

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

**ÉTICA DA PSICANÁLISE E DESEJO DO ANALISTA: BASES CONCEITUAIS  
DO DESEJO DO ANALISTA NA ÉTICA DO SEMINÁRIO VII DE LACAN**

Dissertação de mestrado

Moisés de Andrade Júnior

BELO HORIZONTE, 2008

## **Ética da psicanálise e desejo do analista: Bases conceituais do desejo do analista na ética do seminário VII de Lacan**

*Dissertação apresentada ao  
programa de pós-graduação em  
psicologia da Faculdade de Filosofia  
e Ciências Humanas da UFMG,  
como requisito parcial para a  
obtenção do título de Mestre*

**Discente:** Moisés de Andrade Júnior

**Orientador:** Jéferson Machado Pinto

**Área de concentração:** Estudos psicanalíticos

**Linha de pesquisa:** Investigações clínicas em psicanálise

Belo Horizonte, 2008.

**150 Andrade Júnior, Moisés**

A553e 2008 Ética da psicanálise e desejo do analista: bases conceituais do desejo do analista na ética do Seminário VII de Lacan / Moisés Andrade Júnior. - 2008.

150 f.

Orientador: Jéferson Machado Pinto.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Lacan, Jacques, 1901-1981. A ética da psicanálise . 2.Psicanálise – Teses. 3. Ética – Teses. I. Pinto, Jeferson Machado .II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título

## Agradecimentos

Ao prof. Jéferson Machado Pinto, orientador mais do que paciente, pelas colocações pertinentes, sugestões e críticas ao longo do percurso. A simples possibilidade de poder contar com sua disponibilidade – “preciso perguntar isso ao Jéferson!” – já foi o suficiente para retirar grande parte das dificuldades do caminho.

Aos professores da pós-graduação, todos, pelas discussões em sala de aula durante o curso e por tornarem a vida acadêmica mais prazerosa e interessante.

Ao prof. Antônio Márcio Teixeira e Bruno Almeida Guimarães, pelos comentários de qualificação que me fizeram exigir, de mim mesmo, um rigor crítico ainda mais refinado do que li e escrevi nesta dissertação.

Aos amigos, grandes amigos, que acompanharam com prazer – ou nem tanto – os percalços e abalos deste percurso. Dois (longos) anos em que provavelmente nos encontramos bem menos.

Às pessoas amadas. Elas sabem quem são, e sabem o porquê de serem citadas aqui. Sua importância foi – e continua sendo – inestimável.

## Resumo

---

Este trabalho procura investigar a aproximação teórica entre o conceito de **desejo do analista** de Lacan e a **ética da psicanálise**, tal como definida em seu seminário VII, bem como as conseqüências clínicas desta aproximação. Para isso, partimos da hipótese de que o desejo próprio que caracteriza a função analítica – o desejo do analista – possui implicações éticas para a direção da cura. A partir desta idéia, propomos que a formulação de Lacan para uma ética própria da psicanálise, compromissada com o desejo do sujeito em análise, é indissociável deste desejo que cabe ao analista sustentar. Inicialmente, investigamos em Freud as bases que fundamentaram a argumentação lacaniana, tanto no sentido de uma ética própria à psicanálise – encontrada nas críticas à moral civilizada efetuadas por Freud – quanto na definição do conceito de desejo dentro da teoria freudiana. A partir das conclusões retiradas de Freud, investigamos o estatuto do desejo e seu objeto no seminário VII de Lacan, buscando traçar os contornos da proposta ética contida neste seminário, bem como seus impasses teóricos. Em seguida, abordamos o conceito de desejo do analista através de três considerações teóricas: a demanda e sua articulação com o sujeito suposto saber; o lugar (função) de objeto *a* na transferência; e a produção de um analista pelo final de análise. Finalmente, encontramos, na definição do desejo do analista, importantes aproximações teóricas com a proposta ética que Lacan sustenta no referido seminário. Desta aproximação, tentamos demonstrar que os problemas teóricos encontrados na definição da ética do desejo – notadamente a relação entre desejo e gozo – podem ser mais bem compreendidos através do conceito de desejo do analista.

## Sumário

---

<b>Introdução .....</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo 1: Desejo e moral em Freud .....</b>	<b>13</b>
Introdução .....	13
O Desejo em Freud: a Interpretação dos Sonhos .....	17
O Projeto para uma psicologia científica: princípios de uma teoria sobre o desejo .....	28
O teste de realidade: o desejo e suas vicissitudes .....	34
O desejo incestuoso .....	38
A constituição da moral civilizada .....	45
Referências bibliográficas .....	52
<b>Capítulo 2: Ética do desejo em Lacan .....</b>	<b>53</b>
Introdução .....	53
Contextos teóricos: problematizações da clínica .....	55
Crítica ética: contra uma ética de ideais .....	64
Das Ding: o Bem do sujeito da psicanálise .....	67
O desejo e o gozo: elementos da proposta ética de Lacan .....	79
Kant com Sade e o gozo da Coisa .....	90
Antígona e o desejo puro: uma ética trágica? .....	96
Referências bibliográficas .....	105
<b>Capítulo 3: O desejo do analista .....</b>	<b>107</b>
Introdução .....	107
Demanda e sujeito suposto saber .....	108
Um lugar sem sujeito .....	117
Finais de análise e a produção de um analista .....	127
Referências bibliográficas .....	135
<b>Conclusão: Ética da psicanálise e desejo do analista .....</b>	<b>137</b>
A ética da psicanálise .....	137
O desejo em questão .....	138
Referências bibliográficas .....	147
<b>Bibliografia .....</b>	<b>148</b>

## Introdução

---

O objetivo principal que perpassa este trabalho, e encontra-se nas entrelinhas de nossa discussão, é o que se segue:

*Investigar a relação existente entre a proposta de uma ética da psicanálise, tal como formulada por Lacan em seu seminário VII, e o desejo do analista, função que encontra-se na base da prática do analista, buscando encontrar, nestes dois campos da teoria lacaniana, o suporte teórico que os aproximam.*

Deste objetivo, circunscrito desde o projeto inicial da dissertação, destilamos a seguinte hipótese, que buscaremos explicitar nas três partes que compõem este trabalho:

*A partir de nosso objetivo, sustentamos a hipótese de que o desejo próprio que caracteriza a função analítica – o desejo do analista – possui implicações éticas para a direção da cura. A partir desta idéia, propomos que a formulação de Lacan para uma ética própria da psicanálise, compromissada com o desejo do sujeito em análise, é indissociável deste desejo que cabe ao analista sustentar.*

Para demonstrar nossa hipótese, portanto, dividimos nosso trabalho em três eixos teóricos, reservando, para cada um, um capítulo correspondente. Ainda que seja possível tomá-los em separados – cada capítulo possui sua própria lógica e seu trajeto particular – compreendemos que, ao todo, são os passos necessários para a construção (recorte teórico de nossa hipótese) e o desenvolvimento (demonstração) do tema. Deste modo, os objetivos secundários do trabalho encontram-se delimitados pelos capítulos que o compõem.

A intenção desta introdução, portanto, é definir nossa hipótese e justificar o trajeto escolhido para tanto. Não obstante, o percurso deste trabalho representa um recorte necessário, dada as variadas formas de abordar a relação entre ética da psicanálise e desejo do analista; percurso, portanto, que iniciaremos em Freud e terminaremos com Lacan. Neste sentido, privilegiamos as articulações teóricas que nos pareceram importantes, relegando a rápidos comentários ou notas de rodapé

determinadas discussões que poderiam nos desviar em demasia do assunto; sacrifício em favor da coerência interna que o tema exige e a natureza da pesquisa institui. Portanto, nem todos os problemas levantados pela dissertação poderão ser solucionados: quando possível, tentaremos remeter o leitor às leituras correspondentes, caso seja de seu interesse, mantendo um determinado fio de pensamento que atravessa cada capítulo e liga o anterior ao que se segue.

Deste modo, assim como Lacan demonstrou, através da formalização de seu ensino, as dificuldades conceituais encontradas na definição dos objetos de investigação da psicanálise – o inconsciente, o sujeito, o desejo – teremos de nos haver, em maior ou menor grau, com as mesmas dificuldades aqui: buscar precisar e desenvolver conceitos deste campo de saber – a psicanálise – que admitem elementos radicalmente aconceituais, como o desejo, o objeto *a*, o gozo e, principalmente, a noção de *real* para a psicanálise. Tentaremos, na medida do possível, delimitar os conceitos que admitem esta possibilidade e *bordejar*, quando possível, aqueles que resistem a este tipo de significação.<sup>1</sup> Esta advertência vale especialmente para nosso percurso por *das Ding*, quando, na impossibilidade de defini-la com absoluta precisão, tentaremos contorná-la pelos seus efeitos no simbólico.

Assim, iniciamos nosso primeiro capítulo com Freud. O que tentamos abordar aqui, num primeiro momento, são as investigações freudianas acerca do desejo e sua função não apenas sintomática, mas também *constitutiva* do sujeito. Ambas as vertentes – o desejo subsumido pelo sintoma e o desejo como núcleo central do psiquismo – serão abordadas por Lacan e fazem parte de sua proposta ética. Em virtude disto, concluímos que Freud era um passo necessário para abordar as bases conceituais que cercavam a ética proposta por Lacan. Em Freud, portanto, investigamos os fundamentos que permitiram a Lacan definir conceitos como objeto *a*, desejo de desejo do Outro e mesmo o gozo – todos elementos que permeiam sua abordagem da ética. Por sua vez, todos estes conceitos já encontravam-se nas entrelinhas do trajeto de Freud, seja no contexto da clínica, seja em sua crítica da cultura.

Dois textos mostraram-se de suma importância aqui: o capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos* (1900), em que temos uma concepção já madura de desejo e sua função inconsciente, e o *Projeto para uma psicologia científica* (1895), em que encontramos não só os indícios de um aparelho psíquico em construção, mas uma

---

<sup>1</sup> Uma constante que é tão mais verdadeira quanto mais nos aproximamos do campo do real.



complexa abordagem do desejo e sua formação no psiquismo. É deste texto, inclusive, que Lacan parece ter retirado importantes orientações teóricas acerca de *das Ding* e, mais tarde, de seu principal conceito psicanalítico<sup>2</sup>, o objeto *a*. Portanto, tentamos neste primeiro momento demarcar o trajeto teórico de Freud sobre o desejo e seu lugar no psiquismo, já que é a partir do conceito de desejo – e o que ele significa para o sujeito da psicanálise – que Lacan poderá, em 1959, propor uma ética para a psicanálise.

Em um segundo momento, neste mesmo capítulo, buscamos atravessar os limites do desejo circunscrito ao aparelho psíquico para averiguar seus efeitos na constituição do laço social. Aqui, dois outros textos nos serviram de base para demarcar o papel do desejo na formação da cultura, bem como seus efeitos na moral civilizada: *Totem e Tabu* (1913) e *O Mal-estar na civilização* (1930), onde Freud problematiza as limitações à subjetividade impostas pela civilização e necessárias para que qualquer laço social possa se erigir. A importância deste percurso é dupla: por um lado, verificamos a importância dada por Freud ao recalque na constituição da civilização, em especial o recalque do desejo incestuoso: é a partir destas considerações que poderemos tratar com mais propriedade a função do desejo na constituição da subjetividade já em Lacan. Por outro lado, Freud havia abordado, em suas críticas, as consequências do recalque para o sujeito civilizado, seu quinhão de sofrimento à custa dos limites pulsionais a que é submetido. Não sem razão, é deste estado de coisas – a inexistência da felicidade plena, irrestrita, ao sujeito de desejo – que Lacan parte para sua ética, razão suficiente para que iniciemos por aqui nosso percurso. Veremos que, a partir das constatações de Freud, Lacan encontrará todos os elementos necessários para, em primeiro plano, elaborar sua crítica ética e para, em segundo, investigar o sujeito desejante e o objeto a partir do qual seu desejo se constrói.

Portanto, determinadas as bases conceituais da ética da psicanálise em Freud, passemos à sua formalização por Lacan. Nosso texto base é o seminário VII (1959-1960), intitulado *a ética da psicanálise*, sobre o qual se sustentam quase todos os nossos argumentos. A amplidão dos temas aos quais Lacan se dedica neste seminário forçou-nos a escolher aqueles que pareceram mais pertinentes ao nosso objetivo. Neste sentido, iniciamos este capítulo pela retomada, por Lacan, de determinados pontos da crítica moral de Freud. Lacan procede à abertura de seu seminário demonstrado, em par com Freud, que a felicidade humana não se encontra pré-determinada em lugar algum do

---

<sup>2</sup> Ao menos, assim coloca Lacan.

microcosmo ou do macrocosmo. Deste estado de coisas, Lacan retorna à Freud para demonstrar que, se há uma ética da psicanálise, ela encontra-se em outro lugar que não no plano dos ideais transcendentais de Bem, Deus ou a felicidade moral, mas determinada pelo objeto privilegiado da análise – o inconsciente; e se há algo que possa ser tomado como Bem para um sujeito desejante, é seu desejo. Sem pretender insurgir-se contra concepções morais determinadas, e sem reduzir sua proposta ética a uma anti-moral, Lacan busca demonstrar que o Bem a que visa uma análise encontra-se no contexto mesmo da *práxis*<sup>3</sup>, e é lá que um analista deveria nortear-se ao definir os limites e os objetivos de sua função – demonstrando que seu questionamento ético reveste-se, na verdade, de um questionamento sobre a função do analista. Portanto, o fio de pensamento que iniciamos em Freud passa à Lacan, para seguir outros rumos.

Portanto, verificamos que a crítica ética de Lacan ultrapassa a crítica da ética filosófica – ou o que Lacan chama de *ética tradicional* – e, tão importante quanto, remete-se à *práxis* clínica: neste sentido, qual o estatuto da psicanálise, do lugar do analista, no momento em que Lacan sustenta seu ensino sob a insígnia do retorno à Freud? Verificamos com isto que, tão importante quanto a crítica da ética tradicional, Lacan justifica a necessidade de uma ética para a psicanálise baseando-se na crítica da psicologia do eu. Não se trata, portanto, apenas de uma ética para a psicanálise *no lugar* de uma ética baseada em ideais, de uma ética de Mestres, mas *principalmente* uma proposta ética em função de uma prática que se encontrava empobrecida. A proposta ética de Lacan mostra-se, portanto, uma reflexão sobre a *práxis* e, conseqüentemente, uma reflexão sobre o lugar do analista.

Se é assim – se a ética da psicanálise é uma reflexão sobre a prática clínica – o que está em jogo na análise, quando o analista dispõe-se a escutar? Passamos portanto da crítica ética para o estatuto do desejo na psicanálise, e é aí que Lacan aborda *das Ding*, o objeto fundador do desejo ao redor do qual o sujeito articula-se pela linguagem. Todas as considerações freudianas elaboradas no primeiro capítulo retomam sua pertinência aqui, e servem-nos de guias para o raciocínio de Lacan. Tomamos *das Ding*, neste capítulo, como o que, do sujeito, pode ser considerado seu Bem, já que é com *das Ding* que o analista terá de se haver na sua escuta – e por sua vez o analisante, na causa de sua fala, seu sintoma e mesmo em seu desejo. Portanto, a partir da investigação de *das Ding*, continuamos nosso trajeto ao articulá-la com o *desejo* – *Das Ding* pensada

---

<sup>3</sup> Para Lacan, “os limites éticos da análise coincidem com os limites de sua *práxis*”. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 32)

aqui como sua causa<sup>4</sup> – e com o *gozo*, conceito de importantes repercussões teóricas para a clínica. Para tanto, o conceito de gozo do qual tratamos aqui é o conceito que permeia Lacan no seminário sobre a ética. Ainda que façamos alusão a outras concepções de gozo em seu ensino – identificando sempre que possível estas referências – buscamos, em prol da coesão teórica, concentrar nossos esforços principalmente no que Lacan trata como *gozo* quando define sua ética para a psicanálise: o gozo como gozo da Coisa (*das Ding*), atingida pela transgressão da Lei que, por sua vez, a interdita. Neste sentido, tentamos abordar o problema do gozo na ética do desejo, finalmente encontrado, em Kant com Sade (1962), as conseqüências mais amplas deste gozo buscado na transgressão. Finalmente, Antígona e o conceito de desejo puro são os últimos pontos trabalhados neste capítulo, onde vislumbramos em Antígona o exemplo ético de Lacan: a heroína trágica que não mede esforços em dirigir-se ao seu Bem, a Coisa, encarnando o desejo puro; desejo que não estanca em nada a não ser em seu objeto. O final trágico reservado à heroína – que morre em função de seu desejo – é a questão que buscamos elucidar: qual o perigo do trágico colocado como exemplo ético, e em quê medida Antígona pode ser considerado pela ética da psicanálise, se o desejo puro que ela representa está vetado pela Lei ao sujeito da clínica? Verificamos, com isto, que o final encontrado por Antígona, a exortação sadiana e o imperativo de Kant tocam-se em seus extremos. Nossa passagem por este tema, portanto, busca definir com mais precisão a ética da psicanálise – e seu compromisso com o desejo – diferenciando-a da busca pelo gozo que não encontra nada além da morte em sua meta.

Finalmente nos encontramos no último capítulo. A abordagem precedente da ética da psicanálise serviu-nos de orientação sobre o que esperar de uma ética do desejo, e o que significa, em toda sua extensão clínica, colocar o desejo como o Bem em questão na *práxis* clínica. Buscamos, portanto, delimitar os nortes da prática psicanalítica, para que agora nos detivéssemos para investigar o lugar que cabe ao analista ocupar para que a ética da psicanálise encontre seu termo. Para tanto, este capítulo busca introduzir o conceito de desejo do analista a partir de três determinadas referências. Certo que há outras, mas julgamos, para nosso intento, suficientes (e igualmente necessárias) estes três vértices da teoria. Primeiro, a definição da demanda – a demanda que inaugura o trabalho analítico, a demanda de felicidade de que fala Lacan em seu seminário sobre a ética – e a instituição do sujeito suposto saber, necessário, por

---

<sup>4</sup> E verificaremos, portanto, em quê medida *das Ding* aproxima-se do conceito de objeto *a*.

sua vez, para a deposição do *agalma* na figura do analista. Segundo, a partir da instituição do sujeito suposto saber pela transferência, abordamos o analista em sua função de semblante de objeto *a*, e sua dupla função como causa de análise e resto do processo analítico, a ser descartado em seu final. Terceiro, do lugar de resto no final de análise, investigamos a relação entre desejo do analista e final de análise. Neste sentido, dentre as diversas implicações teóricas envolvidas no final de análise, destacamos aquela que diz respeito à *produção de um analista*, seu *fim*: o que significa que a análise levada a cabo, portanto, a partir da ética do desejo, culmina, por sua vez, com a produção de um analista.

Da definição do desejo do analista, portanto, encontramos elementos que não só traduzem a proposta de uma ética para a psicanálise, mas igualmente a complementam. Dito de outro modo, tratou-se, aqui, de revisitar o lugar do analista e seu manejo clínico, tendo em conta sua dimensão ética. Para isto, abarcamos a questão do desejo e seu objeto, alvo de toda *práxis* psicanalítica, desdobrados na demanda, no lugar de objeto *a* e no analista como resto ao final da análise. Este foi nosso percurso: das bases conceituais em Freud, partimos para a definição da ética no seminário VII, para só então recolher os desdobramentos desta ética do desejo no conceito de desejo do analista, encontrando aí sua formalização. Finalmente, buscamos demonstrar, neste desenvolvimento da teoria, os pontos em comuns que permeiam e sustentam a prática clínica.

### Introdução

Tratar de ética e psicanálise na obra freudiana não constitui empreitada original. Desde a fundação da psicanálise, sua ênfase no inconsciente e o desvelamento da sexualidade humana, o questionamento ético – mais precisamente, a crítica à moral civilizada – tornou-se parte essencial da teoria psicanalítica. A abordagem de Freud das condições culturais que cercam o ser humano trouxe à tona a relação conflituosa entre a constituição de um corpo social e o sujeito pulsional, bem como suas conseqüências para o adoecimento psíquico. Há, na crítica de Freud, um limiar preciso, ao mesmo tempo tênue, entre o ganho em segurança propiciado pela civilização e uma perda subjetiva irremediável: a perda da liberdade pulsional, o que para Freud significa uma parcela considerável da satisfação sexual individual. Como justifica Freud, ao tratar das possibilidades de felicidade na civilização,

Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. Na realidade, o homem primitivo se achava em situação melhor, sem conhecer restrições de instinto. Em contrapartida, suas perspectivas de desfrutar dessa felicidade, por qualquer período de tempo, eram muito tênues. O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança. (Freud, 1930/1996, pág. 119)

Assim, seguindo o pensamento freudiano, o que marca o homem civilizado – e o diferencia do homem primitivo – é uma maior restrição às possibilidades de satisfação pulsional, restringidas àquelas que tornam-se permitidas pela cultura.<sup>5</sup> Um sujeito da cultura, portanto, é um sujeito marcado pela perda: em outros termos, a pulsão sexual é necessariamente submetida, triada e selecionada pela moral civilizada; uma perda de

---

<sup>5</sup> O que não significa, em contrapartida, que a vida do homem primitivo seja melhor ou mais “pura” que a do homem civilizado, como um naturalismo rousseauiano poderia supor: são na verdade formas diferentes de restrições pulsionais. Sem nos determos em demasia neste tópico, citamos Freud: “quanto aos povos primitivos que ainda hoje existem, pesquisas cuidadosas mostraram que sua vida instintiva não é, de maneira alguma, passível de ser invejada por causa de sua liberdade. Está sujeita a restrições de outra espécie, talvez mais severas do que aquelas que dizem respeito ao homem moderno”. (Freud, 1930/1996, pág. 120)

prazer que significa, em contrapartida, um ganho em segurança (conf. adiante, pág. 50). E é desta perda que qualquer concepção de cultura e moral pode surgir.

A abordagem do tema, contudo, não poderia ser mais ampla. Estes dois pontos-chaves na obra psicanalítica – o desejo, de natureza inconsciente, e a moral, enquanto efeito do recalque<sup>6</sup> – foram tema de diversos escritos psicanalíticos desde que Freud denunciou sua incompatibilidade radical. Este trabalho, que busca desdobrar as questões éticas deste conflito, não constitui exceção à regra. Nosso percurso teórico, portanto, nasce de um inevitável recorte, da relação específica que existe entre o recalque do desejo incestuoso – tão freqüentemente localizado nas primeiras experiências infantis pela literatura psicanalítica, e continuamente desdobrado na triangulação edípica reproduzida pelo sujeito em sua relação com a alteridade – e a constituição de um sujeito capaz de formar laços sociais; mais precisamente, de sofrer os efeitos de uma moral civilizatória.<sup>7</sup> Este percurso, que iniciamos aqui pela obra freudiana, parece-nos necessário, mesmo inevitável, para que possamos abordar a relação entre ética da psicanálise e o desejo do analista em toda sua extensão.

Este primeiro capítulo, portanto, trata deste binômio essencial: a relação entre desejo e civilização; ou satisfação pulsional e cultura – mais precisamente, de que forma o desejo precisa ser subsumido, coagido, posto em limites estritos, para que qualquer relação possível entre sujeito e uma moral civilizada – e civilizatória – pudesse se erigir. Finalmente – e esta é a hipótese que defendemos neste primeiro capítulo –, é a partir do recalque deste desejo, tal como compreendemos a interdição ao incesto na formação do sujeito de linguagem, que toda moral, toda conquista cultural, tem sua gênese.<sup>8</sup> Este percurso, que iniciamos na obra de Freud, toma contornos cada vez mais nítidos e será continuado no segundo capítulo, quando a releitura freudiana de Lacan determinará nossos passos subseqüentes no problema entre desejo e ética, sujeito e moral. A

---

<sup>6</sup> E ao mesmo tempo, determinante deste: sem o recalque seria impossível a moral; ao mesmo tempo, a moral reforça e reafirma o recalque para o sujeito desejante. Neste caso, a renúncia pulsional é tomada pelo ego como um valor que, submetido aos ditames do superego, vê na obediência moral, no recalque da pulsão, uma fonte de prazer: “Quando o ego traz ao superego o sacrifício de uma renúncia instintual, ele espera ser recompensado recebendo mais amor deste último. A consciência de merecer esse amor é sentida por ele como orgulho. Na época em que a autoridade ainda não fora internalizada como superego, poderia ter havido a mesma relação entre a ameaça de perda do amor e as reivindicações do instinto (...). Mas esse sentimento feliz só poderia assumir o peculiar caráter narcísico de orgulho depois que a própria autoridade se tivesse tornado parte do ego”. (Freud, 1939/1996, pág. 132) Desenvolveremos melhor este tema adiante.

<sup>7</sup> Na medida em que o sujeito abdica de certa parcela de seu prazer em função da coletividade.

<sup>8</sup> O que institui, desde já, um problema teórico que tentaremos abordar em Freud e adiante com Lacan (conf. adiante, pág. 80): como conciliar o recalque do desejo como necessário à constituição da moral civilizada se o desejo nasce precisamente do recalque, já que o objeto causa do desejo só pode sê-lo a partir de sua interdição?

necessidade de percorrermos esta relação entre moral e desejo deve-se, principalmente, à importância do conceito de desejo – e formulações teóricas tão próximas, como o conceito de pulsão – para o papel que cabe ao analista em sua clínica. Tratar o desejo pela transferência – em outros termos, veicular a direção da cura à relação entre analista e analisante – significa necessariamente tomar o desejo enquanto experiência indissociável da alteridade (e somente possível através desta), na medida em que o analista é tomado pelo analisante como o depositário privilegiado de seu desejo. Encontramos em *Recordar, repetir e elaborar* (1914) as indicações clínicas deste movimento, que Freud aborda pela neurose artificial, criada em análise – a neurose de transferência, permitindo assim que o sujeito passe da *repetição* do inconsciente através dos sintomas para a *recordação* dos motivos infantis em análise e, com isso, o analista passe a ser parte do processo de cura:

Toda vida, o instrumento principal para reprimir a compulsão do paciente à repetição e transformá-la num motivo para recordar reside no manejo da transferência. Tornamos a compulsão inócua, e na verdade útil, concedendo-lhe o direito de afirmar-se num campo definido. (...) Contanto que o paciente apresente complacência bastante para respeitar as condições necessárias da análise, alcançamos normalmente sucesso em fornecer a todos os sintomas da moléstia um novo significado transferencial e em substituir sua neurose comum por uma “neurose de transferência”, da qual pode ser curado pelo trabalho terapêutico. A transferência cria, assim, uma região intermediária entre a doença e a vida real, através da qual a transição de uma para a outra é efetuada. (Freud, 1914/1996, pág. 169-170)

É portanto destacando este dado fundamental da transferência – o analista como elemento privilegiado para a direção da cura – que a investigação sobre o desejo em Freud encontra sua pertinência. Estreitaremos assim o laço existente entre a ética da psicanálise e a função analítica, até encontrarmos, perto das últimas considerações de nosso trabalho, o ponto capital onde os dois campos se encontram; ou seja, tornam-se sinônimos de um mesmo aporte analítico: a posição do analista como causa de desejo, donde se conclui que sem a manutenção deste lugar – de escuta, de abnegação, de um desejo singular – nenhuma análise é possível, ou mesmo viável. A discussão que empreendemos neste primeiro capítulo é, portanto, um prelúdio para o que será a questão trabalhada por Lacan em sua ética, e que repercute no decorrer de seu ensino: o problema do desejo e seu objeto para a psicanálise; em outros termos, o analista no lugar do objeto de desejo de seu analisante.

Portanto, se é esta uma discussão sobre Freud, tentaremos delimitar nossa discussão exclusivamente pelos textos de sua obra, que já constituem por si só vasta bibliografia. A relação entre sintoma e desejo como um embate moral, entre a urgência da satisfação pulsional e os mandamentos morais que configuram o superego, são problemas que fazem parte de muitos escritos de Freud, sejam textos clínicos ou metapsicológicos. Assim, para nortear nosso trajeto, concentraremos nossos esforços em textos que julgamos úteis, de importância central na teoria, para problematizar a concepção de desejo em Freud – desde seus esboços pseudo-biológicos no *Projeto para uma psicologia científica* (1895) até sua primeira formalização na *Interpretação dos Sonhos* (1900) – e finalmente nos textos que tratam do embate entre desejos e civilização, tomando como referências os textos muito bem acabados de *Totem e Tabu* (1913) e *O Mal Estar na Civilização* (1930). Com isso, e referenciando nosso trabalho em outros textos complementares, tentaremos nortear esta discussão através da proposta de que *qualquer civilização possível, e portanto qualquer moral que possibilite a coesão social humana, tem como condição básica o recalque de um desejo que é, em sua mais radical formulação, um desejo incestuoso*.<sup>9</sup> Portanto, seguindo esta hipótese, a civilização é uma negação do incesto, uma proposta freudiana que encontramos continuada por Lacan em seu sétimo seminário e que será objeto de nossa investigação no próximo capítulo; abordando o recalque como um conflito moral por excelência.

Contudo, uma última advertência antes de iniciarmos o trabalho proposto: se dizemos aqui de moral, civilização ou mesmo cultura, é imprescindível delimitar que se trata, antes de tudo, das marcas e efeitos psíquicos que a relação com a alteridade é capaz de produzir no sujeito que emerge na linguagem. A moral – tal como Freud pensa os valores, hábitos e concepções de mundo transmitidos pela cultura ocidental – nos interessa enquanto participante fundamental da formação do inconsciente, e é neste ponto que focamos nossa discussão. Além disso, a adoção generalista de Freud destes mesmos conceitos – moral, civilização, cultura, e mesmo a ética – não nos permite ir muito além do campo psíquico. Não se trata, portanto, de um trabalho de cunho social, muito menos uma crítica à cultura: trata-se de uma investigação dos efeitos subjetivos da moral civilizada na experiência, absolutamente particular, do sujeito e seu

---

<sup>9</sup> O que significa, em termos lacanianos, *uma perda de gozo como condição do laço social*: para que haja a constituição do grupo, como Freud já constatava em *Psicologia de grupo e análise do eu* (1921), é necessário abdicar de um gozo perverso – gozo do trabalho do próximo, de seu corpo, de seu prazer – e submetê-los ao jugo de uma moral civilizada. Trataremos desta questão em seu contexto ético na segunda parte deste trabalho (conf. adiante, pág. 71).



inconsciente; efeitos, por sua vez, portadores de implicações para a ética da psicanálise. Se esta investigação permite algum tipo de crítica social à civilização, ressaltamos seu caráter *secundário* em relação ao nosso objeto privilegiado de pesquisa neste primeiro capítulo em particular: o lugar do desejo para o sujeito civilizado.

Posto isto, passemos à questão de fato: a noção de desejo inaugurada em Freud, bem como seus problemas iniciais.

## **O Desejo em Freud: a Interpretação dos Sonhos**

Na história da psicanálise é consenso que sua obra inaugural, *A Interpretação dos Sonhos* (1900), representou a primeira formalização teórica do inconsciente tornada pública, destacando-se, em uma obra de extenso fôlego clínico, o capítulo que Freud destina para dar forma e sistematizar sua metapsicologia. Aqui, no capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos*, verificamos as primeiras elaborações de Freud sobre o inconsciente e seus aspectos econômicos, dinâmicos e topográficos. Suas mais importantes formulações acerca do inconsciente encontram-se todas confluídas num trabalho vigoroso de organização: a distinção entre o consciente e o inconsciente, o processo do recalque e suas conseqüências psíquicas para os sonhos (e igualmente para os sintomas), a importância do desejo como desejo infantil; em suma, toda uma concepção de aparelho psíquico que extrapola o estudo restrito dos sonhos e forma uma nova metapsicologia. Freud calca sua concepção de inconsciente na prova fundamental de que os sonhos constituem a realização de desejos, lançando as bases para todo seu trabalho posterior. O desejo, neste momento teórico, encontra-se por trás das formações do inconsciente, notadamente os sonhos, e exibem suas características mais marcantes: a de ser vítima invariável de um recalque e de sua essencial insatisfação, experimentada pelo sujeito de forma deslocada através dos sonhos. Assim, dois pontos importantes são ressaltados: o fato dos desejos encontrarem empecilhos em seu caminho à consciência e o fato dos sonhos se caracterizarem como meios para a realização de desejos recalcados – mesmo que isso não signifique sua satisfação completa ou definitiva.

Retomaremos este ponto mais adiante. O que nos interessa agora, e que nos permitirá trabalhar nossa hipótese com mais propriedade, é a concepção de desejo que se forma na *Interpretação dos Sonhos*. Aqui, Freud trata o desejo – *Wunsch* – de forma absolutamente clínica, denunciando em análises de sonhos diversos o desejo

inconsciente camuflado pela censura onírica. O desejo, impedido de atingir a consciência pela censura, é forçado a encontrar expressão através de desvios, modificações em sua forma: em suma, o trabalho do sonho é permitir que o desejo possa ser realizado – a pulsão, portanto, encontra *alguma* satisfação – sem com isso acordar o sonhador, uma solução de compromisso análoga aos sintomas. Portanto, os desejos veiculados nas formações oníricas são, a princípio, *inconscientes e plurais*: inconscientes porque recalcados e plurais porque admitindo todo tipo de apresentações, tão diversas quanto são as formas de satisfação da pulsão. Cada sonho interpretado por Freud é um desejo recalcado, suprimido pelo recalque e impedido de atingir a consciência. Contudo, em sua ambição de descrever a genética de um aparelho inconsciente capaz de produzir sonhos, Freud vai além, buscando a fundação invariável de todo desejo expresso no sonho, chegando às conclusões que alicerçam a teoria do complexo de Édipo e, de forma mais ampla, a teoria psicanalítica: sua raiz sexual. Assim, é neste mesmo capítulo que Freud também se debruça sobre o caráter metapsicológico do desejo, seu lugar na dinâmica do inconsciente e, principalmente, sua gênese nas primeiras experiências de satisfação do bebê: abordagem muito mais especulativa, metapsicológica, e que encontra suas origens em trabalhos como o *Projeto para uma psicologia científica* (1895).

Desenvolvamos estes pontos. No primeiro caso, ao abordar o desejo em sua pluralidade, Freud está preocupado em expor os elementos que compõem os sonhos; dito de outra forma: os pensamentos oníricos deformados pelo trabalho do sonho. A máquina inconsciente por trás do trabalho onírico é alimentada por desejos não satisfeitos, incomunicáveis ao indivíduo consciente, que tomam emprestados motivos da vida de vigília – os restos diurnos – para se tornarem presentes ao sonhador.<sup>10</sup> Trata-se, portanto, de desejos recalcados, movimento pulsional não satisfeito que, se não pôde ser levado a cabo na vida de vigília, encontra sua realização de forma disfarçada na vida onírica.<sup>11</sup> O caráter descentralizado e polimorfo da pulsão sexual está presente na

---

<sup>10</sup> Freud utiliza-se de uma interessante metáfora para ilustrar este ponto: “o pensamento diurno pode perfeitamente desempenhar o papel de *empresário* do sonho; mas o empresário, que, como se costuma dizer, tem a idéia e a iniciativa para executá-la, não pode fazer nada sem o capital; ele precisa de um *capitalista* que possa arcar com o gasto, e o capitalista que fornece o desembolso psíquico para o sonho é, invariável e indiscutivelmente, sejam quais forem os pensamentos do dia anterior, *um desejo oriundo do inconsciente*”. (Freud, 1900/1996, pág. 590)

<sup>11</sup> O que não significa, contudo, uma abordagem *hermenêutica* do sonho. O inconsciente não se confunde com o conteúdo latente, na verdade um pensamento com suas próprias leis discursivas, mas encontra-se no trabalho do sonho: é a deformação do sonho, sua cifragem, o inconsciente. Esta abordagem pode ser conferida em Freud (1900/1996), pág. 538 [notas de rodapé], no verbete “trabalho do sonho” do *Vocabulário de psicanálise* (Laplanche e Pontalis, 2001) e de forma mais apurada em Teixeira, 2002.

multiplicidade de elementos sexuais que podem vir a constituir o sonho. Não se trata, portanto, de uma insatisfação da vontade consciente, de um pendor – caso em que aproximaríamos sua não-realização da idéia de repressão<sup>12</sup> – mas de um desejo formado no inconsciente, barrado e suprimido antes que pudesse tornar-se consciente. Esta distinção, que enfatiza o caráter inconsciente do desejo, torna-se capital se levarmos em conta tanto as conseqüências deste recalque – os sonhos, atos falhos, sintomas (Freud, 1901/1996) –, quanto a natureza simbólica do inconsciente, articulação de representantes psíquicos que conferem forma ao desejo recalcado. Tocamos aqui numa questão sensível da teoria, a ponto de Freud tratá-la como sua “bruxa”, a metapsicologia: se o aparelho psíquico é constituído por representantes psíquicos que se organizam em complexas redes associativas, nexos causais, elementos recalcados que desligam-se de qualquer representação consciente, de que natureza é a força que o anima? Dito de outro modo, como pensar a pulsão, conceito limite entre o psíquico e o somático? Ao tratarmos do desejo, verificamos igualmente que aqui também não obtemos resposta satisfatória, visto que, para Freud, ao menos em determinados momentos de sua teoria, o desejo assume um caráter genérico, mesmo volitivo: trata-se do desejo de Elisabeth Von R. por seu cunhado, do desejo amoroso de Dora pelo Sr. (ou Sra.) K, ou mesmo do desejo de dançar de Anna O. durante sua vigília na cabeceira do pai enfermo; toda uma profusão de desejos que encontram expressão nos sonhos. Aproximamos, por um lado, do emprego do termo sem necessariamente a constituição de um conceito – o desejo como volição, pura e simplesmente – e, por outro, do conceito de pulsão, na medida em que admitimos o desejo como um vetor psíquico em direção ao seu objeto, desejo cuja natureza é sexual.<sup>13</sup> Contudo, devemos assinalar aqui que o conceito de desejo não é sinonímico ao conceito de pulsão; é preciso, portanto, demarcar o conceito de desejo para Freud. Neste sentido, como fazê-lo? Ora, é através da investigação sobre as primeiras experiências de satisfação do bebê que Freud dará

---

<sup>12</sup> Não é de menos lembrar que, quanto à diferenciação entre recalque e repressão, optamos pelo uso mais conveniente dos termos: recalque, quando se trata da barragem do desejo inconsciente antes que este possa atingir a consciência, e repressão quando se trata do esforço em coibir um pensamento consciente.

<sup>13</sup> “O instinto reprimido nunca deixa de esforçar-se em busca da satisfação completa, que consistiria na repetição de uma experiência primária de satisfação. Formações reativas e substitutivas, bem como sublimações, não bastarão para remover a tensão persistente do instinto primitivo, sendo que a diferença de quantidade entre o prazer da satisfação que é *exigida* e a que é realmente *conseguida*, é que fornece o fator impulsionador que não permite qualquer para em nenhuma das posições alcançadas (...)”. (Freud, 1920/1996, pág. 52-53) Impossível não associar esta definição da pulsão para Freud do conceito de desejo.

uma roupagem conceitual apurada ao desejo, sedimentando assim a via pela qual caminhará Lacan.

Para tanto, detenhamo-nos um pouco mais sobre o que nos diz Freud acerca dos desejos inconscientes em sua *Interpretação dos Sonhos*. Freud busca de fato descentrar o sujeito egóico de sua posição privilegiada no psiquismo, fundamentando o inconsciente como verdadeira sede de toda atividade psíquica. Para Freud, a vida pulsional do sujeito – portanto, inconsciente – ramifica-se em diversas formas de apresentação, mantendo um vínculo permanente com toda atividade humana consciente – seja ela neurótica ou sadia. Trata-se, portanto, de encontrar em todas as atividades conscientes<sup>14</sup> um conteúdo inconsciente determinante, impossível de ser negligenciado ou abolido. Sobre este ponto, Freud comenta:

Admito prontamente que uma moção de desejo originária do consciente possa *contribuir* para a instigação de um sonho, mas é provável que não faça mais do que isso. O sonho não se materializa se o desejo pré-consciente não tivesse êxito em encontrar um reforço de outro lugar. Do inconsciente, bem entendido. *É minha suposição que um desejo consciente só consegue tornar-se instigador do sonho quando logra despertar um desejo inconsciente do mesmo teor e dele obter reforço.* (Freud, 1900/1996, pág. 582)

Assim, o que irá distinguir Freud de outros pensadores sobre o tema dos sonhos é uma teoria que confere *positividade* ao inconsciente, passível de efeitos não apenas na vida onírica, mas também – e principalmente – na vida de vigília. Sua elaboração teórica, contudo, não estanca neste ponto: em Freud, o desejo humano é marcado pelas suas ligações com outros elementos ainda mais elementares, vivências infantis que são, em sua origem e intensidade, experiências de cunho sexual. Esta constante regressão de Freud a vivências mais arcaicas, relacionando elementos da vida de vigília adulta a conteúdos cada vez mais infantis não é sem propósito, já que Freud irá determinar a gênese do sujeito desejante a partir da relação entre a criança e suas primeiras experiências com a mãe. Deste modo, a realização de desejos pelos sonhos significa, sobretudo, a atualização de desejos inconscientes que são, da forma como se articulam na formação do aparelho psíquico, desejos de natureza infantil. Portanto, se é possível falar de desejos inconscientes, é somente no sentido em que estes se ligam a substratos mais arcaicos que os desejos adultos cultivados pela vida de vigília. Aqui, Freud é

---

<sup>14</sup> Sejam elas pensamentos de vigília, sejam elas formadas por desejos conscientes que são emprestados para a formação dos sonhos.

assertivo: “o desejo que é representado num sonho tem de ser um desejo infantil”. (Idem, pág. 583) Assim, sexualidade infantil, inconsciente e desejo se encontram em sua teoria metapsicológica dos sonhos: é preciso entender os sonhos como realizações de desejos despertados na vida de vigília, que por sua vez se articulam a experiências sexuais infantis de grandes – e complexas – intensidades psíquicas; em outros termos, de desejos inconscientes infantis que foram preservados pelo recalque e que são as raízes do sonho adulto. O inconsciente é finalmente tomado por Freud como a sede de um arcabouço intrincado de representações psíquicas marcadas pelas experiências sexuais infantis que configuram e dão intensidade, em última instância, a desejos aparentemente estranhos à vida sexual infantil, mas que guardam com ela estreitas ligações simbólicas, e que permitem o surgimento de sonhos e sintomas.

Até então, tomamos os desejos inconscientes a partir da sexualidade infantil recalçada. Isto significa, por sua vez, que os desejos nascidos de uma sexualidade perversa polimorfa, vivida a princípio com extrema liberdade pela criança, serão vítimas do recalque – que encontra forças nos elementos moralizantes da cultura – e formarão a base de toda a vida adulta. Deste modo, o *inconsciente* é vivido pelo adulto como *atemporal* – suas formas infantis de obtenção de prazer perduram na vida adulta de formas variadas –, enquanto os *desejos* que marcaram suas primeiras experiências com a sexualidade permanecem *indestrutíveis*. Como coloca Freud,

É perfeitamente verídico que os desejos inconscientes permanecem sempre ativos. Representam caminhos que sempre podem ser percorridos, toda vez que uma quantidade de excitação se serve deles. Na verdade, um aspecto destacado dos processos inconscientes é o fato de eles serem indestrutíveis. No inconsciente, nada pode ser encerrado, nada é passado ou está esquecido. (Idem, pág. 606)

Se o desejo é indestrutível, é igualmente impossível escapar de seus efeitos: há uma quantidade de excitação permanente no aparelho psíquico que demanda tratamento; e se, de acordo com Freud, o destino inevitável do desejo é o recalque, as formas de escoamento da energia acumulada pela sua não-satisfação são determinantes para a configuração moral de qualquer corpo social. O sintoma, expressão paradigmática do recalque, toma forma tanto no indivíduo – que sofre e padece de um conflito psíquico inconsciente – quanto nas configurações culturais, e a moral civilizada (bem como seus constantes desvios) atestam com frequência que estas configurações beiram

continuamente o patológico – e mesmo, poderíamos acrescentar, o patologizante. Assim, a cultura é, para Freud – e esta é sua posição no *Mal-estar na civilização* (1930) –, uma formação defensiva contra a agressividade constitutiva do homem, dirigida pela pulsão de morte, e que adquire formas ainda mais graves quanto mais é denegado pelo discurso social.<sup>15</sup> Neste sentido, a solução ética encontrada pela psicanálise para o mal-estar decorrente do recalque inclui a denúncia deste inconsciente recusado, inconsciente que ressurge, para o analista, em sua clínica neurótica. Desnecessário dizer que, se este tratamento é sempre um tratamento singular – dada a singularidade do reino pulsional para cada sujeito – as tentativas de uma moral totalizante, ou mesmo isenta de conflitos, é uma ambição fadada ao fracasso (conf. adiante, pág. 144): tal será a crítica ética empreendida por Lacan a partir de sua orientação psicanalítica.

Assim, a indestrutibilidade do desejo caminha lado a lado com a impossibilidade de eliminar o conflito subjetivo, ou mesmo sua expressão coletiva através do mal-estar da civilização. Neste sentido, verificamos que a constituição de um sujeito humano implica a formação de um eu centralizador, instância psíquica de resultados paradoxais: ao mesmo tempo em que é o elemento capaz de adequar, afinar o sujeito com a realidade<sup>16</sup>, é também o elemento desencadeante de seu mal-estar, na medida em que significa um permanente conflito entre a moral civilizada e o reino das pulsões sexuais do sujeito relegadas ao inconsciente. A gênese do sujeito civilizado coincide, portanto, com a formação do eu, elemento destacado do aparelho psíquico cuja função é lidar com a realidade, tornando-se assim produtor – e produto – do *ethos* humano. Essencialmente, a partir da instauração do recalque, a *realização do desejo* – um processo primário produtor de prazer – é sentido como *desprazer pelo eu*, ameaçado em sua integridade pelas constantes reivindicações de satisfação pelo princípio do prazer, *anterior* ao princípio de realidade e, por este motivo, *genético e constitutivo* deste.<sup>17</sup> Trata-se, nesta operação, de uma necessidade psíquica onde interior e exterior são diferenciados, e o eu finalmente pode lidar com uma suposta realidade externa. Como sintetiza Freud a respeito deste tópico,

---

<sup>15</sup> Como veremos adiante.

<sup>16</sup> Como é possível ler em trabalhos como *Projeto para uma psicologia científica* (1895), *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1911), *O Ego e o Id* (1923) e *O mal-estar na civilização* (1930).

<sup>17</sup> Dito de outro modo: o sujeito consciente é incapaz de reconhecer-se nos sintomas, sonhos, e todas as formações do inconsciente que surgem a despeito dos limites psíquicos do eu.

Um outro incentivo para o desengajamento do ego com relação à massa geral de sensações - isto é, para o reconhecimento de um 'exterior', de um mundo externo - é proporcionado pelas freqüentes, múltiplas e inevitáveis sensações de sofrimento e desprazer, cujo afastamento e cuja fuga são impostos pelo princípio do prazer, no exercício de seu irrestrito domínio. Surge, então, uma tendência a isolar do ego tudo que pode tornar-se fonte de tal desprazer, a lançá-lo para fora e a criar um puro ego em busca de prazer, que sofre o confronto de um 'exterior' estranho e ameaçador. As fronteiras desse primitivo ego em busca de prazer não podem fugir a uma retificação através da experiência.(...) Assim, acaba-se por aprender um processo através do qual, por meio de uma direção deliberada das próprias atividades sensoriais e de uma ação muscular apropriada, se pode diferenciar entre o que é interno - ou seja, que pertence ao ego - e o que é externo, ou seja que emana do mundo externo. (Freud, 1930/1996, pág. 76)

Esta operação de retificação – a substituição do princípio de realidade pelo princípio do prazer – é, entretanto, sempre precária: há uma dissimetria absoluta entre as demandas pulsionais do inconsciente e as possibilidades de satisfações libidinais conscientes, relação cuja insuficiência é denunciada no movimento perpétuo do desejo sem que esse, por sua vez, consiga encontrar, dentre as opções oferecidas pela realidade, um objeto adequado passível de plena satisfação psíquica. A pulsão, portanto é sempre parcial.

Remetamos este ponto à experiência clínica: ainda assim, mesmo que os desejos que marcam o sujeito sejam tema de análise, tratados na relação transferencial entre analisante e analista, alguma coisa sempre resta como insolúvel e, em sua impossível saturação simbólica, atua como causa.<sup>18</sup> E se esta mesma causa não pode ser esclarecida, localizada – ou seja, identifica-se o real somente pelos seus efeitos – negligenciá-la é supor o sujeito psíquico como um ser autônomo, senhor da linguagem e seus efeitos: o que implicaria, por sua vez, na afirmação de que o sujeito de linguagem pode ser causa de si mesmo. Ora, se os desejos têm movimento, é porque algo de real os move.<sup>19</sup> Portanto, o real passa a ser nosso problema, teórico e clínico, e nisto um ponto crucial para a ética da psicanálise, se não a verdadeira questão que move Freud – e Lacan – a reservar um capítulo à parte para a psicanálise nos discursos sobre o tema. Isto porque, se há um elemento da constituição humana inapreensível pela linguagem –

---

<sup>18</sup> Ou seja, há algo do desejo inapreensível pelo tratamento, tal qual o umbigo do sonho: nem tudo pode ser tratado pela fala, ou mesmo simbolizado.

<sup>19</sup> Mesmo que, sobre o real, seja possível apenas defini-lo pelo matema: o que significa, a grosso modo, não a constituição de um conceito fechado, mas a escrita – pelo matema – do que não cessa de não ser escrever no psíquico. Trata-se do real avesso à linguagem: o real não deve ser confundido com o simbólico indecifrável. O desejo é anterior à linguagem, apesar de transcrito na linguagem que forma o inconsciente.

e, completamos, causa desta –, impossível, portanto, de qualquer inscrição simbólica, há uma lacuna jamais preenchida por qualquer proposta ética que se proponha totalizadora; incluímos uma *falta* no simbólico na constituição do *ethos* humano. Surge assim a questão que Lacan apresentará em seu seminário sobre a ética, mas cujas respostas apenas insinua, sem completá-las: as promessas de felicidade ou harmonia do Homem Ético, veiculadas por diversas correntes de éticas universalistas, poderiam ser questionadas com a inclusão de uma falta no Outro, elemento real que parasita as relações humanas; em suma, de uma incompletude fundamental em qualquer discurso, ético ou não, sobre o sujeito de linguagem? Fiquemos, por ora, com esta pergunta em suspenso.

Assim, é neste contexto que o desejo permanece enquanto causa de todo agir do sujeito, “uma vez que nada senão o desejo pode colocar nosso aparelho anímico em ação”. (Freud, 1900/1996, pág. 596) Poderíamos mesmo concluir que, se não fosse o recalque e a impossibilidade da realização definitiva do desejo, não haveria o fenômeno humano e, como nos leva a crer Freud, seria igualmente impossível erigir qualquer civilização ou *ethos* humano. O desejo – e seu desconforto, se considerarmos seu caráter estranho, ameaçador ao eu – é uma constante da qual o sujeito não poderá se furtar. Como coloca Freud,

Os sintomas são derivados do reprimido, são, por assim dizer, seus representantes perante o ego; mas o reprimido é território estrangeiro para o ego — território estrangeiro interno — assim como a realidade (que me perdoem a expressão inusitada) é território estrangeiro externo. (Freud, 1933/1996, pág. 63)

Portanto, a religião, a filosofia, mesmo a ciência: todas as alternativas culturas de mitigar o impacto causado pelo desejo permanecerão insuficientes, já que constituem elementos *reforçadores do recalque* – na medida em que contribuem de várias formas para a alienação do sujeito de seu próprio desejo – e ao mesmo tempo são, enquanto frutos da cultura, *efeitos do recalque*. Portanto, a partir do recalque, o desejo não apenas torna-se inacessível – apreensível somente através de seus representantes, articulados em sintomas e nos sonhos, por exemplo – como também é vivido com horror pelo eu. É assim que a sexualidade infantil, vítima do recalque, torna-se um elemento estranho à constituição egóica: o resultado é o sujeito consciente que não se reconhece no desejo, tratado agora como uma ameaça, num certo sentido, *moral*. Neste sentido, ao tratar da gênese egóica, Freud parte do pressuposto de que a formação do eu implica



primariamente em sua coincidência com tudo o que é agradável, sendo o mundo externo tomado como tudo aquilo que é desagradável e desagregador para o frágil eu em formação (Freud, 1915a/1996, pág. 140). No decorrer desta constituição, o eu acaba por identificar-se com tudo aquilo da sexualidade que é passível de ser domesticada, elaborada e tornada ego-sintônica<sup>20</sup>, por sua vez tomando como parâmetro uma moral determinada pela alteridade, ao mesmo tempo em que rechaça e repudia todo o sexual que não apenas parasita o eu como um corpo estranho, mas que constantemente o ameaça com a promessa de dissolução e morte, sexual sentido, portanto, como desprazer consciente e como prazer para o inconsciente.<sup>21</sup>

Portanto, tratamos de desejos inconscientes, de caráter infantil, e do recalque, destino inevitável do desejo que se conforma às necessidades da cultura. Contudo, antes de prosseguirmos nesta vertente – e suas conseqüências éticas – precisamos retomar a concepção metapsicológica do *Wunsch* tratada brevemente por Freud em suas considerações sobre a gênese do desejo da criança na *Interpretação dos Sonhos*. Trata-se do nascimento do desejo a partir dos primeiros movimentos de carência do bebê. Numa breve passagem do capítulo VII (Freud, 1900/1996, pág. 594-595), Freud aborda as primeiras inscrições psíquicas do desejo, calcadas a princípio na necessidade biológica do bebê e, mais tarde, desprendidas desta. Ainda que Freud não tenha sistematizado aqui a gênese do aparelho psíquico como o fez em seu texto *O Inconsciente* (1915), quando trata do recalque originário (Freud, 1915c/1996, pág. 185)<sup>22</sup>, ou mesmo no *Projeto para uma psicologia científica*, quando busca explicar o psiquismo através de uma rede neuronal fictícia, lemos na *Interpretação dos Sonhos* a formalização do desejo enquanto *alucinação da satisfação pelo bebê* (Freud, 1900/1996, pág. 595). Sua idéia é de que os desejos envolvidos no desencadeamento dos sonhos, conseqüentemente envolvendo desejos infantis recalcados, podem ser remetidos a experiências absolutamente arcaicas e que estão na base da constituição psíquica do sujeito. Neste momento, Freud busca balizar as origens do aparelho psíquico, esforço que exige a investigação das primeiras vivências pulsionais do bebê e suas conseqüências para a distinção entre realidade objetiva e vida psíquica; posto em

---

<sup>20</sup> Condizentes com os padrões morais veiculados (introjetados) pelo eu.

<sup>21</sup> Desprazer consciente e prazer inconsciente na medida em que, lembremos, os processos primários são formas de prazer sexual cujo propósito é diminuir a tensão psíquica das formas mais diretas possíveis, em contraste com o princípio de realidade veiculado ao eu, distinção não em seu *objetivo* – escoar tensão – mas em sua *forma* – direta e sem entraves para o primeiro, adiada e complexificada pelo segundo. Assim, os desejos realizados nos sonhos só podem sê-lo na medida em que não apresentam ameaça direta ao sujeito que sonha, portanto distorcidos pela censura para que possam encontrar uma forma de escape.

<sup>22</sup> Igualmente em Freud, 1915b/1996, pág. 152-153.

outros termos, uma primeira experiência que viria a distinguir, enquanto realidade psíquica, *subjetividade* e *objetividade*: o que pertence ao reino pulsional do bebê e o que se refere à alteridade, aos objetos passíveis de investimento libidinal.<sup>23</sup>

Portanto, se os desejos surgidos na vida adulta estão intrinsecamente ligados às experiências sexuais infantis, a análise destes desejos permite-nos remontar seus vínculos com experiências e formas de desejar cada vez mais primárias, que Freud fará recuar até o mítico momento da primeira experiência de prazer do bebê, momento do nascimento do desejo na criança que se torna sujeito. Ora, a importância da construção de um primeiro desejo infantil tem importância capital na metapsicologia freudiana. Para Freud, a primeira experiência de satisfação do bebê é também o nascimento do desejo: momento em que a criança lida com a satisfação de suas necessidades básicas – para retomar o exemplo clássico de Freud, o instante em que a criança suga o leite materno pela primeira vez –, mas que ao mesmo tempo suporta um *quantum* de excitação cuja natureza pode já ser tomada como sexual. Esta experiência não apenas proporciona os rudimentos da sexualidade na criança – não sem razão, no seu encontro com a alteridade – mas também constitui seu primeiro encontro com uma excitação que estará na base de todo seu desejar. Assim, para Freud, *as pulsões sexuais apóiam-se nas pulsões de auto-conservação*<sup>24</sup>, destacando-se destas à medida que a criança é libidinizada e tratada pelo adulto.

Para Freud – e para Lacan, na medida em que retoma as idéias de Freud por um viés lingüístico –, trata-se da vivência de satisfação do bebê – que tem suas necessidades saciadas pela amamentação, para continuarmos utilizando o exemplo de Freud – e sua *associação* com uma *percepção* determinada. Trata-se de um mal-estar gerado pelas necessidades básicas da criança e somente aplacado pelo movimento externo equivalente, como o leite materno para a criança que experimenta o desconforto físico da fome. Seja qual for o resultado desta experiência, a cessação do mal-estar e a conseqüente sensação de alívio trarão, junto consigo, a imagem mnêmica do objeto que

---

<sup>23</sup> Que não deixam – nunca é desnecessário lembrar – de se constituírem como objetos psíquicos por excelência, já que toda realidade é, a rigor, uma realidade psíquica, portanto, singular para cada sujeito. Esta seria a diferença entre realidade (portanto, simbólica) e real.

<sup>24</sup> E que devem ser localizadas num determinado momento teórico: sabemos que Freud irá, em *Além do princípio do prazer* (1920), associar as pulsões sexuais e as pulsões de auto-conservação sob uma mesma modalidade pulsional, as pulsões de vida. Ainda assim, mesmo nesta radical mudança teórica, conserva-se o fato de que as primeiras experiências de satisfação da criança coincidem com o reforço e a construção do sexual.

aplaçou a necessidade biológica.<sup>25</sup> Trata-se de uma marca anterior a todo psiquismo tal como o conhecemos, mas que ainda assim guarda uma relação causal com este. É uma impressão, portanto, *de outra ordem*, anterior ao inconsciente – e, portanto, anterior mesmo ao princípio do prazer. Finalmente, anterior, na gênese do sujeito do significante, à sua constituição pela linguagem.<sup>26</sup> Conseqüentemente, o funcionamento do aparelho psíquico – que tem como base o mecanismo simples do arco reflexo – será necessariamente complexificado a partir desta experiência primária de satisfação. Isto porque todos os esforços primitivos em expulsar a excitação para longe do aparelho – movimento que Freud irá localizar no princípio de constância – decorrem deste funcionamento binário (excitação – escoamento da excitação), mesmo com a introdução de tendências além do princípio do prazer. Mas por qual razão, portanto, o aparelho abdica de uma forma primitiva – mas eficaz – de funcionamento em prol de outras articulações muito mais intrincadas e dispendiosas? A resposta para esta questão pode ser encontrada, tanto para Freud (conf. adiante, págs. 33 e 48) quanto para Lacan (conf. adiante, pág. 74), na imagem mnêmica do prazer que, exatamente por consistir numa marca psíquica sem significação, consiste num excesso de tensão intratável, sem qualquer escoamento de tensão possível que pudesse ser tratada por um aparelho formado exclusivamente por representantes psíquicos: em termos lacanianos, trata-se de uma experiência real, fora de qualquer articulação simbólica.

Assim, a associação entre o prazer da satisfação da necessidade e uma imagem mnêmica significam marcas no aparelho psíquico. A re-experiência do desprazer envolvido no novo surgimento da necessidade porá em ação os mesmos mecanismos bem sucedidos de outrora, e o vínculo entre sua satisfação e a imagem mnêmica correspondente será reativado, reinvestido na tentativa de novamente recuperar o estado de prazer anterior (que aqui significa a cessação do desprazer). Para Freud,

Em decorrência do vínculo assim estabelecido, na próxima vez em que essa necessidade for despertada, surgirá de imediato uma moção psíquica que procurará recatexizar a imagem mnêmica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação de satisfação original. Uma moção desta espécie é o que chamamos de desejo; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo. (Freud, 1900/1996, pág. 594-595)

---

<sup>25</sup> Importante notar que a qualidade desta imagem mnêmica exclui sua equivalência com qualquer noção de representante psíquico, já que se encontra anterior a uma configuração psíquica ordenada (o eu), precedendo, portanto, sua articulação em representantes pulsionais (malha simbólica inconsciente).

<sup>26</sup> Contudo, ver nota 94.

Portanto, a alucinação desta primeira experiência de prazer constitui, para Freud, o movimento mais básico do desejo, essencialmente alucinatório, e a busca por uma “identidade perceptiva” – para sempre perdida, podemos ressaltar – estabelece a direção de todo futuro desejar. Indo mais além – e voltaremos novamente neste ponto, no momento em que o desejo se confrontar com as inevitáveis exigências da realidade – será necessário um movimento secundário, determinado por um “teste de realidade” capaz de distinguir a alucinação do objeto real capaz de aplacar a necessidade. O que podemos depreender daqui é a distância intransponível entre o objeto que marca a primeira vivência de prazer da criança e todas suas elaborações psíquicas, e que constitui um hiato impossível de ser preenchido: é este hiato, finalmente, o próprio desejo.

Esta primeira concepção de desejo, que pode ser encontrada no sétimo capítulo da *Interpretação dos Sonhos*, constitui um ponto chave das formulações metapsicológicas de Freud. Contudo, é possível também encontrá-la em escritos ainda mais anteriores. Não é esta a primeira vez que Freud havia pensado sobre a formação do desejo e as origens do aparelho psíquico. Em 1895 – cinco anos antes da publicação da *Interpretação dos Sonhos* – Freud elaborava seu *Projeto para uma psicologia científica*, ambicioso esforço de elaborar uma concepção biológica e neurologicamente plausível dos processos mentais, tratando o aparelho psíquico como uma intrincada rede de neurônios que se ramificam e facilitam o escoamento de excitações, numa tentativa de tratar o excesso de energia que constantemente bombardeia o aparelho psíquico, seja ela proveniente de estímulos externos – as quantidades de energia que Freud chama de  $Q$  – seja um excesso interior, energias endopsíquicas que Freud chama de  $Q_n$ . A importância do *Projeto* para nossa hipótese é dupla: tanto no que ela tem de original, e mesmo de preambular à teoria do desejo em Freud, que encontramos já lapidada na *Interpretação dos Sonhos*, tanto pelo regaste que Lacan confere a algumas de suas elaborações, em especial o uso que faz de *das Ding* (A Coisa). Portanto, detenhamo-nos um pouco sobre o projeto de 1895 e sobre o que é possível extrair desta obra para nossa discussão.

### **O Projeto para uma psicologia científica: princípios de uma teoria sobre o desejo**

Novamente: o *Projeto para uma psicologia científica* é a construção de um aparelho cujo principal propósito – se não o único – parece ser o tratamento do excesso

de energia; uma constante complexificação de neurônios cuja finalidade é permitir que a energia que circula no aparelho psíquico possa encontrar formas de escoamento mais ou menos eficientes. O projeto original, derivado do esquema básico do arco reflexo, sofre modificações contínuas através da relação da criança com suas necessidades internas; mais especificamente, exige uma miríade de desvios, diferenciações de neurônios, e mesmo a construção de um aparelho de memória: tudo devido ao desamparo constitutivo do bebê humano, que necessita da alteridade para aplacar um excesso que ameaça irromper no aparelho e que precisa, em seu trato com a realidade, modificá-lo para garantir que sua energia possa ser devidamente direcionada. Neste percurso, um *quantum* de energia está fadado a restar: não se trata apenas da satisfação de necessidades básicas, mas do acúmulo de novas fontes de tensão, da criação de traços num aparelho psíquico ainda em formação. Não se trata, na amamentação, apenas do leite: trata-se, principalmente, da estimulação de mucosas, da criação de um prazer secundário, muito além da pura necessidade fisiológica – sentida pelo bebê ainda de forma anárquica, difusa – e que irá garantir que a criança continue a mobilizar a boca, ou mesmo a mamar, cessado o leite materno, (re)experimentando um prazer que não é o da satisfação da fome. A sexualidade é o elemento adicionado à vida infantil através de sua relação com a alteridade que impede a criança de restringir-se ao reino animal, e é portanto a partir dela que começa o humano: suas paixões, poderíamos mesmo dizer, acompanhando o pensamento de Lacan em seu sétimo seminário, seu Bem, é exatamente uma sexualidade que não possui correspondência na natureza – já que nasce do reino humano, surgido da relação entre criança e linguagem. Neste sentido, as soluções simbólicas encontradas pelo sujeito para dar conta de seu sexual serão sempre precárias, e uma suposta harmonização do sujeito à natureza, impossível. Ao contrário do animal, perfeitamente natural, adaptado pelo *instinto* ao real<sup>27</sup>, o ser humano conhece apenas *pulsão* que, por sua vez, admite tal pluralidade de objetos que acabam por determiná-la sempre parcial, porque sempre incompleta e polimorfa.

É portanto este empreendimento que move Freud a estruturar seu aparelho psíquico: a necessidade de conceber um psiquismo que trate não apenas do excesso de tensão que acompanha suas necessidades básicas – a fome, a excreção, o sono, etc – mas que, principalmente, dê um tratamento possível para uma energia impossível de ser

---

<sup>27</sup> Ou seja, o animal, dirigido pelo instinto, está *absolutamente adequado à natureza*, não há falta que determine sua ação, *nenhum hiato entre sua necessidade e seu objeto*; em suma, não há nele nada parecido com o desejo humano. Para o animal, ao contrário do sujeito de linguagem, não há realidade (entendida como ficção simbólica); apenas o real, para o qual o instinto se basta como guia.

completamente escoada. O sexual é, neste sentido, o elemento traumático do encontro da criança com a alteridade que libidiniza seu corpo. Se levarmos em conta a importância da primeira experiência da criança com a satisfação de suas necessidades – tanto pela sua impossibilidade simbólica quanto pelo movimento do desejo que introduz no aparelho – veremos que o aparelho psíquico se constrói ao redor deste núcleo primário e, como Lacan irá observar, constitui um elemento que irá se repetir em toda subsequente projeção do sujeito no mundo.

Portanto, à medida que Freud se distancia do somático e adentra o plano psíquico, trocando a Q externa pela  $Q_n$  veiculada no psiquismo, as possibilidades de um aparelho mental baseado no simples arco reflexo tornam-se impossíveis. De um ser de pura necessidade, a criança passa a uma vida pulsional cujo objeto de satisfação não está previamente dado; ao contrário, é tão variável como são as fontes de prazer possíveis para a criança – e não são poucas. Se o objeto passível de tamponar uma falta instaurada no início de sua vivência com o prazer sexual não pode ser reduzido a objetos psíquicos – quanto mais a objetos da realidade<sup>28</sup> –, todos os outros objetos alvos da pulsão serão, a rigor, objetos parciais. Assim, o escoamento de energia – que se resumiria na necessidade e sua satisfação – encontra entraves, impossibilidades, e mesmo exige a manutenção de um mínimo de energia psíquica a ser investida nos muitos objetos da pulsão. Voltando ao *Projeto*, ao contrário do aparelho físico – que pode muito bem lidar com energias concretas – o aparelho psíquico lida com representações, por si só insuficientes para escoar a quantidade de  $Q_n$  provocada por uma série de excitações, a rigor, sempre endógenas. O aparelho, antes construído na recepção e fuga de estímulos, “é coagido a abandonar a tendência originária para a inércia (...). Tem de permitir a ocorrência de armazenamento de  $Q_n$  para satisfazer a exigência da ação específica” (Freud, 1895/1996, pág. 11)<sup>29</sup> – no caso, a manutenção de um *quantum* de energia psíquica para a busca da satisfação de suas necessidades, que precisam ser buscadas no mundo real. Finalmente, “na forma como o armazenamento faz-se, mostra-se, no entanto, a permanência da mesma tendência, modificada no esforço de manter a  $Q_n$  no menor nível possível, em defender-se contra a elevação, ou seja, em mantê-la constante”. (Idem, pág. 11) Portanto, temos aqui os pressupostos básicos do princípio de

---

<sup>28</sup> O que, em última instância, significa a mesma coisa (conf. nota 23).

<sup>29</sup> Optamos, em prol de uma abordagem mais rigorosa na investigação do projeto, pela tradução de Osmir Faria Gabbi Júnior, publicada pela Imago Editora, em detrimento da tradução disponível nas Obras Completas.

constância: um mínimo necessário para satisfazer as “exigências da vida” que demandam formas mais complexas de obtenção de prazer. Continuando com Freud,

Mas toda essa eliminação, como exposto acima, não tem êxito em aliviar, pois a recepção do estímulo endógeno, no entanto, continua e restabelece a tensão em  $\psi$ . Aqui, um cancelamento de estímulo só é possível através de uma intervenção que, por um certo tempo, remova no interior do corpo a liberação de  $Qn$ , e essa intervenção exige uma alteração no mundo externo (...) que, enquanto *ação específica*, só se pode efetuar a partir de determinados caminhos. (Idem, pág. 32)

Vários elementos importantes são colocados aqui. O aparelho psíquico cada vez mais precisa articular-se ao mundo externo, imprescindível para a descarga de estímulos endógenos. A tensão no sistema neuronal  $\psi$  é constante, e qualquer tentativa de tratar esta tensão psíquica é provisória, até mesmo insuficiente. Gradualmente, percebemos um aparelho construído ao redor do mecanismo do arco reflexo perder sua especificidade e distanciar-se do somático. Incapaz de restringir o aparelho psíquico ao processo alucinatório – conseqüentemente, limitado ao princípio do prazer – Freud refere-se à *ação específica* cujo propósito é encontrar no mundo externo os elementos capazes de satisfazer a pulsão: trata-se de uma ação que pretende deliberação, uma intencionalidade que só pode ser levada a cabo num aparelho psíquico completo, isto é, preparado para lidar de forma adequada com a realidade. Para isto, Freud completa:

O organismo humano é no início incapaz de levar a cabo a ação específica. Ela se efetua por *ajuda alheia*, na medida em que, através da eliminação pelo caminho da alteração interna, um indivíduo experiente atenta para o estado da criança. Esta via de eliminação passa a ter, assim, a função secundária, da mais alta importância, de *comunicação*, e o desamparo inicial do ser humano é a *fonte originária* de todos os *motivos morais*. (Idem, pág. 32)

Assim, a alteridade, enquanto fonte de satisfação das necessidades da criança, é incluída neste mecanismo de regulação da tensão psíquica, e será um importante mediador entre a experiência de desejo vivenciada como alucinação – quando a criança, frente ao estado de urgência da tensão psíquica, busca reinvestir as lembranças de prazer geradas pelo encontro com o objeto que saciou sua necessidade a princípio – e a realidade. Deste modo, *a alteridade é a instância retificadora por excelência*, e é a partir dela que moral e aparelho psíquico poderão se constituir – sabemos do caráter simbólico conferido a esta alteridade por Lacan, o que justifica sua afirmativa de que

todo desejo é desejo do desejo do Outro.<sup>30</sup> Não obstante, a referência de Freud ao desamparo inicial da criança e a comunicação necessária para sua sobrevivência, bem como sua assertiva de que é deste desamparo da criança que todos os motivos morais irão surgir, são elementos que deixam margem a diversas interpretações. Uma delas, e que será mote de nosso trabalho, é a inevitável referência à alteridade na constituição da moral e da cultura; e que toda moral e ética humana são frutos desta dependência da criança dos cuidados adultos, atualizadas tanto na civilização que garante certa proteção à agressividade alheia quanto nas religiões que revivificam o pai protetor e benéfico em figuras divinas e todo-poderosas, quando não totêmicas – soluções, porém, sempre insuficientes. Da experiência inicialmente alucinatória do desejo, a criança amplia suas referências pulsionais ao mundo externo, dependente que está do cuidado alheio. A criança, causada pelo seu próprio desejo, demanda da alteridade a satisfação de suas necessidades, alheia à distância intransponível existente entre o reino onde seu desejo é formulado – do lado do objeto da alucinação – e a resposta oriunda do adulto cuidador, veiculada à demanda e, desta forma, um elemento de linguagem.

Estamos assim, no *Projeto*, caminhando lado a lado das elaborações teóricas de Freud em sua *Interpretação dos Sonhos*: o percurso de Freud no *Projeto* é análogo à dinâmica do desejo e da alucinação da experiência de prazer pela criança na *Interpretação dos Sonhos*. Se a primeira experiência de fome da criança foi seguida pelo leite materno e o apaziguamento da tensão, é provável que num segundo tempo de necessidade a criança volte a ativar as lembranças prazerosas, mas sem obter o sucesso esperado – isto é, sem com isso apaziguar a tensão gerada pela fome. O resultado é a permanente alteração nos neurônios responsáveis pela memória (neurônios  $\psi$ ), de forma a facilitar determinados trajetos para a energia psíquica que confluam, de alguma forma, para seu escoamento – e a conseqüente diminuição da tensão. Como sintetiza Freud,

Agora é o momento de esclarecer as suposições necessárias sobre os neurônios  $\psi$  para que dêem conta dos caracteres mais gerais da memória. O argumento é o seguinte: são permanentemente modificados pelo curso excitativo. Com a inclusão da teoria das barreiras de contato, caem em um estado de alteração permanente. Dado que a experiência psicológica mostra que há uma superaprendizagem com base na memória, a alteração tem de consistir em que as barreiras de contato tornem-se mais capazes de condução, menos impermeáveis (...). Descreveremos este

---

<sup>30</sup> Seguiremos mais de perto as conseqüências desta proposta lacaniana no segundo capítulo desta dissertação.



estado das barreiras de contato como grau de *facilitação*. Pode-se, então, dizer: *A memória está apresentada pelas facilitações existentes entre os neurônios  $\psi$* . (Idem, pág. 13-14)

Portanto, a facilitação do curso das excitações pelos neurônios  $\psi$  são traduzidos em memória, enquanto significam um “superaprendizado” capaz de criar trajetos específicos, alterados pela passagem de  $Qn$ . Assim, o que chega à consciência, representada pelos neurônios  $\omega$ , são as qualidades de todos estes processos de memória que, em suma, são formados a partir das modificações mais ou menos permanentes nos neurônios  $\psi$ . Para Freud,

Consciência é, aqui, o lado subjetivo de uma parte dos processos físicos no sistema nervoso, isto é, dos processos  $\omega$ ; e a supressão da consciência não deixa inalterada a ocorrência psíquica, mas inclui em si a supressão da contribuição de  $\omega$ . (Idem, pág. 25)

Trata-se, portanto, da revivescência alucinatória de um prazer. Contudo, Freud não tem dúvidas de que “essa animação de desejo resulte em primeiro lugar no mesmo que a percepção, ou seja, em *alucinação*. Se em consequência disso a ação reflexa for iniciada, não há como não faltar a desilusão”. (Idem, pág. 33) Este movimento de ânsia, urgência perpetuada pela alucinação é, para Freud, a noção de desejo. Contudo, para que haja a gênese de um psiquismo capaz de distinguir a alucinação da realidade não basta apenas a alucinação do objeto de desejo, mas é também necessária uma segunda resposta do cuidador, em si diferente da primeira e insuficiente para aplacar toda a energia mobilizada pela criança. Como coloca Freud,

Nada nos impede de presumir que tenha havido um estado primitivo do aparelho psíquico em que este caminho era realmente percorrido, isto é, em que o desejo terminava em alucinação. Logo, o objetivo dessa primeira atividade psíquica era produzir uma “identidade perceptiva” – uma repetição da percepção vinculada à satisfação da necessidade. (Freud, 1900/1996, pág. 595)

Há portanto uma dissimetria essencial entre a primeira experiência de satisfação e a segunda resposta – um segundo aleitamento, por exemplo –, constituindo um hiato de impossível saturação psíquica pela criança. A experiência psíquica primitiva, tornada agora marca no aparelho de memória, permanece ativada e indestrutível, enquanto todos os movimentos posteriores de satisfação irão incluir, cada vez mais, a retificação do aparelho psíquico para as exigências da realidade. Portanto, alucinar o objeto não

diminui a excitação, e o bebê novamente chora, pouco confortável com sua incompetência em estancar a tensão. Gradualmente, a alteridade determinará para a criança as balizas da realidade.

Assim, é a partir das experiências com o outro que a criança irá constituir um eu, passível de ultrapassar a pura alucinação da imagem mnêmica e lidar cada vez mais com peças selecionadas da realidade, buscando no mundo exterior os elementos para sua satisfação pulsional. Contudo, o que Lacan irá resgatar em Freud – através de suas investigações sobre a Coisa (*das Ding*) ou mesmo com o conceito de objeto *a* – é a revivescência, em todo movimento do desejo, deste objeto para sempre perdido. Uma vez que o desejo se articula na demanda – portanto, é vinculado à linguagem – o objeto segue ligado ao simbólico, tanto causa (de desejo) como resto<sup>31</sup> – impossível, portanto, de se esgotar pela linguagem. Portanto, os desejos que compõem a vida sexual infantil fazem parte de uma intrincada relação entre real e simbólico, na medida em que atestam o retorno do objeto causa de desejo e, ao mesmo tempo, tomam forma através de representantes psíquicos impedidos de atingir a consciência pelo recalque.

Outras conseqüências e desdobramentos destas questões poderiam ser desenvolvidas aqui, mas já temos condições suficientes para continuar nosso percurso. Abandonamos as primeiras concepções de desejo em Freud para vislumbrar seus impasses, cada vez mais radicais e determinantes para o sujeito. O desejo já traçou suas coordenadas, é necessário agora investigar as exigências da realidade, elementos que darão ao desejo as interdições necessárias para a constituição de uma moral sexual civilizada.

### **O teste de realidade: o desejo e suas vicissitudes**

Nosso caminho até aqui seguiu de perto as elaborações de Freud sobre o desejo e, dada a natureza dos elementos que o compõe – representantes inconscientes, cujo propósito é o escoamento de energia psíquica, ou libido – traçamos os fundamentos que também compõem o princípio do prazer. Contudo, sabemos que o princípio do prazer consiste em uma parte do aparelho psíquico, que, se deixado à sua própria sorte, consumir-se-ia rapidamente na alucinação sem com isso cessar o desprazer oriundo da

---

<sup>31</sup> O *mais-de-gozar*.

necessidade. É necessário, portanto, um movimento a mais, que permita a distinção entre a percepção e lembrança; dito de outro modo, o critério que determina e diferencia a alucinação da realidade. O movimento regressivo que constitui a alucinação mostra-se insuficiente e, de acordo com Freud,

Para chegar a um dispêndio mais eficaz de força psíquica, é necessário deter a regressão antes que ela se torne completa, para que não vá além da imagem mnêmica e seja capaz de buscar outros caminhos que acabem levando ao estabelecimento da desejada identidade perceptiva desde o mundo exterior. (Idem, pág. 595)

Deste modo, Freud propõe um meio de “testar a realidade”, um movimento adicional à pura fruição do desejo pela alucinação. Um novo esforço psíquico, direcionado para o mundo externo, deve ser empregado para que os elementos psíquicos regidos pelo *princípio de prazer* – e de onde o desejo se constitui – sejam diferenciados dos elementos que compõem o *princípio de realidade*, onde as disposições diretas de obtenção de prazer pelo processo primário são convertidas em formas adiadas, regradas, de escoamento da energia psíquica. Vale reiterar novamente as palavras de Freud, a saber, que este teste de realidade é conduzido, e somente possível, através do auxílio da *comunicação* – em outros termos, pela alteridade que supre as necessidades da criança. A criança, sem o auxílio de um cuidador capaz de dar-lhe os indicadores da realidade, estaria confinada à alucinação e ao reinvestimento contínuo da imagem mnêmica do objeto, incapaz da ação específica necessária para a satisfação de suas necessidades. Para Freud,

Na realidade, a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade não implica a deposição daquele, mas apenas sua proteção. Um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, é abandonado, mas apenas a fim de ganhar mais tarde, ao longo do novo caminho, um prazer seguro. (Freud, 1911/1996, pág. 241-242)

Portanto, verificamos aqui que o princípio de realidade não negligencia o princípio do prazer, na verdade o completa. Neste sentido, tomar o princípio de realidade, acréscimo necessário ao psiquismo no trato com a realidade, como o princípio norteador de um sujeito marcado e determinado pelo desejo é descuidar da função originária e arcaica do princípio do prazer e de sua indestrutibilidade pelos processos secundários. Proceder desta forma, balizando a direção da cura analítica através dos parâmetros do

princípio de realidade, significa tentar encaixar o eu, ou mesmo a consciência, para a senhoria de sua própria casa, pretensão não apenas fora de uma ética psicanalítica, mas também ingênua como um todo. Desta atitude, a função analítica é seriamente prejudicada, quando não totalmente nulificada: não se tem mais aí o desejo do analista, mas sim um Mestre que nada sabe de sua falta e de sua insuficiência.<sup>32</sup>

Assim, o desejo, movimento de alucinação do objeto, cede lugar à ação motora necessária para a satisfação das necessidades e obtenção de prazer, o que não o impede de estar presente, através dos processos primários que determinam a diminuição de tensão psíquica, incluído nesta mesma ação: o desejo é o determinante de todo investimento libidinal – mais especificamente, de toda demanda, já que tratamos do desejo inserido na linguagem. Deste modo, a regressão alucinatória é trocada pela *ação específica*, que Freud coloca nos seguintes termos:

Nova função foi então atribuída à descarga motora, que, sob o predomínio do princípio de prazer, servira como meio de aliviar o aparelho mental de adições de estímulos, e que realizara esta tarefa ao enviar inervações para o interior do corpo (conduzindo a movimentos expressivos, mímica facial e manifestações de afeto). A descarga motora foi agora empregada na alteração apropriada da realidade; foi transformada em ação. (Freud, 1911/1996, pág. 239-240)

Aqui, trata-se do direcionamento da ação motora – antes empregada pela criança ao debater-se no desconforto da necessidade não satisfeita – para a realidade. O aparelho psíquico, anteriormente regido exclusivamente pelo prazer, torna-se capaz de julgamento e diferenciação entre memória e realidade, entre objetos psíquicos e objetos reais (entretanto, conf. nota 23). O que podemos destacar é que todos os processos passíveis de consciência – julgamento, pensamento, ação direcionada à realidade – mantêm uma relação de acréscimo, de complexificação dos processos primários, presumindo a tolerância de alguma tensão psíquica em favor do princípio de realidade. Deste modo, a relação entre estes dois processos permanece indissociável e, como acrescenta Freud,

(...) Toda a complexa atividade de pensamento que se desenrola desde a imagem mnêmica até o momento em que a identidade perceptiva é estabelecida pelo mundo exterior, toda essa atividade de pensamento constitui simplesmente um caminho indireto para a realização de desejo, caminho

---

<sup>32</sup> Em evidente contraste com o analista, cujo desejo é – como veremos em Lacan – um *desejo prevenido*; ou seja, o analista está precavido – contudo, não isento dos efeitos – de sua própria falta.

esse que a experiência tornou necessário. O pensamento, afinal, não passa de um substituto do desejo alucinatório (...). (Freud, 1900/1996, pág. 595-596)

Portanto, chegamos à conclusão de que, se os processos secundários – que adiam a obtenção do prazer para adequá-lo à realidade – constituem um novo movimento além do processos primários, é também verdade que *não funcionam senão como substitutos destes*, e que toda ação direcionada ao exterior comporta a referência ao desejo de que tratávamos anteriormente: um desejo ainda mais arcaico, ligado ao reinvestimento de uma imagem mnêmica sem correspondência real, e que constitui ponto de partida de todo desejar. A partir daí, toda a miríade de desejos que Freud desfila diante o leitor de sua *Interpretação dos Sonhos* está invariavelmente atrelado a este movimento primário de investimento libidinal. Esta afirmação adquire ainda maior importância se considerarmos as conseqüências que Lacan retira delas, especialmente quando concebe o sujeito da linguagem como um sujeito de desejo, e extrai desta condição os balizadores de sua ética. Finalmente, tratamos aqui da experiência nuclear do desejo que, mesmo subsumido pelo princípio de realidade, guarda com ele uma relação causal, tal como as ruínas de uma construção antiga servem de base, e mesmo determinam, as construções modernas que são erigidas em seu lugar – para nos servirmos de algumas das metáforas arqueológicas tão caras à Freud.

Esboçamos com isto o primeiro movimento, constitutivo, da distinção entre a alucinação e a realidade, perfazendo assim o campo psíquico destinado aos processos primários – onde o desejo é regido pelo princípio do prazer – e o campo do princípio de realidade, onde os processos secundários tomam contornos precisos e acrescentam, ao desejo, as formas mais elaboradas do pensamento consciente. Poderíamos acrescentar, ainda, que este “teste de realidade” é determinante para a incursão do sujeito na linguagem, na medida em que faz referência a uma alteridade decisiva para a referência da criança ao mundo exterior – a importância da *comunicação* para a satisfação das necessidades da criança, como havia colocado Freud sobre esta questão (conf. ant., pág. 31). Assim há, de um lado, o *desejo* – a alucinação –, de outro, a *demanda*, proveniente deste laço com o outro-cuidador.

Contudo, são das implicações destas experiências, em que os processos primários são gradativamente substituídos pelos processos secundários, que nos aproximamos de nossa crítica à moral civilizada, seu mal-estar correspondente e seu tratamento possível pelo analista, a partir do desejo que marca sua função. Tomando

Lacan como referência, se há um hiato entre desejo e demanda, e toda demanda é insuficiente para tamponar o desejo – já que, repetimos, tratamos de um desejo impossível de realizar-se pelo simbólico – toda relação é marcada por uma demanda para sempre insatisfeita, destinada, nas relações transferenciais do sujeito, a ser constantemente re-atualizada.<sup>33</sup> O analista é precisamente aquele que não responde a esta demanda, ou a responde com um enigma: como veremos, é graças a este hiato que o desejo do analista é possível.

Assim, a substituição do princípio do prazer pelo princípio de realidade significa a manutenção de certo desprazer necessário. Se o desejo articula-se, portanto, em *outro registro*, aquém dos objetos metonímicos oferecidos pela realidade, permanece deste modo incompatível com estes – ainda que sempre presente em toda demanda, como *causa*. Neste sentido, novamente constatamos que a substituição de um princípio pelo outro não significa necessariamente a exclusão do prazer, mas principalmente uma nova relação com o mesmo (conf. ant., pág. 35). Se é assim, todo processo de educação, de retificação do prazer na realidade; e mesmo a construção de uma moralidade, implicam certa dose de renúncia, sejam seus efeitos positivos ou não: trata-se de uma perda necessária, e mesmo inevitável.

## **O desejo incestuoso**

Ultrapassamos a primeira parte de nosso trabalho sobre a gênese do desejo em Freud; resta-nos agora investigar as conseqüências da teoria freudiana do desejo no nível mais amplo do discurso social – notadamente, na relação sempre tensa entre o sujeito e a alteridade. Não são poucos os trabalhos de Freud dedicados ao assunto, de fato, a qualidade e importância dos textos freudianos sobre a cultura – e, principalmente, sobre seus reverses – atestam o quanto estas questões lhe eram caras. A sexualidade infantil, como não poderia deixar de ser, constitui o ponto de partida para o tema, já que é nela que Freud irá determinar as raízes da cultura, principalmente a partir do impacto do recalque na infância. Nossa leitura é de que o desejo que encontramos rascunhado no *Projeto* – bem como o desejo alucinatório da *Interpretação dos Sonhos* – constitui a

---

<sup>33</sup> Sem a intervenção da alteridade, a criança não poderia diferenciar a alucinação do objeto do cuidado capaz de mitigar suas necessidades. Há, contudo, uma diferença qualitativa intransponível entre um movimento – alucinatório, do lado do real – e o outro, mediado pela alteridade.

primeira camada de um movimento libidinal necessariamente incestuoso, que irá desencadear o complexo de Édipo – no nível individual, subjetivo – e conseqüentemente sedimentar a formação da cultura – no nível coletivo e objetivo. Uma vez que tratamos da inserção da criança na linguagem – portanto, avançamos desde sua primeira experiência de desejo, alucinatória, até a constituição de um aparelho psíquico capaz de distinguir a alucinação da realidade externa –, é possível agora compreender melhor de que forma Freud confere à sexualidade infantil tamanha importância para a origem da cultura. Mais uma vez, observamos que o desejo constitui o cerne ao redor do qual o recalque irá se constituir e, desta maneira, permitir o nascimento da moral.

As balizas para esta construção já foram dadas. Este primeiro movimento alucinatório do desejo, cuja satisfação plena é impossível pelos objetos reais, é invariavelmente recoberto pelas vivências ulteriores da criança. No lugar do objeto alucinado, a criança irá desfilhar a série de substitutos que juntos configuram a sexualidade infantil, portanto, perversa polimorfa no que tange à obtenção de prazer: o movimento de desejar se desdobra em vários objetos pulsionais. Sabemos o quanto esta característica da vida sexual infantil é cara a Freud, e sua ênfase na determinação *parcial* das pulsões. Como não há o encontro perfeito entre a pulsão e seu objeto, restamos contentarmo-nos com objetos precários, possíveis pelo encontro com a alteridade, sempre insuficientes, e que admitem uma gama de variações perversas. Assim, dentre os objetos possíveis da pulsão, é na figura materna – enquanto objeto de investimento libidinal – que iremos nos deter agora, exatamente porque é na mãe que o desejo adquire seu aspecto incestuoso; finalmente, abordaremos a relação existente entre desejo incestuoso e civilização.

Portanto, é na mãe – primeiro objeto amoroso da criança, fonte de suas primeiras satisfações libidinais – que o desejo adquire um estatuto estruturante. Não é por acaso, portanto, a coincidência do seio com o lugar materno para a psicanálise: a mãe será inevitavelmente tomada como ponto de partida para o desejo infantil. A criança que alucina sua experiência de satisfação – portanto, deseja – encontrará na mãe seu primeiro objeto de desejo, fadado – caso tratemos da neurose – ao recalque inevitável. Do contrário, a subjetividade está condenada a naufragar sob o peso de uma relação dual mãe-filho que não admite um terceiro, portanto, que não admite a Lei.<sup>34</sup> Sem um terceiro – lugar reservado ao pai, enquanto figura de interdição ao incesto, porta-voz da

---

<sup>34</sup> Lei entendida aqui como a interdição simbólica por excelência, responsável pela inserção da criança na linguagem.

castração – o sujeito é incapaz de localizar-se na linguagem, campo do Outro; muito menos engendrar a moral civilizada, diretamente dependente da proibição paterna.<sup>35</sup> Deste modo, permanecer sob essa relação dual mãe-filho significaria a negação da própria falta: neste caso, não haveria nada que se interpusesse entre o desejo incestuoso e sua realização, o que implica em afirmar que a figura paterna é essencial para a instauração da falta.<sup>36</sup> Assim, o recalque do desejo torna-se absolutamente necessário, já que o desejo por este objeto amoroso – a mãe, no lugar do objeto causa do desejo – é incompatível com as normas morais que encontram no Outro seu avalista: verificamos com isso que a subjetividade neurótica nasce do recalque de um desejo incestuoso, proibido, e sua interdição é condição *sine qua non* da civilização.<sup>37</sup>

Encontramos elementos para justificar tal hipótese em *Totem e Tabu* (1913), trabalho de Freud sobre a gênese da cultura e da coletividade. É na teoria sobre o totemismo que podemos extrair verdadeiros acréscimos à sua hipótese inicial sobre o desejo, destacando-se de uma gênese inicialmente subjetiva, restrita ao reino pulsional da criança, para a formulação de uma “antropologia psicanalítica”.<sup>38</sup> Em *Totem e Tabu*, Freud centra-se na análise de culturas primitivas, bem como nas relações de parentescos existentes entre seus membros. Seus estudos sobre as estruturas morais encontradas nestas comunidades não apenas vão além da concepção ordinária de uma suposta “liberdade sexual dos primitivos” – devido à quase inexistência de pudor acerca da nudez –, mas também demonstra a variedade de normas sociais, regras e tabus impostos ao sujeito pertencente a elas. Um leitor desavisado talvez se espantaria frente ao altíssimo grau de restrições que governam a vida nestas sociedades, talvez mesmo mais restritivas e rígidas do que muitas de nossas organizações mais civilizadas. A desinibição do homem primitivo não significa, portanto, ausência de regras perante o sexual: ao contrário, como coloca Freud, a nudez parece ser um motivo ainda maior para a criação de rígidos tabus sexuais, exatamente porque o homem primitivo se

---

<sup>35</sup> Proibição veiculada pelo “não matarás”, que interdita o assassinio e permite aos filhos do pai deposto formar uma sociedade baseada na culpa coletiva pelo seu assassinato e, em sua memória, possibilitar a cooperação mútua de seus integrantes. (Freud, 1913/1996, pág. 55)

<sup>36</sup> Interdição, portanto, cujos efeitos incluem a assunção do sujeito à linguagem e a possibilidade da cultura.

<sup>37</sup> Entretanto, desde já é importante não confundir a **proibição** do desejo incestuoso com a **impossibilidade** de *das Ding*. Como Lacan coloca no seminário sobre a ética, a confusão entre *das Ding* e o corpo mítico da mãe é o equívoco kleiniano, confusão entre real e imaginário (conf. adiante, pág. 75).

<sup>38</sup> Posta deste modo, entre aspas, devido à constante referência clínica encontrada nos textos de Freud sobre a cultura e sociedade.



encontra mais próximo de violá-los.<sup>39</sup> Através da análise da função totêmica nas sociedades primitivas, Freud percebe que a interdição está presente em toda realização humana: sem que haja uma Lei<sup>40</sup> acima dos homens e, portanto, acima de seus apetites, não haveria contrato social. Sujeitar-se a um arbítrio superior e mais forte que seus próprios desejos sexuais constitui a chave para se pensar o homem social. É a natureza desse arbítrio que interessa Freud, na elaboração de seu mito sobre a horda primeva. Freud responde ao problema das origens da interdição ao incesto através do mito – de inspiração darwiniana – sobre o assassinato do Pai todo-poderoso, sob cujo domínio encontravam-se todas as mulheres do bando primitivo. Os filhos, invejosos de sua posição e de seu poder, juntam-se para assassiná-lo e ocupar seu lugar. Após a deposição do Pai e de seu canibalismo, os filhos sucumbem sob o peso da culpa; saciado o ódio, o amor que sentiam pelo Pai volta através do remorso. A instauração do tabu, da proibição ao incesto, é a memória do Pai tornada Lei, agora ainda mais presente do que outrora. A interdição às mulheres do bando passa de uma proibição concreta e externa, figurada pelo Pai repressor, para uma interdição psíquica, constitutiva. Assim, a humanidade – mais precisamente, a civilização como um todo – tem seu início com a Lei, que não apenas instaura a proibição do incesto, mas também propicia os elementos necessários para a cooperação de seus integrantes em prol do bem comum. A *perda* representada pela barra ao gozo irrestrito às mulheres do bando é o protótipo da moral e, por extensão, protótipo da cultura: o mito sobre a horda primeva, portanto, é a explicação de Freud para a origem da cultura, bem como para a origem da proibição do incesto.

Assim, Freud não tarda a perceber que, sem algum tipo de abstinência ou contenção da pulsão sexual humana, seria impossível congregiar os indivíduos em qualquer formação social que seja. É necessário que o sujeito diga *não* a determinada parte de seu desejo sexual, abdicando de uma considerável soma de satisfação libidinal em detrimento da coesão social. À parte de suas hipóteses sobre o controle do fogo e da mudança da posição animal do homem para a posição ereta (Freud, 1930/1996, pág. 97, pág. 105 [notas de rodapé]), o assassinato do pai todo-poderoso constitui sua maior

---

<sup>39</sup> “Para o fim que temos em vista, é suficiente chamar a atenção para a grande preocupação que têm os australianos, e outros povos selvagens, com a prevenção do incesto. Tem-se de admitir que esses selvagens são ainda mais sensíveis à questão do que nós. Estão provavelmente mais sujeitos à tentação de cometê-lo e, por essa razão, necessitam de maior proteção”. (Freud, 1913/1996, pág. 28)

<sup>40</sup> Freud aborda esta faceta múltipla da Lei – arbitrária, acima dos desejos humanos e necessária para sua organização numa cultura – também no texto *Moisés e o monoteísmo* (1939); para tanto, conf. em especial Parte II, seção D. A Renúncia ao Instinto, pág. 131.

contribuição à questão, a renúncia mais arcaica e fundamental de sua antropologia. Para Freud, é impossível lidar com a pulsão sem que haja uma barra entre sua fonte e sua realização. É justamente desta barra, da interdição do desejo, que toda civilização pode se erigir: a significação do recalque é o *horror* do encontro com o desejo, estranho e ameaçador ao eu moral, paradoxo inevitável para o sujeito desejante e constantemente enfatizando por Freud através da noção de conflito em psicanálise. Deste modo, a constituição de um eu – sempre é importante lembrar – representa a formação de uma instância destacada do reino das pulsões, demasiada distante dos desejos inconscientes, o que implica que todo sexual incompatível com sua constituição é visto com repulsa e horror. O eu, neste sentido, passa de um elemento indistinto do psiquismo infantil para um lugar separado, destacado do reino pulsional; este, por sua vez, relegado ao inconsciente.

Portanto, é da análise do sistema totêmico que Freud extrai uma importante hipótese psicanalítica: “Em quase todos os lugares em que encontramos totens, encontramos também *uma lei contra as relações sexuais do mesmo totem e, conseqüentemente, contra o seu casamento*”. (Freud, 1913/1996, pág. 23) Desta constatação aparentemente universal – a instauração da lei contra certos tipos de relação sexual – Freud aborda a questão do incesto em toda sua extensão. A partir da identificação com a figura totêmica, o homem primitivo é submetido a uma série de proibições e tornam tabus vários elementos de seu convívio comum. Nesta relação de submissão a um determinado arbítrio – que inclui desde a proibição da ingestão de determinada carne até elaborados rituais de purificação obrigatórios –, parece-nos que há uma constante sempre repetida aqui: a necessidade imperiosa da proibição, do *interdito*, e que funciona, através dos ditames do totem, como uma *proteção*. Ora, mas de que proteção se trata, e contra o quê? Freud é categórico neste ponto. Se há a necessidade de proteção, é exatamente porque existe uma ameaça, que é, dada sua natureza, uma *ameaça interna*: trata-se de uma proteção contra o desejo – o que aproxima sua teoria sobre a constituição primitiva, regida pelo totem e tabu, da constituição neurótica obsessiva.<sup>41</sup> Poderíamos mesmo acrescentar que a ameaça *interna* é contornada com muito mais dificuldade do que uma ameaça *externa* e, como coloca

---

<sup>41</sup> Aliás, ao justificar a importância do texto *Totem e Tabu*, Freud não faz outra coisa senão lembrar a importância dos estudos das proibições encontradas nas civilizações primitivas para a clínica neurótica, demonstrando os diversos pontos de encontro entre os rituais de purificação e tabus – que servem sempre como proteção – com os sintomas encontrados na neurose obsessiva. Um texto antropológico que serve, na verdade, como propósito para um texto clínico.

Freud acerca do nascimento do supereu no *Mal-estar na civilização*, se o indivíduo pode evadir-se da reprovação da autoridade externa cessando a ação proibida, é-lhe impossível fazer o mesmo com um desejo interno, cujo censor é também internalizado, e que tudo sabe sobre seus pensamentos. (Freud, 1930/1996, pág. 128-129) A fantasia incestuosa – já constituída por detrás das muralhas do recalque – é, para o sujeito consciente, mais dolorosa que a realidade, porque necessariamente estrangeira para a constituição moral do eu (ou necessariamente êxtima ao sujeito, como colocaria Lacan), e impossível de ser contornada como contornaríamos um obstáculo na realidade. Isto significa que a fantasia inconsciente, alicerçada no desejo não concretizado – seja o desejo incestuoso, seja o desejo do assassinato do pai – é o sustentáculo da culpa neurótica, bem como a necessidade de punição tão comum ao obsessivo: assim, a culpa denunciaria o que Freud chamou de vertente *positiva* do desejo. No caso de *Totem e Tabu*, os resultados destas proibições na cultura primitiva são uma série de relações de parentescos intrincadas, onde os indivíduos de determinada tribo precisam respeitar uma profusão de entraves à sua sexualidade, limitações que ultrapassam o coito e determinam até mesmo seus modos de vida e organizações sociais. Fato é que a proibição se trai ao desvelar o desejo que repudia. Para Freud,

Visto que os tabus se expressam principalmente em proibições, a presença subjacente de uma corrente *positiva* de desejo pode ocorrer-nos como algo de bastante óbvio e que não exige provas exaustivas baseadas na analogia das neuroses, porque, afinal de contas, não há necessidade de se proibir algo que ninguém deseja fazer e uma coisa que é proibida com a maior ênfase deve ser algo que é desejado. (Freud, 1913/1996, pág. 82)

Encontramos neste parágrafo importante denúncia de Freud sobre o aspecto *positivo* da proibição: esta proteção contra o desejo, projetada por sua vez nos mandamentos do totem é, seguindo nosso principal argumento, uma proteção contra o incesto. Novamente, retomando o mito da horda primeva, é contra o desejo que motivou o assassinato do pai – o desejo incestuoso pelas mulheres da horda – que a moral civilizada irá se erguer. Toda a tese de Freud gira em torno deste ponto: a instituição do totem – e, por sua vez, a instauração de tabus referentes a ele – são formas de proteção contra o desejo incestuoso, ainda mais perigoso quanto mais ansiado.

Portanto, torna-se cada vez mais difícil sustentar uma visão idílica, rousseauiana do “Bom Selvagem”, ingênuo, livre e feliz com sua suposta

“naturalidade”. O homem primitivo está sujeito às mesmas intempéries da Lei que o civilizado, talvez mesmo mais (conf. ant., nota 5): a necessidade imperiosa de proteção do selvagem ao seu próprio desejo incestuoso pode ser perfeitamente transposta para o Édipo “civilizado”, dada a universalidade do desejo – e seu recalque – para todo sujeito humano. Por sua vez – e é este o mote de Freud em *Totem e Tabu* –, no nível individual, o horror ao incesto está intimamente ligado ao desencadeamento da neurose: horror frente à possibilidade da *castração*, sentida como uma ameaça à individualidade e coesão do eu. Este é o caminho do Édipo – a interdição do incesto frente à ameaça da castração – e que constitui um limite ao desejo da criança, cujos efeitos estarão inscritos nas diversas modalidades do sintoma neurótico. Se esta é uma verdade individual, vivenciada pela criança em seu triângulo edípico, é igualmente possível verificar os mesmos efeitos para o corpo social – seja ele primitivo ou civilizado –, absolutamente dependente da interdição de um desejo tão perigoso quanto cobiçado. Deste modo, o simbólico<sup>42</sup> trata do real do incesto através de sua interdição. Como coloca Freud,

As restrições do tabu são distintas das proibições religiosas ou morais. Não se baseiam em nenhuma ordem divina, mas pode-se dizer que se impõem por sua própria conta. Diferem das proibições morais por não se enquadrarem em nenhum sistema que declare de maneira bem geral que certas abstinências devem ser observadas e apresente motivos para essa necessidade. As proibições dos tabus não têm fundamento e são de origem desconhecida. (Idem, pág. 37)

Neste sentido, no homem primitivo o tabu possui uma importante função simbólica, mesmo que arbitrário ou objetivamente injustificável: o tabu não apenas regra e impede as relações sexuais incestuosas, mas também exerce o papel de pura proibição, defesa que se apresenta para o selvagem como coisa natural. Portanto, temos na proibição do incesto o núcleo que fundamenta o totemismo e instaura a série de tabus regidos pelo totem. Finalmente, ao aproximar o totemismo da neurose obsessiva, Freud percebe que a mesma proteção de que se trata no homem primitivo é a proteção erigida pelo neurótico obsessivo: tanto para um quanto para o outro, o horror ao incesto é a causa de seus rituais. De forma análoga, todos os elementos que perfazem o desejo e sua proibição – a culpa, as atividades compensatórias (rituais de expiação), a violência recalçada – estão presentes tanto na sociedade regida pelo tabu quanto na neurose obsessiva. Duas importantes conseqüências podem ser tiradas deste fato. Primeiro, que

---

<sup>42</sup> Enquanto campo desta mesma Lei que interdita o incesto.

o desejo incestuoso, a despeito de sua função nuclear, é visto com repulsa, e necessita da interdição da Lei, veiculada pelo tabu ou instaurada pelo recalque – no caso do neurótico. Segundo, aproximando as idéias de Freud em *Totem e Tabu* das críticas encontradas no *Mal-Estar na Civilização* (1930), é impossível qualquer tipo de cultura sem que haja o recalque deste desejo, e é somente a partir da negação do incesto que a civilização se constrói – mesmo que, para isto, seja necessário suportar suas vicissitudes. O tabu é assim uma forma compensatória (Freud, 1913/1996, pág. 84) do desejo, seja ele o desejo incestuoso, seja ele o desejo hostil dirigido ao próximo. Tal é a condição paradoxal do desejo: causa e elemento nuclear de toda subjetividade, ao mesmo tempo em que é tomado com horror pelo sujeito confrontado com sua própria castração.

### **A constituição da moral civilizada**

Nosso percurso até aqui buscou articular dois importantes campos da teoria freudiana: de um lado, a gênese do desejo para o sujeito humano, de outro, os elementos pulsionais de uma abordagem psicanalítica sobre a instituição da cultura. A conclusão até então nos encaminhou para a constatação de que a gênese da moral coincide com o recalque do desejo, mais especificamente, com o cerceamento do mundo pulsional do indivíduo. De acordo com Freud, a civilização exige a renúncia de grandes quantidades de satisfação pulsional para se manter coesa, e o trabalho humano em prol do bem coletivo – em contraste com o essencial individualismo da pulsão sexual – exige que o incesto seja barrado para o sujeito desejante. A reflexão sobre as sociedades primitivas, regidas pelo totemismo e governadas pelo tabu, atesta que a mais arcaica proibição de suas tradições consiste na interdição das relações incestuosas. (Freud, 1930/1996, pág. 106)

É agora a partir do texto *O Mal-Estar na Civilização* (1930) que continuamos esta discussão. As elaborações de Freud sobre a cultura, no momento em que este texto é escrito, já alcançavam considerável grau de maturidade. Trata-se de um Freud mais consciente dos limites clínicos da psicanálise, um mesmo Freud que irá questionar-se sobre as possibilidades da interpretação em *Construções em análise* (1937b) ou sobre o fim de um processo analítico (*Análise terminável e interminável* [1937a]). *O Mal-estar na civilização* é, portanto, escrito num momento em que Freud reconstrói e repensa sua

teoria, a partir da introdução da nova dualidade pulsional. É este, aliás, um ponto importante a ser considerado na leitura deste texto: *O Mal-estar na civilização* é um trabalho posterior ao *Além do princípio do prazer* (1920), portanto a dualidade das pulsões de vida e as pulsões de morte já haviam sido introduzidas na teoria psicanalítica. O resultado foi um texto cuidadosamente dosado entre um material particularmente sociológico – a civilização e seus elementos patogênicos – e uma reflexão metapsicológica, quando Freud se dedica demoradamente ao problema da culpa e do superego para o indivíduo civilizado. O material sociológico serve a Freud como recurso metodológico para pensar e problematizar, dentro da dualidade pulsões de vida e pulsões de morte, o sujeito.

A introdução da dualidade pulsões de vida – pulsões de morte representou uma importante reformulação da teoria psicanalítica. Ainda que a ênfase na sexualidade, no trabalho clínico e no recalque tenham se mantido ao longo de toda obra freudiana, a retomada do conflito pulsional através do embate entre forças cuja função é manter a vida e perseverar na existência e forças cujo propósito é levar o sujeito à morte significou, para a psicanálise, uma nova compreensão do fenômeno humano da agressividade – seja ela dirigida para o próprio sujeito ou para outrem. É no esteio desse problema que Freud irá escrever sobre o mal-estar inerente à vida civilizada, problematizando a questão da felicidade para o homem moral.<sup>43</sup> As pulsões de morte se localizam numa tendência que Freud faz crer biológica, mesmo natural, anterior ao humano: antes que houvesse o princípio do prazer e a manutenção de um *quantum* de energia psíquica para a preservação do indivíduo, a tendência do aparelho seria retornar ao estado de harmonia absoluta, que significa, no nível econômico do psiquismo, um grau zero de tensão psíquica; em outras palavras, a morte.<sup>44</sup> Toda vida consistiria num atraso fundamental deste empuxo à nenhum estado de tensão, movimento entrópico que a constituição do organismo vivo buscaria adiar pelos seus próprios meios. Assim, para Freud, “*parece, então, que um instinto é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas (...)*”. (Freud, 1920/1996, pág. 47) Vemos que esta concepção, destacada em seu texto de 1920, não é nova: pertence a

---

<sup>43</sup> Precisamente, o problema da felicidade ao sujeito pulsional que irá abrir o seminário de Lacan sobre a ética.

<sup>44</sup> Proposição que não deve, apesar da força conferida ao significante “morte”, ser tomada no sentido moral – ou mesmo pejorativo. A ênfase de Freud na pulsão de morte remete muito mais à problemática da *repetição* da experiência destrutiva, desprazerosa, como tentativa de esgotá-la, do que uma ênfase ao aspecto mórbido de sua apresentação consciente.

conjecturas ainda mais anteriores, já encontradas, por exemplo, no *Projeto para uma psicologia científica*. Retomamos novamente o nascimento do princípio do prazer como um acréscimo, resultante da interação da criança com estas “forças perturbadoras externas”, que associamos prontamente em parte ao desconforto do bebê frente às suas necessidades e desconforto físico, em parte à alteridade encarregada dos cuidados do bebê. A conclusão de Freud foi situar a vida orgânica como uma complicação da tendência natural das coisas, um *détour* do verdadeiro objetivo de todo ser vivo: “se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive morrer por razões internas, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que ‘o objetivo de toda a vida é a morte’, e, voltando o olhar para trás, que ‘as coisas inanimadas existiram antes das vivas’”. (Idem, pág. 49) Com esta conclusão, Freud mantém sua dualidade pulsional, mesmo ameaçada com a união entre as pulsões sexuais e as pulsões de auto-conservação, contrapondo agora as recém formadas pulsões de vida com as tendências mais arcaicas, anteriores ao psiquismo, representadas pelas pulsões de morte.

Contudo, um importante elemento deve ser destacado aqui, elemento que irá adquirir ainda mais relevância a partir das observações de Lacan sobre o gozo: o princípio de constância está entre as pulsões de vida e as pulsões de morte. Ora, a diferença crucial que marca o trabalho das pulsões de vida, regidas pelo princípio do prazer – cujo propósito é diminuir a tensão do aparelho psíquico através da descarga de libido *a um mínimo possível* – é representada pelo princípio de constância, determinado, por sua vez, por este mínimo possível. Deste modo, se retomarmos aqui a gênese deste princípio de conservação, encontrada nas primeiras experiências da criança, mais especificamente, na diferença entre a satisfação *almejada* das necessidades e a satisfação *alcançada* – hiato fundamental para a definição de desejo em psicanálise –, é possível constatar que *o desejo está na origem do princípio do prazer*, como seu determinante e, principalmente, como sua *causa*.<sup>45</sup> Em outras palavras, o mínimo de tensão psíquica pretendido pelo princípio do prazer ainda demonstra seu caráter conservador, um limite estrito onde, a partir dali, o sujeito nada pode dizer ou fazer. Além desse limite, encontra-se a morte aquém de qualquer significação: o princípio do prazer estanca na impossibilidade de tudo dizer, de tudo significar, e ali, no mínimo de

---

<sup>45</sup> A falta é, deste modo, introduzido no aparelho psíquico que busca a satisfação. Como coloca Lacan: “todas as necessidades do ser falante estão contaminadas pelo fato de estarem implicadas com uma outra satisfação (...) à qual elas podem faltar”. (Lacan, 1972-1973/1985, pág. 70)

tensão (real, acrescentaríamos) sem equivalência simbólica, reside a morte, tomada como a ausência de tensão no aparelho psíquico. O desejo seria, neste caso, a própria busca da significação do impossível de ser significado, do esgotamento de um *quantum* de tensão que resiste ao simbólico, provando assim o caráter indestrutível do desejo – pois o desejo não se completa, não se satisfaz plenamente – e recorrente – pois toda demanda é uma tentativa de satisfazer o desejo na linguagem, tentativa sempre fracassada porque impossível. Este estranho flerte do desejo com a morte não passará despercebido para Lacan, que primeiro sustenta a possibilidade de um desejo puro, o desejo que marca a escolha de Antígona pela morte (conf. adiante, pág. 96); proposta teórica que depois aproxima gozo e morte (conf. adiante, pág. 84), dando ao desejo um outro lugar na economia libidinal do sujeito e na ordem ética que busca propor à psicanálise (conf. adiante, pág. 137).

E em Freud, tudo começa com esse novo dualismo pulsional. É portanto neste estado de coisas, e a partir da constatação da realidade das pulsões de morte, que Freud debruça-se sobre o problema da civilização. A questão que o move é, a princípio, bastante concreta: depois de tantas conquistas tecnológicas, e tantos séculos de avanços para o bem-estar da vida humana, porque o homem não consegue ser feliz?<sup>46</sup> Dito de outro modo, porque a civilização, mesmo com todas suas promessas de uma vida melhor e mais segura, é incapaz de assegurar a harmonia tão cara ao indivíduo civilizado, mesmo dispondo dos *meios* para tanto?

A conclusão de Freud é cética neste ponto: como recoloca Lacan em sua discussão sobre a ética, “ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da ‘Criação’”. (Freud, 1930/1996, pág. 84) Ao tratar da felicidade, Freud reconhece que nossa concepção limitada deste estado significa, a rigor, a manutenção eficaz do mecanismo representado pelo princípio do prazer: a evitação da dor, da tensão, e a busca pelo prazer; em outras palavras, a satisfação das necessidades individuais. O que para Freud é, no mínimo, um disparate, já que reconhece, desde a introdução de tendências além do princípio do prazer – portanto mais arcaicas que este – que o princípio do prazer afigura-lhe forçado, mesmo

---

<sup>46</sup> Se levarmos em consideração a indestrutibilidade do desejo e o resultado de sua realização, poderíamos ao menos entrever em quê esta promessa de harmonia absoluta se apóia: o gozo que leva o sujeito à morte psíquica (conf. adiante, pág. 81).



anti-natural<sup>47</sup>: a busca incessante pelo prazer não apenas é um estado impossível de ser constantemente mantido e satisfeito, mas é principalmente uma complexificação do organismo vivente, um desvio forçado dos verdadeiros objetivos da vida, a volta ao estado inanimado. Portanto, a felicidade humana não está previamente programada pela natureza, e cabe ao homem lidar com o sofrimento que o ameaça de três direções diferentes: “de nosso próprio corpo, condenado à decadência e a dissolução (...); do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens”. (Idem, pág. 85) O sofrimento, para Freud, é uma variável para o ser humano muito mais certa e garantida do que a felicidade, e são dos elementos que compõem o sofrimento que Freud irá extrair suas observações sobre a civilização.

Neste sentido, sobre as formas possíveis de mitigação do sofrimento, Freud se detém nas alternativas de fuga do sofrimento disponíveis para o indivíduo. Dentre elas, o isolamento é uma alternativa válida para o sofrimento derivado do laço social, enquanto a narcotização é uma via de severos efeitos colaterais: em todos os casos em que Freud analisa a evitação da dor, encontra uma felicidade baseada, principalmente, na *renúncia*. Este elemento retorna com frequência em seu trabalho sobre a civilização, não só demarcando os reveses próprios da vida em sociedade, mas também demonstrando a impotência do homem em encontrar soluções perfeitamente harmônicas, com a negação completa do conflito e do sofrimento inerente a ele. Freud completa: “nunca dominaremos completamente a natureza, e o nosso organismo corporal, ele mesmo parte dessa natureza, permanecerá sempre como uma estrutura passageira, com limitada capacidade de adaptação e realização”. (Idem, pág. 93) A impotência do homem frente às forças da natureza e as contingências que cercam a vida humana são, portanto, os motores para todo tipo de atividade compensatória: o mundo perfeito do pós-morte, celebrado pelo discurso religioso; a fuga para o devaneio; e mesmo o incansável trabalho pelo bem comum engendrado pela ciência. *O Mal-Estar na Civilização* é um texto realista, onde Freud demonstra o inevitável encontro do homem com o real de sua condição vivente, à mercê não apenas das contingências que cercam sua vida física – as catástrofes naturais, a morte, a doença – mas também ameaçado pela sua própria vida psíquica. Não apenas a agressividade alheia e seus

---

<sup>47</sup> O que exclui definitivamente o sujeito humano do reino animal, onde a harmonia com a natureza – essa harmonia que é negada ao sujeito desejante – é possível pelo instinto; casamento perfeito entre a tendência e o objeto de satisfação instintual (conf. nota 27).

derivados rondam seu bem estar e impedem sua felicidade, mas também a sua própria agressividade, na medida em que precisa lidar com sua própria tendência destrutiva – derivada das pulsões de morte – seja ela recalçada ou não.

Assim, das diversas leituras possíveis deste texto, concentremos num dos fios possíveis de serem seguidos na argumentação freudiana, que é a ênfase – refrão que se repete não apenas neste trabalho em particular, mas em quase toda sua obra – da renúncia pulsional; em termos mais precisos, do efeito forçoso do recalque sobre a pulsão sexual. O que Freud assinala aqui é que a vida humana social – a vida moral, neste sentido – consiste numa série de desvios, no adiamento da “satisfação grosseira das pulsões sexuais” veiculadas pelo princípio do prazer (Idem, pág. 87); cerceamento do desejo tão necessário quanto inevitável: a necessidade da manutenção do laço social pressupõe uma renúncia às exigências pulsionais do indivíduo, em detrimento do bem estar coletivo. Freud ainda afirma que

(...) finalmente – e isso parece o mais importante de tudo –, é impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia aos instintos, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação (...) de instintos poderosos. (Idem, pág. 103-104)

Esta renúncia, que incide sobre as pulsões sexuais, constitui o pressuposto para a manutenção de qualquer ordem social a que uma civilização se submete. Ao mesmo tempo, o eu encontra, na renúncia dos instintos, formas elaboradas de obter prazer: a alternativa ao sujeito que abdica parte de sua vida pulsional em favor de um superego exigente é encontrar, pela submissão, outra fonte de prazer (conf. nota 6). Fora deste contexto, a psicanálise em sua vertente clínica não se furta a encontrar, nas exigências morais a que um indivíduo é submetido, uma das fontes do padecimento neurótico. Portanto, de que ética se trata, na obra de Freud? Freud é um cientista, levado por uma neutralidade desinteressada sobre o tema da ética: é de forma desapaixonada que disseca o narcisismo sublimado de São Francisco de Assis (Idem, pág. 107), ou mesmo questiona a veracidade histórica de Cristo (Idem, pág. 144). Mesmo os inevitáveis abalos à ética tradicional derivados da psicanálise precisarão esperar trabalhos como o de Lacan para serem medidos em toda sua extensão, e é a partir dele que encontraremos novos olhares sobre o tema.

Assim, moral e desejo surgem como antíteses no trabalho freudiano. O recalque do desejo – seja em sua vertente metapsicológica, maturado nas primeiras experiências

de satisfação do bebê, seja em sua vertente antropológica, no horror ao incesto – e a constituição da civilização estão intrinsecamente ligados. O que procuramos mostrar aqui, neste percurso inicial, é de que forma estes temas são conjugados na obra freudiana, e sobre qual estado de coisas Lacan irá debruçar-se sobre o tema da ética através da psicanálise. Nosso propósito agora é continuar a discussão a partir de Lacan, que retira das conseqüências teóricas engendradas por Freud – principalmente no que tange ao destino dado pelo sujeito de linguagem para seu desejo – tanto um novo pensamento sobre a ética quanto uma reflexão sobre a posição do analista. O seminário sobre a ética de Lacan é uma tentativa constante de retomar este sempre atual problema, a saber, qual ética para a psicanálise? Se a felicidade não é comportada pelo sujeito pulsional, e a moral constitui – na medida em que reafirma o recalque – fonte de seu padecimento psíquico, o problema ético deve ser colocado novamente em foco: tanto no que diz respeito às esperanças de felicidade que o paciente supõe poder encontrar no divã, quanto ao papel do analista frente a esta demanda, como todas as outras, impossível. E no desdobramento de suas conseqüências, é o desejo do analista irá surgir como um dos personagens principais.

## Referências bibliográficas

- FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. A Interpretação dos Sonhos (1900), vol. V.
- \_\_\_\_\_. Sobre a psicopatologia da vida cotidiana (1901), vol. VI.
- \_\_\_\_\_. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental (1911), vol. XII.
- \_\_\_\_\_. Totem e Tabu (1913), vol. XIII.
- \_\_\_\_\_. Recordar, repetir e elaborar (1914), vol. XII.
- \_\_\_\_\_. Os instintos e suas vicissitudes (1915a), vol. XIV.
- \_\_\_\_\_. Repressão (1915b), vol. XIV.
- \_\_\_\_\_. O Inconsciente (1915c), vol. XIV.
- \_\_\_\_\_. Além do princípio do prazer (1920), vol. XVIII.
- \_\_\_\_\_. O mal-estar na civilização (1930), vol. XXI.
- \_\_\_\_\_. Análise terminável e interminável (1937a), vol. XXIII.
- \_\_\_\_\_. Construções em análise (1937b), vol. XXIII.
- \_\_\_\_\_. Moisés e o monoteísmo (1939), vol. XXIII.
- FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica* (1895). Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- Tradução de Osmyr Faria Gabbi Júnior.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: JZE, 1985.
- LAPLANCHE; PONTALIS. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- TEIXEIRA, A. Do bom uso da besteira na experiência analítica. Rev: *Ágora*, vol. V, n. 2. São Paulo: julho-dezembro/2002.

### Introdução

Agora que abarcamos alguns dos principais temas da experiência ética freudiana, podemos nos deter sobre os avanços de Lacan a propósito do tópico. Neste sentido, a abordagem freudiana foi nossa orientação inicial para a relação conflituosa existente entre psicanálise e ética; uma primeira camada desta questão onde a posição da psicanálise frente à moral civilizada foi delineada. Em Lacan, encontramos não apenas uma retomada dos problemas éticos delineados pelo trajeto de Freud – a crítica de um plano macrocósmico de felicidade para o homem; a realidade da pulsão de morte no *ethos* humano; a consistência alucinatória do desejo, colocada por Freud como o ponto central da subjetividade, e seu recobrimento pela Lei<sup>48</sup> – mas também seu ultrapassamento, o que coloca a questão ética em outros e novos termos: se a psicanálise não pode se alicerçar em ideais transcendentais de felicidade, se a pulsão é avessa a quaisquer moralismos, *qual o papel do analista no plano da instância moral?*<sup>49</sup> Portanto, em Lacan, a questão ética recai sobre o analista e sua prática. Da crítica à moral, do encontro entre civilização e recalque delimitados por Freud, Lacan dá mais um passo: ora, se é verdade que a prática da psicanálise não busca a sujeição do sujeito à moral vigente – tampouco uma “nova” moral, pedagogia das pulsões –, não é menos verdadeiro que a psicanálise articule sua própria direção da cura, referenciando-se por determinadas diretrizes éticas. Assim, Lacan tenta distanciar-se de uma psicanálise de Mestres, onde o analista ocupa o lugar da “medida de todas as coisas”, e a prática se reveste de inspirações utilitaristas<sup>50</sup>: parte então de determinada direção do tratamento, que envolve tanto uma nova abordagem da experiência analítica – o tempo lógico, a escansão do significante, o sintoma como resposta ao desejo do Outro – quanto uma abordagem renovada do lugar do analista – o lugar de objeto *a*, onde não cabe ao analista decidir, a partir de suas próprias experiências e expectativas, para onde o sujeito

---

<sup>48</sup> Lei entendida tanto como o Nome-do-Pai, portanto, sustentáculo do simbólico, como igualmente a Lei que barra e proíbe o incesto.

<sup>49</sup> Sobretudo se considerarmos que a moral está diretamente vinculada à constituição do recalque e ao surgimento do sintoma.

<sup>50</sup> Caso em que dificilmente poderia se falar em psicanálise.

deve ir e que tipo de sujeito deve tornar-se ao cabo de sua análise: trata-se de uma *função*, e que comporta determinadas conseqüências éticas.<sup>51</sup>

Devemos a Lacan, portanto, a retomada do analista como função, descolado de quaisquer atributos pessoais que pudessem imaginarizar sua clínica.<sup>52</sup> Ora, esta é uma diferença que nunca é demais apontar: justapor o analista com o sujeito que se prontifica a escutar, reduzir o papel do analista (e seu lugar absolutamente artificial e transitório na economia libidinal do paciente<sup>53</sup>) ao pequeno outro, são todas formas de psicologização da clínica que implicam em resultados duvidosos<sup>54</sup>, absolutamente avessos ao propósito – ético – da psicanálise. Certamente há um estilo, modo de interpretar e conduzir a análise próprios de cada analista, contudo, o que impede que este mesmo estilo sirva às aspirações narcísicas do sujeito que escuta é a lembrança de que, na transferência em jogo na análise, o analista é um objeto alvo da pulsão, cujo propósito – permitir que o inconsciente surja e a transferência se instaure – está restrito às quatro paredes do consultório; e que, ao final da análise, de causa para a fala o analista torne-se resto, objeto usado e agora sem valor. Seguindo, portanto, a idéia de Lacan, “o psicanalista certamente dirige o tratamento”, o que significa, igualmente, que o analista “não deve de modo algum dirigir o paciente”. (LACAN, 1958/1998, pág. 592) Para o analista, a proposta é importante: dirigir o tratamento – isto é, ocupar o lugar que lhe compete, permitir que o inconsciente do sujeito fale e seja escutado em análise – não é a mesma coisa que moldar o paciente em algo que ele não é, interpretando sua fala a partir de suas próprias expectativas, ou mesmo direcioná-lo para algum obscuro ideal de sujeito analisado – quer ele queira ou não. Nada mais avesso, portanto, a uma ética do aconselhamento, da promessa de uma felicidade ideal e adaptada: ainda que, certamente, o fim terapêutico da psicanálise vislumbre um sujeito menos propenso ao sofrimento, mais ciente de suas limitações (de sua própria falta-a-ser) e capaz, nas

---

<sup>51</sup> É este um dos pontos centrais desta dissertação.

<sup>52</sup> Em suma, trata-se de des-identificar o sujeito da função analítica, assim como a análise busca des-identificar o analisante dos significantes que determinam sua existência para o Outro. Veremos as conseqüências éticas do desdobramento desta questão.

<sup>53</sup> Freud já nos advertia, a propósito da transferência em análise, que as condições que cercam a clínica são criadas artificialmente, para que os padrões amorosos infantis pudessem ser depositados na figura do analista. Portanto, a idéia de função analítica, em detrimento do analista-pessoa, já se encontrava muito antes em Freud [conf. *Análise terminável e interminável* (1937), onde Freud discorre sobre o tema em diversas passagens, conf. também a *Conferência XXVII* (1917), sobre o caráter artificial da neurose de transferência].

<sup>54</sup> A identificação com o analista – um suposto modelo de “sujeito analisado” – e a conseqüente dependência do analisando são alguns destes resultados.

palavras de Freud, de amar e trabalhar – sem com isso limitar seu amor às expectativas do desejo do Outro; tampouco trabalhar para que um Senhor goze de seu trabalho.

Portanto, a proposta ética de Lacan é principalmente uma reflexão sobre a prática, e é a partir desta reflexão que iniciamos este segundo capítulo. Tomaremos com isto o mesmo cuidado de Lacan com o tema – ou seja, não reduzi-lo a uma crítica da moral, a desconstrução da ética civilizada e civilizatória<sup>55</sup>, mas ampliá-lo até onde “os limites éticos da análise coincidem com os limites de sua práxis”. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 32) Seguindo este fio de pensamento, reiteramos que esta é uma discussão sobre o desejo do analista e sua função ética, mais do que apenas uma crítica do conflito moral constitutivo do recalque.

### **Contextos teóricos: problematizações da clínica**

“*O que fazemos quando fazemos análise?*” (Lacan, 1953-1954/1986, pág. 19) Essa pergunta, proferida por Lacan no início de seu seminário sobre os escritos técnicos de Freud, guarda uma densidade quase profética: durante os anos subsequentes de seu ensino, Lacan irá se concentrar em desenvolver as conseqüências e desdobrar as vicissitudes desta questão, buscando, neste retorno a Freud, as bases epistemológicas que norteiam o trabalho analítico. Os motivos para esta empreitada antecedem seu ensino: na metade do século XX, a psicanálise enfrentava uma grave apatia teórica. Cada vez mais distante da experiência do inconsciente que marcou profundamente a teoria freudiana, a psicanálise americana havia se voltado à adaptação e conformação do ego à realidade. Quando Lacan formula sua pergunta, portanto, busca um sentido *radical*: tenta resgatar, naquilo que definiu como questões chaves da psicanálise, a natureza de uma prática que havia sido não só negligenciada como também empobrecida. É assim que, em seus primeiros discursos, evidenciava-se uma preocupação não somente em sistematizar a teoria psicanalítica e diferenciá-la daquilo que foi denominado psicologia do ego, mas resgatar o verdadeiro sentido da obra freudiana. Sua crítica fundamentava-se no caráter conformista que a análise passou a adotar através da apropriação tendenciosa de certos textos freudianos, como *O Ego e o Id* (Freud, 1923), transformado num guia ao pé da letra. Nesta psicologia voltada para o

---

<sup>55</sup> O que poderia transformar a psicanálise numa metaética, e certamente não é aí que a discussão de Lacan estanca.

ego, ao *eu* do paciente foi dada a função de “tomar o comando” da pulsão, tornando-se novamente o Senhor de sua própria casa, a despeito das afirmações de Freud sobre o propósito contrário da psicanálise. Ciente da fragilidade do eu e da necessidade de uma prática coerente, Lacan ressaltou a importância de resgatar o verdadeiro propósito da análise: uma terapêutica baseada na experiência do desejo inconsciente – o que significa, ao mesmo tempo, abordar a relação constituinte do sujeito com a falta. Quando Lacan inicia seu ensino, portanto, sua abordagem dos escritos “técnicos” de Freud comporta também uma *leitura ética*: em sua crítica à psicologia do ego, crítica que dará o tom de seu ensino, Lacan se prepara para distanciar – e mesmo contrapor – seu ensino da psicanálise praticada até então.

Neste sentido, a transformação de determinadas condições técnicas em normas rígidas de conduta – o tempo de 50 minutos, a análise didática, a relação analista-instituição –, bem como a apropriação da psicanálise pela orientação utilitarista da ética norte-americana, certamente foram elementos que precipitaram Lacan em sua releitura: o que inclui, no esteio deste propósito, seu seminário sobre a ética.<sup>56</sup> Como bem lembra Patrick Guyomard,

coube a Lacan o mérito de esclarecer e "agir" com tanta firmeza essas questões sobre o entrecruzamento da técnica com a ética. Na literatura analítica e no próprio Freud, dá-se às vezes uma feição ética a regras técnicas e, inversamente, fazem-se passar por preceitos éticos exigências decorrentes daquilo que se convencionou denominar de técnica psicanalítica. Uma dupla confusão corre o risco de decorrer daí: moraliza-se a técnica e se reduzem as questões éticas à categoria de preceitos técnicos. (GUYOMARD, 1996, pág. 25)

Esta confusão entre técnica e ética a que se refere Guyomard é sempre um risco contra o qual qualquer analista deveria se precaver. Acrescentaríamos ainda, seguindo os propósitos de nosso trabalho, que quanto mais a prática clínica cede ao sujeito-analista – e o estilo é absorvido pelo caráter, em suma, pela pessoa que se senta atrás do divã – e quanto menos o analista ocupa este lugar de vazio, abertura para a fala do analisante,<sup>57</sup> mais a ética confunde-se com a técnica, tornando-se *norma*, regras a serem

---

<sup>56</sup> Admitimos assim uma relação profunda entre a crítica de Lacan à psicologia do ego e a necessidade de se pensar uma ética para a psicanálise, ou ao menos problematizá-la por outros referenciais.

<sup>57</sup> Portanto, sem que haja aí o desejo do analista.



protocoladas e seguidas, muito antes de uma *política da falta-a-ser*.<sup>58</sup> Este era o caso, portanto, da psicanálise contra a qual Lacan levantou vigorosas objeções.

Assim, a adaptação das pulsões e a sexualidade à questionável “realidade social” constituía a tópica desta psicanálise de conformações. Há uma perda, portanto, da dimensão de *alteridade* envolvida na constituição do sujeito<sup>59</sup>; além disso, perde-se também o caráter ficcional desta mesma realidade social, construída, como já constatamos em Freud, a partir das experiências alucinatórias da criança.<sup>60</sup> Portanto, sua crítica da técnica permitiu-nos, entre outras coisas, precisar o que significa uma *técnica* psicanalítica e uma *ética*; enfim, demonstrar que estas duas dimensões da *práxis* psicanalítica, ainda que indissociáveis, não são sinônimos. Esta é a distinção que Lacan busca fazer, e não é sem razão, portanto, que o início de seu ensino oral traz a marca de uma releitura da técnica freudiana.<sup>61</sup> Frente à confusão de toda uma prática, fazia-se necessário resgatá-la de seu equívoco. Torna-se patente, desde os primeiros momentos da leitura do primeiro seminário, que não se trata de uma leitura tecnicista: não é um manual *How To* sobre o trabalho do analítico, tampouco uma sistematização da técnica analítica. Trata-se, acima de tudo, de uma problematização da clínica, buscando encontrar as condições e as premissas teóricas que caracterizam nosso ofício sem confundi-las com normas institucionalizadas<sup>62</sup>; uma questão, portanto, *ética*: o que faz um analista? Em suma, a releitura de Lacan incide não somente sobre a questão de *ser um analista* – o que o analista efetivamente faz atrás do divã, sua *técnica* – mas também sobre o problema do *ser do analista*: o que (ou em quê) consiste um analista, em suma, sua *ética*. A questão ecoa e faz-se ouvir em diversas passagens de seu ensino: através de suas intervenções, escritos e seminários, Lacan irá convocar os analistas a sustentar um desejo em análise absolutamente singular: o *desejo do analista*, um desejo cujo objeto –

---

<sup>58</sup> Entendida aqui como uma política da falta: lá onde o analista poderia valer-se de seu poder, ele opera com a falta, num lugar de vazio. Esta é uma posição ética avessa aos mandamentos de fazer o bem: “eis-nos, pois, no princípio maligno desse poder sempre passível de um direcionamento cego. É o poder de fazer o bem – nenhum poder tem outro fim, e é por isso que o poder não tem fim. Mas aqui, trata-se de outra coisa, trata-se da verdade, da única, da verdade sobre os efeitos da verdade. Desde que Édipo enveredou por esse caminho, ele já renunciou ao poder.” (Lacan, 1958/1998, pág. 647). Deste modo, no lugar do Mestre – que personifica este poder –, há o desejo do analista – sua renúncia.

<sup>59</sup> O que implica, portanto, na psicologização do *sujeito* – um sujeito constituído pela sua relação com a alteridade – que é transformado em *indivíduo*, dotado da autonomia necessária para dominar sua sexualidade e subjugar o que nele deseja: em outros termos, *gozar da forma mais eficiente possível*.

<sup>60</sup> Em outras palavras, a partir do desejo surgido da necessidade que é regulada pelo cuidado alheio.

<sup>61</sup> LACAN, J. *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: JZE, 1986. Escritos técnicos que, por sua vez, não deixam de constituir uma abordagem da ética e da constituição do sujeito pelo desejo.

<sup>62</sup> Sem confundir, portanto, a prática da psicanálise – a “direção do tratamento e os princípios de seu poder” – com a instituição que a sustenta.

o analisar – significa, acima de tudo, desejo em ocupar o lugar do objeto causa de desejo de seu analisante: desejo, portanto, absolutamente necessário para uma prática de análise que tenha como objetivo levar o sujeito a querer saber algo de seu próprio inconsciente; ao mesmo tempo, pilar de qualquer ética possível para a psicanálise.

Ora, *ser analista*, longe de se reduzir a uma questão de pura semântica, constitui o cerne da direção da cura proposta por Lacan e, como veremos, ponto chave para sua proposta ética. É esta uma das questões que o tema da ética introduz: de que forma, através das indicações e reflexões deixadas por Lacan no seminário sobre a ética da psicanálise, pode-se destilar uma direção do tratamento, uma proposta clínica que leve em consideração a “atração da falta” (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 10)? Finalmente, de que forma as questões suscitadas neste percurso inevitavelmente nos levam ao balizamento do lugar do analista em sua prática, a saber, a manutenção do desejo que lhe é próprio, e que ao mesmo tempo em que o diferencia do sujeito deitado no divã<sup>63</sup> é também a marca da impossibilidade de sua função? Do lado do analisante, há uma tensão inevitável entre desejo e moralidade onde, mesmo longe de quaisquer determinismos, a moral constitui um dos fatores mais importantes na etiologia das neuroses. Do lado do analista, ética e técnica se confluem, sem com isso se confundirem: a psicanálise visa a investigação dos conflitos neuróticos, e dada a dimensão moral envolvida no conflito psíquico – sendo o sintoma neurótico, portanto, a expressão deste conflito moral – urge pensar qual o papel do analista no campo das virtudes; em outros termos, como o analista se posiciona frente à esta moralidade constituinte do conflito.

Portanto, que ideais norteiam o analista, qual o Bem (conf. adiante, pág. 66) – se há algum – sustenta e sanciona sua intervenção? Pois a psicanálise, como toda prática humana, comporta uma dimensão moral. E, seguindo Lacan, “a experiência moral como tal, ou seja, a referência à sanção, coloca o homem numa certa relação com sua própria ação que não é simplesmente a de uma lei articulada, mas sim de uma direção, de uma tendência e, em suma, de um bem que ele clama, engendrando um ideal de conduta”. (Idem, pág. 11) Trata-se portanto de delimitar uma direção do tratamento, admitindo que, na definição de um norte clínico – travessia da fantasia, fim de análise, encontro com a falta – uma prática coerente de análise signifique a derrocada, para o analisante, de um sem número de ideais, personificados na articulação de significantes que

---

<sup>63</sup> Pois trata-se, de acordo com Lacan, de um desejo “prevenido”.

determinam seu sintoma, no desejo do Outro ao qual o sujeito está entregue – para não dizer subjugado.

Deste modo, certamente não é papel do analista legislar sobre a moral, mas demarcar o plano onde o conflito (moral) se insere: na metáfora freudiana, permitir o embate entre o urso polar e a baleia.<sup>64</sup> O posicionamento sobre o conflito, e este é um ponto que nunca é demais salientar, pertence ao analisante, e acreditamos que é disso que se trata, para Lacan, quando ele afirma que “a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo” (Idem, pág. 382): não ceder ao desejo significando, por um lado, lidar com a falta – já que é da falta que se trata, no desejo – e, por outro, responsabilizar-se por ele (conf. capítulo 3, pág. 141). Para o analista, isto deveria lembrar-lhe que a psicanálise é avessa a toda moralização do inconsciente, e que a verdade desvelada pela psicanálise,

essa verdade que procuramos numa experiência concreta, não é a de uma lei superior. Se a verdade que procuramos é uma verdade libertadora, trata-se de uma verdade que vamos procurar num ponto de sonegação de nosso sujeito. É uma verdade particular. (Idem, pág. 35)

Em suma: um psicanalista não se senta atrás do divã para certificar-se da eficácia de seu analisante no mundo; de sua felicidade contabilizável; do número de sintomas que o impedem de produzir ou se adaptar à realidade – e devem ser erradicados, um a um. Porque, afinal de contas, sua eficácia, pura e simplesmente, não significa ausência de angústia; a felicidade sem sofrimento não apenas é uma meta impossível – muitas vezes mantida por um supereu sádico – como também todo sofrimento mantém sua cota de prazer inconsciente; finalmente, erradicar os sintomas é um objetivo secundário para a análise, já que são defesas contra um material inconsciente e que mantêm, portanto, alguma funcionalidade. Portanto, descartados o papel de Mestre, de guardião da moral, resta ao analista a função de tornar a análise possível, ou seja, permitir que o analisante fale: na metáfora do *bridge* que Lacan evoca em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958), o analista banca o lugar do morto, aquele que permite

---

<sup>64</sup> Encontramos neste parágrafo de Freud uma síntese muito apropriada da questão: “(...) As pessoas geralmente negligenciam o ponto essencial – de que o conflito patogênico nos neuróticos não deve ser confundido com uma luta normal entre dois impulsos mentais, ambos em mesmo pé de igualdade. (...) Por este motivo, o conflito não pode ser conduzido a um desfecho; os contendores não podem engalfinhar-se mais do que o fariam, vamos comparar assim, um urso polar e uma baleia. Uma verdadeira decisão só pode ser obtida quando ambos se encontrarem no mesmo chão. *Penso que a única tarefa de nossa terapia consiste em tornar isso possível*”. [grifo nosso] (Freud, 1917/1996, pág. 435)

que o jogo se desenvolva. Ao analista, prescreve-se que escute e sustente o desejo que baliza esta escuta: sustentar o desejo do analista é nossa proposta ética.

Assim, definir o padecimento neurótico como um conflito moral não somente implica localizar a teoria psicanalítica no campo do *ethos*, mas também definir um posicionamento no campo das virtudes para a prática analítica.<sup>65</sup> Se, de um lado, o desejo é subsumido, apagado pela moralidade civilizada na formação de um certo “sujeito social” – que não escapa, neste processo, do retorno do desejo recalcado –; por outro lado, como Freud insiste em afirmar, toda sociedade está fundamentada numa renúncia instintual, alicerçada na culpa de um parricídio mítico: a Lei é não apenas necessária para qualquer ordenação social, como também estrutura o sujeito que se submete (conf. capítulo 1, pág. 41).

Sendo assim, como o analista se insere nesta relação paradoxal entre a moral e o sujeito? Ora, exatamente porque há uma dimensão moral envolvida no conflito psíquico, a questão das virtudes adquire uma dimensão de excepcional importância entre as quatro paredes de um consultório. A resposta da *ego psychology* foi precisamente a adaptação do sujeito às normas sociais, a apropriação e domesticação de suas pulsões pelo eu: é a máxima do autoconhecimento levado ao campo da sexualidade, tomando o ego como o sujeito cognoscente.<sup>66</sup> O ego aqui não é mais um mecanismo de defesa, como define Freud; instância psíquica necessária para qualquer trato possível com a realidade externa, mas ponto central a partir do qual o sujeito deve orientar-se. Desnecessário insistir na aplicação controversa desse princípio, que não apenas desvirtua a concepção de primazia do inconsciente dada por Freud, mas que, principalmente, serve à promoção de uma concepção de ser humano no mínimo empobrecida, “domesticada” por um *way of life* que não cessa de produzir patologias. É neste sentido que o texto lacaniano *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958), não sem razão, aproxima a crítica da *ego psychology* de uma ética para a psicanálise. Retificação do conceito de contratransferência, lugar do analista na

---

<sup>65</sup> “Não seria interessante perguntar-se o que significa nossa ausência no terreno do que poderíamos chamar de uma ciência das virtudes, um sentido do senso comum? Pois, na verdade, não se pode dizer que não intervenhamos nunca no campo de virtude alguma. Desobstruímos vias e caminhos e lá esperamos que aquilo que se chama virtude virá a florescer”. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 19) Esta é uma afirmativa que comporta vários desdobramentos. Tentaremos desenvolver alguns deles, ainda que permaneçam outros em abertos, talvez propensos a futuras investigações.

<sup>66</sup> Podemos mesmo ir além: se investigarmos a seqüência dos primeiros seminários de Lacan (a técnica da psicanálise e a realidade psíquica para além do imaginário; a constituição simbólica do eu; a realidade psíquica posta em xeque pela psicose; a relação do sujeito com os objetos psíquicos, etc) descobriremos uma constante no pensamento de Lacan: que realidade é esta ao qual o sujeito deve ser adaptado?

transferência, função da estrutura em análise, des-imaginarização do ser do analista<sup>67</sup>: todas questões que envolvem uma *ética da falta-a-ser*; proposta ética que privilegia a dimensão da falta no sujeito – a dimensão do desejo.<sup>68</sup> O que Lacan propõe ao abordar o sujeito da psicanálise a partir do inconsciente é um outro tipo de prática: fazer do desejo inconsciente o objeto norteador da análise, o que implicaria no reposicionamento do analista frente ao reino da moral.<sup>69</sup> Assim, para Lacan, “a questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real”. (Idem, pág. 21) Não se trata, portanto, do ideal enquanto valor transcendente, fixo num lugar eterno e imutável, de uma moral absoluta, mas de uma aproximação da prática deste mesmo real, de um referenciamento no que, do sujeito, ele padece do real: o real do sintoma, este mesmo pedaço do real que insiste em retornar – não cessa, portanto, de não se escrever<sup>70</sup> – no sintoma e que se interpõe entre o sujeito e sua felicidade idealizada. É precisamente isto que Lacan, e Freud antes dele, tentam esclarecer: não se trata de derrubar uma ética “ultrapassada”, mas questionar os ideais de felicidade prometidos por esta ou aquela filosofia, ciência ou religião; pois o que a psicanálise encontra, na investigação dos sintomas que produzem o sofrimento do sujeito, é um real incontornável.

Deste modo, ao trocar o norteamento do homem através do instinto pela concepção de sexualidade e linguagem, a psicanálise invariavelmente reorienta sua ética pelo real – um real que produz efeitos. Assim, como Lacan já observava em seu texto de 1958, trata-se de “formular uma ética que integre as conquistas freudianas sobre o desejo: para colocar em seu vértice a questão do desejo do analista”. (Lacan, 1958/1998, pág. 621)

Portanto, quando Lacan, finalmente, passa ao tema da ética em seu sétimo seminário, está sistematizando aquilo que seu ensino significou, no meio analítico em que nasceu: um pensamento crítico sobre a prática, pois é disso que se trata neste

---

<sup>67</sup> Neste escrito, inclusive, Lacan insiste precisamente nesta diferenciação entre ser do analista e lugar (ou função) do analista, ao ponto de afirmar que o analista “é tão menos seguro de sua ação quanto mais está interessado em seu ser” (Lacan, 1958/1998, pág. 593-594), em detrimento de uma psicanálise pedagógica e adaptacionista.

<sup>68</sup> Ou seja, sua incompletude essencial que determina, através da estrutura, o lugar do desejo do Outro.

<sup>69</sup> A saber, não como um elemento dado da realidade, mas como ponto objeccionável ao sujeito que lhe demanda a felicidade.

<sup>70</sup> E se o real é o que não cessa de não se escrever, a relação sexual – a impossibilidade do Um, a justa proporção entre os sexos (Lacan, 1972-1973/1985, pág. 14-15) implícita no ideal da ética *eudaimônica* – encontra-se na mesma categoria modal: “o não pára de não se escrever (...) é o impossível, tal como o defino pelo que ele não pode, em nenhum caso, escrever-se, e é por aí que designo o que é da relação sexual – a relação sexual não pára de não se escrever”. (Idem, pág. 127)

seminário. Ora, se supormos que a proximidade temporal entre os temas tratados nos seminários de Lacan atesta o desenvolvimento de um objeto teórico em particular<sup>71</sup>, é significativo o fato de Lacan tratar da ética entre seus seminários sobre *O desejo e sua interpretação* (1958-1959) e *A transferência* (1960-1961), o que coloca o problema ético em harmonia com questões que envolvem e definem a escuta do analista: em primeiro lugar, o desejo – e seu objeto causa – tal como ele se articula para o sujeito<sup>72</sup> e, em segundo lugar, da relação amorosa estabelecida entre analista e analisante e que constitui o próprio motor da análise.

Deste modo, continuamos aqui certos problemas já levantados por Freud: o problema moral; a promessa de felicidade – em particular, aquela que é creditada ao analista; o *Projeto para uma psicologia científica* e o conflito entre desejo e felicidade. Partimos deste ponto apenas para nos distanciarmos cada vez mais deles e seguir, em Lacan, um caminho próprio, original, onde a questão se aprofunda no tema do desejo do analista, bem como o papel do gozo na proposta ética lacaniana. Contudo, ao contrário de Freud, com quem pudemos percorrer seus textos sem nos afastarmos em demasia do fio de seu pensamento, Lacan não nos permitirá facilmente este luxo. O seminário de que tratamos agora, repleto de citações e referências das mais diferentes fontes – artes plásticas, filosofia, literatura, história – faz do exame cuidadoso de cada questão uma tarefa impossível. Assim, investigamos os pontos que consideramos chaves para demonstrar a hipótese central desta dissertação: de que ética da psicanálise e desejo do analista são temas complementares da teoria lacaniana, atravessando algumas de suas problemáticas já presentes – ou insinuadas – no sétimo seminário. Das conclusões desta discussão, somos levados a seguir adiante em outros pontos adiantados da teoria: isto porque o tema da ética parece-nos inacabado quando do término deste seminário. Ora, Lacan, ao contrário do artista que acha (*trouve*), parece pesquisar, procurar (*chercher*) uma solução para a pergunta que figura em seu primeiro seminário – “*o que fazemos quando fazemos análise?*”, sem, contudo, encontrar uma resposta plenamente satisfatória.<sup>73</sup> Acreditamos com isto que os problemas com os quais Lacan se depara, neste seminário, constituem um prelúdio para a questão do gozo, do real e da

---

<sup>71</sup> E é Lacan quem nos permite afirmá-lo, já que abre seu seminário justificando sua escolha sobre o tema, “pois, na verdade, este assunto se encontra na mesma linha de nosso seminário do ano passado, se é que podemos considerar esse trabalho plenamente acabado”. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 9)

<sup>72</sup> Como será possível desenvolver adiante, é no sexto seminário que Lacan dá ao objeto *a* o estatuto de objeto da fantasia, já que, até então, o *a* minúsculo estava restrito ao pequeno outro da relação imaginária.

<sup>73</sup> O que provavelmente permanecerá demarcando o tom da psicanálise, enquanto esta se manter fiel ao seu propósito ético: se a psicanálise explicasse todo o real, iria se tornar uma técnica – e o real estaria dominado.

impossibilidade radical do desejo em seus trabalhos posteriores (conf. nota 97). Mais precisamente, é este um seminário de *transição*: Lacan não está interessado numa normatização da prática, num código de ética estabelecido para a psicanálise, mas principalmente na problemática, no desencontro entre uma suposta ética tradicional – veiculada socialmente seja pelo discurso filosófico corrente ou pela ordenação e distribuição dos bens – e a psicanálise; mais, Lacan está interessado em atestar que o campo de valores que poderia nortear nossa prática está intimamente desvinculado – e mesmo serve-lhe, em determinados pontos, de antítese – aos valores morais tais como são veiculados pelo discurso social, diferente de qualquer concepção de um Bem que possa ser encontrado na realidade que circunda o sujeito.<sup>74</sup>

Assim, Lacan questiona uma harmonia pré-estabelecida, original, e insiste – sem ainda dizê-lo; precisaremos esperar alguns anos até este aforismo fundamental – que a relação sexual não existe para os seres falantes. Não se trata de uma pura e simples iconoclastia – Lacan não se satisfaz com a derrubada de falsos ídolos, não se interrompe aí – mas de atestar que, aquilo que funciona como ponto pivô da subjetividade, aquilo que, para o sujeito, constitui o seu Bem, está muito além da distribuição e ordenação dos bens, de uma Natureza Racional, mas forma-se num Outro lugar, protegido, por sua vez, pelo horror e pelo recalque. É deste ponto que o analista é convocado a agir.

Portanto, sem os acréscimos à teoria do inconsciente efetuados por Lacan no seu seminário *mais, ainda* (1985) a ética da psicanálise colocada no sétimo seminário é uma ética incompleta – porque uma ética de transição – e ainda inicial – porque apenas inaugura questões que deverão ser desenvolvidas em outro momento. Contudo, tentaremos, durante este percurso, permanecer o mais próximo possível da proposta ética Lacan: do lado do sujeito, torná-lo responsável, em toda a amplitude desta proposta, de seu desejo; do lado do analista, definir seu lugar de objeto frente à demanda de felicidade que lhe é dirigida, bem como sua resposta – ou não-resposta – à deposição pelo analisante de um determinado saber sobre seu sintoma.

---

<sup>74</sup> Sobre esta realidade, os seminários de Lacan mostram que mais existem problemas do que soluções (conf. nota 66).

## **Crítica ética: contra uma ética de ideais**

Qual é então o argumento de Lacan? Se seguirmos de perto sua preocupação com a prática analítica, veremos que Lacan está interessado em interrogar a psicanálise, buscar na própria teoria um norte ético. Se Lacan empreende este esforço, é exatamente porque, pensado a partir da crítica freudiana – que já abordamos no primeiro capítulo – não há um ideal de felicidade no horizonte humano; mais, a experiência moral em questão está em constante conflito com os desejos inconscientes. É portanto a partir da descoberta freudiana dessa “alteridade mais íntima” – o inconsciente – e do conflito psíquico como um conflito essencialmente moral que Lacan trata de investigar, em seu seminário sobre a ética, o que constituiriam as “metas morais da psicanálise”. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 363) Em seu percurso, Lacan toma a ética de Aristóteles como ponto de partida, e da definição desta ética das virtudes delimita em contraste o que constituiria uma ética da psicanálise. Para Lacan, “a ética em Aristóteles é uma ética do caráter. Formação do caráter, dinâmica dos hábitos – ainda mais, ação em vista dos hábitos, do adestramento, da educação” (Idem, pág. 20): portanto, uma ética pedagógica, ortopédica. Ora, o desejo, cujo extremo<sup>75</sup> encontra-se muito além do princípio do prazer, está colocado fora do campo moral (Idem, pág. 14); ao mesmo tempo, *o desejo não pode ser ponderado na mediana aristotélica, calculado entre os extremos* – e é exatamente dos extremos de que Lacan fala, ao pôr o desejo na ordem da discussão ética.<sup>76</sup>

Aqui, a escolha de Aristóteles é adequada e pertinente. Não há dúvidas de que esta herança grega ainda prevalece: mesmo que séculos de filosofia tenham-se debruçado sobre esta questão (cuja discussão foi precisamente inaugurada pelos escritos aristotélicos), as idéias de Aristóteles ainda continuam a imperar no discurso social sobre o comportamento moral, principalmente no campo da política. Entretanto, Lacan não pretende retirar Aristóteles da reflexão ética moderna, mas busca demonstrar que, pelo menos no que concerne ao objeto da psicanálise – o inconsciente, o desejo – trata-se de *outra coisa*. É a esta teoria ética – fundamentada na Razão e na concepção do homem como animal essencialmente racional – que Lacan irá contrapor a psicanálise. Sua discussão centra-se na suposta conformação do sujeito a um *orthos logos* – o

---

<sup>75</sup> Sua realização.

<sup>76</sup> Como é o caso, a propósito do desejo, do extremo da morte encontrado em seu fim e sua relação com o Belo na tragédia de Antígona.



discurso reto – encontrada na ética aristotélica: “Trata-se, portanto, de uma conformação do sujeito a algo que, no real, não é contestado como supondo as vias desta ordem”. (Idem, pág. 33) O discurso reto – a Razão correta, que Aristóteles define como ontológica ao homem, sua real *Natureza*<sup>77</sup> – é o fim de toda busca ética, de todo agir humano. Trata-se do hábito, o bom e o mau hábito, e para Lacan,

Isso é algo a que nos referimos tanto menos na medida em que a articulação da análise inscreve-se em termos totalmente diferentes – os traumas e suas persistências. Certamente aprendemos a atomizar esse trauma, essa impressão, essa marca, mas a essência mesmo do inconsciente inscreve-se num outro registro, diferente daquele que o próprio Aristóteles, na *Ética*, ressalta com um jogo de palavras, ἥθος / ἔθος. (Idem, pág. 20)

É esta concepção de sujeito que Lacan desvirtua, ao deslocá-lo para a dimensão inconsciente: para Lacan, a psicanálise desvela um real que não comporta quaisquer referências a uma felicidade inata ao homem. Para tanto, busca em Freud suas bases:

Não escapa a Freud que a felicidade é, para nós, o que deve ser proposto como termo a toda busca, por mais ética que seja. Mas o que decide (...), o que eu gostaria de ler no *Mal-estar na civilização* é que, para essa felicidade, diz-nos Freud, não há absolutamente nada preparado, nem no macrocosmo nem no microcosmo. (Idem, pág. 23)

Lacan, portanto, continua seu seminário a partir do jogo de forças entre desejo e civilização, já denunciado por Freud. E não cabe ao analista, em nome de quaisquer pretensões humanitárias – este humanismo que deseja tão ardentemente o amor ao próximo – tomar partido de quaisquer um dos lados. Ainda assim, se não é papel do analista ser um bastião da adequação à realidade, tampouco cabe-lhe instaurar, criar o conflito – ele já está lá, no desencadeamento da neurose, na raiz do sintoma – mas, antes de mais nada, de torná-lo visível, de exacerbá-lo, de mostrar sua verdadeira natureza, a despeito das tentativas do sujeito em mitigar, negar, ou mesmo neutralizá-lo (conf. nota 64). Portanto, ao invocar Aristóteles – e, em um segundo momento, Kant – Lacan toma-

---

<sup>77</sup> Já que, para Aristóteles, a Natureza humana é racional; portanto, o homem define-se pela sua capacidade em utilizar-se da Razão, ponderar, atualizar seu *ethos* na busca da *eudaimonia*: a perfeição na felicidade, que é o *orthos logos*. Como não é possível estendermo-nos muito sobre o assunto aqui, a leitura da principal obra ética Aristotélica – *Ética a Nicômaco* – seria mais adequada ao leitor interessado. Sobre as noções de Bem inserido em toda ação, natureza racional do homem e busca da felicidade, conf. Livro I, cap. 1, 2, 7 e 12, Livro X, cap. 6-8; detalhes sobre a justa medida da ação (*mediana*) e a virtude como o meio-termo, conf. Livro II, cap. 6-9; finalmente, sobre o *orthos logos*, a reta razão, conf. Livro VI (cap. 1 em diante).

os como interlocutores, expoentes de uma ética que Lacan chama, não sem razão, de tradicional: tal o peso de uma certa adequação moral, ortopedia, seja esta moral localizada numa Natureza racional, seja ela encontrada no imperativo categórico que demanda a supressão de toda subjetividade (conf. adiante, pág. 90). Dever ou razão correta, não é a partir destes referenciais que o analista articula sua prática. Podemos ir mais além: na verdade, a *mediana* aristotélica, que define uma ética *na medida do possível*, ética baseada em um Bem Universal – em outros termos, no necessário aplicado ao contingente, tal a estrutura da *práxis* –, é contrastada com uma ética que lida com nada mais nada menos que o *impossível* (conf. ant., pág. 61), que não admite o caminho do meio pregado pela ética *eudaimônica*: "o reviramento que comporta nossa experiência situa no centro uma medida incomensurável, uma medida infinita que se chama desejo". (Idem, pág. 378) Neste sentido, o desejo é precisamente o que escapa a qualquer ética harmônica, pois não há trégua possível entre o sujeito e seu desejo, não há uma "justa medida" do desejo, exatamente porque o desejo é a própria falta, impossível, portanto, de ser sanada – ou mensurada pelo serviço dos bens.<sup>78</sup>

Assim, o desejo, centrado desde Freud como ponto pivô do psiquismo, repensado por Lacan como falta impossível de ser suprimida pelo simbólico, inserido no discurso sobre a ética implicaria na impossibilidade da harmonia absoluta.<sup>79</sup> A pacificação de toda a falta<sup>80</sup> é velada ao sujeito desde que este é humanizado pela linguagem. O aforismo lacaniano da inexistência da relação sexual é o atestado desta impossibilidade do encontro de dois, da comunicação plena em que o simbólico recobriria todo o real que existe entre dois seres falantes (conf. nota 70). Ainda, se retomarmos as considerações de Freud sobre o desejo, veremos que o ideal da harmonia absoluta flerta perigosamente com o final da tensão psíquica, em outros termos, com a própria morte (conf. capítulo 1, pág. 48). Contudo, em Aristóteles, o Bem (engendrado pela ética *eudaimônica*) e a felicidade (que deve se encontrar, em algum horizonte, com

---

<sup>78</sup> Serviço dos bens entendido, aqui, como a disposição dos bens de mercado, a proliferação de bens disponíveis para o consumo, o que implica que o sujeito serve-se deles para seu usufruto – para seu gozo –, tenham eles uma utilidade prática ou não. Como coloca Lacan mais tardiamente, "o usufruto (...) reúne numa palavra o que já evoquei em meu seminário sobre a ética, isto é, a diferença que há entre o útil e o gozo. O útil, serve para quê? É o que não foi jamais bem definido, por razão do respeito prodigioso que, pelo fato da linguagem, o ser falante tem pelo que é um meio. O usufruto quer dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los". (Lacan, 1972-1973/1985, pág. 11)

<sup>79</sup> Absoluto que significaria, nestes termos, o fim do desejo.

<sup>80</sup> Relembrando que a "falta da falta", ou a aproximação do objeto capaz de supri-la – o objeto *a* – prenuncia a angústia, que é o horror da aproximação do real do desejo: "quando aparece algo ali, portanto, é porque, se assim posso me expressar, a falta venha a faltar". (LACAN, 1962-1963/2005, pág. 52)

o prazer [Lacan, 1959-1960/1997 pág. 49]) fazem *signo*, par de perfeita significação<sup>81</sup>, enquanto para Lacan o real do desejo torna esta mesma equação impossível, pois não há uma devida proporção entre um Bem Universal qualquer e o reino pulsional do sujeito. A pulsão de morte é a mais clara objeção a este ideal ético: assim, se há alguma coisa que escapa ao domínio do prazer, seja este regrado pela realidade ou não, é necessário tomar como norte para a psicanálise uma ética que incida e legisle não sobre o *ideal* (veiculado, portanto, pelo princípio de realidade), mas que inclua o dado *real* da pulsão de morte.<sup>82</sup> Esta é, em suma, a proposta ética de Lacan.

### **Das Ding: o Bem do sujeito da psicanálise**

Assim, é deste estado de coisas que Lacan procede à sua leitura do *Projeto* e invoca, sobre o quê do sujeito que pode constituir seu *Bem*, o neurônio *a*, neurônio responsável pelo movimento de desejar e que Freud chamou de *das Ding*. A questão que antecede a abordagem de Lacan é esta: se não há um Bem Supremo, uma harmonia ideal pré-estabelecida pelo Cosmos, onde se encontra, no sujeito desejante, algo que poderia ser chamado de seu Bem? A resposta de Lacan, em eco com Freud, é clara: no ponto central onde seu desejo se articula, no elemento causa de todo desejo, *das Ding*. Aquilo que o sujeito articula como causa de seu desejo, este é seu Bem. É disso que se trata, quando Lacan comenta que

O passo dado por Freud, no nível do princípio do prazer, é o de mostrar-nos que não há Bem Supremo – que o Bem Supremo, que é *das Ding*, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido e que não há outro bem. Tal é o fundamento, derrubado, invertido, em Freud, da lei moral. (Idem, pág. 90)

Precisaremos, portanto, nos deter em *das Ding* por dois motivos claros: em primeiro lugar, porque *das Ding* é colocado, por Lacan, no lugar do Bem do sujeito desejante, em detrimento de quaisquer pretensões *eudaimônicas* – e vire-se o sujeito

---

<sup>81</sup> Já que, para Aristóteles, a felicidade é decorrente do reto uso da Razão, e a Razão, sendo a própria Natureza do Homem, representa a verdadeira via para a harmonia absoluta com o Cosmos.

<sup>82</sup> O que implica numa questão pertinente: se este aspecto do real é contingente, ao contrário do ideal (necessário), uma ética do universal – baseada, portanto, em um ideal aplicado ao contingente – é impossível. Contudo, não há ética do singular. Como contornar este aspecto paradoxal da proposta lacaniana? Não responderemos esta questão se não de forma indireta, já que ela ultrapassa em muito a intenção de nosso trabalho.

com isto! –; em segundo lugar, porque é precisamente *no lugar deste objeto*, deste objeto ao redor do qual todo o desejo irá se constituir, seu Bem, *que o analista se coloca*: função analítica e ética da psicanálise se confundem. Deste ponto em diante, seguiremos com o problema imediato que *das Ding* invoca: a relação entre desejo e gozo na ética da psicanálise, problema presente tanto na abordagem lacaniana de *Kant com Sade* (1962) quanto no desejo puro de Antígona.

Portanto, a investigação de Freud sobre a natureza do objeto do desejo – bem como sua impossibilidade de satisfação – é aqui retomada por Lacan através do conceito de *das Ding*, encontrado em Freud no *Projeto para uma psicologia científica* e que mereceu, da parte de Lacan, duas aulas de seu ensino, apenas para traçar seus contornos. Sua importância está diretamente ligada ao conceito que, de acordo com Lacan, constitui sua maior contribuição à psicanálise: o objeto *a*.<sup>83</sup> Contudo, traçar a gênese deste conceito através de sua obra é uma tarefa difícil, já que é possível encontrar indicações, vestígios, pistas ao longo de seu ensino mesmo antes de sua formalização.<sup>84</sup> Se até o seminário sobre as formações do inconsciente (1957-1958), a letra *a* estava restrita aos objetos imaginários do esquema L (o outro imaginário, os objetos do eu, e mesmo o eu), é no seminário *O desejo e sua interpretação* (1958-1959) que Lacan começa a formalizar este conceito e precisá-lo como o objeto causa de desejo e fora da linguagem (PORGE, 2006). No quinto seminário, a fórmula da fantasia é apresentada pela primeira vez, mas o pequeno *a* ainda é o outro semelhante, imaginário<sup>85</sup>; apenas em 1959 Lacan tomará o *a* minúsculo como o objeto causa de desejo: ao discorrer sobre o

---

<sup>83</sup> A necessidade de um conceito como o objeto *a* ou *das Ding* para a psicanálise obedece a um rigor lógico dentro da teoria. Isto porque o sujeito não pode ser causa de si mesmo, tampouco o inconsciente o pode. Sem postular um conceito-causa como o objeto *a*, seríamos forçados a reduzir a origem do sujeito ao próximo-cuidador – o que seria apenas parcialmente verdadeiro, pois ainda que a libidinização da criança pelo cuidador seja fundamental para a constituição de seu psiquismo, não explicaria a conseqüente independência da criança deste, ou mesmo a sustentação de seu desejo pela demanda. Desta experiência com o próximo-cuidador, algo deve restar e que não é simbolizado, digerido pelo sujeito em construção: onde então fixaríamos a causa do sintoma, se a experiência clínica constantemente indica-nos que ela se encontra além do princípio do prazer, além, portanto, da malha significante?

<sup>84</sup> Na abertura de seus *Escritos* (1998), Lacan já indicava, em seu *Seminário sobre “A carta roubada”* (1955), escrito ainda em épocas de forte influência estruturalista, os indícios de um conceito em formação: “Pois deciframos aqui na ficção de Poe, tão potente, no sentido matemático do termo, a divisão onde se verifica o sujeito pelo fato de um objeto o atravessar sem que eles em nada se penetrem, divisão que se encontra no princípio do que se destaca, no fim desta coletânea sob o nome de objeto *a*”. (LACAN, 1955/1998, pág. 11)

<sup>85</sup> “O \$ é o sujeito. O *a* minúsculo é o pequeno outro, o outro como nosso semelhante, cuja imagem nos retém, nos cativa, nos sustenta, e na medida em que constituímos em torno dela aquela primeira ordem de identificações, que lhes defini como a identificação narcísica, que é o *m* minúsculo, o eu”. (LACAN, 1957-1958/1999, pág. 323)

diálogo entre Viola e o Duque, em *Twelfth Night*, de Shakespeare, introduzindo a diferença entre o desejo masculino e o feminino<sup>86</sup>, Lacan comenta que

todo seu desenvolvimento é aquele que faz, do desejo, essencialmente essa distância que há, esta relação particular com o objeto mantido enquanto tal, que é algo que está expressado no símbolo *a* que eu lhes coloco aqui sobre essa linha de retorno do *x* do querer (*vouloir*). É, a saber, a relação,  $\$ \leftrightarrow a$ , o objeto na medida em que ele é, se assim podemos dizer, o cursor, o nível onde se situa, se coloca o que é no sujeito, propriamente falando, o desejo.<sup>87</sup>

Assim, o objeto *a* adquire seus primeiros contornos no seminário que antecede o seminário da ética.<sup>88</sup> Poderíamos supor que a apropriação lacaniana do *das Ding* freudiano, portanto, flerta intimamente com a mesma função atribuída ao objeto *a* em sua teoria, dada a proximidade do conceito freudiano com a direção do pensamento lacaniano. Como durante este período seu conceito ainda encontrava-se em construção, parece-nos provável que o uso que Lacan faz de *das Ding* e sua semelhança com o objeto causa de desejo não seja apenas coincidência. Ainda assim, mesmo que a literatura psicanalítica consultada não nos permita a certeza da sinonímia destes dois conceitos, é perfeitamente possível que *das Ding* seja um prelúdio para o conceito de objeto *a* e, mesmo que os dois conceitos não sejam rigorosamente a mesma coisa, parecem ao menos compartilhar um mesmo sentido, um mesmo vetor a partir do real. De todo modo, a preocupação de Lacan é clara: precisar, estipular o que é causa do desejo, tanto no sentido do objeto que falta<sup>89</sup> ao sujeito – e que será indefinidamente buscado nos objetos metonímicos do simbólico –, quanto no sentido de uma instância central do psiquismo; este mesmo problema que Freud abordou em suas investigações sobre o desejo e que Lacan novamente retoma, ao tratar da ética. Portanto, neste seminário, Lacan invoca *das Ding* no contexto em que se questiona sobre a relação complexa entre prazer e realidade, atestando a precariedade da realidade frente ao sujeito desejante (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 29). Contrapondo a posição de Freud – que é também a sua – ao idealismo, que “consiste em dizer que somos nós que damos a

---

<sup>86</sup> Prenunciando – poderíamos conjecturar – a inexistência da relação sexual?

<sup>87</sup> Tradução livre do *Seminário 6 – O desejo e sua interpretação* (1958-1959), lição XVI – “Não há Outro do Outro”, 08 de Abril de 1959.

<sup>88</sup> Seminário que, por sua vez, será logo seguido pelo seminário que tratará do *agalma* na transferência: há uma constância no pensamento de Lacan que atravessa estes seminários.

<sup>89</sup> Falta no simbólico, enquanto *o que não cessa de não se escrever*; mas que no real surge como mais-de-gozar, enquanto *excesso de gozo* que invade o aparelho psiquismo.

medida da realidade, e que não se deve buscar para além disso”<sup>90</sup> (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 43), Lacan ainda afirma que “a realidade é precária. E é justamente na medida em que seu acesso é tão precário que os mandamentos que traçam sua via são tirânicos. Enquanto guias para o real, os sentimentos são enganadores”. (Idem, pág. 43) Ora, o que Lacan insiste aqui é em retomar o discurso freudiano sobre a realidade psíquica (conf. capítulo 1, pág. 35); em outros termos, Lacan insiste que as peças selecionadas do mundo<sup>91</sup> que se apresentam aos sentidos são veiculadas pelo princípio de realidade, que, além de erigido como defesa do material inconsciente (ao redor, portanto, do recalque), constituem uma forma rígida de – quem nos diz é Lacan – *continuar* o trabalho do princípio do prazer. Neste sentido, como coloca Teixeira, “*das Ding* seria assim concebível como o centro excluído em torno do qual o sujeito se orienta desiderativamente com relação ao mundo. É em função da distância que se mantém com relação a este centro que uma realidade pode ser construída”. (Teixeira, 1999, pág. 40-41) A realidade simbólica é portanto construída ao redor deste objeto causa de desejo, por sua vez excluído de qualquer possibilidade de significação. Assim, o princípio de prazer – e por sua vez, o princípio de realidade – dependem exclusivamente da relação do sujeito com a falta: mais precisamente, do objeto que indica, introduz a falta, o objeto *a*.<sup>92</sup> Temos neste nível a fórmula da fantasia ( $\$ \langle \rangle a$ ), que Lacan chegou mesmo a colocar como um dos objetivos da análise.<sup>93</sup> Referindo-se a Freud, Lacan ainda comenta que

O processo primário, nos diz ele na sétima parte da *Traumdeutung*, tende a se exercer no sentido de uma identidade de percepção. Pouco importa que seja real ou alucinatória, ela tende sempre a

---

<sup>90</sup> E tanto para Freud quanto para Lacan, a realidade é pensada do lado da *ficção* – não no sentido do ilusório, irreal, mas no sentido do construído, elaborado pelo sujeito em sua relação com o Outro, e toda a verdade – esta verdade particular de que nos fala Lacan, a verdade que se desvela na fala do sujeito em análise – tem uma estrutura de ficção (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 22). É esta a verdade que interessa à psicanálise: não uma verdade externa, transcendente, mas a construção ficcional do sujeito que determina sua relação com o mundo,  $\$ \langle \rangle a$ .

<sup>91</sup> “Só que temos aqui (...) a noção de uma profunda subjetivação do mundo exterior – alguma coisa tria, criva de tal maneira que a realidade só é entrevista pelo homem, pelo menos no estado natural, espontâneo, de uma forma profundamente escolhida. O homem lida com peças escolhidas da realidade”. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 63)

<sup>92</sup> Temos um curioso problema aqui que desenvolveremos com certa parcimônia, já que nossos objetivos são outros: o objeto *a*, sendo o objeto que demarca a falta no aparelho psíquico, é um objeto negativo (conf. *Seminário 6*, lição XIX – “Falofalia”, 29 de abril de 1959). Como então tomá-lo como objeto causa de desejo? Como a falta – ou o negativo – pode ser causa de algo?

<sup>93</sup> Mais precisamente, sua travessia: ir além desta matriz estrutural que define a realidade para o sujeito, finalmente chegando à constatação de que o Outro é barrado – algo lhe falta, o que precisamente a fórmula da fantasia busca tamponar (Lacan, 1967/2003).

se estabelecer. Se ela não tiver a sorte de coincidir com o real, será alucinatória. (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 44)

Assim, o princípio de realidade – o processo secundário – surge como uma retificação dos processos primários, retificação cujo propósito é o mesmo que sua matriz: continuar a descarregar tensão psíquica, ou seja, a busca pelo prazer; ainda que de formas adiadas, complexas, e sem com isso esgotar um excesso de tensão que insiste em ressurgir a cada movimento de desejo. Finalmente, se levarmos em conta que os processos secundários se articulam através de palavras, e que “no final das contas, não apreendemos o inconsciente senão em sua explicação, no que dele é articulado que passa em palavras” (Idem, pág. 45), *a realidade pouco pode nos servir de norte para uma ética, um ideal de felicidade*: a precariedade do que chamamos realidade; sua sustentação pela fantasia inconsciente; finalmente, a distância entre os objetos de investimento libidinal veiculados pela demanda e o objeto causa do desejo; tudo isto nos permite afirmá-lo. Se, portanto, princípio do prazer e princípio de realidade não são pares opostos, mas complementares, e o desejo do sujeito encontra-se muito além do princípio de prazer, é no registro do real, para além da retificação do sujeito à realidade, baseada numa razão ortopédica, que devemos procurar respostas a uma ética possível para a psicanálise. A sempre crescente diversidade das teorias éticas que se sustentam em ideais racionalmente construídos, com seus modelos de sujeitos éticos – sem com isto esgotar o problema da infelicidade humana –, atestam, por sua vez, a insuficiência do discurso racional – este discurso que legifera sobre a realidade – em dizer sobre o dado real do sujeito; em suma, sobre todos os elementos que escapam à retificação moral do sujeito pela realidade. A proposta ética de Lacan, neste sentido, organiza-se a partir da inclusão do real neste discurso sobre a felicidade humana, na tentativa de orientar-se por aquilo que, na teoria psicanalítica, poderia ser tomado como o Bem do sujeito desejante. Trata-se de um Bem, reiteramos, fora da linguagem.

A releitura do *Projeto* por Lacan encontra assim sua pertinência. Uma de suas primeiras tentativas de ler, no *Projeto*, um elemento anterior à linguagem, mas que opera como causa desta foi através da distinção entre *das Ding* e *die Sache*.<sup>94</sup> Trata-se

---

<sup>94</sup> Um ponto importante deve ser ressaltado aqui: se dizemos que os elementos do campo do real – *das Ding*, objeto *a* – são anteriores à linguagem, é somente no sentido de uma temporalidade *lógica*. Como bem sintetiza Garcia-Roza, “dizer que o objeto *a* e a pulsão são da ordem do real, não significa dizer que eles são primeiros em relação à incidência da linguagem sobre o corpo. O real não é o ponto de partida de uma gênese cujo ponto final são os significantes. (...) Tanto a pulsão, como o desejo e seu objeto, são efeitos da linguagem. Se quisermos falar em termos de gênese, esta terá que ser entendida como gênese

da diferenciação, no texto *O Inconsciente* (1915) de Freud, entre apresentação da coisa e apresentação da palavra (Freud, 1915/1996, pág. 205-206). A hipótese de Freud sobre o recalque, no final de seu artigo sobre o inconsciente, recai sobre a separação da “apresentação consciente do objeto” em dois representantes: *Wortvorstellung* (apresentação da palavra) e *Sachvorstellung* (apresentação da coisa), sendo o elemento inconsciente recalcado restrito à *Sachvorstellung* apenas, amputado de qualquer representação de palavra – consistindo este o mecanismo básico da defesa psíquica. Porém, para Lacan, é notável que Freud tenha se utilizado de *Sachvorstellung*, e não *Dingvorstellung*. O sentido – e a pertinência – desta diferença Lacan irá encontrar no *Projeto*, onde Freud introduz a idéia de *das Ding*, situada em outro lugar, *além da representação* – além, portanto, de *Sachvorstellung*. *Das Ding* é, nesta abordagem lacaniana, a continuação do que já tratávamos no primeiro capítulo: o elemento da experiência infantil carente de qualquer significação, sem nenhum recobrimento simbólico – a contraparte da percepção que não pôde ser traduzida em significantes e que, por este motivo, constitui um *quantum* de tensão psíquica que jamais será escoada, tratada, a não ser na morte do sujeito psíquico (conf. capítulo 1, pág. 33 e 46). Temos, em Freud – na primeira parte do *Projeto* – a seguinte passagem:

(...) é o momento de recordarmos que as ocupações de percepção não são nunca ocupações de neurônios isolados, mas sempre de complexos (...). A ocupação de desejo refere-se de forma bastante geral a neurônio  $a^{95}$  + neurônio  $b$ ; a ocupação de percepção, a neurônio  $a$  + neurônio  $c$  (...). o complexo perceptivo decompor-se-á, por meio da comparação com outros complexos perceptivos, em um componente neurônio  $a$ , precisamente o que quase nunca muda, em um segundo neurônio  $b$ , que quase sempre varia. A linguagem dará mais tarde para esta decomposição o termo *juízo* e descobrirá a semelhança que, de fato, existe entre [o] núcleo do eu e a componente constante de percepção, as ocupações mutáveis do manto e a componente inconstante; chamará o neurônio  $a$  de a *coisa* e o neurônio  $b$  de sua atividade ou atributo; em sua, de seu *predicado*. (Freud, 1895/1996, pág. 42)

E ainda, na terceira parte:

---

lógica e não como gênese ontológica”. (Garcia-Roza, 1990, pág. 66-67) A falta – o desejo – nasce da linguagem, o que significa que só é apreendida como tal no instante em que nasce o sujeito simbólico. O real – aquilo da experiência do sujeito que não se reduz ao simbólico – só se torna *causa* para o sujeito com o advento do significante.

<sup>95</sup> É extremamente tentador, dada a função que Freud confere a este neurônio  $a$ , não associá-lo – talvez uma apropriação inspirada de Lacan? – ao conceito de objeto  $a$ .



O começo dos processos desdobrados de pensar é a *formação de juízo* a que o eu chega através de uma descoberta em sua organização, através da já citada coincidência parcial das ocupações de percepção com notícias do próprio corpo. Por meio disso, os complexos perceptuais separam-se em uma parte constante, incompreensível, *a coisa*, e uma variável, compreensível, a propriedade ou movimento da coisa. (Idem, pág. 98)

Ora, a Coisa da qual Freud discorre é o elemento invariável da percepção, deste modo atribuindo a todo o juízo – ou seja, a todo pensamento sobre a realidade – uma parte *invariável* e, tão importante quanto, *incompreensível*. A prova de que o *Projeto* é fonte de diversas hipóteses incipientes, germinais, e que serão amadurecidas em teorias mais adiantas na psicanálise pode ser mais uma vez comprovada no artigo *A Negativa* (1948), quando Freud tem a oportunidade de precisar a faculdade de julgamento do aparelho psíquico, retomando suas idéias iniciais:

Assim, originalmente a mera existência de uma representação constituía uma garantia da realidade daquilo que era representado. A antítese entre subjetivo e objetivo não existe desde o início. Surge apenas do fato de que o pensar tem a capacidade de trazer diante da mente, mais uma vez, algo outrora percebido, reproduzindo-o como representação sem que o objetivo externo ainda tenha de estar lá. Portanto, o objetivo primeiro e imediato do teste de realidade [conf. capítulo 1, pág. 35] não é *encontrar* na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas *reencontrar* tal objeto, convencer-se de que ele está lá. (Freud, 1925/1996, pág. 267)

Aqui, Freud se detém na tentativa do sujeito de reencontrar o objeto primeiro – *das Ding* – em todo objeto representado, real; entretanto, um *reencontro sempre com a falta*, pois o objeto causa está perdido para sempre. As conclusões disto são duas: primeiro, que o casamento entre objeto real<sup>96</sup> e objeto causa é impossível; segundo, que é da impossibilidade deste reencontro que a própria vida se conserva. Lacan é especialmente enfático na importância do objeto causa de desejo, o objeto *a*, como motor real do simbólico, núcleo real que sustenta a linguagem. Ora, se tomarmos as considerações de Freud sobre a natureza deste real – que ele veicula ao horror do incesto, à conclusão do desejo – e seguirmos este fio de pensamento em Lacan, resgatamos novamente a noção de sintoma (articulação significante, portanto, articulação simbólica) como *defesa*, ou seja, defesa contra este real que é sempre uma

---

<sup>96</sup> *Real* no sentido de *realidade*, esta mesma realidade simbólica, construída como ficção e, portanto, articulada na linguagem.

*ameaça*, ainda que *causa* do próprio psiquismo.<sup>97</sup> As coordenadas do desejo, portanto, são dadas pela Coisa e, como Lacan completa,

esse objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas – evidentemente, é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais será reencontrado. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 69)

Portanto, a constituição do aparelho psíquico pressupõe um elemento invariável e que sempre é invocado no movimento de desejar; contudo, é um objeto impossível de ser simbolizado, sem qualquer objeto metonímico (ou seja, significante) que possa representá-lo, ou tomar seu lugar.<sup>98</sup> Ao mesmo tempo, é este objeto o impedimento para a atualização das pulsões de morte, o esgotamento total da energia psíquica, porque é dele que se trata quando um *quantum* de energia psíquica não encontra formas de escoamento (conf. capítulo 1, pág. 48). Finalmente, se nos voltarmos novamente ao processo de constituição do psiquismo da criança, verificamos que a abordagem freudiana de *das Ding* está intimamente vinculada à presença da alteridade; e que *das Ding*, enquanto objeto causa do desejo, depende desta relação criança-próximo – da presença e dos cuidados do outro – para destacar-se do psiquismo em formação (conf. capítulo 1, pág. 31). *Das Ding* é, nesta vertente de pensamento, o elemento invariável do que Freud chamou de *outro*, o próximo-cuidador da criança e fonte de suas excitações: *Nebenmensch*.<sup>99</sup> Quanto a este próximo, Freud o dividiu em duas faces: aquela que pode ser conhecida, elemento da linguagem, meu *semelhante* – portanto, nascida de minha relação especular, imaginária, com um próximo feito à minha imagem e semelhança (portanto, narcísica) – e a face que desconheço, que ultrapassa a

---

<sup>97</sup> O que significa admitir um limite para a prática analítica, já que o recalque é uma articulação simbólica e pode, portanto, ser decifrado: contudo, o real contra o qual constitui uma defesa não pode ser “decifrado”, já que não há nada nele que seja *cifra*, nada que seja simbólico: o analista colhe os efeitos deste real pelo sintoma. Verificamos com isto que, mesmo num seminário tão inicial como o seminário 7, as bases para a investigação do *sinthoma* pelo Lacan do seminário 23 já estão lançadas. O seminário sobre a ética abre uma importante vertente do pensamento lacaniano sobre o real com a investigação sobre *das Ding* e seu gozo impossível. É por isto que afirmamos que este seminário é um seminário de transição (conf. ant., pág 63).

<sup>98</sup> O que também significa que qualquer objeto possa ocupá-lo, na qualidade de substituto, ainda que sempre precário, sempre parcial.

<sup>99</sup> “Acréscimo *das Ding* como o próprio correlato da lei que fala em sua mais primitiva origem, nesse sentido que esse *das Ding* estava lá no início, que é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e articular, que a própria cobiça em questão se dirige, não a uma coisa qualquer que eu deseje, mas a uma coisa na medida em que é a Coisa de meu próximo [*Nebenmensch*]”. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 105-106)

linguagem, *das Ding*. Philippe Julien, sobre este próximo que comporta o estranho, esclarece:

(...) Mas a questão freudiana concerne à segunda face, à outra vertente: ao Outro, ao *próximo* propriamente dito, o *real* da Coisa. Aí, não há referencial, não há garantia quanto ao que o Outro quer de mim, quanto ao seu bem-querer ou seu mal-querer. Nesse ponto, freudianamente falando, o sujeito se depara com o *enigma do gozo do Outro* – não do prazer, que é apenas a evitação do desprazer, mas daquilo que Freud denomina de *mais-além do princípio de prazer*, ou seja, em bom português, o gozo. (JULIEN, 1996, pág. 43)

Dois pontos aqui são valiosos para nossa discussão. Primeiro, trata-se deste elemento desconhecido do próximo, o mesmo próximo que – retomando nossas discussões anteriores sobre a renúncia pulsional exigida pela cultura (conf. ant., pág. 45) – abusaria de mim mesmo, tomar-me-ia como objeto de seu prazer sádico, e que Freud utilizou como prerrogativa para sua crítica à moral civilizada. Como exemplo disto, Lacan novamente retoma Freud ao tratar do “amor ao próximo”, este mandamento cristão tão arraigado à ética tradicional que Lacan – assim como Freud – busca criticar, retificando que

aqueles que preferem os contos de fada fazem ouvidos moucos quando se fala da tendência nativa do homem à *maldade, à agressão, à destruição, e, portanto, também à crueldade* [e prossegue citando Freud], *o homem, com efeito, é tentado a satisfazer no próximo sua agressividade, a explorar seu trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apropriar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo.* (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 226)

Quem é este próximo que, se pudesse, me privaria de meus bens, abusaria de meu trabalho e que, por fim, poderia mesmo me matar? De um lado, o sadismo especular que credito ao meu semelhante e que, na verdade, não passa de minha própria agressividade projetada; de outro, o real da Coisa encarnado neste próximo, *Nebenmensch*, e que permanece estranho para mim, ao mesmo tempo perigosamente ameaçador. Entretanto, não se trata aqui de tomar a Coisa como moralmente má, o que uma leitura superficial poderia sugerir. Anterior à linguagem, *das Ding* é um elemento do campo do real, e se comporta algo de terrível, de ameaçador, é na medida em que permanece desconhecido e estranho à qualquer articulação simbólica; por este mesmo motivo, tomado com horror pelo sujeito suposto harmônico e ego-sintônico. A Coisa

psicanalítica é, deste modo, impasse para uma ética tradicional,<sup>100</sup> já que significa o desconhecido no centro do sujeito psíquico, contrapondo-se à Natureza Racional de Aristóteles. Como pensar uma moralização da clínica nestas circunstâncias, ou mesmo prometer a felicidade para o sujeito que se deita no divã? Este é o primeiro ponto que o aspecto estranho do próximo, *Nebenmensch*, evoca.

O segundo ponto recai sobre o problema do gozo, este mesmo gozo que Freud e Lacan encontram no próximo sádico e que permeia toda relação entre sujeitos falantes. Ora, no âmbito da ética, lidar com o gozo do próximo significa descartar qualquer possibilidade harmônica entre pares, e se há algo que impeça a felicidade do homem num macrocosmo definido, é este gozo destrutivo, este uso do corpo do próximo que inclua sua destruição, sua redução a nada. Portanto, há algo da marca psíquica deste próximo arcaico que se repete em todo movimento de desejo. Não é por menos que Lacan refere-se a *das Ding* como “o Outro absoluto do sujeito” (Idem, pág. 69): o que implica que o encontro com a Coisa significaria o fim da falta (conf. nota 80); em outros termos, *das Ding* pode ser tomada como esta alteridade máxima, este “Outro pré-histórico” (Idem, pág. 73), cujo encontro significaria a completude do sujeito e, com isso, sua própria dissolução enquanto tal. Miller, ao tratar dos paradigmas de gozo encontrado em Lacan, acrescenta:

O que é, definitivamente, a Coisa? Como termo, é o Outro do Outro. Trata-se do que, em relação ao aparelho significante do Outro, inflado do que foi traduzido do imaginário, é o Outro. Isso não tem a estrutura significante do Outro, é o Outro do Outro exatamente enquanto aquilo que falta no Outro. O valor que Lacan reconhecia, aqui, do gozo como sendo a Coisa, é equivalente ao Outro barrado. É o eu que faz do gozo o Outro do Outro, no sentido do que falta, do que faz falta no Outro. (Miller, 2000, pág. 92)

O comentário de Miller nos conduz mais uma vez à concepção da Coisa como o elemento que falta ao Outro, preservando sua incompletude: e se o Outro, para o sujeito, é barrado – há uma falha, buraco no simbólico – *há um espaço para o desejo*. A Coisa está, assim, no início do vetor pulsional que varre os objetos psíquicos em busca de satisfação, incapazes, por sua vez, de suprirem a falta inaugurada por *das Ding*, já que se trata, a rigor, de *Sachvorstellung*. Entretanto, é preciso desde já demarcar certos contornos de *das Ding* que serão imprescindíveis para o restante de nosso trabalho. Ora,

---

<sup>100</sup> Já que *das Ding* é avessa a qualquer moralização que encontra no Bem e no Mal suas coordenadas, portanto, encontra-se além da Razão pela qual Aristóteles faz suas referências ética.

se a Coisa é o objeto *impossível* do desejo, não é o mesmo que o objeto *proibido* do desejo: a mãe, o corpo mítico da mãe, que coloca-se, para o sujeito edipiano, *no lugar de das Ding*. Já tratamos disto em Freud (conf. capítulo 1, pág. 39) e, para precisar melhor o que queremos dizer, acrescentamos Lacan:

Quero dizer que tudo o que se desenvolve no nível da interpsicologia criança-mãe e que expressamos mal nas categorias ditas de frustração, de gratificação e da dependência não é senão um imenso desenvolvimento da coisa materna, da mãe na medida em que ela ocupa o lugar desta coisa, de *das Ding*. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 86)

Neste sentido, tomar a mãe como sendo o objeto impossível é um equívoco e, de acordo com Lacan, é aí que reside o engodo kleiniano. *Das Ding* é, dado seu lugar *real*, diferente de qualquer corpo mítico imaginário.<sup>101</sup> Não se trata, como queria Melaine Klein, do seio bom e seio mau, binômio kleiniano para definir o objeto proibido do incesto. *Das Ding* está além do bom e do mau, já que estas definições – alicerçadas que estão ao princípio do prazer – fazem parte das *Vorstellung*,

estão lá como índices do que orienta a posição do sujeito, segundo o princípio do prazer, em reação ao que nunca deixará de ser apenas representação, apenas busca de um estado eleito, de um estado de anseio, de espera de que? De algo que está sempre a uma certa distância da Coisa, ainda que seja regulado por essa Coisa, a qual está mais além. (Idem, pág. 82)

A lei do incesto, a lei que se articula contra a relação criança-mãe, é a contraparte simbólica – ou seja, se apresenta como *proibição* – que *significa, para o inconsciente, a impossibilidade da Coisa*. Poderíamos inclusive ir mais além, e sustentar a hipótese de que *a proibição do incesto mantém a ilusão da existência do objeto* – a Coisa –, tomando-o não como *inexistente*, mas *proibido* pelo recalque. Neste caso, se o objeto é proibido – não, no caso, inexistente – posso atingi-lo por algum ideal, pela transgressão, por alguma religião ou ciência do sujeito. Esta distinção permite-nos algumas conclusões importantes sobre certos ideais “desrepressivos” creditados à psicanálise: o gozo último, mítico, o derradeiro gozo vetado ao sujeito desejante – aquele que significaria a abolição de toda tensão – é da ordem do

---

<sup>101</sup> Caso contrário, voltaríamos novamente ao perigo de psicologização da clínica que já havíamos denunciado anteriormente, “mitificando” a Coisa como algo realmente existente – trata-se na verdade de reencontrar um objeto *que nunca existiu*, já tudo o que temos dele são suas “coordenadas de prazer”, somente reencontrado “em nome do princípio do prazer, [com] a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço”. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 69)

impossível, não do proibido. O recalque é efeito da estrutura, e assim permanece; há um limiar que a análise, a despeito de qualquer proposta ética, não poderá cruzar. Para Lacan,

O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. (Idem, pág. 87)

O impossível que surge na clínica, este ponto de basta, seria ele uma barreira, ao menos uma limitação para a ética do desejo de Lacan? Ora, se sua proposta é levar o sujeito ao encontro de seu próprio desejo, responsabilizá-lo por ele, haverá um limite para nossa prática? Esta é uma questão importante para a avaliação da ética lacaniana, e teremos de nos deter mais nela, adiante: afinal, o encontro de Antígona com o seu desejo significou sua morte.

Estamos assim próximos de uma definição mais precisa sobre o desejo incestuoso e *das Ding*, o que nos permite avançar ainda mais sobre o tema da ética. A análise de *das Ding* serviu-nos para problematizar a própria noção de realidade psíquica, e sobre quais bases o desejo se sustenta. A partir daí, foi possível demonstrar que a psicanálise não pode pautar sua prática a partir do ideal, reino do simbólico, mas somente a partir do real, onde seu objeto de investigação – o desejo – se encontra. Se admitirmos que a psicanálise comporta algum Bem, certamente ele está fora de um Cosmos regulador, tampouco pressupõe um ideal de felicidade. Ora, este Bem encontra-se no sentido mesmo da *práxis* analítica, que tem como objeto o desejo e admite, para o analista, a única posição possível para que o inconsciente possa surgir: sustentar o desejo do analista. Impossível, portanto, exigir do analista uma posição ortopédica, já que é ao redor do objeto causa de desejo de cada sujeito que a própria realidade – ficcional, portanto, no sentido de construída – é erigida. A verdade por trás do sofrimento do sujeito em análise, esta mesma verdade ficcional subsumida pelo sintoma e que se encontra por trás da demanda de felicidade dirigida ao analista, persiste num ponto de sonegação particular, e é neste ponto que o analista irá incidir, longe de quaisquer pretensões moralizantes: não porque o analista as despreze – o que seria recair no discurso canalha – mas porque se a análise pretende desvelar a verdade inconsciente de cada sujeito, é necessário lidar com um Bem alheio a qualquer *orthos*

*logos* pré-determinado. É preciso, portanto, lidar com a Coisa – representada, por sua vez, sempre por outra coisa (Idem, pág. 149) – enquanto a derradeira matriz pela qual o sujeito pauta sua ação, para o bem ou para o mal.

### **O desejo e o gozo: elementos da proposta ética de Lacan**

Se, portanto, o Bem do sujeito se encontra do lado da Coisa, a ética proposta por Lacan precisa lidar com seus próprios obstáculos frente a este Bem. Verificamos até então que a ética do desejo nasce, por um lado, da crítica da moral efetuada por Freud – e continuada, desdobrada por Lacan – e, por outro, do próprio dado extraído da clínica: se encontramos na moral civilizada um dos elementos em jogo no padecimento neurótico, tornou-se necessário repensar não apenas o papel da moral na constituição do sujeito psíquico, mas igualmente o lugar reservado ao analista que, pela transferência, escuta. A natureza desta escuta – livre, portanto, destes ideais que encontram na realidade sua referência – deve ser, necessariamente, condizente com seu objeto: o inconsciente, mais precisamente o desejo que anima o sujeito a demandar sua cura pela transferência ou a recalá-lo em favor do sintoma. Neste sentido, a concepção de desejo para Freud, trabalhado no primeiro capítulo, será continuada por Lacan em diversos momentos de sua teoria, sem com isto estancar numa definição completa ou acabada. Para os propósitos deste trabalho, portanto, tomaremos a definição de Lacan que permeava sua teoria à época do seminário sobre a ética: um desejo articulado na linguagem, tornado demanda, mas sem com isso reduzir-se a esta. Trata-se da demanda que dirige-se, através da cadeia significante, ao Outro. Como sintetiza Lacan,

O desejo é aquilo que se manifesta no intervalo cavado pela demanda aquém dela mesma, na medida em que o sujeito, articulando a cadeia significante, traz à luz a falta-a-ser com o apelo de receber seu complemento do Outro, se o Outro, lugar da fala, é também o lugar dessa falta. (Lacan, 1958/1998, pág. 633)

Esta definição de Lacan, encontrada em seu texto sobre a direção do tratamento, compartilha de um momento teórico onde a linguagem – em outros termos, a articulação significante que permite ao sujeito veicular seu desejo à demanda – assume considerável

importância para a teoria psicanalítica até então.<sup>102</sup> Próximo do seminário onde Lacan constrói o grafo do desejo (Lacan, 1957-58/1999); ao mesmo tempo, próximo do seminário sobre a ética, esta definição do desejo articulado na linguagem é concomitante à definição de desejo como desejo de desejo do Outro. O vetor que parte do sujeito para o Outro, entretanto, não encontra aí seu termo, sua justa medida, mas permanece aquém da completa significação pelo Outro, tomado por Lacan como o “tesouro significante” (Lacan, 1957-1958/1999). O sujeito que se referencia na linguagem, portanto, troca o puro reino da necessidade pelo império do desejo, que nasce – este é um ponto que nunca é desnecessário lembrar – do assentimento da criança à linguagem. Para Lacan, portanto, *o desejo é radicalmente dependente da Lei*; o que significa afirmar que o desejo só é tomado como tal a partir do instante em que é proibido, barrado/negado ao sujeito<sup>103</sup>, e Lacan não tarda a referenciar-se em Freud: “a lei e o desejo recalcado são uma única e a mesma coisa, o que é justamente o que Freud descobriu”. (Lacan, 1962/1998, pág. 794) A indicação de Lacan pode ser articulada com a abordagem freudiana da vertente positiva do desejo denunciada pela proibição; veiculada, por sua vez, pelo tabu (conf. capítulo 1, pág. 43). Já no seminário sobre a ética, este aspecto do desejo é tratado por Lacan a partir da Coisa; mais precisamente, a partir da interdição da Coisa pela Lei responsável pela divisão do sujeito. *Das Ding* é, neste sentido, um objeto interdito, para sempre perdido, *mas é a Lei que define esta interdição*; deste modo, é a Lei que condiciona o desejo, a busca pelo reencontro com o objeto. Neste sentido, para abordar este problema – a Lei como fundadora do desejo ao interdita-lo –, Lacan utiliza-se da definição do pecado dada por São Paulo. A paráfrase de Lacan, utilizando-se como referência da Epístola aos Romanos, capítulo 7, versículo 7, sintetiza com precisão esta relação entre Lei a Coisa:

É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria idéia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás. Foi a Coisa, portanto, que, aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, excitou em mim todas as concupiscências; porque sem a Lei a Coisa estava morta. Quando eu estava sem a Lei, eu vivia; mas, sobrevivendo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri. Assim o mandamento que me

---

<sup>102</sup> Ao menos neste período que produziu textos como *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953), *Seminário sobre "A carta roubada"* (1955) e *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957), bem como os seminários que evidenciam certa ênfase na função significante para o sujeito e o inconsciente estruturado como uma linguagem.

<sup>103</sup> O “Não” do pai tal como Lacan o aborda no seminário sobre as psicoses; trata-se do Nome-do-pai neste momento teórico. (Lacan, 1955-1956/2002)



devia dar a vida, conduziu-me à morte. Por que a Coisa, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele fez-me desejo de morte. (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 106)

“Sobrevindo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri”. Verificamos com isto que a Coisa, entendida aqui como o elemento interditado pela Lei, proibição que é desdobrada no desejo incestuoso (conf. ant., pág. 67 e 76), torna-se causa de desejo com a condição de seu recalque; sustentada, portanto, pelo mandamento que a proíbe. A Coisa está perdida desde então, e temos dela somente suas “coordenadas de prazer” (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 69) que nos impulsionam à realidade simbólica. Finalmente, como coloca Teixeira,

Se uma Lei impõe aqui seu limite, não se trata de uma norma nem tampouco de uma norma contrária à norma, organizada negativamente. Não existe conjunção possível entre a Lei do que causa o discurso humano e o que este discurso pretende legiferar, entre as trilhas do princípio do prazer que constituem a linguagem e *das Ding* em torno da qual estas trilhas estão dispostas. Muito pelo contrário, a Lei deste limite, onde se encerra a Coisa, é vivida como algo cuja proximidade nos retira de toda familiaridade discursiva para com o mundo, e nos coloca numa posição essencialmente enigmática quanto ao desejo. (Teixeira, 1999, pág. 41-42)

Esta é a definição de desejo no momento em que Lacan propõe uma ética para a psicanálise; sua irreducibilidade ao simbólico, sua articulação na demanda e seu nascimento com a Lei. Adotaremos portanto esta demarcação do desejo como ponto de partida para nossa investigação. Entretanto, se tomássemos esta discussão como encerrada neste ponto, estaríamos negligenciando um importante problema para a ética da psicanálise. Afinal, a experiência analítica não trata apenas do desejo, mas igualmente do gozo envolvido no movimento pulsional, tão determinante para a manutenção do sintoma quanto o desejo que é recalçado. Quanto ao gozo, sabemos o quanto este conceito sofreu transformações durante toda a obra de Lacan, desde suas primeiras concepções de estrutura e o inconsciente até sua teoria sobre os nós borromeanos. É em um destes momentos conceituais que nos centraremos agora, pois é a problemática do gozo que atravessa seu seminário sobre a ética: o gozo de *das Ding*; em outros termos, o gozo do objeto impossível através da transgressão.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Contudo, se o gozo da Coisa é impossível, como pensar seu acesso pela via da transgressão, ou mesmo seu acesso de qualquer forma? Somente na medida em que este gozo, levado às últimas conseqüências, conclui-se com a morte do sujeito psíquico; a segunda morte de Antígona, ou a destruição absoluta promovida pelo carrasco de Sade.

Partamos, portanto, do estatuto da Coisa delimitado até então: *das Ding*, objeto causa do desejo, é um objeto impossível. Localizada no campo do real, fora do alcance da linguagem e, por este mesmo motivo, causa desta, não pode ser reduzida à demanda significante. Uma vez que o sujeito assente ao simbólico na constituição de sua própria subjetividade – referenciando-se na realidade através da linguagem<sup>105</sup> – todo o real que resta desta operação simbólica está perdido para sempre. Este resto é, na teoria lacaniana, definido pelo objeto  $a$ <sup>106</sup>, o objeto causa de desejo que sobra da operação simbólica edipiana. A criança que atravessa o Édipo invariavelmente deve se confrontar com o desejo da mãe<sup>107</sup>; uma relação especular que não comporta, a princípio, nenhum terceiro elemento. Nesta relação, a criança ainda não se tornou sujeito, não há Outro que mostre, por um lado, que há uma barreira entre criança e a mãe e, por outro, que a mãe deseja outra coisa que não a criança.<sup>108</sup> Trata-se do primeiro e segundo momento do esquema L de Lacan, onde o real da relação entre a mãe libinizadora e a criança libidinizada, bem como o imaginário que comporta e define o corpo da criança pela mãe, estão postos.<sup>109</sup> Esta relação, condição para qualquer subjetividade, deve ser seguida – no caso da neurose – de um novo tempo lógico que inclua uma barra entre criança e mãe, um corte nesta relação dual; no caso, a inserção da figura paterna – o Nome-do-Pai, inaugurando assim a linguagem no psiquismo da criança. A trava está colocada na boca do crocodilo.

Esta síntese sobre a constituição do sujeito falante será suficiente para o que pretendemos dela concluir. Tornar-se um sujeito de linguagem significa, antes de tudo, permitir com isto um “basta” a este desejo ameaçador, já que se trata do mesmo desejo

<sup>105</sup> E que resulta daí que *a realidade psíquica é simbólica*, como já havíamos insistido anteriormente.

<sup>106</sup> Antes de definição conceitual deste objeto, portanto, este resto poderia ser tomado como a Coisa.

<sup>107</sup> E que Lacan define a partir da metáfora da “boca do crocodilo” no seminário XVII, este desejo insuportável que necessita de alguma contenção: “o papel da mãe é o desejo da mãe. (...) O desejo da mãe não é algo que se possa suportar assim, que lhes seja indiferente. (...) Um grande crocodilo em cuja boca vocês estão – a mãe é isso”. (Lacan, 1969-1970/1992, pág. 105) E destaca a função paterna: “há um rolo, de pedra, é claro, que lá está em potência, no nível da bocarra, e isso retém, isso emperra. É o que se chama falo. É o rolo que os põe a salvo, se, de repente, aquilo se fecha”. (Idem, pág. 105)

<sup>108</sup> Neste caso, o falo.

<sup>109</sup> Definido, portanto, pelo grafo que vai do sujeito ao pequeno outro materno e a respectiva imagem egóica vinda da mãe:



O objeto  $a$ , neste sentido, encontra-se na interseção entre o eixo imaginário  $a - a'$  e o eixo simbólico  $A - \$$ , no terceiro momento onde a linguagem elide a relação dual mãe-filho e instaura o sujeito barrado. O objeto  $a$  é, portanto, o elemento que resta, o que sobra sem significação desta operação simbólica que visa conter o desejo da mãe através do significante.

definido por Freud como o desejo incestuoso (conf. capítulo 1, pág. 39).<sup>110</sup> A linguagem, aqui representada pelo Nome-do-Pai, tomada pela criança como a alteridade simbólica por excelência – o Outro –, significa, faz significação do desejo da mãe pela linguagem, *sem com isto formar um signo*: alguma coisa resta, um *quantum* de tensão psíquica que permanecerá sem simbolização – ou seja, dentro de nossa abordagem, o elemento invariável e indestrutível da Coisa – e que será responsável pelo investimento libidinal infinito e constante da demanda.<sup>111</sup> Isto implica também que, *a rigor, o desejo não tem objeto*. Se há um objeto envolvido em sua causa, não significa, contudo, que há um alvo determinado: o desejo dirige-se a objetos sempre parciais. Ao mesmo tempo, o desejo não pode prescindir da linguagem, seu lugar é o espaço intransponível entre o real e o simbólico; é por isto, portanto, que o desejo depende da fantasia (conf. adiante, pág. 87) para se amparar. França Neto comenta sobre este tópico que

O que sustenta o desejo do sujeito não é o objeto, mas um conjunto de significantes muito mais complexo (a fantasia). O objeto é causa do desejo, não sua sustentação. Para que o desejo se sustente é necessário a entrada em cena do reino dos significantes, ou do campo do Outro. Lacan inclusive afirma que o desejo do sujeito é o desejo do Outro. (França Neto, 2007, pág. 75)

Desejar, portanto, é o preço pago pelo sujeito que se serve da linguagem, estabelecendo a diferença determinante entre desejo – portanto, o resto, falta a simbolizar – e demanda, a contraparte simbólica do desejo: com a Lei conheci o desejo (conf. ant., pág. 80). Portanto, a demanda é significante – limitada pela palavra – e construída ao redor do objeto causa do desejo, o objeto *a*. Contudo, se o gozo deste objeto está além – ou aquém, para sermos mais precisos – do simbólico, a demanda é sempre insuficiente para falar – significar – o desejo.

Com esta questão em mente, podemos abordar o problema do gozo tal como Lacan o exprime no seminário da ética. Neste ponto de sua teoria, o gozo é o prazer

---

<sup>110</sup> Ainda que se trate, aqui, do desejo incestuoso materno. É este o lado do sujeito: “não te deitarás com tua mãe” (Lacan, 1957-1958/1999, pág. 209), onde encontramos as premissas básicas para a constituição da moral civilizada (conf. capítulo 1, pág. 42). Lacan, contudo, não se refere somente a este mandamento, mas destaca a contraparte materna desta proibição incestuosa: “não reintegrarás teu produto”. (Idem, pág. 209) É este desejo tão ameaçador para a criança quanto o seu próprio; ou, para sermos ainda mais precisos, ambos são os dois lados de uma mesma moeda.

<sup>111</sup> Desejar é, portanto, infinito investimento libidinal nos objetos psíquicos, cujo objetivo é tamponar a falta: em outros termos, o desejo é a própria falta. Contudo, na medida em que se insere na linguagem, na rede simbólica que é a realidade psíquica, o desejo não é mais pura falta, mas *demanda* – demanda de amor ao Outro. A causa do desejo, entretanto, permanece inalcançável: o objeto *a*. A relação entre demanda e desejo comporta vários outros desenvolvimentos, contudo, o que foi exposto já nos será suficiente para o intento deste trabalho.

extraído da Coisa, deste *impossível* – ou, uma vez que entramos no reino da Lei, da moral que investe contra o prazer, deste *proibido* – que está além do princípio do prazer. O que implicaria, mais uma vez, que o encontro com a Coisa, seu gozo, significa a morte psíquica; “se nada mais há senão a falta (*manque*), o Outro se esvai, e o significante é o significante da morte”. (Idem, pág. 235) Novamente, o impossível real é tomado como o proibido pelo simbólico (conf. ant., pág. 77). Ademais, se este gozo é, portanto, proibido ao sujeito, duas coisas se sucedem: primeiro, que a linguagem opera para conter este gozo real, protegendo o sujeito contra o horror do incesto; segundo, que o gozo apresenta-se possível para o sujeito através da transgressão, pelo burlamento da lei.<sup>112</sup>

Lacan trata deste assunto com cuidado, na medida em que encontra, no mandamento do amor ao próximo, uma forma de *transgredir* esta barreira contra o gozo – um gozo, portanto, buscado através da transgressão (Idem, pág. 237). Não se trata do prazer simples e direto da transgressão da norma, da infração das leis, mas de algo muito mais radical. Trata-se da transgressão de um gozo tomado como proibido, de uma tentativa de *gozar da Coisa*, e que encontra no mandamento do amor ao próximo – também em Kant ou em Sade – uma forma de burlar esta barreira onde, além dela, encontra-se o signo da morte (conf. nota 104). Como comenta Safatle,

Há um desejo que sempre procura alcançar *das Ding*. Trata-se de um desejo que quer a *transgressão* de um gozo para além do princípio do prazer, já que alcançar *das Ding* significa necessariamente aniquilar o sistema de determinação fixa de identidades e de diferenças que funda o eu. E a aniquilação da ilusão de identidade própria ao eu só pode produzir a angústia da dissolução. (Safatle, 2006, pág. 157)

De que transgressão se trata, portanto, no seminário sobre a ética? Ora, neste ponto do seu percurso, Lacan verifica que o gozo da Coisa está incluído no mandamento do amor ao próximo: mandamento arraigado em nossos ideais éticos tradicionais, contra os quais Freud, no *Mal-estar na civilização* (1930), e Lacan, neste seminário, irão objetar. Lacan, portanto, lança este difícil tópico ao tratar do gozo pela transgressão, insistindo que o mandamento – formulado, não sem razão, como um *imperativo*<sup>113</sup> –

---

<sup>112</sup> E que adquire um contexto próprio com Kant e Sade (conf. adiante, pág. 82).

<sup>113</sup> O mesmo imperativo categórico de Kant; o mesmo mandamento sádico para o gozo irrestrito do corpo do próximo, ou seja, sem que seja considerada a subjetividade (o *pathos*) do sujeito a quem o mandamento se dirige, abdicando igualmente da qualidade do objeto sensível (trata-se de amar quem quer que seja) em função da ação em si mesma: tal a natureza da *vontade boa* (a pura vontade) do sujeito ético

comporta um lado cruel, um gozo sádico despercebido ao sujeito. Ora, se o meu próximo comporta, além da minha própria projeção narcísica<sup>114</sup>, um elemento desconhecido e ameaçador – este estranho gozo do Outro –, amar o meu próximo é tornar-me vizinho do meu próprio gozo mortífero<sup>115</sup>, este mesmo gozo de destruição que atribuo ao próximo capaz de abusar de meu trabalho, cobiçar os meus bens e atentar contra minha vida (conf. ant., pág. 74). Neste sentido, antagonizar este mandamento é reconhecer nele uma *transgressão em direção ao gozo*. Como comenta Lacan,

Vocês não reconhecem nisso aquilo ao qual nos referimos mais comumente cada vez que, com efeito, vemos o sujeito recuar diante de seu gozo? De que estamos falando? Da agressividade que ele contém [o mandamento], o núcleo temível desse *destrudo* que, quaisquer que sejam as pequenas afetações, os regateios analíticos de frescura, não deixa de ser com isso que nos encontramos constantemente confrontados em nossa experiência. (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 236-237)

Portanto, quando recuo frente a este mandamento, a este possível mal que meu semelhante encerra, estou recuando frente ao meu próprio mal, ao meu gozo destrutivo que encontra no meu semelhante sua Outra face. E é com esta experiência elementar de gozo que lidamos na clínica analítica: tanto quanto um dado da *práxis*, gozo que atravessa a transferência e que faz parte do sintoma, o gozo cruel do amor ao próximo é também uma advertência a quaisquer pretensões humanísticas com as quais o analista poderia se revestir: o sujeito que norteia sua prática a partir desta premissa equivoca-se – se o mandamento do amor ao próximo contém um vetor em direção ao gozo da Coisa, insistir neste ponto seria permitir igualmente o gozo ao analista, o que iria de encontro à proposta do analista como função. Trata-se de um ponto importante de nossa ética, e que reforça, pela via negativa, a função do analista desvinculada de quaisquer formas de gozo, em especial o gozo do “bem-querer” do próximo, do amor cristão. Para Lacan, amar ao meu próximo consiste na transgressão da proibição do gozo, já que sujeito-me à crueldade alheia para assim gozar da minha própria destruição, do gozo da Coisa que me foi interdito. Lacan acrescenta ainda que “é na medida em que o sujeito faz com que a agressividade se volte contra si mesmo que provém a energia dita do supereu”. (Idem, pág. 237) Ora, trata-se de um mandamento superegóico, ordem para um gozo

---

kantiano. Uma introdução apropriada ao conceito de *vontade boa* em Kant pode ser encontrada na primeira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785/2006).

<sup>114</sup> Meu semelhante enquanto uma extensão de mim mesmo.

<sup>115</sup> Familiar, no mesmo sentido do *Unheimlich* freudiano. (Freud, 1919/1996)

que comporta minha morte psíquica: “goza!”, além do limite estabelecido pela Lei, o que significa dirigir-se ao limite extremo de *das Ding*. Não deveríamos nos surpreender, portanto, que este mandamento abra o acesso ao gozo da Coisa através da crueldade alheia, na verdade, *a minha crueldade em seu avesso*. O recuo de Freud, recuo ao mandamento cristão, é sua recusa em compactuar com este aspecto cruel, “do atentar à imagem do outro, pois é a imagem sobre a qual formamo-nos como eu”. (Idem, pág. 238) Poderíamos ir mais além: há uma maldade formalizada pelo aspecto especular, imaginário, que subsiste neste mandamento sobre o amor. Amar ao próximo *como a mim mesmo* significaria, em seu nível mais radical, anular a subjetividade alheia, coagir o próximo a aceitar o meu amor – quer meu próximo o deseje ou não. Nesta confusão entre o sujeito e o próximo (ou entre o eu e o Outro), o resultado é um só: a dissolução do sujeito<sup>116</sup>, seja na crueldade do meu semelhante, seja na aproximação decidida do meu próprio desejo, o que nos levará ao trágico de Antígona.

Em face de tudo que dissertamos, podemos nos fazer ainda uma pergunta, que necessitará de referências em Freud para ser respondida: afinal, *quem* goza este gozo interdito ao sujeito? Ora, só o pai da horda primitiva goza. Só o pai primevo, portanto, tem o livre acesso ao objeto (as mulheres da tribo, *sem exceção*). Neste sentido, iremos encontrá-lo do lado masculino na tábua da sexuação: para que haja o conjunto dos homens, ou seja, a possibilidade da inscrição de um sujeito no universal fálico, é necessário que exista pelo menos um homem – o pai da horda – que possa gozar do objeto proibido ao neurótico<sup>117</sup>; e que não esteja, portanto, submetido à castração,  $\exists x \overline{\Phi x}$ .<sup>118</sup> (Lacan, 1972-1973/1985, pág. 196) O neurótico, na medida em que precisa recalcar seu desejo incestuoso; recalque que é uma herança da culpa herdada pelo assassinato do pai primevo, cede ao gozo da Coisa: é desta forma que o gozo é tomado como proibido; a mãe é, portanto, proibida ao filho. O que Lacan traz é um recobrimento a mais ao mito freudiano, acrescentando que o gozo do objeto-mãe, ou seja, a atualização do desejo incestuoso, não é apenas o gozo proibido pela Lei, mas principalmente – quando da constituição do sujeito de linguagem – o gozo da Coisa, gozo; por sua vez, impossível (conf. ant., pág. 77).

---

<sup>116</sup> Ou seja, a dissolução da barreira contra o gozo da Coisa; o fim da tensão constitutiva do desejo e a morte do sujeito psíquico.

<sup>117</sup> Um elemento de exceção; o elemento retirado do todo indistinto para que um conjunto seja possível. (Lacan, 1972-1973/1985, pág. 196)

<sup>118</sup> Ressaltando, entretanto, que esta abordagem do pai primevo só será formulado no seminário *mais, ainda* (1972-1973). Nada nos impede, contudo, de verificar que no seminário sobre a ética – portanto, 13 anos antes – encontram-se indícios de um pensamento em construção.

Assim, o gozo no mito da horda, reservado ao pai primevo, é um gozo absoluto porque não se distingue da lei. A partir do assassinato do pai da horda, a Lei é instaurada<sup>119</sup> e o gozo absoluto, antes possível ao pai primevo, é inacessível aos filhos culpados pelo seu ato: é um gozo ansiado, *desejado*, da mesma forma que o desejo surgido da interdição pela Lei busca o encontro com a Coisa.<sup>120</sup> A Lei instaura a barreira ao gozo da Coisa, criando assim o desejo: o desejo, portanto, como resultado da interdição ao gozo. Neste sentido, a fantasia – articulação simbólica que introduz a relação do sujeito com o objeto causa de seu desejo – serve como suporte do desejo, na medida em que permite ao sujeito tolerar o que se encontra mais além: o gozo. Como exprime Lacan,

Daquela vontade rival estimulante, portanto, o prazer já não é aqui um cúmplice precário. No momento mesmo do gozo, estaria simplesmente fora do jogo, se a fantasia intervisse para sustentá-lo pela própria discórdia em que ele sucumbe. Para dizê-lo de outra maneira, a fantasia torna o prazer apropriado ao desejo. E repitamos que desejo não é sujeito, por não ser indicável em parte alguma no significante da demanda, seja ela qual for, por não ser articulável nele, ainda que nele se articule. (Lacan, 1962/1998, pág. 785)

A intervenção da fantasia, deste modo, permite que o gozo possa ser tomado como prazer. Do contrário, o prazer “estaria simplesmente fora do jogo”: temos com a fantasia o nascimento do princípio do prazer e, conseqüentemente, a construção da subjetividade humana. Portanto, o que isto significa? Significa que o gozo de que se trata aqui – o gozo da Coisa, o gozo permitido somente ao Pai; ou visado através da transgressão – é anterior à instauração da Lei, neste sentido, é um gozo encontrado somente no campo do real. A linguagem, deste modo, *bordeja a Coisa*; o que nos permite afirmar que o real só é apreendido pelos seus contornos (conf. nota 216), ou seja, “o não sabido ordena-se como o quadro do saber” (Lacan, 1967/2003, pág. 254): o que implica, finalmente – e Lacan irá desenvolver esta questão em seu seminário *mais, ainda* – que se não há o encontro perfeito entre significado e significante, se algo resta – algo resiste à tentativa do sujeito de formar o signo do encontro sexual – não há, portanto, o significante sexual; exatamente o significante que possibilitaria a relação

---

<sup>119</sup> Na medida em que o pai, lei externa, presença concreta, é canibalizado e torna-se Lei, interiorizada pelos filhos, que tratam de manter o pai vivo através da interdição do incesto.

<sup>120</sup> Trata-se do desejo puro, personificado por Antígona (conf. adiante, pág. 94)

sexual.<sup>121</sup> Ao tratar da inexistência da Mulher em seu seminário XVI, Lacan comenta sobre seu estatuto tanto para o homem quanto para a mulher, “no sentido de que o representante de sua representação está perdido, de que não se sabe o que é a Mulher” (Lacan, 1968-1969/2008, pág. 221), e acrescenta:

É somente por esse ângulo, no entanto, que a Mulher aparece na lógica freudiana – um representante inadequado, de lado, o falo, e em seguida a negação de que ele a o tenha, isto é, a reafirmação de sua solidariedade com esse treco, que talvez seja mesmo seu representante, mas que não tem nenhuma relação com ela. Por si só, isso deveria dar-nos uma aulinha de lógica, e permitir-nos ver que o falta ao conjunto dessa lógica é precisamente o significante sexual. (Idem, pág. 221)

Sem nos determos em demasia na questão da Mulher – problema que ultrapassa o tema de nossa investigação – podemos verificar com isto o lugar do gozo na ética proposta por Lacan, bem como os caminhos teóricos que já estão sendo construídos no sétimo seminário. Assim, uma das questões chave para a ética da psicanálise, e que faz parte da função do analista, torna-se esta: *sustentar a interdição do gozo, sem buscar a transgressão que visa a morte, é suportar a falta*. Poderíamos com isto acrescentar que, da psicanálise, espera-se que da *proibição* do objeto de desejo – interdição experimentada pelo sujeito como impotência – o sujeito possa destilar sua *impossibilidade* real.<sup>122</sup> Como demonstra Lacan, “trata-se, na psicanálise, de elevar a impotência (aquela que dá conta da fantasia) à impossibilidade lógica (aquela que encarna o real). Ou seja, de se completar o lote dos sinais em que se joga o *fatum* humano”. (Lacan, 1972/2003, pág. 548) Esta proposta ética atravessa muitos de seus seminários<sup>123</sup>, e aqui, no seminário sobre a ética, encontra-se nas entrelinhas da abordagem do gozo da Coisa, na medida em que este gozo impossível, uma vez interdito ao sujeito desejante, é buscado pela transgressão da Lei; pelo imperativo formulado por Kant e continuado por Sade; finalmente, pelo desejo puro de Antígona

---

<sup>121</sup> Verificamos com isto mais uma vez a fecundidade deste seminário – o seminário da ética – em lançar problemas e conceitos que irão adquirir total maturidade em trabalhos posteriores de Lacan.

<sup>122</sup> Concomitantemente, se o analista encontra-se no lugar do objeto causa de desejo – no campo do real – ele acaba por compartilhar a mesma sina reservada ao objeto do qual faz semblante: “é no plano do impossível, como sabem, que defino o que é real. Se é real que haja o analista, isto se dá justamente porque é impossível”. (Lacan, 1969-1970/1992, pág. 154)

<sup>123</sup> É adquire diversas roupagens neste percurso. Seja na passagem da impotência para a impossibilidade, posta no seminário XVII, ou no saber-fazer-aí com o *sinthoma*, estabelecido no seminário XXIII, Lacan trata sempre da irredutibilidade do real ao simbólico.



que vai ao encontro da “segunda morte”. Tomando como referência a definição de desejo em sua articulação com a demanda, Miller completa:

O desejo é a sua insatisfação e, na análise, é a sua interpretação. Que quer dizer isso? Sem recompor todos os passos de Lacan para assimilar o desejo, com respeito à demanda, à relação do significado com o significante, direi somente que, no campo da palavra, a insatisfação fundamental do desejo se traduz nos termos: jamais podemos dizer o desejo. (...) Assim, o desejo aponta para uma impotência da palavra e, mais além, para uma impossibilidade. Nos termos de Lacan, em “A direção do tratamento”, não se daria a experiência analítica se o sujeito não se deparasse, a cada momento, com a impotência da palavra, com a incompatibilidade essencial do desejo com a palavra. (Miller, 1993/1997, pág. 449)

Tal é o estatuto do desejo que buscamos problematizar através da ética da psicanálise, bem como sua relação com a linguagem. Assim, enquanto a proibição for sustentada como tal, o sujeito estará propenso ou a transgredi-la – seja na iconoclastia ou pelo amor ao próximo<sup>124</sup> – ou a padecer sob o jugo do supereu através da neurose, cujo mandamento, “goza!”, só pode ser conservado se a possibilidade do gozo final, este gozo mítico, puder ser mantida. O sujeito subjugado pelo supereu, neste sentido, procura o gozo que o satisfará de uma vez por todas, sem com isso atingir o objeto do desejo; e é contra esta vertente sádica do gozo, onde o sujeito mostra-se incapaz de sustentar a falta, que a ética da psicanálise busca contrapor-se. Assim, a posição da psicanálise – sua ética – está na contramão do gozo. Trata-se de uma ética do desejo, e a partir dela suportar a falta é se permitir – tolerar – desejar. Do lado do analisante, suportar a falta erige-se no horizonte ético do final de análise, da passagem da impotência à impossibilidade; do lado do analista, implica suportar a sua própria falta. Sustentar o desejo, em seu caso, o desejo do analista, significa, assim como o Santo, *não gozar* (Lacan, 1974/1993).<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Reiterando, este enviesado amor ao próximo que, denunciando sua natureza superegóica, cruel, exprime-se como mandamento, obrigação: deste modo, *sem sujeito*, tal como o imperativo categórico de Kant ou o algoz sadiano. O imperativo (a forma do mandamento), portanto, acusa sua radicalidade.

<sup>125</sup> Conf. adiante, pág. 111.

## Kant com Sade e o gozo da Coisa

Uma última questão pode ser ainda investigada com relação ao gozo, questão que serve, se não como problema a ser considerado pela ética do desejo, ao menos como advertência quanto à prática radical encontrada nas vertentes éticas que buscam forçar este encontro com a Coisa. Trata-se da experiência moral, investigada por Lacan no seminário VII, mas trabalhada principalmente em seu texto *Kant com Sade* (1962), que se encontra formulada tanto na ética estabelecida por Kant quanto na libertinagem professada por Sade.

A conjunção entre estes dois autores não deixa de ser inusitada, e Lacan tem ciência do fato. Kant, modelo de uma ética rigorosa, baseada antes no dever do que em qualquer sentimento de bem-estar (*wohl*), é um dos filósofos mais influentes no campo da ética. Sade, por outro lado, tornou-se um personagem histórico exatamente por sua exortação à libertinagem, tanto na literatura quanto na vida real. Quando Lacan propõe aproximá-los, portanto, busca definir onde o rigor ético de Kant e a exortação libertina de Sade se encontram. Seguiremos portanto o trajeto de Lacan no texto *Kant com Sade* (1962) para com isto demonstrar o uso que Kant e Sade fazem da Coisa; mais precisamente, como ambos buscam o acesso à Coisa pela via tirânica do mandamento que exclui o sujeito, todo *pathos* que poderia se interpor entre o sujeito e *das Ding*.

Esta discussão pode ser iniciada pela contigüidade temporal da principal obra ética kantiana, *A crítica da razão prática* (1788) e a *Filosofia na alcova* (1795).<sup>126</sup> Como comenta Lacan, “a *filosofia na alcova* surge oito anos depois da *Crítica da razão prática*. Se, depois de ter visto que é compatível com esta, demonstrarmos que ela a completa, diremos que ela fornece a verdade da *Crítica*”. (Lacan, 1962/1998, pág. 776-777) Para Lacan, portanto, a proximidade entre a obra de Kant e o livro de Sade demonstra a influência de um sobre o outro. Este é o ponto que ele busca confirmar: que o imperativo categórico de Kant – sua *forma*, a pura forma da lei – é perfeitamente apropriado por Sade; finalmente, a morte pela destruição do outro, a redução da vítima a nada visada pelo carrasco sadiano é o que a *Crítica* de Kant autoriza pelo viés de sua ética, ao excluir todo o patológico em favor de um Bem que não pode ser outro senão *das Ding*. Deste modo, como coloca Safatle, “Sade revela o que estaria recalcado na

---

<sup>126</sup> Certamente a ética kantiana e a literatura sádica comportam muito mais desdobramentos do que aqueles que abordamos aqui. Entretanto, ficaremos restritos unicamente aos elementos evocados por Lacan para tratar do problema de *das Ding* nos dois autores; o leitor mais interessado deverá se reportar às obras mencionadas.

experiência moral kantiana”. (Safatle, 2006, pág. 161) Verifiquemos como o fato se procede.

Portanto, antes de abordar Sade, comecemos por Kant. A característica da *Crítica* que interessa a Lacan é o papel dado ao imperativo categórico kantiano, este mandamento calcado no universal que exclui o sujeito em sua formulação. O bem a que visa Kant não é o bem do *wohl* – que poderia traduzir-se no bem enquanto bem-estar, este prazer engendrado pelo princípio do prazer<sup>127</sup> – mas sim *das Güte*, “o bem que é objeto da lei moral”. (Lacan, 1962/1998, pág. 777) Trata-se, na experiência kantiana, de trocar o prazer sensível, fenomênico, por um Bem que possível somente à vontade guiada pela Lei. E Lacan continua: “ele [*das Güte*] nos é apontado pela experiência que temos de ouvir dentro de nós ordens cujo imperativo se apresenta como categórico, ou seja, incondicional”. (Idem, pág. 777) Portanto, o bem-estar, o prazer contido em *wohl*, é trocado pela lei incondicional, pelo Bem que é *das Güte*; dito de outra forma, o sujeito coloca a Lei encarnada pelo imperativo categórico no lugar de qualquer objeto fenomênico capaz de proporcionar o prazer. Não há um objeto sensível da lei moral, a *vontade boa* que engendra o imperativo, para Kant, dirige-se exclusivamente para a lei moral, tomada por Kant como *das Güte*. Neste ponto, Lacan e Kant parecem concordar entre si, afinal, “tanto para Kant como Lacan procuraram afirmar a dimensão da Lei contra o primado dos objetos empíricos na determinação da vontade e mediante um ‘rebaixamento do sensível’”. (Safatle, 2006, pág. 151) Assim, a função da Lei como o limite do prazer sensível está contida no trabalho de ambos: para Lacan a Lei inaugura e sustenta o desejo – sem a Lei não haveria a falta –; para Kant a Lei é o Bem da ação moral. É a este Bem, *das Güte*, portanto, que o sujeito governado pelo imperativo se condiciona.<sup>128</sup> Como coloca Lacan,

---

<sup>127</sup> “O princípio do prazer é a lei do bem que é o *wohl*, o bem estar. Na prática, ele submeteria o sujeito ao mesmo encadeamento fenomênico que determina seus objetos. A objeção que Kant faz a isso é, segundo seu estilo rigoroso, intrínseca. Nenhum fenômeno pode prevalecer-se de uma relação constante com o prazer. Não se pode anunciar nenhuma lei de tal bem, portanto, que defina como vontade o sujeito que a introduz em sua prática”. (Lacan, 1962/1998, pág. 777) Este aspecto do *wohl*, determinante do sujeito patológico, pode ser encontrado no segundo capítulo do livro primeiro da *Crítica da razão prática*: “*Wohl* e *Übel* [o desprazer] significam sempre só uma relação com o nosso estado de *satisfação* ou *desagrado*, de contentamento e de pesar, e se por isso desejamos ou detestamos um objeto, a ocorrência se observa só no referente à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e de dor que produz”. (Kant, sem data, pág. 64)

<sup>128</sup> “*Güte* ou *Böse* [que poderia ser colocado como ‘mal radical’] contém pois o sentido que se deve referir às ações e não ao estado sensível da pessoa; e se alguma coisa tivesse de ser absolutamente boa ou má (*gut* ou *böse*), em todo o sentido e sem qualquer condição ulterior, ou ser como tal considerada, seria apenas o modo de agir, a máxima da vontade, e conseqüentemente a própria pessoa operante, não, porém, uma coisa que fosse denominada boa ou má”. (Kant, sem data, pág. 65) *Güte* não visa, portanto, nenhum objeto sensível, mas encontra sua razão somente na ação dirigida pela máxima da vontade.

Note-se que esse bem só é suposto como Bem por se propor como acabamos de dizer, a despeito de qualquer objeto que lhe imponha sua condição, por se opor à seja qual for dos bens incertos que esses objetos possam trazer, numa equivalência de princípio, para se impor como superior por seu valor universal. Assim, seu peso só aparece por excluir, pulsão ou sentimento, tudo aquilo de que o sujeito pode padecer em seu interesse por um objeto, o que por isso Kant designa como “patológico”. (Lacan, 1962/1998, pág. 777-778)

Um Bem maior, é disso que se trata, um Bem universal postulado além da profusão dos bens (*wohl*) encontrados nos objetos sensíveis. Para Lacan, o que marca Kant é sua busca por um Bem além dos objetos metonímicos disponíveis ao sujeito articulado pelo princípio do prazer. Este Bem, por sua vez, é a lei moral enquanto tal: a ação moral, regida pelo imperativo categórico, basta-se a si mesma; a vontade que engendra a ação “*age por amor a priori à Lei*”.<sup>129</sup> (Safatle, 2006, pág. 151) Assim, tudo o que é *patológico*, tudo o que pertence ao sujeito da linguagem, é subtraído da ética de Kant em favor do imperativo passível de universalização. A tradução do mandamento kantiano por Lacan, sua definição do imperativo categórico, é esta: “*Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos*”. (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 98). Tal é a natureza da máxima, universal e incondicional. O imperativo categórico sob o qual a ética kantiana se sustenta necessita da exclusão do particular do sujeito para se erigir como norma válida para todos, absolutamente despersonalizada, livre de qualquer objeto sensível, fonte de prazer (*wohl*) ou desprazer (*übel*), para buscar uma referência fora do sujeito significante, em *das Gute*.<sup>130</sup> Lacan vai mais além, denunciando a natureza superegóica deste mandamento, onde “o arauto da máxima não precisa aqui ser mais do que um ponto de emissão” (Lacan, 1962/1998, pág. 783); mandamento identificado ao que

---

<sup>129</sup> E que Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785/2006) evoca como o *respeito* à lei moral, “um sentimento que se produz por si mesmo mediante um conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos (...) que se podem reportar à inclinação ou ao medo. (...) A determinação imediata da vontade pela lei, além da consciência dessa determinação, é o que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o efeito da lei sobre o sujeito e não sua causa”. (Kant, 1785/2006, pág. 29 [notas de rodapé])

<sup>130</sup> Ou seja, a lei moral de Kant é o próprio Bem da ação, no lugar de todos os bens empíricos. Bem que não se identifica, contudo, com o Bem de Aristóteles, este Bem nobre, imponente, mas trata-se da do Bem como negação, a rejeição dos bens empíricos. Como coloca Lacan, “logo, seria por uma indução baseada nesse efeito que nele encontraríamos o Bem Supremo dos Antigos, se Kant, como é seu costume, não tivesse ainda esclarecido que esse Bem não age como contrapeso, mas, por assim dizer, como antipeso, isto é, pela subtração de peso que ele produz no efeito de amor-próprio (*Selbstsucht*) que o sujeito sente como satisfação (*arrogantia*) de seus prazeres, porquanto um olhar para esse Bem torna esses prazeres menos respeitáveis”. (Lacan, 1962/1998, pág. 778)

poderia ser uma “voz da consciência”. E já em *Totem e Tabu* (1913) Freud demonstrava o caráter inconsciente desta “consciência moral”, cujo único sinal de sua natureza perceptível ao ego é o horror em contrariá-la (Freud, 1913/1996, pág. 82). Portanto, não nos surpreenderíamos em ler Freud afirmar que “o Imperativo Categórico de Kant é, assim, o herdeiro direto do complexo de Édipo”. (Freud, 1924/1996, pág. 185)

Assim, temos em Kant uma vontade livre de todo condicionamento empírico, uma vontade que se dirige para além do princípio do prazer. Para Lacan, Kant estipula uma promessa no horizonte de *das Güte*, a promessa de um gozo para além do princípio do prazer (Safatle, 2006, pág. 155). Ora, é precisamente este caráter radical que chama sua atenção, promessa de gozo que, aliado à forma da exigência ética kantiana – o “tu deves” do imperativo –, permitem que ele trace e denuncie o discurso sádico. Sobre este ponto, Lacan comenta que

Kant, ele mesmo, pretende eliminar dos critérios da ação moral, ou seja, a um elemento sentimental. Se é eliminado da moral todo elemento de sentimento, se no-lo retiram, se se invalida todo guia que exista em nosso sentimento, de modo extremo o mundo sadista é concebível – mesmo que ele seja seu avesso e sua caricatura – como uma das efetivações possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana tal como ela se inscreve em 1788. (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 101)

Tal é o outro lado da ética de Kant: a proposta de Sade de um gozo do corpo do outro sem nenhum limite pode ser posto nas mesmas exigências formais de Kant, da mesma forma que a máxima universalizável da *Crítica*. O mesmo mandamento que exclui o sujeito para se articular na pura forma da lei está contido na síntese que Lacan faz da filosofia de Sade: “tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar”. (Lacan, 1962/1998, pág. 780) O rigor kantiano do sujeito que abdica do *wohl* em função de *das Güte*, este Bem que se encontra, na verdade, do lado da Coisa – além portanto do sujeito significante, restrito que está ao princípio do prazer – também se aplica ao carrasco de Sade: trata-se do carrasco que cumpre seu dever sem qualquer móvel patológico, sem “qualquer consideração por um bem, uma paixão ou mesmo uma compaixão” (Idem, pág. 781). Neste sentido, para o carrasco, o prazer não está em jogo quando tortura e sodomiza suas vítimas: abdicando de tudo o que poderia referir-se a um interesse afetivo, sua crueldade ancora-se na rejeição do patológico; o carrasco demonstra desprezo tanto pelo

prazer quanto pela dor, ainda que ambos possam estar em jogo na sua pedagogia sádica.<sup>131</sup> Aqui, mais um ponto de encontro pode ser divisado entre Kant e Sade: se há algum afeto incluído na ação que obedece ao imperativo é a *dor*. Lacan, neste ponto, traduz Kant:

*Por conseguinte, podemos ver a priori que a lei moral como princípio de determinação da vontade, pela mesma razão que ela causa danos a todas as nossas inclinações, deve produzir um sentimento que pode ser chamado de dor. E é esse aqui o primeiro, e talvez o único caso em que nos seja permitido determinar, por conceitos a priori, a relação de um conhecimento, que vem deste modo da razão pura prática, com o sentimento do prazer ou do penar. (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 102)*

A dor é portanto a única garantia de afeto possível ao sujeito que se submete à máxima, e isto constitui uma verdade tanto para Kant quanto para Sade, denunciando que, por trás do imperativo categórico de Kant, neste Bem que transcende os objetos sensíveis, o único sentimento possível é o sentimento da dor: que o sujeito não se afere a ela no cumprimento de seu dever é outra coisa. Estes elementos em comum são suficientes para que Lacan perceba que, tanto para Kant quanto para Sade, o que está em questão é o acesso a este Bem muito além do princípio do prazer: a Coisa freudiana, o objeto central do desejo que escapa à Kant<sup>132</sup> mas que surge com Sade, quando o carrasco reduz sua vítima a nada, esse nada que é a segunda morte de Antígona. (conf. adiante, pág. 97) O *das Güte* de Kant é, poderíamos afirmar, simétrico ao *das Ding* de Freud. (Safatle, 2006, pág. 155) Lacan ainda completa:

Em suma, Kant tem a mesma opinião de Sade. Pois, para atingir absolutamente *das Ding*, para abrir todas as comportas do desejo, o que Sade nos mostra no horizonte? Essencialmente a dor. A dor de outrem e, igualmente, a dor própria do sujeito, pois são, no caso, apenas uma só e mesma coisa. O extremo do prazer, na medida em que consiste em forçar o acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo. (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 102)

Assim, Sade é a verdade de Kant no sentido de que o imperativo que exclui o patológico do sujeito para surgir como pura lei é o que também está implícito na filosofia sádica, cujo propósito é abandonar toda obstrução representada pela fantasia

---

<sup>131</sup> A ponto de Lacan o comparar ao sermão enfadonho do professor, uma espécie de educação moral da libertinagem. (Lacan, 1962/1998, pág. 799)

<sup>132</sup> Ou seja, em Kant a Coisa é a ausência de um objeto sensível para a *vontade boa*; sua negação. A Coisa, em Kant, é um objeto inexistente mas que surge, se presentifica na lei moral (conf. nota 130).

neurótica – abandonar todos os objetos de prazer sensíveis, articulados metonimicamente pelo princípio do prazer – para forçar seu caminho em direção à Coisa, este Bem que Kant chamou de *das Güte*. Finalmente, de acordo com Lacan, sobre a máxima,

É preciso, evidentemente, reconhecer-lhe esse caráter, pela simples razão de que seu mero anúncio (...) tem a virtude de instaurar, ao mesmo tempo, quer a rejeição radical do patológico, de qualquer consideração por um bem, [*wohl*] (...) quer a forma dessa lei, que é também sua única substância, na medida em que a vontade só se obriga a ela ao rejeitar de sua prática toda razão que não seja de sua própria máxima. (Lacan, 1962/1998, pág. 781)

Portanto, o que Kant com Sade introduz ao tema da ética? Em Kant, o imperativo categórico, o mandamento que se subtrai de qualquer elemento patológico, não busca outra coisa senão este Bem (*das Güte*) que não se reduz ao bem (*wohl*) propiciado pelo prazer dos objetos empíricos. Isto significa um vetor em direção ao que está além do princípio do prazer, este Bem que funciona como *negativo* do prazer – um “antípeso”. O que Sade produz, com a apropriação do imperativo kantiano em sua filosofia do gozo do corpo alheio, é a verdade da *Crítica*: o objeto que Kant estipula como o negativo do prazer, formulado pela lei moral, toma forma na prática sádica através dos resultados de sua libertinagem. O imperativo em Sade produz o carrasco que não se detém até reduzir sua vítima à nada, forçando, portanto, o acesso à Coisa pela destruição do ser da vítima. Neste sentido, trata-se do mesmo vetor em direção à *das Ding* que perpassa o seminário VII de Lacan, e que já abordamos pela via do gozo da transgressão contido no mandamento de amor ao próximo (conf. ant., pág. 8477).

A constante, em Kant e em Sade, portanto, permanece: a Coisa coloca-se como este Bem do sujeito que a proposta de Lacan busca determinar conceitualmente. Tanto Kant quanto Sade demonstram as conseqüências em jogo na aproximação deste objeto, por um lado, denunciando o gozo contido na ética kantiana e, por outro, exclui o gozo na ética que encontra no desejo seu norte. Mostramos, contudo, que ainda que a Coisa coloque-se como eixo central da subjetividade, o gozo da Coisa surge como antítese do desejo. Para acessá-la, para gozar de *das Ding*, o sujeito precisa transgredir a Lei que se interpõe entre ele e o objeto interdito/proibido, e é precisamente da interdição que o desejo se constitui (conf. ant., pág. 80): como coloca Safatle, “o sujeito só pode ser reconhecido como sujeito a partir do momento em que assume sua identificação com

uma Lei que é pura forma vazia, desprovida de conteúdo positivo. No caso de Kant, trata-se da Lei moral. No caso de Lacan, temos a Lei fálica e paterna”. (Safatle, 2006, pág. 154)

Portanto, a Lei, para Lacan, é a Lei fálica que institui o simbólico e que, na operação de significação necessária ao nascimento do sujeito significante, introduz a falta como o resto (real) que não admite tradução. O objeto que Lacan isola no campo do real – neste ponto de seu percurso, a Coisa – permanecerá vetado ao sujeito, a menos que ele dirija-se para este além da Lei, transgressão que culmina na dissolução de sua própria identidade: fato que sustenta nossa afirmação de que a ética da psicanálise é uma ética que abdica deste gozo impossível<sup>133</sup> para propor suportar a falta inaugurada pelo objeto, e é contra este gozo da Coisa que o analista deve se precaver em sua função. Para tanto, Antígona representa um passo importante na definição de uma ética da psicanálise e para a definição das determinantes do desejo: é na tragédia grega que Lacan irá encontrar suas próximas referências.

### **Antígona e o desejo puro: uma ética trágica?**

A relação de Lacan com a tragédia grega e sua matéria é uma relação ambígua. Por um lado, Lacan reforça, em seu seminário, a experiência radical do trágico grego, encontrada no peso da fatalidade, a *moira* que recai sobre o herói a despeito de seus esforços em evitá-la; igualmente trata da morte ou da desgraça que seguem aqueles que, por imprudência ou orgulho (*hybris*), desafiam a vontade dos deuses. Todos estes elementos não passam despercebido por sua investigação. Contudo, ao mesmo tempo em que pinta um quadro sombrio ao tratar do trágico, Lacan toma-o como inspiração para tratar do belo, este mesmo belo que antecede o encontro com o real; “barreira extrema que proíbe o acesso a um horror fundamental” (Lacan, 1962/1998, pág. 787). Neste sentido, retomando Kant sobre a natureza do belo na *Crítica do juízo*, Lacan afirma que o belo que nos fascina na tragédia de Antígona encontra-se – e tal é a natureza do trágico – no limite entre o sujeito e a Coisa. (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 345-346) Assim, como propõe Lacan,

---

<sup>133</sup> Neste sentido, gozo impossível ao sujeito significante (conf. ant., pág. 69), por isso seu acesso só se dá através da morte, da transcendência de todo *pathos* encontrada na aniquilação psíquica.



O limite de que se trata, essencial a ser situado para que dele apareça, por reflexão, um certo fenômeno, que numa primeira aproximação chamei de fenômeno do belo, é o que comecei a definir como o limite da segunda morte. (Idem, pág. 315)

O belo é, portanto, a barreira *imaginária* contra o real; sabemos igualmente que o mandamento – “tu deves” – constitui a barreira simbólica. (Miller, 2000) Já tratamos desta última ao investigarmos a função do simbólico (através da Lei) como contenção do real, construído ao redor da Coisa, ao mesmo tempo, impedido de significá-la (conf. ant., pág. 79). Agora, na análise da tragédia de Antígona, trata-se do *belo que denuncia o real*: Lacan define o desejo radical que se esconde por trás da escolha da heroína, uma escolha que desafia a ética tradicional; neste caso, a ética de Creonte – uma ética da cidade, da ordenação dos bens, a ética que cabe a um governante. Contudo, como coloca Lacan, “o bem não poderá reinar sobre tudo sem que apareça um excesso, de cujas conseqüências fatais nos adverte a tragédia”. (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 314) A tragédia é, portanto, a denúncia deste excesso sob o prisma do belo: o fascínio de Antígona é este, de desnudar o real por trás do movimento do desejo – neste caso, seu encontro com o além do princípio do prazer – da forma mais bela que sua morte trágica pode expor. Como mostra Teixeira,

Mas se só podemos contornar a Coisa se quisermos nos aproximar dela, uma ética que a leve em consideração deve ao menos tentar indicar o seu lugar. Tudo do que dispomos, para tal finalidade, seria o *contorno* da coisa, a figura pela qual ela se mostra através das coordenadas de sua impossibilidade. Por essa razão, o interesse da tragédia de Sófocles seria o de nos indicar, para além do domínio do familiar no qual opera o serviço dos bens, a figura última deste contorno da Coisa, ou seja, o *belo* que recobre o seu horror e que surge como a última fronteira deste movimento na via do desejo. (Teixeira, 1999, pág. 42)

A função da tragédia para Lacan neste seminário, portanto, é ética: Lacan dá lugar à tragédia quando procura definir a experiência radical em jogo na análise; mais precisamente, do limite extremo do desejo, que levado às últimas conseqüências encontra-se com a morte. O lugar que Lacan cede à sua heroína trágica, Antígona, é um lugar ousado – o que também significa, dada sua pretensão ética, perigoso. Lacan trata do trágico neste seminário com o esforço de quem busca um modelo, o exemplo máximo de sua ética, e é nesse esforço que desejo, morte e trágico se encontram. O percurso de nosso trabalho até então buscou delinear esta relação difícil, mas

complementar, entre desejo e morte. Buscamos em Freud as bases dessa aproximação (conf. capítulo 1, pág. 48), e encontramos em seus textos sobre a cultura, bem como em suas investigações sobre a natureza do desejo, as indicações que Lacan tratará de desenvolver em sua releitura freudiana: o desejo consiste em um vetor em direção aos objetos psíquicos, cujo investimento busca dar conta de um *quantum* de energia psíquica, do lado do real, que não pôde ser simbolizado, escoado pelo princípio do prazer. Lacan encontra, nesse núcleo radical do sujeito psíquico, de onde a pulsão é orientada para seus objetos, a *falta*: incompletude essencial do simbólico, falta fora de qualquer articulação na linguagem, e causa desta – já que, para Lacan, a linguagem é a constante tentativa de traduzi-la. Finalmente, no lugar da falta, Lacan coloca o objeto *a*: a rigor, um objeto inexistente, pois é o objeto capaz de tamponar a falta, suturá-la; objeto, portanto, *negativo* – já que não existe, está para sempre perdido e busca ser reencontrado. Contudo, objeto perdido numa acepção muito precisa: não no sentido de um dia ter existido, tratando-se agora de buscá-lo no mundo, em Deus, na Alma, na psicoterapia ou mesmo na ciência<sup>134</sup>, mas no sentido de, *lá onde não há nada, o sujeito concluir o objeto que opera como causa*, objeto que designe este nada fundamental.<sup>135</sup> O que permanece, tanto em Freud quanto Lacan, é a natureza absolutamente radical e central desta falta – em outros termos, o papel do desejo para a constituição do psiquismo. Sem a falta, não haveria este constante investimento libidinal em objetos metonímicos que suporiam preenchê-la; sem o desejo, não haveria mundo humano. Temos assim a definição do desejo como o elemento mais radical do sujeito psíquico, e o seu encontro – que Freud identifica com o encontro com a castração; mais precisamente, com o elemento que sustenta a castração, o desejo incestuoso – um encontro com a morte.

Portanto, quando Lacan invoca Antígona, tomando-a como referência deste desejo absoluto, realiza duas coisas que precisaremos elucidar: primeiro ponto, a constituição de um *desejo puro*, o desejo desvinculado de qualquer objeto psíquico, o que significa um desejo que busque nada além da dissolução do aparelho psíquico,

---

<sup>134</sup> Dito de outro modo, na busca da harmonia entre os sexos: seria esta uma mitificação da relação sexual, assim como a mitificação do gozo?

<sup>135</sup> O que significa uma série de problemas para a definição de uma “ontologia psicanalítica”, ou mesmo para a definição de um objeto conceitual desta natureza (conf. nota 92). São questões, é claro, que não pretendemos abordar aqui: contentamo-nos com a demarcação de alguns destes problemas. Trabalharemos apenas com o que, do objeto *a*, nos servirá para abordar o desejo do analista.

cessão de toda tensão psíquica e toda falta<sup>136</sup>, um desejo que não deseja nada além da morte – sendo esta a morte incondicional em questão na tragédia de Antígona. O desejo de Antígona, neste sentido, prescinde de todo objeto metonímico para se dirigir somente à Coisa. Segundo ponto, Lacan propõe um modelo para a ética analítica, uma heroína que representa o encontro mais radical com a Coisa, portanto, com o objeto de seu desejo. Ambas as questões são problemas cruciais para uma ética da psicanálise, e que merecem nossa atenção.

Ora, ao desafiar as ordens de Creonte e enterrar seu irmão morto, Antígona está ciente dos riscos de morte desta empreitada; mesmo assim, avança em seu intento. Clama para si as leis dos deuses, em detrimento das leis da cidade, inferiores e corruptas em relação aos desígnios dos senhores do Olimpo. Se, por um lado, Antígona representa a transgressão das leis da cidade, antítese dos ideais da cidade, por outro, Creonte – como governante e legislador de homens – erra, talvez mais do que Antígona: do lugar em que se encontra, desencaminha-se e faz frente à lei muito mais fundamental, àquela ditada pelos deuses, e incorre em *hybris*, o orgulho humano desmedido que prenuncia sua ruína, tomando-se como superior aos desígnios divinos que Antígona representa. A prova mais fundamental de sua desobediência é seu castigo, sua própria experiência trágica: mesmo constando o erro de suas decisões ao final da tragédia, já é tarde, a morte de Antígona leva-lhe também seu filho, sua mulher e sua felicidade. Creonte está também morto no final da tragédia, morto entre os homens tal como Édipo antes dele. Morte e destino, dois elementos constantes na tragédia grega: elementos estranhos ao simbólico, que a experiência do trágico incessantemente denuncia.

Assim sendo, Antígona representa para Lacan o exemplar trágico do desejo absoluto. À parte de quaisquer negociações, Antígona personifica o desejo puro, este desejo que não conhece barreiras – seja o mandamento, sejam as leis de Creonte – para atingir seu objeto: “Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna”. (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 342) Antígona é, ao mesmo tempo, aquela que ultrapassa a barreira da castração em direção ao desejo incestuoso e aquela que paga o preço por sua ousadia. A natureza incestuosa de seu desejo, a própria história de Antígona o atesta: filha de seu pai, ao mesmo tempo, sua irmã. Finalmente, completa Lacan:

---

<sup>136</sup> A conclusão do princípio do prazer que, radicalmente, significa a conclusão de toda tensão (princípio de Nirvana).

Refletam bem nisto – o que é de seu desejo? Não deve ser ele o desejo do Outro e ligar-se ao desejo da mãe? O desejo da mãe, o texto faz a ele alusão, é a origem de tudo. (...) Nenhuma mediação é aqui possível, a não ser esse desejo, seu caráter radicalmente destruidor. A descendência da união incestuosa se desdobrou em dois irmãos, um que representa o poderio, o outro que representa o crime. Não há ninguém para assumir o crime e a validade do crime senão Antígona. (Idem, pág. 342)

Lacan ratifica e insiste no ato incestuoso de Antígona no momento de enterrar seu irmão, este crime que Antígona não se dispõe a negar: ao contrário, o reafirma constantemente; não esconde a natureza de sua atitude, sua paixão pelo irmão Polinice. Além de ir até o fim de seu intento, Antígona persiste em seu intento incestuoso, comprovando e assumindo, para si, a natureza radical de seu desejo. É desta forma que Antígona se torna, para Lacan, o modelo de uma ética que busca atingir o fim último de todo desejo, sem quaisquer reservas. O encontro com o objeto, a Coisa, é personificada por Antígona e catalizador de sua morte; ao mesmo tempo, o leitor pode entrever este encontro por detrás da beleza pungente da tragédia, convidado a experimentar este encontro radical através da heroína trágica. Pela beleza do ato de Antígona, “essa vítima tão terrivelmente voluntária” (Idem, pág. 300), vislumbra-se o encontro com o real. Antígona é, assim, uma primeira tentativa de presentificar, através da beleza trágica, o encontro com o objeto de desejo; ao mesmo tempo, é um elemento fundamental para a discussão sobre os limites e possibilidades práticas de uma ética psicanalítica. Antígona está além da demanda, além do reino do homem comum, e aí reside sua natureza heróica: Antígona se sustenta apenas pelo seu desejo decidido de morte.

Onde, portanto, a proposta de Antígona como modelo ético encontra seus limites? Antígona persiste naquilo que, para ela, é seu Bem. Seu desejo visa a Coisa e, dado o que este encontro significa, o resultado é a destruição, sua segunda morte; morte ainda mais radical, cujo fim é a extinção plena e irrevogável do sujeito, “a morte na medida em que é invocada como sendo o ponto onde o próprio ciclo das transformações naturais se aniquila” (Idem, pág. 301); a mesma morte que Sade busca infringir em suas heroínas através das mãos dos carrascos. Trata-se da morte como pura negação da vida, a morte “que se pode ainda visar depois que a morte está efetuada” (Idem, pág. 353), e é neste ponto em que a ética de Lacan torna-se opaca: a morte encontrada no final de um desejo puro, absoluto, é disso que se trata a ética da psicanálise? É isso que o psicanalista, sentado atrás do divã e disposto a escutar o sofrimento alheio, deve colocar para si como ideal ético?

Certamente que não, e é aqui que o problema do gozo adquire toda sua dimensão clínica. Antígona é a personificação de um desejo puro que, retomando as teorias de Lacan sobre o gozo, sustenta-se sobre bases muito frágeis. Isto porque o desejo puro, ou o acesso à Coisa, é impossível para o “homem comum”. Neste sentido, o herói encarna a própria impossibilidade: sua função é definir os limites entre o possível e o vetado ao sujeito da linguagem, o mesmo sujeito que se deita no divã e que interessa para nossa ética. Antígona tem seu papel neste seminário, mas é um lugar de *demarcação*, mais do que de ideal analítico: a heroína trágica sustenta um desejo impossível, cujo resultado – a morte – ilustra com precisão o encontro com a Coisa. Em suma, o desejo puro de Antígona flerta constantemente com a transgressão que visa o gozo da Coisa.<sup>137</sup> Contudo, como bem repara Guyomard, “o desejo é indestrutível, tal como o inconsciente. Repete-se na *outra cena* que é o seu lugar. Mas nem por isso é onipotente. A castração é o limite de sua onipotência”. (GUYOMARD, 1996, pág. 14) Para o sujeito da análise, entre a Coisa e sua possibilidade de satisfação, há a castração. O desejo incestuoso – uma realidade para Antígona, mas nisso reside sua natureza heróica – representa o horror para o sujeito da linguagem, seu limite. Além desse limite encontra-se Antígona, que possui uma função muito precisa na proposta ética de Lacan: representar o encontro do sujeito com o real de seu desejo, o gozo da Coisa que a castração coíbe. Contudo, Lacan sabe dos riscos de sua empreitada, e não deixa de divisá-la ao final de seu seminário:

Da última vez opus o herói ao homem comum, e alguém se ofendeu. Não os distingo como duas espécies humanas – em cada um de nós há a via traçada para um herói, e é justamente como homem comum que ele a efetiva. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 383)

O comentário de Lacan abre-se a inúmeras interpretações, desenvolvamos uma delas. Algo em nós compartilha da sina de Antígona, ou seja, “em cada um de nós há a via traçada para um herói”: mesmo que a via tomada pela heroína trágica esteja barrada ao sujeito fruto da castração, o desejo do sujeito em análise ruma também em direção à Coisa, “e é justamente como homem comum que ele a efetiva” – em seus sintomas, nas

---

<sup>137</sup> Precisar esta diferença – o desejo puro tal como Antígona o encarna e o gozo da Coisa pela perversão sadiana – é tarefa que vai além das pretensões deste trabalho. Contudo, não poderíamos deixar de assinalar esta similaridade, ressaltando o uso que Lacan reserva a cada um: no caso de Antígona, o acesso à *das Ding* está envolta numa escolha trágica, no desejo que não conhece limites; no caso de Sade, há uma transgressão em jogo, “forçamento” da barreira de *das Ding* pela dor. Em ambos, contudo, não permanece a transposição de um certo limite determinado ao homem comum, ou seja, ao homem moral?

manifestações do inconsciente; igualmente na sustentação de seu desejo e na sua responsabilização por ele. A ética de Lacan, lembremos, não é uma ética do gozo desmedido, como uma leitura superficial pode levar a crer; o gozo é impossível para o sujeito comum. Esta barreira é constantemente lembrada por Lacan em seu percurso pelo trágico, mas há uma importante diferença entre a sabedoria do limite – este impossível do desejo – e a impotência do sujeito que sustenta, em seu sintoma, a proibição do objeto do desejo (conf. ant, pág. 77).<sup>138</sup> É aí que o homem comum deve compartilhar da natureza do herói: o homem que se dirige ao limite, capaz de suportar desejar, sustentando o desejo como falta radical e, nisto, permanecer desejante. Novamente, responsabilizar-se pelo seu desejo, não ceder frente ao apelo do gozo dos bens; ao serviço dos bens que Lacan problematiza. Ao mesmo tempo em que delimita os contornos de sua ética, Lacan fala sobre um mundo sem deuses, ao retomar o trágico – mais precisamente, o sentido do trágico na existência – pela experiência clínica, que é a experiência do desejo. Deste traço heróico herdado pelo homem comum, portanto, preserva-se o mandamento ético de sustentar o desejo, sem com isso encontrar o destino de Antígona, já que, reiteramos, a castração se interpõe entre o destino do homem comum e o da heroína trágica. Antígona é um norte, mas velado – no sentido em que a Coisa pode apenas ser vislumbrada, entrevista – pelo belo do trágico. Ao mesmo tempo, na medida em que o herói se dirige à Coisa, seu derradeiro final encontra-se fora da linguagem: para o sujeito que leva sua análise a cabo, constata-se que o Outro é barrado, incompleto; há um elemento que indica a falta na estrutura – o objeto *a*. E está em nosso poder, pela nossa prática, levar o sujeito até este limite, a travessia da fantasia cujo resultado é este ponto de basta no desejo onipotente do Outro.

Um último problema pode ser colocado sobre o tema do trágico. Ora, se no trágico está em jogo um encontro – mortífero – com o gozo da Coisa, destacado pelo desfecho da tragédia, igualmente o analista precisa precaver-se de *gozar do trágico*. O fascínio de Antígona reside em seu tom heróico, decidido, e o belo em questão na tragédia é a barreira que se interpõe entre o sujeito comum e o gozo de *das Ding* personificado pela heroína. Este mesmo fascínio, contudo, pode levar o analista ao gozo da experiência trágica em análise; em outros termos, para o analista sempre há o risco de gozar com a dimensão radical, destrutiva do trágico, atualizando assim o aspecto mórbido que denunciemos momentos atrás (conf. ant., pág. 84) em uma clínica que se

---

<sup>138</sup> Proibição que se propõe, para o sujeito, como passível de transgressão.

propõe ultrapassar este limite.<sup>139</sup> O gozo, a princípio vedado à função analítica<sup>140</sup>, seria assim autorizado pela elevação de Antígona a um modelo analítico. Essa exacerbação do trágico na análise, a *literalização* de Antígona como paradigma da relação do sujeito com seu desejo – Antígona transformada de norte para um *ideal* a ser seguido<sup>141</sup> – vai ao encontro de um gozo muito mais fundamental – e perigoso. A semelhança de um analista que assim procedesse como o algoz de Sade é perturbadora. Em ambos está em jogo o acesso à Coisa pela força, a transgressão que elimina o desejo em função do gozo absoluto, a morte radical e absoluta que reduz as vítimas de Sade a nada e que elimina Antígona deste mundo. Ora, se a análise é avessa a quaisquer propostas de identificação – com um ideal, um pensamento, ou mesmo com o analista – não encontramos, aqui, a proposta de uma identificação com Antígona e o seu gozo trágico? Nas palavras de Guyomard,

Lacan não cansou de se opor a qualquer identificação, fosse com o analista, fosse com um objeto enfim possuído. A identificação bem-sucedida não é, por si só, um critério de análise finalizada. Tampouco o é a simples desidentificação. Ambas passam ao largo do essencial, que é, no conjunto de suas implicações, o destaque da dimensão humana – e trágica – do desejo a partir do inconsciente. (Guyomard, 1996, pág. 9)

Não se trata, portanto, de eleger Antígona como modelo trágico, identificação privilegiada em detrimento de todas as outras; tampouco trata-se de simples desconstrução dos significantes surgidos em análise: a experiência analítica propõe servir-se da linguagem, sem com isso identificar-se com ela. O desejo puro prescinde da linguagem, está além desta, e é por isso que Antígona é um ideal de morte: um ideal da morte psíquica, do gozo absoluto que não se serve da linguagem para seu bom uso, para “tornar sua a herança de seu pai” (Freud, 1913/1996), mas prescinde dela, descarta-a.<sup>142</sup> Como coloca Guyomard,

---

<sup>139</sup> E atalheamos: se este é um limite para qualquer desejo, é igualmente um limite para o desejo do analista; fazer o semblante de objeto *a* não é o mesmo que encarnar um desejo de morte.

<sup>140</sup> Já que o desejo do analista é a exclusão do \$ na escuta, portanto, exclusão da possibilidade do gozo: o analista não goza *exatamente porque não há um sujeito para gozar*.

<sup>141</sup> O que seria novamente pautar a psicanálise por um ideal exterior à prática, em detrimento da singularidade de cada clínica; em outros termos, trata-se da substituição de um molde adaptacionista, conformação a uma normalidade social, por um ideal trágico cujo fim é a própria morte. Que solução ética seria esta, passar da pedagogia das pulsões à abertura para o gozo mortífero?

<sup>142</sup> Guyomard ainda conclui: “Que é que distingue esta última [proposta ética] de uma apologia do suicídio como forma derradeira, sublime e gloriosa dessa recusa? Nada”. (Guyomard, 1996, pág. 63) É a identificação com o gozo trágico de Antígona que está em questão aqui.

o ponto absolutista do desejo é aquele em que o sujeito já não demanda nada: ele deseja. É um espaço trágico. Mas, por essa simples referência, vemos que o trágico tanto pende para o lado do desejo – fundamenta-se então numa perda, para se desligar – quanto para o lado do gozo – fundamenta-se numa perda para ir além da morte. (Idem, pág. 20)

O desejo puro, portanto, além da demanda, além do significante que dita as coordenadas da existência do sujeito – sua posição perante o desejo do Outro – encontra na morte seu sinônimo: é este o gozo da Coisa. O analista que identifica em Antígona um ideal ético goza com o trágico, o que significa tomar o destino de Antígona como o único destino possível para o final de uma análise, tomando a atração da falta – a radicalidade do desejo – como um convite à morte. Não é esta a proposta ética de Lacan, tampouco é este o lugar que cabe ao analista em sua clínica. Antígona não deve ser elevada a um ideal trágico, sob o risco de uma clínica de morte. Trata-se sim de permanecer fiel à descoberta freudiana, à radicalidade do inconsciente e ao desejo, sustentáculo privilegiado da subjetividade. Daí, do que o sujeito poderá fazer com seu desejo, do que ele poderá saber de si mesmo – esse saber que não se sabe – cabe a cada experiência clínica em particular. E para que esta mesma clínica seja levada a cabo – não uma clínica do gozo, tampouco uma clínica da adaptação pulsional – é necessário sustentar o desejo do analista. Toda a possibilidade da ética de Lacan – tornar o sujeito responsável pelo seu desejo – só pode ser levada a cabo com a escuta do inconsciente pelo analista; escuta que depende da manutenção deste desejo inumano. Portanto, definida as questões que nos interessam sobre o desejo e seu objeto na ética que Lacan propõe à psicanálise, passemos finalmente ao lugar que cabe ao analista ocupar.



## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.
- FRANÇA NETO, O. *Freud e a sublimação: arte, ciência, amor e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. Totem e Tabu (1913), vol. XIII.
- \_\_\_\_\_. O Inconsciente (1915), vol. XIV.
- \_\_\_\_\_. Conferência XXVII – A transferência (1917), vol. XVI.
- \_\_\_\_\_. O Estranho (1919), vol. XVII.
- \_\_\_\_\_. O Ego e o Id (1923), vol. XIX.
- \_\_\_\_\_. O problema econômico do masoquismo (1924), vol. XIX.
- \_\_\_\_\_. A Negativa (1925), vol. XIX.
- FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica* (1895). Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- Tradução de Osmyr Faria Gabbi Júnior.
- GARCIA-ROZA, L. A. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: JZE, 1990.
- GUYOMARD, P. *O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo do analista*. Rio de Janeiro: JZE, 1996.
- JULIEN, P. *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1996.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Rio de Janeiro: Ediouro, sem data.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.
- LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Seminário sobre “A carta roubada” (1955). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Variantes do tratamento-padrão (1955) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Kant com Sade (1962). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.

- \_\_\_\_\_. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 2003.
- \_\_\_\_\_. ... ou pior (1972). In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: JZE, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: JZE, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: JZE, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação* (ainda não publicado).
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: JZE, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: JZE, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1991.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: JZE, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Televisão*. Rio de Janeiro: JZE, 1993.
- MILLER, J-A. Demanda e desejo (1993). In: *Lacan Elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: JZE, 1997.
- \_\_\_\_\_. Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção lacaniana*, no. 26/27, abril de 2000.
- PORGE, E. *Jacques Lacan, um psicanalista: percurso de um ensino*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.
- SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- TEIXEIRA, A. *O topos ético da psicanálise*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

### Introdução

Nosso percurso até então buscou definir os parâmetros que norteiam a ética do desejo para Lacan. Em Freud, abordamos sua crítica à moralidade civilizada, demonstrando que o sujeito neurótico padece do conflito entre as exigências da moral – que articulam-se como parte das forças responsáveis pelo recalque – e suas exigências pulsionais, determinadas, por sua vez, pelo desejo inconsciente. Para tanto, buscamos traçar o nascimento do desejo na teoria freudiana e como sua constituição é absolutamente dependente do recalque.

Este percurso em Freud permitiu-nos avançar pela obra lacaniana, destacando a concepção de uma ética para a psicanálise encontrada no sétimo seminário. Verificamos que o padecimento neurótico denunciado por Freud é continuado por Lacan e serve-lhe de preâmbulo para uma abordagem ainda mais profunda da relação entre o sujeito e seu desejo. Mostramos com isto que Lacan tenta demarcar o que constitui o desejo – vetor do sujeito em direção à Coisa, anterior ao significante – e o que constitui o gozo em psicanálise – a tentativa de encontrar, pela transgressão da Lei que instaura o desejo, este objeto proibido –, para daí retirar parâmetros suficientes para nortear sua ética. Das várias referências em seu seminário, concentramo-nos em Kant, Sade e Antígona.

Finalmente passamos à função do analista. Sustentamos que a definição do seu lugar – o lugar de objeto em análise – é a consequência final da ética do desejo, cuja proposta é permitir ao sujeito suportar desejar: se, portanto, a proposta ética de Lacan erige-se nestes termos; se em detrimento do gozo<sup>143</sup>, deste gozo que busca esgotar-se no objeto *das Ding*, Lacan propõe sustentar o desejo, o que sua ética reserva para o lugar do analista? Como um lugar particular de escuta permitira levar a cabo a definição de Lacan para a ética da psicanálise? Posto estas questões, buscaremos agora implicar o analista na ética do desejo, tomando como base o que já desenvolvemos até então: vejamos como o conceito de desejo do analista permite-nos resolver os desafios

---

<sup>143</sup> E que não se encontra apenas na libertinagem de Sade ou no exemplo trágico de Antígona, mas em toda articulação sintomática, na medida em que todo sintoma contém sua parcela de gozo; ou seja, todo sintoma busca esgotar a tensão psíquica: e se o princípio de nirvana é a radicalidade do princípio do prazer, não há sintoma que não se articule, em algum grau, às pulsões de morte que se dirigem para a Coisa. Poderíamos mesmo afirmar que essa questão atravessa todo o primeiro capítulo deste trabalho.

colocados por Lacan quando da formulação de sua ética. Tentemos, agora, demonstrar nossa hipótese de que o desejo do analista representa um desfecho possível para a ética da psicanálise; mais, de que é precisamente o conceito que permite sustentar a ética delimitada por Lacan. Neste sentido, três pontos nos parecem de suma importância na delimitação do conceito de desejo do analista, e é nestes três pontos que desenvolveremos nossa argumentação. O primeiro ponto diz respeito ao sujeito suposto saber, “o eixo a partir do qual se articula tudo o que acontece com a transferência” (Lacan, 1967/2003, pág. 253). Tentaremos, portanto, localizar o desejo do analista na transferência através do conceito de sujeito suposto saber. A questão do saber em análise e a transferência serão evocados aqui. O segundo ponto, decorrente do primeiro, é o semblante de objeto *a* sustentado pelo analista, elemento importante para a definição de sua função. A função de objeto *a*, portanto, permite-nos esvaziar o analista de qualquer substância, bem como qualquer identificação com o sujeito consciente que se paramenta a ser analista. Finalmente, o terceiro ponto: se o analista é uma função, e esta função implica em ocupar o lugar de objeto causa de desejo para o analisante, como se produz um analista? Verificamos que este ponto leva-nos diretamente a questões implícitas na ética da psicanálise; a saber, sua finalidade e o que se espera de um sujeito que responsabiliza-se pelo seu desejo, precisamente o que a ética da psicanálise propõe. E verificaremos, neste ponto, que a dinâmica de uma análise – em suma, a ética da psicanálise levada a cabo – não apenas *depende* do desejo do analista para sustentar-se mas, igualmente, implica na *produção* de um analista, ou um sujeito capaz de suportar o desejo do analista. Portanto, trataremos do desejo do analista dentro deste viés específico, pois é na definição deste desejo que encontraremos, afinal, a proposta ética de Lacan. Se até então definimos os nortes teóricos da ética do desejo – bem como alguns de seus impasses – cabe-nos agora encontrar, no desejo do analista, sua *tradução*.

Com estas questões em mente, passemos à definição do analista por Lacan.

### **Demanda e sujeito suposto saber**

O que é, portanto, o analista? Já demarcamos alguns de seus contornos, resta-nos compor o restante do quadro. Seguindo as coordenadas de Freud, Lacan define o analista a partir da relação transferencial criada em análise. (Lacan, 1958/1998; Lacan,

1957-1958/1999; Lacan, 1960-1961/1992; Lacan, 1960/1998; Lacan, 1967/2003; Lacan, 1969-1970/1992)<sup>144</sup> É na figura do analista que o analisante é convidado a depositar os laços transferenciais que marcam – e determinam – sua existência, tomando o analista como alvo de seus investimentos libidinais. A determinação de um lugar ao analista pelo analisante implica, por sua vez, na reprodução de seu próprio lugar em relação ao desejo do Outro<sup>145</sup>: em outros termos, através da transferência e pela associação livre, o analisante permite-se falar sobre o que lhe convier, tratando de demarcar, nesta relação de fala e escuta, o lugar do analista – de quem *escuta*, mas não qualquer escuta, como veremos – e o seu lugar – de quem *demand*a, uma demanda de amor ao analista. É somente pelo que é tomado, pelo que representa ao sujeito em análise, que o analista pode, deste lugar, interpretar: como coloca Lacan, “é, pois, pelo que o sujeito imputa ao analista ser (ser que está alhures) que é possível uma interpretação voltar ao lugar de onde pode ter peso na distribuição das respostas”. (Lacan, 1958/1998, pág. 597) Tal é o lugar do analista definido por Lacan no período de seu seminário sobre a ética.

A questão lacaniana, portanto, incide neste ponto: se de um lado há o desejo do analisante – desejo de desejo do Outro, veiculado pela demanda – qual é então o desejo do analista? Não cabe ao analista, é certo, responder à demanda<sup>146</sup>: se o fizesse, abdicaria de sua posição de enigma; reproduzindo o ciclo sem fim da demanda que jamais se encontra com o seu objeto.<sup>147</sup> O sujeito, portanto, demanda a este Outro cujo desejo lhe é caro e, dirigindo-se ao analista, demanda-lhe a cura, ou mesmo demanda-lhe ser, ao final de sua análise, um analista (Lacan, 1957-1958/1999, pág. 440). Neste sentido, poderíamos sintetizar a demanda do analisante nesta que é uma questão para o seminário da ética, a demanda da felicidade (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 350).<sup>148</sup> O analista, Lacan é tácito neste ponto, não pode prometer o que lhe pedem, sob o risco de responder do lugar deste Outro em que é colocado.<sup>149</sup> Portanto, não é desta resposta, ou

---

<sup>144</sup> Não obstante, o tema do lugar do analista atravessa todo o ensino de Lacan: colocamos aqui apenas algumas de nossas principais referências.

<sup>145</sup> Na medida em que a transferência, como uma relação entre dois sujeitos permeada pela linguagem, implica na referência do sujeito ao Outro. Neste caso, trata-se da tomada do analista como o Outro de seu analisante. Verificaremos, contudo, que o analista exerce sua função precisamente ao recusar esta identificação.

<sup>146</sup> Se ele o faz, na liberdade que configura o campo da tática, é apenas para girar os discursos, movimentar a análise. Sua política – a ética da psicanálise – permanece inalterada.

<sup>147</sup> Por ser seu objeto um objeto fora da linguagem.

<sup>148</sup> Uma demanda – encarnada, por exemplo, na demanda de cura – que só pode ser veiculada se, com isto, o analista for tomado como o detentor de um certo *saber*, que escapa ao analisante (assim ele acredita) mas que o analista, pela sua formação, pela sua função na análise, ele supõe possuir.

<sup>149</sup> Afinal – e este é um ponto sempre reiterado na psicanálise, desde Freud – a demanda não diz a verdade: o sujeito que demanda *pede sempre outra coisa*; toda demanda é na verdade demanda de amor.

deste tipo de desejo – desejo de desejo que movimenta a demanda – de que se trata para o analista: o desejo do analista deve ser outra coisa.

Na relação transferencial, portanto, a definição dos lugares que cabem a cada um ocupar na estrutura de uma análise está subordinada ao inconsciente do analisante. Este, por sua vez, demanda: uma demanda que é, dado o lugar reservado ao analista<sup>150</sup>, uma demanda de amor. Do ponto de sua fala, portanto, o analisante reproduz a dimensão arcaica de seu desejo, desejo infantil que encontra na alteridade o objeto que lhe é mais caro. O protótipo desta relação – as primeiras ligações libidinais da criança com o cuidador, a figura materna, esta alteridade que Lacan irá denominar Outro<sup>151</sup> – é reinvestido e atualizado na transferência em forma de demanda. Portanto, ao tratar da demanda de felicidade que é dirigida ao analista, Lacan comenta:

É na medida em que a demanda está para além do significante, ela demanda sempre outra coisa, que, em toda satisfação da necessidade, ela exige outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda para além do que ela formula. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 353)

Assim, toda demanda dirigida ao analista é na verdade uma demanda de amor, mas é articulada pelo desejo: o que significa que o desejo do analisante, este desejo que perpassa a situação clínica e se dirige ao analista, sustenta esta mesma demanda sem se confundir com ela. Neste sentido, investir o desejo na figura do analista é tomá-lo como um objeto de amor. Ao mesmo tempo, trata-se de um objeto – este que será tratado por Lacan como o objeto *a* – fruto da interseção da linguagem, da Lei que inaugura o desejo, condicionando o desejo a jamais ser reduzido à pura necessidade: desde que há pulsão o reino dos instintos está perdido. Para Lacan,

---

<sup>150</sup> Ou seja, o lugar de Outro, alvo da demanda do analisante.

<sup>151</sup> A referência ao Outro e a figura materna, aqui, deve ser clara: a mãe, objeto de desejo da criança, é traduzida, significada pela criança através do Nome-do-Pai – o terceiro que incide nesta relação dual (conf. capítulo 2, pág. 75) e que implica, por um lado, na assunção da criança ao reino da linguagem e, por outro, na queda de um resto. Este resto, qualquer coisa do desejo da mãe que permanece sem significado, é uma das definições de Lacan para o objeto *a*: a Coisa não simbolizada, elemento enigmático com o qual o sujeito deverá se haver através de uma articulação simbólica, definida pela fantasia,  $\$ \leftrightarrow a$ . Quando a criança toma o desejo do Outro como objeto de sua demanda, portanto, está reproduzindo, no simbólico, um laço real: em outros termos, no lugar do objeto *a*, a criança encontra, na linguagem, o Outro. É por este motivo que o Outro é tomado pelo sujeito como objeto de amor através da demanda.

(...) Ali onde se trata do desejo, encontramos sua irreducibilidade à demanda a própria mola do que também impede de reduzi-lo à necessidade. Para dizê-lo elipticamente: que o desejo seja articulado é justamente por isso que ele não é articulável. Entenda-se: no discurso que lhe convém, ético, e não psicológico. (Lacan, 1960/1998, pág. 819)

Tomemos então o desejo como o elemento principal na situação analítica, desidentificado de qualquer noção de necessidade ou demanda. Sem nada saber de seu desejo, o analisante demanda. Por sua vez, do lado da escuta – o lado que cabe ao analista – não há nenhuma demarcação prévia, não se distingue o que, do analista, servirá ao analisante para tomá-lo como um objeto de amor. O analista, contudo, aceita ocupar este lugar: principalmente, ele o ocupa não a partir de um viés psicológico,<sup>152</sup> mas, sobretudo, a partir de sua ética. Da deposição de um *saber* da parte do analisante, o analista pede que o analisante se implique como sujeito de seu desejo: esta é a proposta de Lacan desenvolvida no seminário VII.<sup>153</sup>

Deste modo, a relação absolutamente *artificial* entre analista e analisante – e é necessário que assim seja, para que o analista possa ser, ao final da análise, descartado – implica na deposição de certo saber na figura do analista para que, só então, a análise progrida pela transferência. Como coloca Lacan,

O sujeito, por meio da transferência, é suposto ao saber pelo qual ele consiste como sujeito do inconsciente e é isso que é transferido ao analista, ou seja, esse saber dado que não pensa, nem calcula, nem julga, não deixando por isso de produzir efeito de trabalho. (Lacan, 1974/1993, pág. 53-54)

Uma vez estabelecida a transferência, portanto, a análise será sustentada pelo *sujeito suposto saber*: o analisante acredita que o analista contém a resposta para esta falta chamada desejo; em outros termos, *o analisante confia ao analista este elemento que lhe falta, o objeto a*: ele, o analista, está do lado do objeto causa de seu desejo.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> O que poderia implicar na racionalização desta demanda de amor, uma “psicologização do desejo”.

<sup>153</sup> Como veremos, é o desejo do analista que sustenta e permite esta implicação, o que nos permitirá afirmar que o desejo do analista abre a transferência. O resultado não poderia ser outro: o saber em questão, este saber sobre o seu próprio inconsciente, está na verdade *do lado do analisante*, não do analista. Poderíamos ainda demarcar o paradoxo desta questão: o analista é tomado como sujeito suposto saber pelo analisante; mas igualmente, *para o analista em sua prática, quem é suposto saber algo, senão o analisante?* Dito de outra forma, o analista supõe, de seu lugar, que o analisante poderá construir o saber ao qual seu desejo está articulado.

<sup>154</sup> Confiança que gira ao redor, e que só é possível, por causa do desejo do analista: “O que significa então essa confiança? Em torno do quê ela gira? A formação do psicanalista exige que ele saiba, no processo em que conduz seu paciente, em torno do quê o movimento gira. Ele deve saber, a ele deve ser

Isto significa que tornar-se analista, movimentar o desejo em análise, é ocupar o lugar de objeto *a* para o analisante<sup>155</sup>, este precioso bem que ele acredita que o analista pode lhe prover: o *agalma*<sup>156</sup>, objeto valioso ao redor do qual gravita o desejo. De acordo com Lacan,

Pelo simples fato de haver transferência, estamos implicados na posição de ser aquele que contém o *agalma*, o objeto fundamental de que se trata na análise do sujeito, como ligado, condicionado por essa relação de vacilação do sujeito que caracterizamos como o que constitui a fantasia fundamental, como o que instaura o lugar onde o sujeito pode ser fixar como desejo. (Lacan, 1960-1961/1992, pág. 194)

Portanto, para Lacan o *agalma* consiste neste objeto alvo da fantasia fundamental ( $\$ \langle a \rangle$ ), e que o sujeito em análise irá buscar na figura do analista. Contudo, assim como com Alcibíades no Banquete, que elogia Sócrates, mas na verdade – Sócrates o desmascara – seu desejo dirige-se a Agatão, este é um equívoco, engano necessário para que a análise possa progredir. Ora, Sócrates mostra a Alcibíades que seu verdadeiro objeto de amor é Agatão; como completa Lacan, “o que nos diz Sócrates é que a visada de Agatão estava, de fato, presente em todos os circunlóquios de Alcibíades, que era em torno dele que se traçava todo seu discurso”. (Idem, pág. 161) Sócrates está neste lugar *acessório* (Idem, pág. 160), objeto de investimento amoroso para Alcibíades, mas demonstra que seu desejo mirava além. Do mesmo modo, o sujeito suposto saber – esta confiança na figura do analista e seu saber sobre o sintoma, sobre as causas do sujeito – dependem desta ilusão, deste *agalma* que o analista deve fingir comportar, enquanto o desejo, na verdade, mira um objeto mais além. Como coloca Lacan,

Eu insisti freqüentemente nisto, que nós somos supostos saber não grandes coisas. O que a análise instaura é justamente o contrário. O analista diz àquele que está para começar - *Vamos lá*,

---

transmitido, e numa experiência, aquilo de que ele retorna. Esse ponto-pivô, é o que designo pelo nome de desejo do psicanalista”. (Lacan, 1964/1988 pág. 218-219)

<sup>155</sup> Portanto, somente possível pela transferência: é o analisante quem coloca o analista nesta posição – e não o contrário, o que seria superestimar demais as capacidades do sujeito que se senta atrás do divã –; assim, sem que haja este engano inicial (de que o analista possui, ou encarna este objeto precioso) não é possível existir analista.

<sup>156</sup> Lacan trata deste objeto ao analisar o Banquete, de Platão. Neste livro, Alcibíades compara Sócrates com as estátuas de sátiros, muito utilizadas à época: objetos de aparência grotesca feitos de madeira, mas cujo interior oco servia para se guardar todo o tipo de preciosidades. Para Alcibíades, Sócrates também escondia, por trás de sua aparência, esse tesouro *oculto* – e assim deve ser, dada a natureza do objeto em questão – e que Lacan trata pela sua denominação em grego, o *agalma*.



*diga qualquer coisa, vai ser maravilhoso. É ele que o analista institui como sujeito suposto saber.*<sup>157</sup> (Idem, pág. 50)

Trata-se, portanto, de uma relação assimétrica, da deposição de um saber no analista; contudo, trata-se também do avesso do discurso onde há um mestre identificado com este mesmo saber e seu discípulo, ávido de conhecimento: o analista não se identifica com o saber que lhe é creditado, está precavido contra ele.<sup>158</sup> Assim como Sócrates denuncia a verdade por trás do elogio de Alcibíades, o analista recusa-se a identificar-se com o saber que é depositado em sua figura.<sup>159</sup> O lugar do saber em análise é, portanto, a chave para esta questão: a forma como o analista responde frente à suposição de um saber determinará o valor de sua escuta; e se dizemos de uma ética que privilegie a escuta do desejo, e pelo desejo norteie a prática do analista, devemos nos deter um pouco nesta questão. Para tanto, a forma como Lacan aborda o tema através de sua teoria dos discursos pode nos ser útil. O analista, portanto, serve-se do saber que lhe é creditado em análise, contudo, sabe que não possui a verdade do desejo de seu analisante. Neste sentido, ainda que este saber depositado seja causa do discurso do analista<sup>160</sup>, o lugar do agente – o analista – é ocupado pelo objeto causa de desejo, o objeto *a*. Como coloca Rabinovich,

O saber colocado no lugar da verdade nos remete ao mito em sua articulação com a verdade. O saber mítico se opõe ao saber do domínio, ao saber do mestre. O mito é o campo do semidito, que é a lei mesma, interna, de toda enunciação da verdade. A verdade surge na análise na dimensão do dito, do dizer em análise, de um dizer que não é o da planificação consciente. (Rabinovich, 2001, pág. 23)

Portanto, o lugar do saber em discursos diferentes significam formas diversas de veiculá-lo. No discurso do analista, onde o saber está no lugar da verdade, sua função é a do semidito: uma verdade que nunca pode se dizer toda. É um saber portanto claudicante, nem todo simbolizável, coisa muito contrária do saber que ocupa o lugar do

---

<sup>157</sup> Contudo, conf. nota 153.

<sup>158</sup> Uma posição de recusa que é tanto mais possível quanto o analista sabe da insuficiência deste saber para tamponar sua própria falta, precaução diretamente dependente de sua análise pessoal. Fecha-se com isto o ciclo entre a função de analista (a manutenção do desejo do analista) e final de análise (a produção de um analisante).

<sup>159</sup> Tampouco com o objeto que sustenta sua função. O analista está no *lugar* do objeto *a*, mas não se identifica com ele.

<sup>160</sup>  $\frac{a}{S_2}$  : a causa do discurso do analista é este saber suposto,  $S_2$ .

agente, caso em que temos a relação entre o mestre<sup>161</sup> representante do saber e seus seguidores. Neste caso, trata-se do saber que tudo engloba, este saber que mata o real, sem espaço para algo além dele mesmo, e que não comporta o semidito: como coloca Lacan, “não saber-de-tudo, (...) mas tudo-saber”. (Lacan, 1969-1970/1992, pág. 29) Portanto, referimo-nos ao saber ora no lugar da verdade, ora no lugar do domínio, simples giro no discurso que muda radicalmente sua função; e que empreende, por um lado, uma análise que comporta a produção dos significantes determinantes do sofrimento do sujeito<sup>162</sup> e, por outro, a burocratização de uma prática em função de um saber cristalizado e estéril. Assim, enquanto o agente do discurso universitário, por sua vez, acredita equivaler a este saber suposto<sup>163</sup> o analista sabe que ele é um engodo: o desejo do analista é um desejo prevenido, e ainda que o saber encontre seu lugar como causa do discurso, o analista – o agente – é coisa distinta. O analista, portanto, não se identifica com o saber, pois sabe que o saber capaz de suturar o desejo não existe. O início de uma análise, portanto, condiciona-se à instauração da transferência e seu ponto pivô: o sujeito suposto saber, este saber depositado no analista e contra o qual ele está, por sua vez, advertido. Se os analistas, ao contrário, acreditarem realmente possuir este saber – identificados, portanto, com  $S_2$  – tornar-se-iam conferencistas, tutores que pouco ou nenhum efeito teriam sobre a dimensão alienante encontrada na demanda, na verdade aumentando ainda mais a dependência de seus analisantes de sua atenção.<sup>164</sup> Como bem coloca Fink,

ao responder à demanda do analisando por conselho e interpretação, pela “compreensão” de seus sintomas, o analista dá o que possui (“saber”) ao invés do que não possui (a falta, ou em outras palavras, o desejo) e incentiva o analisando a demandar mais do que a desejar, a permanecer alienado em vez de separado. (Fink, 1998, pág. 113-114)

---

<sup>161</sup> Lembrando que, neste caso, não é do Mestre cujo discurso leva seu nome de que se trata aqui, mas do mestre-professor em jogo no discurso universitário: discurso que é, por sua vez, o prolongamento do discurso do mestre, já que são às ordens do Mestre ( $S_1$ , a verdade de seu discurso) que o agente ( $S_2$ ) serve.

<sup>162</sup> A produção do discurso do analista,  $S_1$ : o analista que ocupa o lugar do objeto  $a$  permite ao analisante ( $\$$ ) produzir os significantes-mestres – retirados deste Outro ao qual seu desejo está subjugado – que estão por trás da formação de seus sintomas.

<sup>163</sup>  $\frac{S_2}{S_1}$  : o saber, aqui, é o agente; o Mestre a quem o agente serve está posto como causa. Ora, se este discurso é considerado por Lacan o discurso da burocracia (Lacan, 1969-1970/1992, pág. 29), o que dizer de uma análise onde o sujeito identifica-se com este “tudo-saber”? Verificamos com isto quão próximo o sujeito que veicula este discurso está do discurso do Mestre, a apenas um giro de distância.

<sup>164</sup> Radicalmente contra, portanto, de uma proposta ética que prevê o analista, ao final de análise, reduzido a um resto, dejetado do processo analítico levado a cabo.

Acrescentaríamos: e neste caso a análise perde o que há de mais valioso, já que, para Lacan, “o que o analista tem a dar, contrariamente ao parceiro do amor, é o que a mais linda noiva do mundo não pode ultrapassar, ou seja, o que ele tem. E o que ele tem nada mais é do que seu desejo, como o analisado, com a diferença de que é um desejo prevenido”. (Lacan, 1959-1960/1997, pág. 360)

Um dos pontos mais importantes desta deposição de saber, portanto, está na contraparte do analista, e este ponto nos aproximará ainda mais da delimitação de seu desejo. A questão, contudo, não se resolve tão facilmente. Não é apenas a recusa em identificar-se com o saber o que está em jogo na função analítica; antes, questionemos o analista que ocupa esta função. Ora, na medida em que concorda em sustentar este lugar difícil, de ser tomado como este precioso objeto de amor, o analista já pressupõe algo: pressupõe que o analisante na verdade sabe de seu desejo<sup>165</sup>, ou pode vir a sabê-lo (mais uma vez, conf. nota 153). Neste sentido, o que autoriza ao analista supor a verdade do desejo de seu analisante? Precisamente *o fato do analista já tê-la vivido em sua própria análise*, deduzido de sua fantasia o objeto impossível de seu desejo<sup>166</sup>; e uma vez autorizado pela sua experiência a escutar sem gozar de sua posição – já que “o psicanalista só se autoriza de si mesmo” (Lacan, 1967/2003, pág. 248) – pode sustentar este desejo prevenido, o desejo do analista. É através de seu desejo que o analista pode supor um saber ao analisante, e se é necessário que assim seja para que o analista seja tomado como objeto na transferência, e a análise progrida, decorre daí que, sem o desejo do analista, a análise é impossível.

Por ora, sobre a suposição de saber do analista, temos o suficiente. Quanto ao analisando, voltemos ao ponto em que sua demanda se articula, pela deposição de um saber na figura do analista. O sujeito suposto saber é, assim, um dos primeiros elementos a serem construídos no encontro entre candidato a análise e analista, “suposto”, como coloca Lacan em sua proposição sobre o psicanalista da Escola, “pelo significante que o representa para outro significante” (Lacan, 1967/2003, pág. 253). Avançando sobre o tópico, Lacan define este encontro inicial entre analista e analisante através do matema da transferência<sup>167</sup> (Idem, pág. 253), responsável por significar a

---

<sup>165</sup> Mas prefere não saber; prefere referenciar-se pela demanda ao invés de tomar contato com o desejo que a sustenta: não é esta a questão que perpassa o seminário sobre a ética?

<sup>166</sup> Ele, o analista, sabe de sua inexistência, já fez o *luto* desta perda essencial.

<sup>167</sup> 
$$\frac{S \rightarrow S_q}{s(S^1, S^2, \dots, S^n)}$$

eleição, na figura do analista, de elementos que possam servir de base para a construção da transferência, e comenta:

Vemos que, embora a psicanálise consista na manutenção de uma situação combinada entre dois parceiros, que nela se colocam como o psicanalisante e o psicanalista, ela só pode desenvolver-se ao preço do constituinte ternário, que é o significante introduzido no discurso que se instaura, aquele que tem nome: o sujeito suposto saber, esta uma formação não de artifício, mas de inspiração, como destacada do psicanalisante. (Idem, pág. 254)

Assim, um significante qualquer ( $S_q$ ) – qualquer traço significante encontrado no analista, na infinita contingência de sua função – é tomado pelo analisante como ponto de partida para a transferência. Poderíamos mesmo acrescentar que é deste modo que a análise alicerça-se na *contingência*: o encontro entre determinados significantes do analista e os significantes do analisante pertencem ao acaso.<sup>168</sup> Sabe-se que o analisante encontra no analista os significantes necessários para a constituição da transferência; contudo, são significantes impossíveis de serem definidos de antemão. Finalmente, como coloca Lacan, “é o desejo do analista, no que ele tem de despercebido, pelo menos até hoje, por sua própria posição, é essa a última e verdadeira mola do que constitui a transferência”. (Lacan, 1960/1998, pág. 858)

Portanto, por um lado há o acaso de um encontro fortuito, significantes que tornarão a transferência possível e que escapam, muitas vezes, à analisante e analista; de outro lado, a escolha de um significante qualquer na figura do analista e que pertence ao analisante, como ilustra o matema: o analisante busca encontrar no analista os significantes que, na verdade, fazem parte do seu próprio arcabouço simbólico, seu próprio inconsciente. Verifica-se, com isso, que o sujeito suposto saber e a transferência são indissociáveis um do outro. O desejo do analista, por sua vez, constitui o elemento que permite que a transferência – e a instituição do sujeito suposto saber, por conseguinte – possa se construir. Portanto, destilamos desta questão – o analista e sua relação com o saber; um saber, por sua vez, depositado sobre sua pessoa pelo analisante

---

<sup>168</sup> Referência próxima, neste sentido, à definição do amor dada por Lacan, o amor que surge na (e pela) contingência: Lacan chega a comentar que, da contingência envolvida no encontro amoroso, os seres que se amam passam à necessidade (Lacan, 1972-1973/1985, pág. 199). Da mesma forma, podemos assim identificar a transferência: da contingência envolvida no encontro entre analista e analisando, passa-se à necessidade envolvida na associação livre, onde os significantes que se articulam obedecem à lógica definida pelo inconsciente.

– uma questão eminentemente ética, pois lida diretamente com a centralidade do desejo na análise.

### **Um lugar sem sujeito**

A transferência, deste modo, apóia-se no enigma com o qual se reveste o analista, sustenta-se na possibilidade do analista *ser qualquer coisa*: desprovido de uma identidade prévia, o analista é o que o analisante deseja fazer dele. No lugar de objeto, o analista permite-se certo uso, com certeza não o usufruto dos bens criticado por Lacan (conf. capítulo 2, pág. 66), mas o *uso de sua pessoa*, como semblante de objeto-causa e que será, como todo objeto que um dia serviu para um fim fora dele, ser descartado. Como coloca Lacan, “o analista deve pagar algo para ocupar sua função. Ele paga com palavras – suas interpretações. Ele paga com sua pessoa, pelo seguinte – pela transferência ele é literalmente despossuído dela”<sup>169</sup> (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 349), e prossegue em sua crítica ética:

Toda a evolução presente da análise é o desconhecimento disso, mas o que quer que seja que ele ache e qualquer que seja o recurso-pânico a *the Counter-Transference*, é bem preciso que ele passe por isso. Não é apenas ele que ali está com aquele com quem estabeleceu um certo compromisso. (Idem, pág. 349)

Assim, a busca pelo controle da contratransferência como única diretriz ética atesta o desconhecimento desta descartabilidade do analista, sua função de suplência: com sua presença, o analista banca o enigma. E é esta incerteza que permite ao analista ser todos (como figura que encarna os elementos que se repetem em todo movimento transferencial do analisante), qualquer um (como representação de qualquer figura parental, por exemplo) e, ao mesmo tempo, ninguém (como objeto *a*, despossuído de sua pessoa). Do lado do analista, portanto, sua ética significa suportar este lugar, permitir-se encarnar este vazio<sup>170</sup>, que virá a ser preenchido pela analisante na transferência. Não há, portanto, um sujeito em particular, mas uma *função*: função de

---

<sup>169</sup> Ou seja, o analista é despossuído de sua pessoa para encarnar o objeto.

<sup>170</sup> Vazio no sentido de poder ser *qualquer coisa*: o vazio a que Lacan se refere é este vazio onde não há sujeito; em outros termos, o semblante de um objeto; objeto, por sua vez, inexistente. Portanto, não é o sujeito do outro lado do divã quem interpreta, mas o analista – como uma *função*.

encarnar este objeto na transferência<sup>171</sup>, sem a qual a análise se reduziria a uma psicoterapia ou a uma sessão de aconselhamento. E certamente não é disso que se trata. Guyomard comenta ainda que

através do jogo das fantasias, das provocações e das agressões, da simbolização do ódio e da ausência (...), a análise só progride quando o analista se sustenta como tal. O fato de ele o fazer não implica nenhuma identidade revestida dos trajes com que ela habitualmente se paramenta. Trata-se de uma identidade de fala e de postura. Ela remete a uma posição subjetiva, a um desejo; dá no mesmo permanecer em seu lugar e permanecer desejante, isto é também fazer advir um resto. (GUYOMARD, 1996, pág. 10)

Portanto, torna-se necessário desvincular o lugar do analista do sujeito que se paramenta atender em sua clínica; o analista é outra coisa: o analista presentifica-se através de um *desejo*. Pela demanda, o analisante reescreve com o analista sua dependência, através da linguagem, do desejo do Outro, a mesma dependência que sustenta seu sintoma. Ao analista, pede-se que responda de outro lugar. Assim, mesmo que o analisante tome o analista como seu Outro, mesmo seu *agalma*, e busque dele, de sua fala, os significantes que tamponariam sua falta, o analista renuncia em ocupar este lugar: novamente, retomamos o comentário de Lacan de que o desejo do analista é um desejo prevenido, já que o analista sabe – e é este um saber que não se transmite<sup>172</sup> – que não há equivalente simbólico para a falta; e esta demanda que perpassa o sujeito na transferência, e que agora se endereça ao analista, é impossível de ser suprida. Tal a importância da análise própria para a formação do analista: supõe-se que o sujeito que termine sua análise seja capaz de saber suportar a falta, tendo ele experimentado a travessia de sua própria fantasia, cujo propósito é – ou foi – mascarar-la, sustentar a inexistência da falta pela existência do Outro. Daí decorre também a afirmação lacaniana de que o fim da análise produz um analista, ou um sujeito capaz de suportar desejar e, uma vez num lugar de escuta, abdicar do gozo e, ao mesmo tempo, suportar o desejo do analista.<sup>173</sup> Precavido, portanto, de sustentar a realização plena do desejo<sup>174</sup>, o

---

<sup>171</sup> Sem com isto identificar-se com ele, já que os objetos passíveis à transferência – a figura paterna, a figura materna, o próprio objeto *a* – pertencem ao analisante, e a ninguém mais.

<sup>172</sup> Saber, portanto, resistente à transmissão, e que somente o processo de uma análise pode produzir.

<sup>173</sup> Contudo, se dizemos que o fim de análise permite ao sujeito suportar desejar, é na medida em que possibilita ao sujeito não gozar no lugar do analista. Este ponto é importante justamente porque o desejo do analista não é o mesmo desejo de que trata aqui, este desejo desdobrado na metonímia significante, mas outra coisa: o desejo do analista é um desejo “inumano”, não articulável no significante. Veremos ainda de que desejo se trata.

analista responde não como este Outro transferencial, suposto capaz de suturar a falta, mas a partir *da própria falta*: responde em seu semblante de objeto *a*.

Deste modo, há uma dissimetria radical entre a demanda do analisante e a resposta<sup>175</sup> do analista. Da demanda que espera a resposta do Outro, o analista responde a partir do lugar de causa do sujeito, deste desconhecido que movimenta seu desejo: ele é *semblante* do objeto causa, *não o objeto* – o que seria tomar-se como suporte, complemento de seu analisante – *mas seu simulacro*. O analista está no lugar do objeto, finge sê-lo para que a análise progrida. Do contrário, no caso do analista identificar-se com este objeto, existirá sempre o risco do paciente tornar-se perigosamente dependente do analista, já que ele ocupa o lugar de causa de seu desejo, seu *Bem* (conf. ant., pág. 67). Como coloca Machado Pinto,

Esse risco é grande principalmente se o analista assume o lugar da causa e não de seu *semblant*. (...) Se o analista encarna a causa, ele se torna imprescindível ao endossar o fantasma em vez de apenas se apoiar no real para criar um ponto de basta. Ao agir desse modo, o analista tornaria a análise interminável, visto que ele não poderia mais ser descartado. (Machado Pinto, 2002, pág. 17)

Neste sentido, encarnar a causa de desejo seria tomar-se como o objeto para sempre perdido do analisante, mantendo a relação de dependência entre analista e analisante em aberto. O perigo vai mais além: ao mesmo tempo o analista mantém, com isto, a ilusão da relação sexual, a complementaridade entre dois – e o que poderia ser mais desastroso, em uma situação clínica? Portanto, uma *função*<sup>176</sup>: lugar demarcado pela transferência que, uma vez desprovido de qualquer essência, qualquer sujeito pré-determinado, pode ser qualquer coisa. Ao mesmo tempo, um lugar de luto, onde o analista abdica de compartilhar este reino das paixões que envolvem e transcorrem na transferência: ao analista, cabe analisá-las. Lacan comenta sobre este campo nublado

---

<sup>174</sup> Tanto para si – necessidade do luto do objeto – quanto para o analisante; para quem a análise poderia transformar-se numa psicoterapia em direção a um ideal harmônico.

<sup>175</sup> Seja ela sempre um ato analítico – pois não apenas a palavra porta uma interpretação, mas igualmente o silêncio: “é que o silêncio comporta a fala, como vemos pela expressão guardar silêncio que, para falar do silêncio do analista, não significa apenas que ele não faz barulho, mas que se cala *em vez de responder*”. (Lacan, 1955/1998, pág. 353)

<sup>176</sup> Para Lacan e, insistimos, também para Freud. Sua preocupação em delimitar a contratransferência – e advertir o analista de seus efeitos negativos para o andamento da análise –; seus cuidados em insistir na natureza artificial da transferência, nos laços entre analista e analisante que deveriam ser completamente desfeitos ao final de análise; tudo demonstra que Freud tinha claro para si que o analista não interpreta de algum lugar de razoabilidade, de um lugar moral, mas exclusivamente a partir da transferência. (Freud, 1914/1996; Freud, 1937/1996)

das paixões que acometem o sujeito – paixões que, em mais de um momento de seu ensino, Lacan irá descrever com a tríade budista do amor, ódio e ignorância<sup>177</sup> – e do qual o analista deve se precaver. Sua proposta baseia-se nesta diferenciação – que já esboçamos aqui (conf. capítulo 2, pág. 57) – entre ser um analista, identificando-se sujeito com uma função, e ser do analista, onde não há um sujeito para demandar, muito menos para compartilhar, com o analisante, dos efeitos destas paixões. Para Lacan,

O que distingue a posição do analista (...), e este é o único sentido que se pode dar à neutralidade analítica, é a não participação nessas paixões. Isto faz com que ele fique todo o tempo numa região incerta, vagamente em busca de ficar sintonizado, de ficar-por-dentro do que corresponde ao saber, que entretanto repudiou. (Lacan, 1969-1970/1991, pág. 128)

O saber está em jogo aqui, mas um saber muito específico. Neste sentido, na análise, o que o analista tem de saber? Lacan responde que

O que ele tem de saber pode ser traçado pela mesma relação “em reserva” pela qual opera toda lógica digna desse nome. Isso não significa nada em “particular”, mas se articula numa cadeia de letras tão rigorosas que, sob a condição de não se errar nenhuma, o não sabido ordena-se como o quadro do saber. (Lacan, 1967/2003, pág. 254)

Não se trata do desejo de saber, conhecer – este, o desejo do cientista –, muito menos do desejo de cura – contra o qual nos adverte Freud e sua menção ao *furor curandis*, quando a vontade de reestabelecer o sujeito de seus males pode causar mais mal do que bem –, na verdade, trata-se de um desejo de escuta; em outros termos, *desejo de analisar*: o que não significa nem a construção (ou confirmação) de uma teoria<sup>178</sup>, tampouco um caso clínico bem sucedido, mas sim o reestabelecimento de uma verdade inconsciente ao seu devido lugar; de decifrar um conhecimento até então desconhecido daquele que fala – o analisante – até os limites em que sua fala toca o real, contra o qual seu sintoma ergue-se como defesa. Trata-se, portanto, deste saber que não se sabe, deste saber que se encontra subsumido pelo sintoma e do qual o analisante, em

---

<sup>177</sup> Temos esta abordagem nos Escritos, no texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953), *Variantes do tratamento-padrão* (1955), *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958), bem como no seminário 1, aula de 30 de junho de 1954; seminário 5, aula 11 de junho e 2 de julho de 1958; seminário 6, na aula de 14 de janeiro de 1959; e, no contexto desta indicação, aula de 15 de abril de 1970 do seminário 17.

<sup>178</sup> Temos notícias deste espírito científico e seus impasses para uma análise no caso do Homem dos Lobos, onde analista e cientista se confundem na figura de Freud.



sua demanda, nada quer se haver.<sup>179</sup> Se, por um lado, o desejo do analista é um desejo de analisar – veremos o que mais poderemos destacar desta afirmação –, por outro é um desejo que convida o analisante a querer saber de si: saber aquilo que constitui sua verdade, aquilo que está além e aquém do sujeito do enunciado – este sujeito da consciência. Miller acrescenta, sobre este tópico, que

O desejo do analista, que chamamos desejo de saber, não tem nada a ver com nenhum tipo de erudição e constitui a exceção à lei do desejo de dormir. É o desejo de despertar, não apenas despertar-se, mas também de despertar o Outro. É um desejo de despertar-se do desejo do Outro. (Miller, 1991/1997, pág. 397-398)

Neste sentido, a transferência é o entorpecimento do sujeito através das paixões que circulam dele para o analista. O que o desejo do analista permite – pois encontra-se alhures da demanda; o analista mira lá onde o desejo se articula – é portanto o despertar do desejo adormecido na demanda, veiculada, por sua vez, pela transferência. Ao mesmo tempo, se há algum saber em jogo na análise, este não se encontra do lado do analista, mas do lado do analisante: querer saber de seu sintoma, o saber que leva ao questionamento de seu lugar perante o desejo do Outro. Portanto, o lugar que o analista ocupa pressupõe-se livre de preconceitos, ambições teóricas, ideais de cura; mas receptivo ao desejo de seu paciente – para que ele possa destacar-se da demanda para o lugar onde seu desejo se ancora. Para tanto, o analista encarna<sup>180</sup> o objeto *a*, levando a psicanálise para além do movimento incessante da demanda, para o patamar do grafo do desejo que corresponde ao *Che Vuoi?*<sup>181</sup> “Que queres?” é a pergunta que o analista

---

<sup>179</sup> “A análise veio nos anunciar que há saber que não se sabe, um saber que se baseia no significante como tal” (Lacan, 1972-1973/1985, pág. 129); ou, como coloca Lacan em seu seminário sobre o *sinthoma*, “o que Freud sustenta como o inconsciente supõe sempre um saber, e um saber falado. O inconsciente é inteiramente redutível a um saber. É o mínimo que supõe o fato de ele poder ser interpretado” (Lacan, 1975-1976/2007, pág. 127): neste caso, o inconsciente tomado como o simbólico por excelência, já que o sintoma-simbólico pode ser interpretado – contudo, o mesmo não é verdadeiro lá onde o sintoma se articula no real, sendo este o limite da análise que Lacan quer delimitar neste mesmo seminário.

<sup>180</sup> Como já determinamos, através de seu semblante, não pela identificação.

<sup>181</sup> Toda a proposta do desejo do analista colocada nestes termos pode ser encontrada no grafo do desejo de Lacan, construído em seu seminário sobre as formações do inconsciente (1957-1958) e, de forma resumida, em seu texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960), publicado nos *Escritos*. As duas dimensões da transferência – a demanda e o desejo – são transcritos neste grafo, onde a proposta de Lacan é levar o sujeito ao segundo nível do esquema, onde o desejo do sujeito se articula como resposta ao desejo do Outro. A assunção ao segundo patamar do grafo, portanto, corresponde à pergunta sobre o desejo do Outro: “que queres?” Dado a extensão do tema e a complexidade do grafo de Lacan, preferimos não incluí-lo por extenso em nossa argumentação. Convidamos o leitor a reportar-se aos respectivos textos, caso seja de seu interesse.

retorna ao analisante em seu silêncio<sup>182</sup> – recusa em responder à demanda de amor – ou em seu ato, onde desvela ao sujeito os elementos significantes por trás de seu sintoma. Desvelar, escandir os significantes que sustentam o sintoma, cercar e delimitar o ponto onde o sintoma não pode mais ser dito (o real do sintoma); todas estas abordagens da função do analista significam, em maior ou menor grau, o questionamento do desejo do Outro: desejo ao qual o sujeito se submete na garantia de sua existência, deste Outro construído, forjado ao redor do objeto *a*. Em suma, na impossibilidade de definir, simbolizar o objeto de desejo<sup>183</sup>, o sujeito erige esta alteridade máxima (conf. capítulo 2, pág. 82) que, ao final de análise, desvanece – porque nunca existiu.<sup>184</sup> E para tanto – para ser capaz de conduzir o analisante a este ponto onde o desejo é formulado – o analista precisa, por sua vez, ser capaz de interpretar de um lugar sem gozo, fora da inércia das paixões transferenciais (conf. ant., pág. 120), ou seja, sem com isso participar do jogo da demanda. Como comenta Miller,

O desejo do analista seria, então, o desejo de um sujeito que não está mais preocupado e encarcerado na pergunta *que quer dizer isso?* É por isso que o analista, se existisse, seria o ser falante capaz de, em seu exercício profissional, falar sem pedir. De certo modo, é isso o que chamamos interpretação: falar sem pedir. (...) Interpretar é pedir uma resposta à pergunta *o que queres?* (Idem, pág. 397)

Deste modo, o analista que sustenta seu desejo ultrapassou a sua própria fantasia e pode, no lugar do objeto, servir-se dela. O desejo do analista é, portanto, um desejo sustentado: o analista sustenta um desejo *fora da demanda de amor*; em outros termos, *um desejo que não significa desejo de desejo*. Portanto, o analista deseja o que? Deseja analisar, e é por isso um desejo *inumano*: fora desta relação inscrita na demanda, o analista banca o semblante de objeto *a*, e ao permitir ser tomado como tal pelo seu analisante, o analista oferece não apenas uma escuta, mas uma escuta sem espaço para o gozo: o analista não goza em sua função, abdica do gozo para tornar presente o desejo de seu analisante. O gozo, obtenção de prazer em jogo no sintoma, na transgressão da Lei ou na fantasia<sup>185</sup>, está fora da função analítica. Neste sentido, esclareçamos do que é feito um analista: se toda fala supõe um Outro – e, portanto, articula-se como demanda

---

<sup>182</sup> Ou em seu ato, interpretação que busca descolar o sujeito de sua demanda sem fim.

<sup>183</sup> Dada sua natureza *real*, que, em sua significação através do desejo incestuoso, significará também o proibido do desejo pela mãe (conf. capítulo 2, pág. 64 e pág. 72 em diante).

<sup>184</sup> Já que o Outro é uma *ficção* (conf. notas 90 e 96).

<sup>185</sup> Conf. capítulo 2, pág. 73 e 77.

– a fala *do analista* (sua intervenção) é caracterizada como tal exatamente porque furta-se desta relação especular em jogo na demanda: o analista não busca no analisante qualquer complementaridade, pois sabe – pela sua experiência – que não há nenhuma. Precavido da inexistência da relação sexual, portanto, o analista não procura escrevê-la na (ou pela) análise; isto porque seu desejo não é o mesmo que engendra a demanda, mas sim um desejo depurado em sua análise pessoal. Se é assim, temos que o analista não pode ser identificado com o sujeito, este sim preso à sua demanda e ao desejo do Outro, mas deve ser pensado como uma função dentro da análise, dada a natureza tão particular de seu desejo. Como resume Rabinovich,

O psicanalista deve oferecer um vazio, deixar livre o lugar do próprio desejo, que não deve estar ocupado por esse objeto que é o desejo de seu Outro particular. Deve-se oferecer vazio para que o desejo do paciente – o desejo como objeto, o desejo do Outro – se realize enquanto desejo do Outro através desse instrumento para sua realização que é o analista enquanto tal. (Rabinovich, 2000, pág. 14)

É a partir daí que a análise pode prosseguir: é abdicando de operar como um sujeito barrado, desejo em ser um analista<sup>186</sup>, que o analista pode conduzir a análise nos termos que Freud instituiu. Lacan lembra que, a partir do momento em que se lida com a produção de uma análise, isto é, com a produção de novos saberes pelo analisante, o papel do analista é permitir que esse saber aconteça, e de modo algum transmitir algum tipo de saber – domínio que pertence ao professor, não ao analista (conf. ant., pág. 114). Rabinovich completa que

Em psicanálise, se o psicanalista afirma antes que o discurso do sujeito lhe ofereça os elementos que lhe permitam afirmar algo, na maioria dos casos seu funcionamento correrá o risco de ser dogmático, de se fundar em dogmas pré-concebidos acerca do que deve ser um sujeito e acerca de qual é seu Bem. (Rabinovich, 2000, pág. 18)

Portanto, destacamos aqui o aspecto prático e ético da psicanálise: se há um Bem em jogo na análise, é um Bem que se encontra do lado do sujeito – seu Bem é o objeto causa de seu desejo, o objeto *a* – e que é investido no analista. Esta é, portanto, a responsabilidade ética de um sujeito que assente ser o depositário do desejo de seu analisante, sem com isto responder a partir daquilo que, de seu inconsciente, é o seu

---

<sup>186</sup> Com todo o aspecto subjetivo, volitivo, que este desejo comporta.

desejo, desejo de desejo – em detrimento do desejo que lhe compete, o desejo do analista. O desejo do analista define-se, desse modo, como uma forma de renúncia, um luto elaborado do analista por um gozo que não cabe na prática clínica e que ele sabe, dada sua experiência de análise pessoal, estar fundamentado numa ilusão: a ilusão do gozo mítico da Coisa, que uma análise busca retificar como impossível. O que não é tarefa fácil: desta forma, o desejo de analista não opera apenas no discurso estabelecido, mas também nas manobras necessárias para poder alcançá-lo ou torná-lo efetivo. Finalmente, como comenta Lacan,

em termos de longitude e latitude, [são estas] as coordenadas que o analista deve ser capaz de atingir para, simplesmente, ocupar o lugar que é o seu, o qual se define como aquele que ele deve oferecer vago ao desejo do paciente para que se realize como desejo do Outro. (Lacan, 1960-1961/1992, pág. 109)

Portanto, enquanto função, o desejo do analista não se confunde com o desejo de *ser* analista. Não cabe ao analista, em sua posição ética, saber “o que é bom para o analisante”. Esta opção – desejar *ser* analista – deriva de sua própria subjetividade, de questões que lhe são próprias: é um *querer*. E simplesmente *querer* escutar em análise é diferente de *saber* conduzir esta escuta.<sup>187</sup> O analista que identifica-se com sua função, passando de semblante de objeto causa para a causa própria da análise engana-se em sua própria fantasia,  $\$ \langle \rangle a$ , onde reproduz fielmente o sintagma “eu sou um analista”. Para que a análise permita ao sujeito contornar o domínio da demanda de amor, domínio circular e sem solução<sup>188</sup>, onde circula esta demanda de amor jamais satisfeita, o analista precisa abdicar de sustentar sua fantasia em análise para abrir-se ao desejo do paciente. Novamente, Rabinovich comenta que

O desejo do analista [deve ser] definido como um vazio, como um lugar onde algo poderá se instalar, morar, torna evidente que o que se deve instalar ali, na prática da psicanálise, é o desejo do paciente como desejo do seu Outro, o da historicidade própria do paciente, o das circunstâncias próprias de sua vida. (Rabinovich, 2000, pág. 14-15)

---

<sup>187</sup> É perfeitamente plausível que, para exercer a profissão de analista, seja necessário um querer – um desejo decidido em trabalhar com a psicanálise. Contudo, não é neste ponto que insistimos, mas na prática sustentada pelo semblante de objeto *a*, que adquire toda sua dimensão, por um lado, pela escuta do analisante – uma escuta voltada ao inconsciente, que apenas este semblante de objeto *a* permite surgir – e, pelo outro, da interpretação do analista que supera o ciclo imaginário da demanda. Em ambas, não é este querer que está em jogo, mas o desejo do analista como o temos definido até então.

<sup>188</sup> Sustentado, em parte, pela possibilidade deste gozo mítico da Coisa, como já abordamos anteriormente (conf. capítulo 2, pág. 77).

Lacan sabe que, ao definir o analista em termos tão estritos, apenas reitera a psicanálise como uma das três profissões impossíveis, ao lado de governar e educar. Freud já havia comentado sobre este caráter radical da psicanálise (Freud, 1925/1996); enquanto Lacan volta a examinar a questão a partir do desejo do analista: profissão impossível; afinal, como abdicar do gozo, esvaziado de qualquer subjetividade própria, para que o analisante possa encontrar, na figura do analista, seu *agalma*? Se assim for, *quem* interpreta? Certamente o sujeito que, no lugar do semblante de objeto *a*, finge sê-lo para que a análise progrida. Contudo – e este é o ponto que precisamos evidenciar – sua interpretação, o que Lacan denominou ato analítico, não veicula as aspirações, ideais ou crenças deste mesmo sujeito; mas na verdade retorna para o analisante – pelo silêncio, pela escansão do discurso, pela retificação de sua fala – sua própria demanda invertida, evidenciando assim o caráter inconsciente de seu desejo: desejo dirigido a este Outro da demanda; por sua vez investido, pela transferência, na figura do analista. Portanto, o caráter radical do desejo do analista, semblante de objeto *a*, evidencia-se na recusa do analista em participar desta relação especular da demanda, respondendo, por sua vez, no nível onde o desejo do analisante busca a complementaridade no desejo do Outro. Como coloca Guyomard sobre o tópico,

É justamente isso que se espera de cada analista: que ele continue a sê-lo ao longo das vicissitudes de uma análise. Mas ele só pode fazê-lo se o desejar. Pois permanecer analista pressupõe uma posição que nenhuma passividade poderá ocupar. Não se trata tanto de agüentar, o que seria, antes, uma resistência passiva, mas de falar, enunciar, interpretar. Nenhum analista pode ocupar esse lugar sem desejo, e aí reside o paradoxo da identidade do analista. (GUYOMARD, 1996, pág. 12)

Trata-se assim de um lugar onde se espera que o analista a ocupá-lo tenha feito o luto necessário de sua própria falta, deste objeto irremediavelmente perdido e que não será jamais encontrado na rede significante que conjuga a demanda. Em sua entrevista televisiva a Miller, transcrita em *Televisão* (1974), Lacan chega mesmo a comparar a função do analista a um santo. Assim como o santo, o analista é tomado como causa de desejo, exatamente por não identificar-se com ela. Em ambos está em jogo o lugar de objeto *a*; ao mesmo tempo, em ambos não há identificação com o objeto, apenas o semblante. Lacan comenta que, assim como o analista,

Um santo, para que me compreendam, não faz caridade. Antes de mais nada ele banca o dejetivo: faz descaridade. Isso para realizar o que a estrutura impõe, ou seja, permitir ao sujeito, ao sujeito do inconsciente, tomá-lo por causa de seu desejo. (Lacan, 1974/1993, pág. 32-33)

Não se trata aqui de uma identificação do analista com um santo, mas uma comparação naquilo que o analista e o santo precisam ter em comum: a capacidade de abster-se do gozo em sua função. O sujeito analista, como todo ser humano, goza. Mas, durante sua função – e é aqui que analista e santo compartilham traços comuns – é preciso suportar não gozar, ou seja, suportar ser causa de desejo sem extrapolar, em sua posição, os limites éticos que a prática psicanalítica impõe. Sendo assim, os analistas sofrem tentação semelhante àquela a qual os santos passam no exercício de sua função sacerdotal: a tentação de gozar de sua condição ou da condição que podem infringir ao outro. Em análise esta tentação toma forma diversas como, por exemplo, as “filhas da natureza” (Freud, 1915/1996, pág. 184) de que nos fala Freud em seu texto *Observações sobre o amor transferencial* e que podem seduzir o analista a ocupar uma posição de mestre que não lhe cai bem. A postura ética do sujeito que se paramenta analista é invocada aqui, ao colocar em destaque na análise o desejo de seu paciente, em detrimento de seu próprio desejo de sujeito. Ao fazê-lo, sustenta o desejo do analista.

Portanto, no que tange o analista e o santo, trata-se de encarnar este objeto dejetivo<sup>189</sup> que, no caso do santo, presentifica-se pela sua posição nos assuntos dos homens, à margem do discurso social; no caso do analista, como o resultado de um final de análise bem sucedido: final onde se supõe que o analista, uma vez empregado como ponto pivô da transferência, torna-se agora descartável, supérfluo. Assim, a travessia da fantasia por parte do analisante significa a destituição do sujeito suposto saber, bem como a transformação do analista de causa para um resto.<sup>190</sup> Este ponto, finalmente, nos leva à outra questão em jogo na ética da psicanálise.

---

<sup>189</sup> O objeto *a*.

<sup>190</sup> Estas, portanto, as duas faces do objeto *a*: se, por um lado, trata-se do objeto causa – fora da linguagem, como o elemento sem significação que engendra o movimento da cadeia significante –, por outro, é ele o resto que sobra da operação simbólica, e que pode, na figura do analista, ser descartado ao final de uma análise.

## Finais de análise e a produção de um analista

A manutenção do desejo do analista, portanto, implica na consideração sobre o final da análise. A pertinência do tema deve-se à sua ressonância com a questão “o que fazemos, quando fazemos análise?” de Lacan, pergunta que inaugura sua reformulação da *praxis* psicanalítica. Dito de outro modo: o analista que sustenta sua função dirige a análise para onde? Portanto, qual o fim desta *práxis*, se levado a cabo suas premissas éticas? Ora, a proposta de uma ética da psicanálise inclui, necessariamente, a definição de seu término, em outros termos, de sua finalidade. Abordaremos portanto onde, na proposta de final de análise de Lacan, ética e desejo do analista podem se encontrar, tomando como referência guia de nossa discussão a *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola* (1967).

Assim, é como demanda ao analista que o analisante toma-o como Outro. Neste sentido, o fim de uma análise coincide justamente com o desvanecimento deste Outro, uma mudança radical que permite ao sujeito dar-se conta de que o objeto causa de desejo é um objeto para sempre perdido – e a partir daí começar de novo, sabendo de seus limites e permitindo-se criar dentro deles. Deste modo, se ao final de análise, conforme coloca Lacan, não há mais o Outro da demanda, esta alteridade a quem dirigir a falta (Lacan, 1967/2003), o final de análise coincide igualmente com o desvanecimento da transferência, e como comenta Miller:

O pedir, a demanda, é fundamental e, com a desapareção do Outro, a quem pedir, se desvanece a esperança de poder encontrar alguém que dê o que falta a quem pede. (...) Não há nenhum Outro que possa satisfazê-la. Há uma falta que ninguém pode completar, um defeito sem remédio e, neste sentido, o desvanecimento da demanda é a mesma coisa que consentir e assumir a castração, que, de certo modo, significa não restar a quem dirigir a demanda.<sup>191</sup> (Miller, 1997, pág. 441)

Portanto, a manutenção do desejo do analista, sua proposta ética – levar o sujeito da demanda ao desejo –, coincide também com a queda do Outro, até então o suporte desta demanda que não encontra seu termo. O sintoma, neste sentido, é sustentado pela demanda: é assim que Lacan define o sintoma como *resposta ao desejo do Outro*; dito

---

<sup>191</sup> Um dos motivos, dentre muitos, pelo qual o analisante resiste: ao final de uma análise, resta-lhe somente seu desejo e as contingências de sua condição; não existem mais as garantias de um Outro a quem demandar amor. Por um lado, liberdade do jugo do Outro, por outro, a responsabilidade radical por quem se é.

de outra forma, a articulação significativa que é o sintoma é a forma encontrada pelo sujeito de confirmar a existência do Outro.<sup>192</sup> Se não há mais Outro a quem demandar, cessa-se o próprio sustentáculo do sintoma.<sup>193</sup> Contudo, como a proposta lacaniana – o sintoma como identificação do sujeito aos significantes determinados pelo Outro – concilia-se com a noção freudiana de defesa e recalque, abordada em nosso primeiro capítulo? Ora, por um lado, se há uma defesa, a constrição do desejo pelas normas morais edificadas pelo superego (conf. capítulo 1, pág. 21), por outro, este movimento de recalque implica necessariamente na submissão do sujeito, seu *assentimento* a este jugo. A criança admite esta moral responsável pelo recalque, já que seu contrário significaria a perda do amor paterno, uma perda do que Lacan define em sua releitura como desejo do Outro. Uma condensada passagem de uma conferência de Freud, *A Dissecção da personalidade psíquica* (1933), ilustra admiravelmente esta suposição freudiana:

Pois bem, como todos sabem, as crianças de tenra idade são amorais e não possuem inibições internas contra seus impulsos que buscam o prazer. O papel que mais tarde é assumido pelo superego é desempenhado, no início, por um poder externo, pela autoridade dos pais. A influência dos pais governa a criança, concedendo-lhe provas de amor e ameaçando com castigos, os quais, para a criança, são sinais de perda do amor e se farão temer por essa mesma causa. Essa ansiedade realística é o precursor da ansiedade moral subsequente. Na medida em que ela é dominante, não há necessidade de falar em superego e consciência. Apenas posteriormente é que se desenvolve a situação secundária (que todos nós com demasiada rapidez havemos de considerar como sendo a situação normal), quando a coerção externa é internalizada, e o superego assume o lugar da instância parental e observa, dirige e ameaça o ego, exatamente da mesma forma como anteriormente os pais faziam com a criança. (Freud, 1933/1996, pág. 67-68)

---

<sup>192</sup> Sabemos que, para Lacan, o sintoma é sustentado pelos significantes que o sujeito captura em sua relação com a linguagem. Trata-se da passagem do *a*, o próximo imaginário, para o *A*, alteridade simbólica: o pequeno outro das relações imaginárias da criança é enlaçada pelo simbólico e traduzida, portanto, em linguagem. A partir daí, a formação do aparelho psíquico é a constituição do simbólico, significantes (*S*<sub>1</sub>) que o sujeito colhe do Outro e, uma vez identificado a eles, determinam sua existência na linguagem. O sujeito, por sua vez, busca corresponder a estes significantes tão essenciais, corresponder ao que o sujeito toma como o desejo do Outro, e nisso consiste o sintoma. Desta forma, os significantes inconscientes que constituem o sintoma obedecem ao que o sujeito assume ser o desejo desta alteridade simbólica, construída em sua relação com a linguagem.

<sup>193</sup> Trata-se da concepção de sintoma no momento teórico em que Lacan estabelece sua proposta ética. Sabemos das mudanças que o conceito de *sintoma* (Lacan, 1975-1976/2007) irá promover em sua teoria de final de análise; contudo, centraremos nossa argumentação no desenvolvimento teórico em jogo à época do seminário sobre a ética, por questões de pertinência e rigor teórico.



Este é o ponto a partir do qual Lacan e Freud se encontram, pois a moralização da criança coincide com sua inserção na linguagem.<sup>194</sup> A definição de um eu harmônico, a introjeção da moral: todas pressupõem o assentimento da criança em veicular seu desejo pela linguagem. Neste sentido, submeter-se à autoridade da moral, a mesma moral em jogo no recalque, significa sujeitar-se ao simbólico – que para a criança representa a alteridade em forma da linguagem: o Outro.

Assim, para Lacan o recalque passa a significar este aceite ao Outro, à linguagem como o elemento moralizador e humanizador da criança, responsável, portanto, pela eclosão do sintoma. Se é assim, a proposta ética de Lacan encontra aqui seu termo: levar o sujeito a atravessar uma análise significa, para o analista em sua função, sustentar o desejo que lhe é próprio; para o analisante, significa ir além desta moral veiculada pelo Outro, ir além do sintoma e chegar até onde o simbólico encontra-se com o real. E se o sintoma é uma resposta ao desejo do Outro, o fim da análise coincide com a derrocada da demanda, o encontro com a inconsistência do Outro, que Lacan representa através da barra que o atravessa:  $\bar{A}$ ; e que indica que algo real falta ao simbólico – o objeto *a*, elemento sem significação pela linguagem. Portanto, ao final de uma análise, o Outro, uma vez onipotente, figura de submissão, agora se mostra incompleto; incapaz, portanto, de tamponar a falta. O mesmo luto que uma vez definiu a posição do analista está agora aberto ao analisante, ao final de sua análise. Na transferência, esta experiência traduz-se no analisante que pode agora passar da figura do analista como Outro detentor de um saber sobre o seu desejo, capaz de responder definitivamente a sua demanda de amor, para resto.

Contudo, isso não significa que o avesso da barra, ou seja, o elemento que falta ao Outro – o objeto *a* – seja finalmente encontrado ao final de análise.<sup>195</sup> Ora, o objeto não é apreendido ao término da análise, mas somente vislumbrado, deduzido através da experiência de inconsistência do Outro: *o objeto a só é capturado pelo sujeito como negativo do simbólico*, já que ao final de análise tudo que se sabe – tudo o que se pode saber – é que algo falta ao Outro, que ali há – ou deveria haver – um objeto que pudesse completá-lo. Este objeto, inexistente no simbólico, é intuído no real: e isso é o mais próximo, numa análise, que o sujeito pode chegar deste objeto causa do desejo. Para

---

<sup>194</sup> Advertido que a linguagem, constitutiva do sujeito simbólico, inclui a questão moral, mas certamente vai muito além desta. Isto é válido não somente aqui, mas em toda nossa abordagem da moral veiculada pelo Outro.

<sup>195</sup> Do contrário, a análise seria uma forma de suprimir o real, de tudo dizer, ou mesmo de suprir a demanda de amor dirigida ao analista: seria uma forma de tamponar a falta e, assim, destituir o desejo de seu lugar ético. A análise visa desmitificar a relação sexual, não introduzi-la por outro viés.

tanto – para que esta experiência seja possível – é necessário que o analista tenha se recusado a ocupar o lugar deste Outro, deste modo rejeitando em compactuar com a onipotência do Outro inconscientemente mantida pelo analisante. Dito de outro modo, para suportar ocupar o lugar de objeto *a*, não ocupado o lugar de Outro da demanda, é imprescindível que o analista tenha levado a cabo sua análise pessoal: é deste modo que a transmissão, em psicanálise, é feita no um a um, na análise pessoal de cada sujeito que ocupe, ou venha a ocupar, o lugar de analista. Esta é, em linhas gerais, o fim da uma análise suportada por uma ética do desejo.

Contudo, encontramos aqui um ponto sensível de nossa prática, e que merece ser imediatamente circunscrito: trata-se, nesta proposta de final de análise, de um novo ideal para a análise? Não trocaríamos assim o ideal pedagógico da *ego psychology* por um outro, talvez mais lacaniano? Ora, a questão aproxima-se perigosamente de nossa crítica aos ideais que poderiam nortear a clínica e que, dada a natureza da função do analista, devem ser colocadas em suspenso (conf. capítulo 2, pág. 60). Portanto, como não transformar a proposta de final de análise em um novo ideal clínico, em substituição aos ideais identificados por Lacan à ética tradicional, ou mesmo à *ego psychology* que ele busca tão veementemente contrapor à psicanálise?

Ora, o final de análise – travessia da fantasia, destituição do Outro – não deve se constituir como um ideal externo ao sujeito (conf. capítulo 2, pág. 61), molde ao qual o analisante deve adequar-se.<sup>196</sup> Frente à questão que levou Freud a escrever *Análise terminável e interminável* (1937), Lacan propõe ir mais além do “rochedo da castração”; limite imposto por Freud à experiência de análise, onde o encontro com o feminino, o Outro sexo, é a barreira contra a qual a análise estanca. O término de análise para Freud é, portanto, *indecidido*: há um ponto de basta para a análise, em que o analista nada mais pode fazer pelo sujeito – o que poderia ser tomado como seu término –; ao mesmo tempo, o núcleo central da neurose – a castração – permanece vetado indefinidamente, o que sugere o perigo constante da volta do recalçado, apontando para a infinitude do trabalho analítico. Lacan, em sua proposta de ir mais além da castração, propõe superar esta finitude ambígua através da construção da fantasia que sustenta o desejo da mãe

---

<sup>196</sup> Novamente, entramos na questão de um desenvolvimento ideal, onde a pedagogia das pulsões pressupõe a “evolução” das pulsões perversas à uma suposta genitalidade saudável (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 112-113).

para o sujeito<sup>197</sup>, tomando a travessia da fantasia como o verdadeiro término de uma análise.<sup>198</sup> Lacan coloca que, do lado do analisante,

Nessa reviravolta em que o sujeito vê soçobrar a segurança que extraía da fantasia em que se constitui, para cada um, sua janela para o real, o que se percebe é que a apreensão do desejo não é outra senão a de um des-ser. (Lacan, 1967/2003, pág. 259)

Neste sentido, a segurança que outrora a fantasia permitia ao sujeito é dissolvida ao final de análise, e a experiência do desejo constitui uma experiência de destituição subjetiva. Por sua vez, quanto à figura do analista, esta mesma experiência se dá em outros termos:

Nesse des-ser revela-se o inessencial do sujeito suposto saber, donde o futuro psicanalista entrega-se ao *agalma* da essência do desejo, disposto a pagar por ele em se reduzindo, ele e seu nome, ao significante qualquer. Porque ele rejeitou o ser que não sabia a causa de sua fantasia no exato momento em que, finalmente, esse saber suposto, ele passa a sê-lo. (Idem, pág. 259)

Destas afirmações, é possível depreender um mesmo movimento, visto de dois ângulos diferentes: por um lado, a destituição subjetiva, queda da fantasia e contato do sujeito com o real do seu desejo; por outro, a queda do sujeito suposto saber, o engodo do analista – sua função como *agalma* – é descoberto, e o saber outrora creditado ao analista passa a pertencer ao analisante, agora um *analista*. O analista, por sua vez, agora destituído de seu lugar na transferência, é *resto*.

Portanto, há um ponto de partida – a entrada em análise, a partir da demanda de felicidade que se transforma em questão, *Che vuoi?* (Lacan, 1957-1958/1999; Lacan, 1959-1960/1997) – e um ponto de chegada: seja este ponto traduzido como passe clínico, travessia da fantasia, ou mesmo, se tomarmos os últimos ensinamentos de Lacan, a amarração dos nós borromeanos pelo quarto nó, que Lacan convencionou chamar de *sinthoma*. Neste sentido, todas constituem soluções singulares para o término de uma análise, o que significam *fnais* de análise, em detrimento de um *final* ideal. Não se

---

<sup>197</sup> Em outros termos, a relação do sujeito com o objeto que cai da sobreposição do desejo da mãe pelo Nome-do-Pai,  $\$ \Leftrightarrow a$ .

<sup>198</sup> Ao menos na época que compreende o que se chama seu “primeiro ensino”. Supõe-se, aqui, que o gozo esvaneça com o término do sintoma, e transforme-se em desejo. O “segundo ensino” de Lacan, contudo, demonstra que algo do gozo permanecerá sem tratamento, um gozo pertencente ao real irreduzível ao processo analítico. Este gozo, o sujeito deve fazer algo com ele: trata-se da identificação ao *sinthoma*. (Lacan, 1975-1976/2007)

trata, portanto de um ideal – norma, norte fora da análise – mas de soluções para cada sujeito. Neste sentido, um final de análise é absolutamente diferente de outro, e ainda que em ambos a questão da castração, da fantasia fundamental e do saber-fazer aí com o gozo<sup>199</sup> estejam presentes, seus resultados – suas soluções, portanto – são radicalmente diferentes.

Neste sentido, qual o estatuto do final de análise para a ética do desejo? Levemos em consideração, portanto, o seguinte: um ideal de fim de análise articular-se-ia no *necessário* da ética, naquilo que não pode ser de outra maneira: contudo, para o analista, o final da análise é da ordem do *possível*, não do necessário. A travessia da fantasia, portanto, é *possível*, e em sua possibilidade, *contingente*: formas singulares de tratar da castração. Trata-se, assim, de uma ética baseada no contingente e, portanto, absolutamente fora da mesma ética veiculada pelo discurso filosófico – esta ética articulada no necessário. Deste ponto – *da inexistência de um norte fora da própria análise (o ideal), desvinculado da experiência singular do sujeito* – poderemos encontrar certos parâmetros essenciais para a definição do desejo do analista: o que está em jogo no final – ou nos finais – de uma análise, seu norte ético, é a produção de um analista; em outros termos, *a ética da psicanálise coincide com a produção do desejo do analista*. Ao mesmo tempo em que é, por sua vez, possível somente a partir deste mesmo desejo. Portanto, na *possibilidade* do final de uma análise, é *necessário* a produção de um analista. A própria associação livre aponta onde o necessário se articula na análise, já que “a seqüência aparentemente contingente do dizer do analisante torna-se, através de sua transmissão no contexto analítico, necessária”. (Rabinovich, 2000, pág. 24)

Assim, o produto de um final de análise não é outra coisa senão um analista, o que significa que a ética da psicanálise, por um lado, só encontra sua formalização no desejo do analista e, por outro, que seu fim – o final de uma análise – significa a produção deste mesmo desejo “inumano” (conf. ant., pág. 122). Somente suportando sua própria falta – sua própria castração – o sujeito pode tornar-se um psicanalista. Atravessar a fantasia – e com isso tomar contato com a inconsistência do Outro, lá onde há o objeto causa do desejo – significa suportar a falta, abdicar da manutenção deste Outro cuja função é, entre outras, encobri-la. Neste sentido, o Outro significaria, para o sujeito, a inexistência da castração, seu velamento. Portanto, para que o sujeito possa

---

<sup>199</sup> No “segundo ensino” de Lacan.

engendrar o discurso do analista ( $a \rightarrow \$$ ) é essencial que ele mesmo tenha passado pela experiência da falta e ser capaz, finalmente, de perceber-se objeto de gozo – o que na análise é desvelado como objeto de gozo do Outro. Esse desvelamento da inconsistência do Outro, dos significantes-mestres que outrora o sujeito se apegava ferrenhamente, culmina com a destituição do sujeito suposto saber: o analista torna-se então *resto* do processo analítico.

Livre do jugo do Outro, que ao final de análise é destituído de seu lugar de onipotência, o sujeito é capaz de *não gozar* – e permitir-se, por conseguinte, desejar. O imperativo do Outro onipotente (“goza!”) (Lacan, 1972-1973/1985, pág. 11) perde seu sentido e o sujeito pode finalmente ser capaz de desejar, a despeito de sua falta – e precisamente por causa dela. É esse desprendimento do gozo que torna o analisante apto a ocupar a posição de abstenção conferida ao analista – e cumprir esta função sem gozar dela – permitindo-se ser o objeto de investimento pulsional de um outro sujeito em análise. E é assim que ele passa à condição de analista, capaz de sustentar este desejo sem claudicar tanto nesta posição que, além dos psicanalistas, só os santos conseguem manter. Portanto, daí decorre a afirmação de Lacan de que o produto final de uma análise é um analista:

Então, qual a finalidade da análise, para além da terapêutica? Impossível não distingui-la desta quando se trata de produzir um analista. Pois, como dissemos sem entrar na mola da transferência, é o desejo do analista que, em última instância, opera na psicanálise. (Lacan, 1964/1998, pág. 869)

Assim, o fim de uma análise coincide com a derrocada do sujeito suposto saber, e somente então o analisante pode ser capaz de ocupar a posição de objeto *a* numa análise, suportando essa posição para outro sujeito. Portanto, o final de análise, ao produzir um analista – ou seja, ao dar as condições necessárias para o desejo do analista advir – cumpre a proposta ética de Lacan: permitir ao sujeito sustentar o desejo, ou seja, suportar desejar. Por sua vez, o analista é, ao final de uma análise, *resto*, despojo: tal como o santo, o analista orienta-se tanto pelo que é causa da linguagem quanto pelo que é sobra do simbólico.<sup>200</sup> A produção de uma análise – uma operação simbólica que

---

<sup>200</sup> A diferença em questão para o sujeito que se submete a uma análise e para aquele que chegou ao seu final.

compreende um resto<sup>201</sup> – implica neste mesmo resto como o motor do saber: saber do qual o sujeito se furta ao entrar na análise (conf. ant., pág. 120), mas que agora está em jogo no seu final. Trata-se de um saber que o analista busca produzir pela análise, mas que deposita, em sua operação simbólica<sup>202</sup>, um resto. De acordo com Rabinovich:

Essa idéia do resto que se produz entre um saber que avança e sua aplicação ao real coincide exatamente com o conceito de objeto *a* lacaniano. O resto opera para além de todo saber matemático, o resto move o saber, mesmo sendo um produto do saber. (Rabinovich, 2000, pág. 45)

Trata-se, novamente, deste *quantum* de energia psíquica que não encontra seu termo, e que submete o sujeito ao simbólico (conf. capítulo 1, pág. 48). Em termos matemáticos, o resto é a sobra de um produto – produto que deriva da aplicação do saber ao real – mas que não pode ser metabolizado; neste sentido, o resto é o que escapa, que resiste a uma significação. Assim, sempre há algo que permanecerá indecifrável, movimentando a análise. O desejo do analista, neste sentido, opera tanto na produção de um saber quanto na produção de seu *resto*. E assim como o santo, o analista movimenta o desejo ao colocar-se nesta posição, até o momento em que possa ser descartado, uma vez ultrapassada a transferência. A experiência do final de análise coincide, portanto, com a destituição subjetiva do sujeito<sup>203</sup> (conf. ant., pág.131) e, finalmente, com a produção de um analista.

---

<sup>201</sup> Ou seja, o objeto *a* é, ao final de análise, compreendido como o negativo, resto que não pertence ao simbólico:  $\bar{A}$  (conf. ant., pág. 102)

<sup>202</sup> Neste caso, a interpretação – ou o ato analítico, como um todo – é o veículo com o qual o analista resignifica a cadeia significante por trás do sintoma, engendrando novos sentidos até o limite permitido pelo real.

<sup>203</sup> Destituição subjetiva reconhecida aqui como o descentramento do sujeito ao final de uma análise, transição da identificação do sujeito ao simbólico – com todas as conseqüências sintomáticas desta identificação (conf. nota 192) – para sua referenciação a partir do real. Como coloca Saflate, “a confrontação com aquilo que no sujeito resiste a sua inscrição significante só pode se dar pela vacilação da sua identificação com o lugar fornecido pelo Simbólico. O sujeito não é apenas sujeito do significante, mas ele também porta em si mesmo algo da ordem do Real. (...). De fato, uma desarticulação do poder de formalização do significante, uma vacilação da capacidade de nomeação da palavra aparece como efeito desta confrontação com a negatividade do Real. E é esta lógica que Lacan tenta dar conta por meio da temática da destituição subjetiva”. (Saflate, 2005, pág. 128)

## Referências bibliográficas

- FINK, B. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. Recordar, repetir e elaborar (1914), vol. XII.
- \_\_\_\_\_. Observações sobre o amor transferencial (1915), vol. XII.
- \_\_\_\_\_. Prefácio à *Juventude Desorientada*, de Aichhorn (1925), vol. XIX
- \_\_\_\_\_. Conferência XXXI – A dissecação da personalidade psíquica (1933), vol. XXII.
- \_\_\_\_\_. Análise terminável e interminável (1937), vol. XXIII.
- GUYOMARD, P. *O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo do analista*. Rio de Janeiro: JZE, 1996.
- LACAN, J. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Posição do inconsciente (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Kant com Sade (1962). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Do “Trieb” de Freud e do desejo do analista (1964). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: JZE, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais de psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1991.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: JZE, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: JZE, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Televisão*. Rio de Janeiro: JZE, 1993.
- MACHADO PINTO, J. O Desejo do Analista: o sujeito, o necessário e a contingência. *Rev: Griphos*, ano 2002, n. 19. Belo Horizonte: IEPSI, 2002.
- MILLER, J-A. O avesso de Freud (1991). In: *Lacan Elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: JZE, 1997.

RABINOVICH, D. *O Desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*.

Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

RABINOVICH, D. O Psicanalista entre o Mestre e o Pedagogo. Rev: *Cadernos de Psicologia – UFMG*, vol. 11. Belo Horizonte: dezembro/2001.

SAFATLE, V. Uma clínica do sensível: a respeito da relação entre destituição subjetiva e primado do objeto. Rev: *Interações*, vol. 10, n. 19. São Paulo: janeiro-junho/2005.



### A ética da psicanálise

Chegamos ao fim de nosso percurso; vejamos o que conseguimos destilar sobre a questão do desejo do analista e sua repercussão na ética da psicanálise. Nossa hipótese central – qual seja: a ética da psicanálise, proposta por Lacan no seminário VII, é somente possível através da manutenção do desejo do analista – norteou nosso trajeto teórico ao longo deste trabalho. Buscando em Freud as bases conceituais que lançaram Lacan ao problema da ética em seu sétimo seminário, passamos pelo problema da moral em psicanálise, o desejo e seu recalque para a manutenção da civilização. Neste sentido, a definição de desejo em Freud foi necessária para determinar os elementos implicados na proposta lacaniana de uma ética do desejo, bem como suas implicações. Deste ponto em diante, a questão que move Lacan através de seu seminário assenta-se na insuficiência do discurso filosófico em definir uma ética para a psicanálise, e que leve em conta a natureza de seu objeto – o inconsciente e o sexual. A adequação do sujeito a uma determinada concepção de moral, ou mesmo a um ideal ético – cujo fim, Lacan nos lembra, sempre recai sobre a felicidade<sup>204</sup> – tornam-se um problema a partir do momento em que a psicanálise demonstra seu quinhão de sofrimento; seu papel na etiologia nas neuroses e no padecimento do homem civilizado. Freud foi nosso referencial para o problema em questão. Deste ponto, Lacan vai mais além: detecta o aspecto paradoxal da moral, esta moral que busca, no cerceamento do prazer, encontrar a felicidade. Lacan ainda comenta:

Por que, afinal, foi preciso que os éticos voltassem sempre ao problema enigmático da relação do prazer como o bem final, naquilo que dirige a ação humana enquanto moral? (...) A exigência interna que coage o ético a tentar reduzir as antinomias que se ligam a esse tema provém de quê? – do fato de o prazer aparecer, em muitos casos, como o termo oposto ao esforço moral, e de ser preciso, no entanto, que ele encontra aí a referência final, aquela à qual o bem que orienta a ação humana deve, no fim das contas, reduzir-se. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 49)

---

<sup>204</sup> O contentamento, bem-estar ou mesmo o prazer planejado: o que, para a psicanálise, afigura-se um paradoxo, pois é um prazer possível pelo recalque da pulsão sexual.

Trata-se, em suma, do cerceamento do prazer em prol de um outro tipo de prazer, idealizado no fim da conduta ética. Neste sentido, a solução encontrada por algumas filosofias éticas foi a troca do prazer considerado “vil”, ou mesmo “bestial”<sup>205</sup>, por um prazer mais sublime: tal a felicidade ética, mais “verdadeira” ou mais adequada.<sup>206</sup> O que, para a psicanálise, implica em formas sublimadas de obter prazer, quaisquer que sejam as teorias éticas em questão: desvios e elaborações de um prazer cuja raiz – sexual – permanece a mesma. Isto não significa, contudo, que a psicanálise coloca-se contra qualquer concepção ética que busque seus próprios nortes morais – seria ingenuidade descartar o papel formador, necessário da moral para o sujeito psíquico –, mas implica investigar os efeitos desta mesma moral no desencadeamento do sintoma, lá onde ela significa o recalque.

Portanto, são nestes termos que Lacan propõe uma ética a partir dos referenciais da psicanálise, que dê um tratamento adequado à concepção de sujeito proposto pela teoria: um sujeito portador de um inconsciente, de desejos sexuais avessos à moral e, deste modo, submetidos a um conflito moral por excelência – o recalque, condição necessária para a humanização do sujeito e, ao mesmo tempo, fonte de seu padecimento. Neste sentido, a condição imposta por Freud à subjetividade civilizada passa por este paradoxo sem solução possível: tornar-se sujeito é passar do instinto à pulsão, onde não existe objeto capaz de supri-la. O sujeito deve agora suportar a falta, inaugurada no psiquismo desde suas primeiras formas de obtenção de prazer: o sujeito é, a partir de então, um sujeito de desejo.<sup>207</sup>

## **O desejo em questão**

Deste estado de coisas, portanto – o desejo, em detrimento do instinto – Freud contribui com sua crítica à moral civilizada, para Lacan, logo em seguida, sustentar sua proposta ética. Portanto, Lacan parte desta crítica, nesta recusa em partilhar uma moral de mestres, onde o saber moral – seja ele o mandamento, o dever, qualquer doutrina

---

<sup>205</sup> Como é o caso de Aristóteles, a propósito dos prazeres sexuais perversos.

<sup>206</sup> Encontramos esta concepção de felicidade num número demasiado extenso de concepções éticas para serem listadas aqui. A variável, contudo, permanece: a retificação do prazer por formas mais corretas e, portanto, éticas de se obter prazer.

<sup>207</sup> Poderíamos mesmo ir além: este paradoxo – a necessidade do recalque para a conservação da civilização, ao mesmo tempo em que sua manutenção implica em sofrimento para o sujeito – dissolve-se a partir do momento em que a psicanálise busca subjetivar o impossível (conf. capítulo 2, pág. 73).

erigida como um saber absoluto capaz de prometer a felicidade – busca tamponar esta falta radical. Nossas premissas são, neste sentido, mais modestas: a ética da psicanálise busca inserir a falta, dimensão do inconsciente, no campo da ética. Ora, todos estes elementos estranhos à moral, quando não são negados por alguma doutrina humanista, são relegados ao plano das bestialidades, do que deve ser ultrapassado, substituído, controlado por algum ideal ético, religioso ou não. Há uma constante entre as éticas tradicionais: o desejo não está nas ordens, nas vias da felicidade para o sujeito. Lacan toma Aristóteles como seu interlocutor, e comenta:

Com efeito, para Aristóteles, tratando-se de um certo tipo de desejos, não há problema ético. Ora, esses tais desejos não são nada menos do que os termos promovidos ao primeiro plano de nossa experiência. Um campo muito grande do que para nós constitui o corpo de desejos sexuais é pura e simplesmente classificado por Aristóteles dentro da dimensão das anomalias monstruosas – bestialidade é o termo que ele utiliza a respeito delas. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 14)

Trata-se portanto de incluir o real no discurso ético, ao invés de excluí-lo completamente. A ética da psicanálise – uma ética, não sem razão, do desejo – é uma ética que procura justificar-se a partir – e não em detrimento – do real. O analista, em sua clínica, parte não do que é conhecido, do passível de racionalização consciente, mas a partir daquilo que o sujeito ignora, e ativamente recusa-se saber. Seu alvo – o interlocutor a quem a interpretação do analista se dirige – não é o sujeito do enunciado, este eu organizador capaz de refletir e racionalizar a clínica<sup>208</sup>, mas o eu da enunciação, *isso* que fala em detrimento das aspirações morais do eu (*moi*) e o atravessa.<sup>209</sup> Se há perlaboração da análise<sup>210</sup>, ela é o efeito de uma mudança muito mais profunda, radical, que envolve a elaboração de um saber até então ignorado pelo sujeito consciente. A ética da psicanálise, portanto, converge para a retificação subjetiva; em outras palavras, para a responsabilização do sujeito de seu desejo: produzir um saber sobre o sintoma, não um novo saber, mas um saber que já estava lá, e que foi ativamente ignorado,

---

<sup>208</sup> Como queriam, em contraste, os psicólogos do eu (Lacan, 1953-1954/1986).

<sup>209</sup> Abordagem iniciada em Lacan, 1953-1954/1986, e articulada plenamente no grafo do desejo, em Lacan, 1957-1958/1999 e Lacan, 1960/1998. Sobre esta questão, conf. capítulo 2, pág. 51.

<sup>210</sup> E é desejável que haja, pois tampouco o analista deve desprezar o papel do eu (*moi*) para a organização psíquica do sujeito que sofre. Tomar o sujeito da enunciação como o sujeito privilegiado em análise não significa desprezar a importância do ego para a saúde psíquica do analisante, mas sim enfatizar – realce necessário – os elementos inconscientes submetidos ao recalque e que estão por trás do desencadeamento dos sintomas. Não é o fortalecimento do eu que mitiga o sofrimento psíquico – na verdade, muito pelo contrário.

subsumido pelas forças do recalque. O resultado de uma análise, posta em seus termos éticos, é um sujeito capaz de destituir o eu de sua própria casa – sem sofrer com isso, e sem que isso signifique uma menor capacidade de agir. Como coloca Machado Pinto, ao final de uma análise, “o enigma do desejo do Outro passa a ser encarado como causa em relação à qual eu me responsabilizo e não como determinação de uma resposta necessária” (Machado Pinto, 2002, pág. 20). Portanto, este Outro onipotente que outrora vociferava o mandamento do sintoma esvanece e, junto com ele, o imperativo da resposta, na dependência de seu desejo (conf. capítulo 3, pág. 127). Ao final de uma análise, o sujeito permite-se ser diferente.<sup>211</sup>

O analista busca, desta forma, explicitar a divisão constitutiva do sujeito, dar voz ao conflito onde antes só havia a tentativa de sua negação – permitir o embate entre a baleia e o urso polar, para evocar novamente a metáfora freudiana (conf. capítulo 2, pág. 59). Nas palavras de Rabinovich, “o interlocutor, ao chegar a esse ponto, começa a perceber que não sabe por que age, qual é a causa de sua ação, o que o leva a atuar, que valores o guiam”. (Rabinovich, 2000, pág. 31) Assim, uma vez que o sujeito vê-se portador de um discurso estrangeiro, algo em si que não se conforma ao eu<sup>212</sup>, começa a tomar consciência de seu não-saber sobre si mesmo, de uma verdade que o ultrapassa e o constitui. É um processo de desconstrução, de refutações e contradições que visam desarmar resistências e propiciar um desencontro necessário; desencontro este que deverá desencadear numa nova forma, resignificada, de localizar-se frente ao desejo do Outro (conf. capítulo 2, pág. 80).

Portanto, encontramos-nos novamente com um dos densos comentários de Lacan sobre sua ética: “a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo”. (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 382) Ceder ao desejo, neste caso, é considerá-lo intercambiável, reduzível aos objetos de consumo, passível de ser suprido por qualquer objeto que não seu objeto causa, o objeto *a*. Para Lacan a única saída ética com relação ao desejo é tratá-lo como carência simbólica e, portanto, não redutível a um objeto metonímico ou, ainda, a uma promessa de felicidade qualquer. Antígona é, neste sentido, seu exemplo de um desejo que não conhece outro objeto senão aquele que é sua causa, *das Ding* (conf. capítulo 2, pág. 96). Contudo, entre o que Lacan chamou de desejo puro (conf. capítulo 2, pág. 101) e seu objeto há o

---

<sup>211</sup> Sem com isso deixar de ser quem se é: não importa o quanto uma análise seja capaz de resignificar o simbólico, seu limite é o real: ponto onde o sintoma não pode mais ser decifrado; o real do sintoma, portanto, como causa do sujeito. Este ponto nuclear permanece.

<sup>212</sup> Mas, assim mesmo, vagamente familiar – trata-se do *Unheimlich* freudiano.

gozo, tornando *das Ding* o objeto impossível do desejo, sua causa, mas jamais acessado senão pelo gozo que transgride a Lei em direção ao objeto (conf. capítulo 2, pág. 77). Neste sentido, o sujeito é culpado por ceder de seu desejo em favor dos serviços dos bens, nesta busca incessante – e sem um termo final, a não ser na morte – do gozo mítico capaz de suturar a falta. Mais uma vez, Lacan utiliza-se de sua heroína, Antígona, para ilustrar este ponto: Antígona abdica de tudo, casamento, conforto, filhos, riqueza, todas as promessas de felicidade encontradas na Cidade, para ir em direção ao seu próprio Bem, um desejo puro que não encontra seu termo a não ser no objeto *a*. Se, contudo, o caminho da heroína está vedado ao sujeito normal – não há o desejo puro – Antígona representa o vetor em direção ao Bem ao redor do qual gravita o desejo. É a demonstração de Lacan de sua ética; não um ideal trágico, mas a ilustração heróica do desejo que não se cede.<sup>213</sup>

Se, por um lado, a proposta de Lacan é não ceder ao desejo, por outro, trata-se de admitir a falta, responsabilizar-se por ela. Responsabilizar-se pelo desejo, “tu és isto” – reconhecer o real que, no simbólico, surge como falta – faz parte, portanto, do resultado deste descentramento, dessa retificação do sujeito frente ao real: o desejo, outrora elemento estranho ao sujeito ego-sintônico, não pode mais ser amortecido pela demanda, tratado como convidado indesejado no psiquismo que deve ser expurgado por alguma terapia adaptacionista. Gozar melhor, restaurar o gozo sintomático à sua eficácia anterior: é esta a demanda proferida pelo analisante ao entrar em análise. Portanto, o sintoma torna-se uma questão para análise no momento em que a solução de compromisso que o constitui falha em dar conta do real, e o preço a ser pago pelo sujeito que desconhece seu desejo torna-se alto demais.

Portanto, como coloca Lacan, “será que é o final da análise o que nos demandam?” E vai mais além: “o que nos demandam, é preciso chamá-lo por uma palavra simples, é a felicidade” (Idem, pág. 350). Nos termos éticos em que a psicanálise se sustenta, o analista precisa se haver com esta demanda de felicidade que lhe é dirigida. O analista, contudo, ao contrário do teórico da ética que investiga as formas de obtê-la, furta-se em respondê-la, pois sabe que esta é uma demanda sem resposta; mais, sabe que não se trata disso: por trás da demanda de felicidade articula-se o desejo, e o desejo busca a morte, a harmonia psíquica da tensão zero (conf. capítulo 1, pág. 48; capítulo 2, pág. 84), sendo o gozo capaz de esgotá-la um gozo impossível

---

<sup>213</sup> Sina que o homem comum, em outros termos, compartilha (conf. capítulo 2, pág. 99).

(conf. capítulo 2, pág. 77). A felicidade não é o fim da psicanálise, ainda que um sujeito capaz de criar e fazer algo com a falta seja seu resultado. Neste ponto, a ética lacaniana confronta-se, invariavelmente, com a ética utilitarista de Bentham, ética responsável pelo Bem calculado, contabilizável (Lacan, 1958-1960/1997, pág. 266 em diante), além da ética da mediana de Aristóteles. Confundem-se, em Bentham, o reino destas necessidades humanas<sup>214</sup> com o desejo; reino, por sua vez, da pura falta. Lacan comenta, acerca do tema:

Quando se articulou na linha direta da experiência freudiana, a dialética da demanda, da necessidade e do desejo, será sustentável reduzir o sucesso da análise a uma posição de conforto individual vinculada a essa função, certamente fundada e legítima, que poderíamos chamar de serviço dos bens? – bens privados, bens de família, bens da casa, outros bens que igualmente nos solicitam, bens do ofício, da profissão, da Cidade. (Idem, pág. 363)

A psicanálise insurge, assim, como um discurso contra a morte<sup>215</sup>, e em prol da criação a partir do desejo, criação que nasce *ex nihilo*, desta nada central, o objeto causa de desejo.<sup>216</sup> No caso da sublimação, “um objeto”, diz Lacan, “pode preencher essa função que lhe permite não evitar a Coisa como significante, mas representá-la na medida em que esse objeto é criado” (Idem, pág. 151). Portanto, a sublimação permite, para o sujeito, uma alternativa à tentativa de esgotamento da Coisa no significante, que seria sua redução a um objeto de consumo suposto suprir a falta. A sublimação, neste sentido, permitiria representar a Coisa, elevando – é este o mote de Lacan a respeito da sublimação – o objeto à dignidade da Coisa (Idem, pág. 140-141). A ética da psicanálise, portanto, articula-se além desta demanda de felicidade, a favor da criação

---

<sup>214</sup> E a felicidade posta como a fruição daquilo que o discurso social define como necessário, a despeito até mesmo de sua utilidade.

<sup>215</sup> A morte do desejo numa ética de necessidades, ou mesmo a morte psíquica: a fruição perfeita dos bens, a realização de tudo o que significa tensão e falta no sujeito, traduz-se na morte (conf. capítulo 1, pág. 44 e capítulo 2, pág. 62)

<sup>216</sup> Lacan utiliza-se da metáfora heideggeriana do vaso para exemplificar a sublimação que cria a partir do vazio, do nada que compreende o objeto *a*: “esse nada de particular que o caracteriza em sua função significante é justamente, em sua forma encarnada, aquilo que caracteriza o vaso como tal. É justamente o vazio que ele cria, introduzindo assim a própria perspectiva de preenchê-lo” (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 151-152). O vazio, este nada central – neste caso, o objeto *a* – só pode ser tomado como algo que está ali, mesmo que inapreensível, a partir do momento em que o barro o envolve. O vaso não é apenas o barro, mas o barro que envolve o vazio – que, por sua vez, dá forma ao barro. Da mesma forma, o objeto causa de desejo só pode ser deduzido, no final de análise, a partir da apreensão de  $\Delta$  (conf. capítulo 3, pág. 102). O Outro é a linguagem que se articula ao redor do objeto *a*, objeto, por sua vez, tomado como o vazio que dá forma ao vaso.

ao redor da falta engendrada pelo simbólico, até o limite onde o gozo real subsiste – e, a partir daí, *saber-fazer* com este resto. Lacan ainda insiste que

realizar seu desejo coloca-se sempre numa perspectiva de condição absoluta. É na medida em que a demanda está para além e para aquém de si mesma, que, em toda satisfação da necessidade, ela exige outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda para além do que ela formula. E é por isso que a questão da realização do desejo se formula necessariamente numa perspectiva de Juízo final. (Idem, pág. 353)

Portanto, realizar seu desejo<sup>217</sup> – sem com isso, lembremos, recair sobre o gozo do trágico – e responsabilizar-se por ele demanda do analista uma posição ética compatível com esta proposta. Verificamos com isto que uma ética baseada em ideais, na felicidade ortopédica colocada como fim da ação regrada, mediada, é incompatível com o propósito da psicanálise. Fora dos ideais, fora da adaptação do sujeito à realidade, o analista cumpre o único papel possível para que uma ética do desejo possa ser levada a cabo: o semblante de objeto *a*, lugar que significa, para o analista, abdicar de seus ideais, preconceitos e, no encargo de sua função, não gozar; dando lugar, na análise, ao desejo do analisante – com isto permitindo que os significantes que ditam sua existência, sua resposta ao desejo do Outro, possam circular. O analista, como objeto alvo do amor do analisante, não responde à demanda de felicidade que lhe é exigida: ele encarna, ao contrário, seu desejo. O desejo prevenido do analista é, neste caso, este desejo que não busca no Outro sua confirmação<sup>218</sup>; precavido, portanto, da falta essencial da resposta do Outro à demanda: a rigor, o analista sabe que o Outro não pode supri-la. A não-resposta à esta demanda de felicidade só será possível, portanto, se o analista – pela experiência advinda de sua análise pessoal (conf. capítulo 3, pág. 131) – souber (este saber só transmissível por uma análise) da impossibilidade constitucional em provê-la; sustentando por sua vez o desejo do analista, contrário a qualquer posição de maestria ou saber. Portanto, o ponto em que insistimos é precisamente este: o desejo do analista é o que permite uma ética do desejo, já que se trata de um desejo capaz de ir além da circularidade da demanda. O analista que recusa-se a responder à demanda de felicidade que lhe é dirigida é capaz, deste modo, de levar o sujeito ao encontro do real por trás de seu sintoma, mascarado pelo gozo recursivo da demanda. Ao mesmo tempo,

---

<sup>217</sup> Como já insistimos ao longo deste trabalho, contextualizado os limites de sua possibilidade.

<sup>218</sup> O desejo desdobrado na demanda.

o desejo do analista é um desejo precavido do gozo: sua função também é impedir que o analista goze deste gozo que encontra na destruição do próximo, ou na transgressão da lei, seu termo e seu fim (conf. capítulo 2, pág. 77).<sup>219</sup> Não que o analista esteja terminantemente proibido de responder à demanda: não obstante, no cumprimento de sua função, ele algumas vezes o faz (conf. nota 146). Nas particularidades da clínica, lá onde Lacan determina a tática da psicanálise (Lacan, 1958/1998), é possível uma liberdade de ação muito maior do que colocamos aqui. O que permanece – e este é o nível *ético* onde a psicanálise se sustenta – é sua *política*: a *política do falta-a-ser*, responsável pelas diretrizes pelas quais o analista se orienta; ponto no qual insistimos até então. Assim, deste lugar – o lugar compreendido pela ética da psicanálise – seguem-se todas as conseqüências que articulamos neste trabalho. Sem a manutenção do desejo do analista, portanto, não há possibilidade de uma ética da psicanálise: a proposta ética de Lacan pode ser condensada no convite para que os analistas sustentem este lugar, função de objeto *a*. Finalmente, como coloca Guoyard,

O analista não ocupa o lugar do Outro – e das diferentes modalidades da alteridade – senão como um lugar onde não é possível que não haja desejo, e onde, na transferência, espera-se uma fala. (...) O desejo-do-analista é o conceito desse conjunto de questões; para um analista, sua relação com o desejo-do-analista mais põe em jogo sua castração do que seu próprio desejo. Para ele, continuar a ser psicanalista é menos não ceder em seu desejo do que não ceder em sua castração (GUYOMARD, 1996, pág.13).

Suportar sua própria castração; sustentar o lugar de objeto causa de desejo: as atribuições referentes ao analista em sua função – e que definem o desejo do analista – são as mesmas encontradas na ética de Lacan, a propósito dos problemas que a ética tradicional encontra em direção a um Bem transcendente e que a psicanálise tenta solucionar em seu campo de atuação. Neste sentido, sustentar uma ética da psicanálise implica uma postura avessa a qualquer ética das virtudes e, deste modo, no abandono de quaisquer tentativas de incultar valores no sujeito em análise, ou dirigir-lhe rumo a um ideal de harmonia pré-estabelecido – seja essa harmonia encarnada em concepções de um Bem total ou mesmo na instituição de uma certa “nostalgia do gozo”, como se houvesse uma forma mais adequada (ou moralmente aceita) de um gozo sobre os outros.

---

<sup>219</sup> Contudo, conf. capítulo 3, pág. 117.



Portanto, se não cabe ao analista determinar as virtudes que possam garantir uma suposta felicidade para o analisante, tampouco seu trabalho pauta-se numa negação radical de qualquer tipo de virtude, condição que se apresentaria ou numa total insensibilidade ao sofrimento alheio – perversidade completamente avessa à direção da cura para Freud ou Lacan – ou num discurso antimoralista, iconoclastia que denuncia, na verdade, o apego a um ideal de análise sadiano (conf. capítulo 2, pág. 78). E desde muito sabemos que a libertinagem, isenta de qualquer norte moralista, é a perfeita atualização de um outro discurso categórico de pretensões éticas, onde o sujeito do desejo é anulado no rigor do imperativo.<sup>220</sup> Ao sujeito, cabe-lhe reconhecer seu desejo e, não menos necessário, responsabilizar-se por ele. É Freud quem determina o alcance desta discussão, ao situar a psicanálise no discurso moral:

Ademais, é inteiramente anticientífico julgar a análise como calculada para solapar a religião, a autoridade e a moral, porque, como todas as ciências, ela é inteiramente não tendenciosa e possui um único objetivo, ou seja, chegar a uma visão harmônica de uma parte da realidade. Finalmente, só se pode caracterizar como simplório o temor às vezes expresso de que todos os mais elevados bens da humanidade, como são chamados — a pesquisa, a arte, o amor, o senso ético e social — perderão seu valor ou sua dignidade porque a psicanálise se encontra em posição de demonstrar sua origem em impulsos instintuais elementares e animais. (Freud, 1923/1996, pág. 268)

Portanto, é amparado pelas idéias de Freud que Lacan invoca uma ética para a prática analítica; uma atitude do analista perante o campo da moral que só assume sua condição plena ao colocar-se como objeto de desejo do analisante na transferência: é essa função do analista no campo dos valores morais que constitui um dos pontos de encontro entre a proposta ética de Lacan e o desejo do analista. É como semblante de objeto *a* que o analista pode sustentar seu compromisso ético com o desejo do analisante e permitir ali, onde o desejo se insinua, o florescimento das virtudes. Assim, a ética da psicanálise – uma ética do desejo – faz coro com o desejo do analista, e nele encontra sua possibilidade. Sem esta escuta, e sem a sustentação deste lugar de vazio, é impossível a proposta de Lacan para uma ética onde “realizar seu desejo coloca-se sempre numa perspectiva de condição absoluta” (Lacan, 1959-1960/1997 pág. 353).

---

<sup>220</sup> O caso de Kant, na medida em que seu imperativo categórico pode ser identificado no ideal sadiano do prazer desmedido: conf. capítulo 2, pág 85.

Existe, assim, uma atitude própria do analista perante o campo da moral. Do semblante de objeto *a*, Lacan extrai uma ética própria à psicanálise.

Deste modo, a prática do analista torna-se radicalmente avessa a uma educação moral – acreditamos ter demonstrado que as tentativas de transformar a psicanálise em uma “pedagogia das pulsões” mostraram-se mais do que problemáticas. Portanto, quando Lacan questiona-se sobre que caminhos éticos a psicanálise poderia trilhar, ele encontra, nas entrelinhas da estrutura do sujeito constituído pela linguagem – a vocação ética da psicanálise, exatamente ali onde a estrutura claudica: no campo do desejo. Por fim, Lacan situa a ética da psicanálise na política do *falta-a-ser*: é nesta orientação – baseada na alteridade do inconsciente e na falta constitutiva do sujeito – que é possível uma ética do desejo. Ao propor uma ética da psicanálise, Lacan sustenta esta prática na escuta do desejo pelo analista. E, ao analisante, lança-lhe o desafio: “agiste conforme o desejo que te habita?” (Idem, pág. 376)

Este é o desejo em questão.

## Referências bibliográficas

- GUYOMARD, P. *O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo do analista*. Rio de Janeiro: JZE, 1996.
- LACAN, J. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: JZE, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1997.
- MACHADO PINTO, J. O Desejo do Analista: o sujeito, o necessário e a contingência. *Rev: Griphos*, ano 2002, n. 19. Belo Horizonte: IEPSI, 2002.
- RABINOVICH, D. *O Desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

## Bibliografia

---

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.
- FINK, B. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- FRANÇA NETO, O. *Freud e a sublimação: arte, ciência, amor e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. A Interpretação dos Sonhos (1900), vol. V.
- \_\_\_\_\_. Sobre a psicopatologia da vida cotidiana (1901), vol. VI.
- \_\_\_\_\_. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental (1911), vol. XII.
- \_\_\_\_\_. Totem e Tabu (1913), vol. XIII.
- \_\_\_\_\_. Recordar, repetir e elaborar (1914), vol. XII.
- \_\_\_\_\_. Observações sobre o amor transferencial (1915), vol. XII.
- \_\_\_\_\_. Os instintos e suas vicissitudes (1915a), vol. XIV.
- \_\_\_\_\_. Repressão (1915b), vol. XIV.
- \_\_\_\_\_. O Inconsciente (1915c), vol. XIV.
- \_\_\_\_\_. Conferência XXVII – A transferência (1917), vol. XVI.
- \_\_\_\_\_. O Estranho (1919), vol. XVII.
- \_\_\_\_\_. Além do princípio do prazer (1920), vol. XVIII.
- \_\_\_\_\_. O Ego e o Id (1923), vol. XIX.
- \_\_\_\_\_. O problema econômico do masoquismo (1924), vol. XIX.
- \_\_\_\_\_. A Negativa (1925), vol. XIX.
- \_\_\_\_\_. Prefácio à *Juventude Desorientada*, de Aichhorn (1925), vol. XIX.
- \_\_\_\_\_. O mal-estar na civilização (1930), vol. XXI.
- \_\_\_\_\_. Conferência XXXI – A dissecação da personalidade psíquica (1933), vol. XXII.
- \_\_\_\_\_. Análise terminável e interminável (1937a), vol. XXIII.
- \_\_\_\_\_. Construções em análise (1937b), vol. XXIII.
- \_\_\_\_\_. Moisés e o monoteísmo (1939), vol. XXIII.
- FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica* (1895). Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- Tradução de Osmyr Faria Gabbi Júnior.

- GARCIA-ROZA, L. A. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: JZE, 1990.
- GUYOMARD, P. *O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo do analista*. Rio de Janeiro: JZE, 1996.
- JULIEN, P. *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1996.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Rio de Janeiro: Ediouro, sem data.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.
- LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Seminário sobre “A carta roubada” (1955). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Variantes do tratamento-padrão (1955) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Posição do inconsciente (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Kant com Sade (1962). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Do “Trieb” de Freud e do desejo do analista (1964). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- \_\_\_\_\_. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 2003.
- \_\_\_\_\_. ... ou pior (1972). In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: JZE, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: JZE, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: JZE, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação* (ainda não publicado).
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: JZE, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: JZE, 2005.

- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais de psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: JZE, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1991.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: JZE, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: JZE, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Televisão*. Rio de Janeiro: JZE, 1993.
- LAPLANCHE; PONTALIS. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MACHADO PINTO, J. O Desejo do Analista: o sujeito, o necessário e a contingência. *Rev: Griphos*, ano 2002, n. 19. Belo Horizonte: IEPSI, 2002.
- MILLER, J-A. O avesso de Freud (1991). In: *Lacan Elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: JZE, 1997.
- \_\_\_\_\_. Demanda e desejo (1993). In: *Lacan Elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: JZE, 1997.
- \_\_\_\_\_. Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção lacaniana*, no. 26/27, abril de 2000.
- PORGE, E. *Jacques Lacan, um psicanalista: percurso de um ensino*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.
- RABINOVICH, D. *O Desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.
- RABINOVICH, D. O Psicanalista entre o Mestre e o Pedagogo. *Rev: Cadernos de Psicologia – UFMG*, vol. 11. Belo Horizonte: dezembro/2001.
- SAFATLE, V. Uma clínica do sensível: a respeito da relação entre destituição subjetiva e primado do objeto. *Rev: Interações*, vol. 10, n. 19. São Paulo: janeiro-junho/2005.
- \_\_\_\_\_. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- TEIXEIRA, A. *O topos ético da psicanálise*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- \_\_\_\_\_. Do bom uso da besteira na experiência analítica. *Rev: Ágora*, vol. V, n. 2. São Paulo: julho-dezembro/2002.