



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
Programa de Pós-Graduação em Psicologia
MESTRADO EM PSICOLOGIA



DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A Ética da Psicanálise como Ética do Desejo de analista

Ronald de Paula Araújo

Fortaleza, 21 de setembro de 2007

Ronald de Paula Araújo

A Ética da Psicanálise como Ética do Desejo de analista

2007

Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Psicologia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia

Orientadora: Profa. Dra. Laéria Beserra Fontenele

Fortaleza, Setembro de 2007

A Ética da Psicanálise como Ética do Desejo de analista

Ronald de Paula Araújo

Dissertação de mestrado submetida ao corpo docente da Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Psicologia da Universidade Federal do Ceará – UFC, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Laéria Fontenele

Prof. Dr. Ivan Corrêa

Prof. Dr. Marco Antônio Coutinho Jorge

Fortaleza, Setembro de 2007

Ao meu pai, Raimundo Medeiros de Araújo (o Raimundinho), por me mostrar os caminhos da lei e da força da vida.

À minha mãe, Roselena, que com seu amor permitiu que estes caminhos se abrissem.

À Ivan Corrêa, por lhes escutar os percalços.

À Laéria Fontenele, pela dedicação, escuta, rigor e empenho pela Psicanálise e pela privilegiada interlocução, sem a qual não se realizaria a transformação deste percurso em texto.

AGRADECIMENTOS

“Não é possível a amizade quando dois
silêncios não se combinam”.

Mário Quintana

À amiga Profa. Dra. Laéria Fontenele, pela interlocução, escuta e orientação.

À Ivan Corrêa, pelo acolhimento da palavra e pelo incentivo a sempre seguir adiante.

Ao amigo e Prof. Dr. Marco Antônio Coutinho Jorge, Diretor do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise – Secção Rio de Janeiro, por ter prontamente acolhido o meu convite para participar da banca.

Aos colegas e associados do Corpo Freudiano, Escola de Psicanálise – Secção Fortaleza pelas questões, sugestões e discussões.

Aos colegas do Mestrado de Psicologia da UFC, em especial à Magaly Mendes Ferreira, Hamilton Chaves e Acácia Lins, pelo apoio e incentivo.

À Leia Cruz de Menezes, pelo zelo e sugestões nas revisões ortográfica e de regras ABNT.

À Eric van Hamme, pelo resumé.

À Andréa, pelo companheirismo, ajustes finais e, algumas vezes, “ouvidos para não ouvir”.

Aos colegas do gabinete da Desembargadora do Trabalho Laís Maria Rossas Freire, e à própria Dra. Laís, pela compreensão sobre a disponibilidade ao tempo necessário para a escrita.

Aos analisantes que reatualizam a questão da Ética da Psicanálise a cada novo percurso.

A todos aqueles que colaboraram direta e indiretamente para a realização do presente trabalho, o meu muito obrigado.

“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”.

Jacques Lacan

“Está por ser formulada uma ética que integre as conquistas freudianas sobre o desejo, para pôr em seu cume a questão do desejo do analista”.

Jacques Lacan

RESUMO

ARAÚJO, Ronald de Paula. **A Ética da Psicanálise como Ética do Desejo de analista**, 2007. 144 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia – Área de concentração: Psicanálise). UFC. Fortaleza.

O presente trabalho visa elucidar a necessidade de contextualização de uma ética própria à Psicanálise a partir dos seus singulares meios e objetivos, observando a indissociabilidade entre a metapsicologia e a clínica, como forma de dar consistência e fundamentação à teoria e à prática, oferecendo uma releitura crítica dos seus pressupostos, procurando ocupar uma posição e uma delimitação própria da questão, abrindo uma proposta de pesquisa - A Ética da Psicanálise como Ética do Desejo-de-analista. O estudo parte das bases conceituais da construção metapsicológica de Freud através da pesquisa clínica, até sua crítica aos grandes ideais éticos e morais do ser humano, o mal-estar na civilização, ao redor do conceito de supereu e da pulsão de morte. A pesquisa seguiu para os desdobramentos lacanianos, notadamente da década de 60, onde a questão é retomada sobre o prisma de uma argumentação sobre a Ética da Psicanálise, partindo dos pontos de tensão da disciplina com a ética filosófica. As aporias vislumbradas a partir da crítica freudiana e dos desdobramentos de Jacques Lacan impõem uma nova argumentação sobre o juízo das nossas ações, pois o inconsciente revela-se como um paradigma que retira da consciência o monopólio dessas questões, recolocando o desejo no centro da discussão ética, com objetivos diversos ao do campo filosófico. Assim, o próprio problema ético retorna sobre a necessidade de fundamentação da Psicanálise para empreender tal tarefa, no que a pesquisa levou-nos a criticar o jargão da Ética da Psicanálise ser uma “Ética do Desejo”, revelando-se uma impossibilidade de tal ética definir-se e fundamentar-se num conceito que, para a Psicanálise, é o que permanece enquanto não-sabido. A hipótese principal desta dissertação é de que há a necessidade da Psicanálise se estabelecer enquanto uma ética particular, fora dos parâmetros da filosofia, retomando criticamente os modelos apresentados por Lacan para a Ética da Psicanálise, particularmente o mito de Antígona, observando a referência fundamental do desejo à morte, mas delimitando esta referência apenas a uma análise que produza um novo analista, surgindo daí um desejo prevenido, mas não enquanto um desejo puro, como o era o da personagem sofocliana.

Palavras-chave: Ética da Psicanálise, Clínica psicanalítica. Desejo. Desejo de analista.

RÉSUMÉ

ARAÚJO, Ronald de Paula. **L'Éthique de la Psychanalyse comme l'Éthique du Désir d'analyste**, 2007. 144 f. Dissertation (Maîtrise en Psychologie - Dans le domaine de la concentration Psychanalytique). UFC. Fortaleza.

Ce travail vise à élucider la nécessité de contextualisation d'une éthique propre à la Psychanalyse à partir de ses moyens singuliers et objectifs, prenant en compte l'indissociabilité existante entre la métapsychologie et la clinique afin de donner consistance et fondement à la théorie et à la pratique offrant une relecture critique de ses suppositions, cherchant à occuper une position délimitée propre à la question, proposant ainsi un thème de recherche sur - L'Éthique de la Psychanalyse comme Éthique du Désir d'analyste. Cette étude s'élabore sur les bases conceptuelles de la construction métapsychologique de Freud à travers la recherche et l'étude clinique, et s'étend jusqu'à une critique des grands idéaux éthiques et moraux de l'être humain, le malaise dans la civilisation, autour du concept d'acceptation et de dépassement et de la pulsion de mort. La réflexion continue par des cheminements de pensée lacanienne notamment de la décennie des années 60 où la question est reprise sous l'angle d'une argumentation sur l'éthique de la Psychanalyse partant des points de tension de la discipline avec l'Éthique Philosophique. Aux éclaircissements des apories (paradoxes) de la critique freudienne et des développements de Jacques Lacan la situation nous interpelle et nous impose une nouvelle argumentation sur le jugement de nos actions puisque l'inconscient se révèle comme un paradigme qui affecte dans notre conscience le monopole de ce questionnement remplaçant le désir au centre du débat sur une discussion de l'éthique avec divers objectifs y compris du domaine philosophique. C'est ainsi que le propre problème éthique revient sur la nécessité des fondements de la Psychanalyse pour entreprendre un tel travail et c'est cette étude qui nous a amené à critiquer et remettre en question le jargon de l'éthique de la Psychanalyse comme étant une "Éthique du Désir", révélant l'impossibilité d'une telle éthique à se définir se baser, et se fonder en un concept pour la Psychanalyse qui continue encore reconnu. L'hypothèse principale de cette dissertation est qu'il existe une réelle nécessité pour la Psychanalyse d'établir malgré cela une éthique particulière, hors des paramètres de la philosophie reprenant sous un angle critique les modèles, et les références présentés par Lacan pour une éthique de la Psychanalyse et plus particulièrement le mythe d'Antigone observant la référence fondamentale du désir de mort mais délimitant cette référence à peine à une analyse qui a pour résultante un nouveau analyste, d'où surgit un désir "prévenu" mais non un désir pur comme l'était celui du personnage sophoclien.

Mots-clés: Ethique de la Psychanalyse, Clinique psychanalytique, Désir, Désir d'analyste.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
-------------------------	----

Capítulo 1

FREUD, A METAPSIKOLOGIA E A ÉTICA DA PSICANÁLISE

1.1 O nosso problema.....	25
1.2 O campo metapsicológico: uma teoria da clínica à clínica	27
1.3 A teoria psicanalítica: verdade e/ou ficção?.....	30
1.4 A teoria da relação sexual impossível – A Psicanálise não é uma <i>Weltanschauung</i> , nem um delírio	33
1.4.1 A Psicanálise é uma “paranóia” bem sucedida	34
1.5 O pivô da clínica: o analista e o desejo de analista.....	35
1.6 Metapsicologia e Ética da Psicanálise	38

Capítulo 2

DESDOBRAMENTOS DO CONCEITO DE SUPEREU NA SEGUNDA TÓPICA FREUDIANA

2.1 Histórico do termo: das autocensuras ao ideal-de-Eu	41
2.2 <i>Psicologia de grupo e a análise do eu (1921)</i> : o processo da identificação	44
2.3 A introdução do termo <i>supereu</i> no <i>Eu e o isso (1923)</i>	48
2.4 Supereu [ideal-de-Eu] e identificação	50
2.5 A paradoxal função do supereu: identificação e formação reativa	51
2.6 Supereu [ideal-de-Eu] e cultura: moral e agressividade.....	53

2.7	O supereu e o sentimento de culpa inconsciente – o fator moral e o problema da sublimação e desfusão pulsional.....	54
2.8	Supereu e sentimento de culpa inconsciente no <i>Mal-estar na civilização (1930)</i> . 57	
2.9	Origem do sentimento de culpa e da energia agressiva do supereu - reexame de dois grupos de contradições.....	59
2.10	Sentimento de culpa e pulsão agressiva – sintoma e necessidade de punição frente ao recalque da pulsão: a <i>desfusão pulsional</i>	60
2.11	O processo no indivíduo e na civilização: semelhanças e distinções – <i>Eros, Ananké</i> e a pulsão de morte no ‘ <i>Mal-estar</i> ’	62
2.12	O supereu cultural e a ética: amar o próximo como a si mesmo	63
2.12.1	A origem do preceito: a tentativa de tratar o núcleo do desprazer – o estrangeiro em si-mesmo – objeto do ódio primordial.....	64
2.13	O impacto de Freud e a incidência nas questões morais e éticas.....	66

Capítulo 3

DE FREUD À TEORIA DO DESEJO E À ÉTICA EM LACAN: ANTÍGONA E O DESEJO PURO

3.1	Freud: supereu, pulsão-de-morte e o mal-estar na ética.....	69
3.1.1	Supereu e pulsão de morte na civilização.....	71
3.1.2	O cálculo que não fecha – a pulsão de morte e a Ética da Psicanálise – o nosso problema	74
3.2	A impossibilidade da ética, de Freud a Lacan.....	75
3.2.1	De ‘ <i>Totem e tabu</i> ’ ao Monoteísmo – o crime primordial e a reatualização da relação do homem com a morte como fundadora de uma lei paradoxal.....	76
3.2.2	De <i>Totem e tabu (1913)</i> aos impasses da sublimação como trato da agressividade no <i>Mal-estar na civilização (1930)</i> – o campo de tensão entre a Psicanálise e a Ética.....	78
3.2.3	A diferença do campo de incidência da questão em Freud e em Lacan.....	80

3.3	Da relação da transgressão com a interdição em Freud para a relação do gozo com a Lei em Lacan.....	81
3.4	Da relação dialética entre desejo e Lei – a visada à <i>Das Ding</i>	83
3.5	Incesto e fala – desejo e lei moral.....	85
3.6	<i>Das Ding</i> e Moisés – o monoteísmo e a mensagem atéia do próprio cristianismo	89
3.7	Freud e Lacan: herdeiros do iluminismo sombrio	92
3.8	O desejo em Psicanálise	96
3.9	O Seminário <i>A Ética da Psicanálise (1959-60)</i>	98
3.10	Psicanálise <i>versus</i> Ética?.....	100
3.11	A teoria do desejo em Lacan antes de Antígona	102
3.12	A Ética segundo o Lacan dos anos 60: Kant com Sade	103
	3.12.1 A fantasia [sadiana], inversão e apoio para uma configuração da teoria do desejo como barreira ao gozo	105
	3.12.2 O papel da fantasia sádica.....	106
	3.12.3 O porquê da aproximação de Kant a Sade.....	109
	3.12.4 Pulsão de morte e Sade.....	111
	3.12.5 A teoria do desejo no Lacan de 60 e gozo	112
3.13	A chamada ética de Lacan no <i>Seminário 7</i> : não ceder de seu desejo – 4 proposições.....	114
	3.13.1 A articulação das proposições ao redor da figura de Antígona.....	115
3.14	Antígona – modelo de Lacan para uma Ética Geral da Psicanálise?.....	120

Capítulo 4

PARA UMA ÉTICA DO DESEJO DE ANALISTA,

AQUÉM DE ANTÍGONA

4.1	Crítica à Ética da Psicanálise enquanto “Ética do Desejo”	121
	4.1.1 O que seria a ética do desejo?.....	125
4.2	Crítica ao modelo de Antígona para uma ética própria à perspectiva analítica: o desejo de analista não é um desejo puro.....	126

4.3	Desejo e pulsão de morte – fim-de-análise	130
4.3.1	Conseqüências da má leitura do <i>Seminário 7 (1959-60)</i> : o apelo narcísico e neurótico do “Agiste conforme ao desejo que te habita?”	132
4.4	Os dois lados da moeda.....	134
4.4.1	O lado no qual apostamos.....	135
4.5	Conclusões indecíveis para a “nossa” proposta: A Ética da Psicanálise como Ética do Desejo de Analista – ainda, o cálculo que não fecha para esta ‘Ética da Diferença’	137
BIBLIOGRAFIA.....		140

INTRODUÇÃO

“Viver é muito perigoso... Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar. Esses Homens! Todos puxavam o mundo para si, para o concertar concertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo”.

Guimarães Rosa

“Tudo o que chamam de história é meu plano de fuga da civilização de vocês”.

Roberto Piva

Trajetos de nossa pesquisa

Num primeiro momento de nossa aproximação ao tema da ética, partimos da preocupação com o lugar do direito e da justiça na sociedade atual, em trabalho intitulado *Um Ensaio Sobre o Desejo, o Direito e a Lei*¹. Ali optamos por seguir as articulações do *Seminário 7 (1959-60)*, de Jacques Lacan, sobre a intrigante relação dialética entre desejo e Lei, a partir da não possibilidade de se atingir aquilo que estaria num "começo-anterior" do psiquismo, nomeado sob o termo A Coisa (*Das Ding*), que fora retirado, segundo o autor, do texto freudiano *Um Projeto Para Uma Psicologia Científica (1950)*, de 1895.

A não representabilidade de *Das Ding*, mas busca constante desse primeiro encontro-satisfação mítico, impulsionaria o objetivo e o objeto de todo o desenvolvimento do psiquismo em relação à linguagem. A esta última caberia a forma de representar este primeiro objeto do mundo (*Gegenstand*), através da inserção/representação das primeiras sínteses de sensações que o marcariam no psiquismo (*Objekt*), utilizando-se de representações destas primeiras representações (*Objekt-vorstellung*), as quais nunca atingiriam, obviamente, o

¹ Texto apresentado na XXV Jornada do Centro de Estudos Freudianos do Recife, II Jornada em Fortaleza, em julho de 2003. Publicado posteriormente no Jornal Diário do Nordeste - Caderno Cultura, de 18 de abril de 2004. Disponível em <<http://diariodonordeste.globo.com/default.asp>>

objeto primeiro (*Gegenstand*), tal qual se apresentara no Real, por sua impossível simbolização (GARCIA-ROZA, 2000)².

Desejo e Lei encontram-se entrelaçados nesta dinâmica pelo fato de que o impulso de atingir ‘A Coisa’ é barrado por uma lei que faz inserir uma representação apoiada no jogo significante da linguagem que, por sua vez, “aciona” novamente o desejo por esta mesma Coisa inatingível. Trata-se de um processo dinâmico no qual causa e efeito se confundem (LACAN, 1988 [1959-60]).

No caso do artigo em questão, a colocação do termo *Direito* entre os termos *Desejo* e *Lei* aponta para um lugar de encenação e atuação desta relação dialética onde a interdição revela o desejo e onde o desejo revela a sua própria interdição, um sendo causa e consequência do outro, no que Lacan nos demonstra modificando o belíssimo e sincero texto de São Paulo, trocando o termo *pecado* pela *Coisa*: “Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria idéia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 106). Não teríamos o Pecado (que Lacan troca pela Coisa Freudiana – *Das Ding*, para ilustrar a busca que nutre o desejo) se não fôssemos humanos e não tivéssemos perdido o Éden pelo fruto do saber, ou seja, não tivéssemos infringido a lei do Paraíso. Vice-versa, não precisaríamos da Lei, que fez nascer o desejo pelo fruto, se não houvesse em nós aquela possibilidade.

Trazendo esta problemática para uma perspectiva apoiada no evolucionismo, Freud propõe a noção de um *recalque orgânico* na espécie, pela tomada da posição ereta e pela supremacia do olhar ao olfato, noção expandida em duas longas notas de rodapé ao início e ao final do Capítulo IV do ‘*Mal-Estar na Civilização*’ (JORGE, 2000).

A noção de recalque orgânico ilustra o apoio no biológico, mas também a sua superação, com o distanciamento em relação ao objeto. Com esse distanciamento, há transformações nos objetivos da pulsão, agora moldados através do recalque, quando aquilo que dava antes prazer começa a provocar aversão e buscar outras vias de satisfação.

Tais questões levaram-nos à necessidade de diferenciar esta maneira de perceber a referida relação *desejo e Lei* como base para uma ética enquanto Ética do Desejo (segundo se

² Garcia-Roza (2000) nos explica as ressonâncias filosóficas que doam uma extrema carga semântica à noção de objeto em Psicanálise, inclusive o próprio termo em alemão, o qual pode ser dito destas duas formas: *Gegenstand*, o objeto no mundo, tal qual está aí, independente de uma consciência ou percepção para apreendê-lo, e *Objekt*, um objeto como “[...] representação complexa, síntese de sensações elementares provenientes das coisas do mundo” (p. 93), numa clara aproximação dessas noções às concepções de Kant. Segundo Garcia-Roza, nos textos freudianos, principalmente no ‘*Projeto*’, o uso do segundo termo é o mais freqüente, ainda aliado ao termo *Vorstellung – Objekt-vorstellung* – ou seja, uma representação-objeto daquilo que seria este conjunto de sínteses de sensações elementares e não “[...] o seio como objeto real” (GARCIA-ROZA, 2000, p. 94), do mundo, como um *Gegenstand*.

denomina comumente a Ética da Psicanálise) das maneiras como a Ética Filosófica, da Antiguidade até Kant, delineou o acesso ao Bem como comum. Na Antiguidade, este acesso era tomado por uma **forma particular**, pois a cosmologia antiga concebia o mundo como perfeito e harmonioso, fazendo do problema ético para Aristóteles, grosso modo, em como seguir o que é virtuoso e ordeiro e está na natureza e no mundo dos clássicos: como forjar uma ética para um caminho do meio, equilibrado, do não excesso? Tal aceção transformou-se na modernidade, frente a um mundo não estabelecido, após o advento da ciência moderna, para uma **forma universal**, com Kant, que consistia em forjar um imperativo que fosse categórico e no qual, pela crítica da razão enquanto prática, poderíamos condensar sinteticamente uma máxima, ou máximas que regeriam as minhas ações e as dos outros enquanto universais – “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos” (KANT *apud* LACAN, 1988 [1959-60], p. 98).

Este caminho de diferenciação se tornou inviável pelo tempo disponível para uma dissertação de mestrado, pelo percurso atual na obra dos filósofos mencionados, mas, principalmente, pela mudança do primeiro objeto de pesquisa – **saímos do problema do direito para o da clínica psicanalítica**, local onde podemos responder enquanto sujeito por sustentarmos o ato de escuta, mesmo que objetalizado pela transferência dos analisantes.

Observa-se, no entanto, que a mudança de objeto (e mesmo de campo de pesquisa), num mesmo referencial teórico, **não retirou a sua subordinação à problematização da questão da Ética da Psicanálise**, que ainda continua um campo a ser explorado e aberto a definições mais precisas, dentro e fora da proposição deste trabalho.

Com a leitura de vários comentadores atuais³, observamos que o problema da Ética da Psicanálise encontra-se em complexa problematização e nos leva a questionar e procurar desenvolver os seus conceitos afins, acompanhando o movimento lacaniano de retorno a Freud, mas agora também fazendo, na nossa opinião, um “re-retorno”, ou talvez uma “re-ida”, em relação ao próprio Lacan, daquele espírito freudiano que ele trouxe de volta à Psicanálise, a saber, a busca de definições – conceituações cada vez mais elaboradas, mais precisas, em prol de uma consistência teórica do nosso campo, e que tenham as suas conseqüências na prática clínica.

³ Serge Cottet, Ricardo Goldenberg, Antonio Quinet, Edson Sousa, Maria Inês França, Joel Birman, Agostinho Marques Neto, Zeljko Loparic, Philippe Julien, Patrick Guyomard, Gérard Pommier, Doris Rinaldi, Coutinho Jorge entre outros.

Sendo assim, dentro do problema da Ética da Psicanálise, encontram-se “apensos” vários conceitos lacanianos e questões que exigem uma maior problematização, tais como desejo de analista, ato analítico, final-de-análise e a transmissão, estando implicadas nestes fundamentos questões referentes à técnica e à própria finalidade da Psicanálise⁴.

O que seria a Ética da Psicanálise?

Após a proposta do inconsciente por Freud, com o desenvolvimento dos conceitos de supereu e do seu enodamento à pulsão de morte, conseqüências no campo da moral e da ética foram sistematicamente expostas pela Psicanálise, tendo, inclusive, com a sua criação, interrogado as possibilidades da própria civilização subsistir, em textos como ‘*O Mal-estar na civilização*’ (1930), por exemplo. Ato contínuo, a própria clínica interroga questões morais e éticas confrontadas aos desejos mais profundos dos analisantes.

Retomando o espírito crítico freudiano, Jacques Lacan empreendeu uma crítica direta aos sistemas ético-filosóficos, sensibilizando a comunidade analítica para a necessidade de se pensar uma ética própria à Psicanálise.

A presente investigação se apóia na necessidade de formalização do que seria a Ética da Psicanálise, entendendo ser esta questão crucial para toda a configuração do campo psicanalítico e dispositivo para responder a algumas perguntas feitas aos analistas, as quais funcionam como as suas próprias mensagens vindas do Outro: o que seria uma análise? O que é um analista e como surge o chamado desejo-de-analista? O que seria um final de análise?

Tais questionamentos, indubitavelmente, refletem na questão da técnica da análise e na própria formação do analista. A questão da Ética da Psicanálise traz uma necessidade para se pensar a própria clínica e a sua razão de existir.

⁴ Propusemo-nos, neste trabalho, a abordar o aspecto mais geral da questão da Ética da Psicanálise, teorizando sobre as suas bases, e não especificamente o trabalho com os conceitos citados, mesmo que a argumentação os tenha tocado durante a pesquisa, principalmente no que diz respeito ao conceito de *desejo-de-analista*.

O termo que dá nome ao nosso objeto de pesquisa: A Ética

Ethos, no sentido etimológico da palavra, quer dizer habitat, morada, mas também caráter, hábito, costume. Este termo guarda, na Grécia Antiga, relação com a criação do termo *ethiké*, que significa “parte da Filosofia que estuda os valores morais e os princípios ideais de conduta humana” (MICHAELIS, 1998, p. 908)⁵, que, por sua vez, dá origem ao nosso adjetivo – ‘ético’.

Estudando o campo de onde o termo é retirado, a filosofia, salientamos, de forma sintética e pontual, dois de seus principais desenvolvimentos na história da filosofia ocidental.

Na antiguidade, segundo Marques Neto (1999), Aristóteles situava o Bem Supremo no ser, relativizando-o, subordinando a sua ética à política e não mais a um ideal, a uma realidade metafísica, um Bem em si mesmo, como defendia Platão. Para Aristóteles o bem é uma finalidade, porém atrelada ainda a uma noção de felicidade (*Eudaimonia*) como uma causa final. Ele não tem a preocupação de Mênon, com suas indagações a Sócrates sobre o que seria a virtude (*areté*), mas sim a preocupação de tornar a todos bons pela ação na política. Para Garcia-Roza (1996), a política na Grécia Antiga era uma ciência prática, sendo o empírico o ponto de partida da ética apesar desta ser tributária da metafísica quanto a questões que são fundamentais.

Marques Neto (1999) defende que Kant, fundando a noção moderna de ética, procura fundamentar uma ética formal e autônoma, refutando a noção aristotélica de uma ética fundada nos bens e na classificação do que seria bom, belo e virtuoso. O dever moral, então, seria absoluto e incondicional, é isto que definiria o seu imperativo categórico. Segundo Kremer-Marietti (1989), para Kant a lei é puramente formal, não havendo a preocupação, na obra do filósofo, em definir o que seria a lei, mas a pura constatação da existência da lei. A ética fundada por Kant é uma ética deontológica, segundo Oliveira (2005)⁶, e não se preocupa com as conseqüências das ações, mas apenas com a obrigação de segui-las. É justamente este fato que Lacan vai criticar no seu famoso *Seminário sobre a Ética (1959-60)*: “Necessidade (*besoin*) e razão só são harmonizadas em direito [...]”, esses dois

⁵ Optamos no trabalho, visando a não perder a estética da frase no corpo do texto, por não iniciá-la com maiúscula, apesar de aqui se tratar de início de período no texto original.

⁶ Informação concedida por Manfredo Araújo de Oliveira na disciplina Ética Contemporânea II do Mestrado de Filosofia da Universidade Federal do Ceará no semestre 2005.2.

termos “[...] são insuficientes para permitirem a apreciação do campo em questão na realização humana” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 255).

Conforme Loparic (1989), Kant teria livrado o desejo de todo objeto impondo-lhe a lei moral universal, complementando que o filósofo representa o ápice do pensamento ético tradicional que, desde Aristóteles, procura normatizar o sujeito numa ordem cósmica não contestada que seria uma fonte de normas de um certo caráter (*ethos*).

A entrada do termo em nosso campo

Freud, com a hipótese do inconsciente, faz surgir um novo saber que retira da consciência a exclusividade da argumentação e problematização no campo da ética, admitindo que o sujeito encontra-se subordinado à sua própria mensagem recebida de modo inverso (LACAN, 1995 [1956-57]). Lacan (1988 [1959-60]), no *Seminário 7, A Ética da Psicanálise*, formula que a premissa “amarás teu próximo como a ti mesmo” revela, na sua impossibilidade, todo o estranho do qual temos tanto uma ignorância quanto uma intimidade. A distância íntima entre o eu e o outro enquanto sujeito e objeto (de si mesmo) é a origem de toda Ética para o psicanalista, tanto quanto de seu fracasso por revelar uma alienação originária do próprio sujeito em relação ao seu desejo.

Loparic (1989) nos esclarece que, assim como Freud faz em muitos textos, Lacan também entra no domínio da ética pela gênese, notadamente, a gênese do sujeito e a chamada dimensão da Coisa, ou *das Ding*. Para o autor, Lacan, a partir de sua leitura de Freud, toma a tentativa kantiana como uma forma de domaço do gozo perverso que acabaria por demonstrar a sua universalidade, complementando que o que Freud teria desvelado como experiência moral seria a perversão polimorfa, o gozo da transgressão e da destruição.

Neste campo, a relação que o desejo mantém com uma Lei fundadora do psiquismo e da cultura nos remete a dois pontos indissociáveis: 1 – repensar o que seria o recalque original freudiano de um objeto perdido para sempre, ou seja, a ação da castração no Complexo de Édipo e o surgimento do supereu e 2 – problematizar a relação deste sujeito com a cultura e o mal-estar. Marques Neto (1999) questiona sobre o que “seria” este desejo do

sujeito, já que não poderia ser um bem, e o que seria a lei fundadora e mantenedora deste desejo sem objeto, convergindo então com a questão principal de nossa pesquisa, que é a pergunta sobre se a Ética da Psicanálise poderia ser, rigorosamente, considerada como uma “Ética do Desejo”.

A nossa proposta de pesquisa: A Ética da Psicanálise como Ética do Desejo-de-analista⁷

Para dar conta de nossa questão de base, tomamos, em termos metodológicos, os seguintes caminhos: realizamos o levantamento, na obra de Freud, dos principais textos que trabalham as questões morais e éticas, as quais articulam os conceitos de pulsão e o de desejo; procuramos, em Lacan, sobretudo em seu *Seminário 7 (1959-60)*, buscar o modo como é pensado por ele o modelo trágico como configuração da relação desejo-Lei-gozo, enquanto relação de interdição e transgressão. Objetivamos, com a exegese desses textos, a análise da pertinência da existência de uma Ética da Psicanálise tal qual se costuma, reiteradas vezes, nos meios psicanalíticos ser afirmada como tal. A nossa hipótese inicial é a de que tal postura em defesa da posição mais corrente parte de uma leitura equivocada e reduzida ao Lacan da década de 60, o que a torna estagnada e, a nosso ver, produto de uma leitura superficial feita sem a devida reflexão. Dessa forma, seria esse tipo de leitura que poderia levar à chamada “Ética do Desejo”, que traria embutida uma concepção de ética com uma pretensão de universalização no campo psicanalítico. Por outro lado, daria uma falsa impressão de particularidade por apoiar-se no que, em Psicanálise, pode se chamar de *desejo* – justamente aquilo que, eticamente, nos permanece inatingível em sua totalidade – o *Inconsciente*.

A nossa hipótese se apóia no fato de que o movimento ético numa análise tem por função exatamente proteger o desejo de todo o sentido, para que o próprio analisante produza um saber sobre aquilo que não se sabia até então: dê a sua própria significação. Como formalizar, assim, uma ética que se apoiaria no desejo? Como saber sobre o desejo antes dele ser pronunciado pelo analisante? Como forjar uma técnica que siga esta ética do desconhecido para fazer emergir este desejo, se não se pode sabê-lo antes? (GOLDENBERG, 1995).

⁷Defendemos, na presente dissertação, o uso da tradução do termo ‘*désir du psychanalyste*’ por ‘desejo **de** psicanalista’, em detrimento da tradução mais em voga, ‘desejo **do** psicanalista’. Visamos, ao retirar a personalidade envolvida no uso da contração com o artigo definido na nossa língua, a entrar em conformidade com o projeto de apuração deste conceito enquanto uma função, um lugar vazio sem condições de personalização, assim como corroborar com o nosso projeto de construção de uma ética centrada neste conceito, único passível de universalização no campo psicanalítico, segundo a nossa concepção.

Goldenberg (2004) salienta que Freud já advertia que não havia criado uma cosmovisão e por isso mesmo não se poderia determinar uma ética forjada por valores psicanalíticos, nem o desvelamento do inconsciente proposto por Freud seria por ele mesmo uma ética, no sentido dado ao termo no seu campo de origem, ou seja, como um juízo sobre as nossas ações, como um dever-ser, pois, assim, já se saberia o que seria “encontrado”, antes mesmo de uma análise começar. Não estamos desconsiderando que, apesar de Freud não ter proposto uma Ética objetiva no sentido filosófico, o movimento das análises modifica a postura ética dos analisantes, pois oferece uma reflexão, de uma outra ordem, é claro, sobre as suas ações e omissões, através da fala.

O campo da ética é o campo dos fatos e atos; e nós, analistas, trabalhamos com a palavra do analisante, não de um único modo, mas sim referenciada à própria análise que cada analista pode oferecer àquele analisante, em particular, e naquele momento. Assim, Goldenberg (2004, p. 13-14)⁸ retoma uma frase de Patrick Guyomard que não podemos deixar de citar: “[...] a ética na psicanálise não é psicanalítica”, para criticar a falta de uma formalização sobre uma ética própria ao campo da Psicanálise, a mesma que, segundo a nossa leitura, ambos os autores citados defendem não existir.

A questão para Goldenberg (2004) se inverte, então, do pensamento de uma ética *da* psicanálise para uma ética *na* psicanálise, na forma como esta questão incide no seu próprio campo, defendendo que o Lacan do *Seminário sobre a ética*, de 1959-60, apesar de não ter sido inocente na contribuição do equívoco de se estar elaborando um saber positivo sobre a Ética da Psicanálise, lançou proposições que não se constituem por si mesmas uma ética, e sim trazem uma interrogação sobre o lugar e a presença da Ética *na* Psicanálise.

Goldenberg (2004) defende, como saída para as questões levantadas, que a ética é o estilo, frase que dá o título ao seu texto ora comentado. Defende, assim, que a ética dos psicanalistas é definida em virtude da concepção que cada um deles tem acerca dos meios e dos fins da psicanálise, logicamente salientando não ser esta questão apenas no nível do conhecimento e do discurso manifesto, tipo universitário, mas na experiência que cada um teve na especificidade de sua própria análise, o que determinaria o lugar que ele ocupa de objeto e de Outro na estrutura da análise de seu analisante, lembrando-nos uma frase de Lacan, “o analista faz parte do conceito de inconsciente”, estabelecendo-se, então, *uma* escuta e não *a* escuta, no que tal distinção é imprescindível para delimitarmos o nosso campo.

⁸ *El deseo de ética* [S.I.: s. n.]. Goldenberg apenas indica a obra, sem as referências bibliográficas.

Goldenberg (2004) ilustra a sua tese afirmando que Freud tinha uma ética diferente da de Lacan, a saber, tornar consciente o inconsciente, e que o próprio estilo deste último⁹ modificou-se com o tempo o que se refletiu no trato da questão da ética “*da/na*” Psicanálise de 60, como uma “ética do desamparo” apoiada na literatura trágica do ser-para-a-morte, para uma “ética do estilo”, do “dizer-bem”, do Lacan de 70, apoiada em Joyce, na forma de dizer o sintoma de tal modo que me sirva e eu possa deixar de servi-lo. Todas são analíticas? Podem ser generalizadas? São as questões de Goldenberg (2004).

Fica, porém, a objeção a essa tese do estilo, sobre a qual Goldenberg não se sente preparado para responder: **há então tantas éticas quanto analistas haja?** Isso não seria aviltar o conceito mesmo de ética? O autor responde parcialmente com a concepção do *desejo de analista* como sendo a presença inelutável da questão ética no interior da prática que deve sempre precaver o analista de não acreditar ser um fim em si mesmo.

Frente a estas questões, nossa proposta aqui é lançar mais uma contribuição a essa temática, que visivelmente não se revelou esgotada, sem o problema do estilo como resposta às indagações¹⁰. Pretendemos formalizá-las do melhor modo possível, traçando uma retomada teórica dos textos de onde a questão se principiou, tanto em Freud, quanto em Lacan – a Psicanálise se revelaria uma ética inerente à própria natureza de seu saber ou, questionando o campo da Ética Filosófica, ela traria para si as mesmas questões do campo filosófico? Seria possível delimitar uma Ética da Psicanálise inerente ao seu próprio campo: a clínica?

Fazendo este levantamento, almejamos contribuir para uma melhor delimitação de nosso campo, na tentativa de preparar o terreno para pensarmos uma ética da Psicanálise enquanto uma **Ética do Desejo-de-analista**, única passível de formalização, segundo o que nos revelou nossa pesquisa e que expomos os motivos nas conclusões a que chegamos.

Tal ética poderia, então, ser configurada em nosso campo ao redor deste último conceito no sentido de oferecer-lhe uma estrutura universal que propiciaria o surgimento do particular em cada análise.

Assim, partindo destas indagações, procuramos demonstrar as bases para se pensar a Ética da Psicanálise do lado que pensamos poder teorizar com mais propriedade: do lado do

⁹ Poderíamos, inclusive, inferir uma mudança de estilo em Freud também, no decorrer da sua obra, principalmente na inauguração do período psicanalítico propriamente dito e após 1920, com a proposta da pulsão de morte e as reflexões sobre a repetição.

¹⁰ Gostaríamos de pontuar que temos sensibilidade sobre a dimensão da estética como central nas reflexões que se seguirão, porém a teorização sobre o estilo e a dificuldade sobre a formalização da Psicanálise como uma estética inviabilizam, atualmente, um trabalho neste sentido.

analista. Defendemos, para tanto, o *desejo de analista* como único conceito que, para nós, reúne a possibilidade de agir como uma função em todas as análises, uma estrutura que podemos dispor no nosso campo para pensarmos uma ética em moldes modernos, ou seja, universalizável. Tal árdua tarefa poderá se revelar uma aporia impossível de ser resolvida ou um início de uma particular articulação.

O nosso trabalho está dividido em quatro capítulos os quais se constituíram como passos para alcançarmos os nossos objetivos.

O capítulo 1 teve a função de situar epistemologicamente o nosso campo de investigação, apontando a nossa metodologia particular. Procuramos, com ele, descrever a especificidade da metapsicologia freudiana, seus fundamentos, limites e pontos de tensão com o discurso científico – o que seria a teorização em Psicanálise a partir de Freud? Como compreendemos nela a junção dos dados empíricos da clínica com a pura especulação, na criação dos seus conceitos? Que fator de verdade pode-se retirar da própria Psicanálise e qual a relação da teoria com a clínica? Com esse capítulo, procuramos defender toda a argumentação a ser desenvolvida posteriormente e almejamos delimitar, através das especificidades próprias à teoria psicanalítica, como esta toca nas questões éticas através da metapsicologia freudiana.

Especificamente no capítulo 2 nos dedicamos a trabalhar o desenvolvimento, na obra de Freud, do conceito de supereu, considerado por nós central à nossa problemática de base. Apontamos os textos anteriores ao desenvolvimento desse conceito e traçamos o modo como se dá a sua elaboração na segunda tópica freudiana, sobretudo no que diz respeito às suas relações intrínsecas com a pulsão de morte e a sua destrutividade. Este capítulo se fez imprescindível por trazer todo o problema do sentimento de culpa, da ação da chamada ‘consciência moral’, da relevância do supereu para a própria gênese do psiquismo e por seu papel no *‘Mal-estar na civilização’* (1930). Defendemos que é por meio da abordagem desses temas que se dá a entrada de Freud no campo ético de um modo mais direto. Observamos, no entanto, que ele não formalizou uma ética, no sentido mais comum do termo, já que tal projeto não seria função da Psicanálise, que luta contra as ilusões e observa o ser humano tal qual ele se apresenta e não como deveria ser. Esse percurso da questão em Freud objetivou a construção dos instrumentos através dos quais pudéssemos acompanhar o surgimento do problema formulado por Lacan acerca de uma Ética da Psicanálise. As preocupações de Freud ao redor da instância do supereu nos ajudaram a perceber como tais “descobertas” encontram-

se refletidas na metapsicologia freudiana e como se relacionam e repercutem no trabalho clínico, o que nos aponta, paradoxalmente, a uma ética do particular.

No capítulo 3, propomo-nos a retomar as articulações sobre a Ética da Psicanálise em Lacan, sua leitura de Freud sobre as relações entre Lei/desejo e gozo, sobre a articulação dialética entre transgressão e interdição e a aproximação feita de Kant a Sade, visando dar forma à relação desejo e gozo, na fantasia sadiana. Desembocamos no estudo das proposições de Lacan no *Seminário sobre a Ética (1959-60)*. Trabalhamos, ainda, alguns dos trechos da peça *Antígona*, de Sófocles, a personagem trágica que fornece o modelo através do qual o Lacan de 1960 pensou a Ética em sua relação com o nosso campo. Analisamos, ainda, as origens da má conceituação da Ética da Psicanálise enquanto “Ética do Desejo”, a qual seria fruto da leitura ideológica das proposições do referido seminário realizada por grande parte do movimento lacaniano (GUYOMARD, 1996).

Também, neste capítulo, fizemos uma re-leitura do *Seminário 7 (1959-60)* que apontou para uma ética formalizada apenas para o *setting* analítico, ou seja, apenas para um contexto de uma análise. Tal leitura foi melhor trabalhada por nós na crítica que efetuamos no capítulo 4, no qual expusemos nossas “conclusões”. Ainda no capítulo 3, pretendemos, retomando as retificações posteriores do próprio Lacan (1998e [1964] e 1985 [1972-73]), recolocar a figura de Antígona na sua verdadeira dimensão, não como um modelo hiperbólico de “não ceder de seu desejo”, que é referenciado à morte, mas como um parâmetro para o surgimento do *desejo-de-analista*, ou seja, não em qualquer análise, mas numa análise que forma um novo analista.

O capítulo 4 teve como propósito evidenciar as conseqüências de nossa leitura da problemática ética em Freud e Lacan para a realização da crítica da Ética da Psicanálise enquanto uma “Ética do Desejo”. Através da argumentação com autores atuais que conosco compartilham destas críticas, oferecemos alguns contrapontos necessários visando à preparação do campo para a proposta por nós suscitada: **pensar a Ética da Psicanálise como Ética do Desejo de Analista**, redimensionando o modelo de Antígona, já que, enquanto desejo puro, tal modelo revela-se hiperbólico, já que parte da morte e a atinge. Delimitamos que este modelo apenas serve-nos como *uma* referência à tragicidade das análises, em particular àquelas que formam um novo analista, e não deve ser observado como um modelo geral para todas as análises, mesmo que a questão trágica seja por elas reeditada, apenas o “ato bem sucedido” a retomaria enquanto um desejo puro, tal qual o foi o ato da personagem de Sófocles.

Todos os capítulos corroboram para delimitar o campo de problematização da Ética da Psicanálise. O nosso objetivo principal é trazer do próprio campo psicanalítico as suas bases para pensar a questão, o seu próprio estilo fundamentado na metapsicologia freudiana e nos desdobramentos lacanianos sobre a clínica, apontando sempre a importância da formalização de uma Ética da Psicanálise, ou de, pelo menos, destacar a importância de uma constante crítica e teorização neste sentido: o que seria passível de formalização, o que não poderia ser possível de se atingir e o porquê.

Capítulo 1

FREUD, A METAPSIKOLOGIA E A ÉTICA DA PSICANÁLISE

“[...] mesmo que todas as partes de um problema pareçam ajustar-se como peças de um quebra-cabeça, há que refletir que aquilo que é provável não é necessariamente a verdade, e que a verdade nem sempre é provável.”

Sigmund Freud

“O desenvolvimento repentino, prodigioso da potência do significante, do discurso que surge das pequenas letras das matemáticas, e que se diferencia de todos os discursos até então sustentados, torna-se uma alienação suplementar. Em quê? No fato de tratar-se de um discurso que, por estrutura, nada esquece.”

Jacques Lacan

1.1 O nosso problema

Antes de abordarmos especificamente o objeto da nossa pesquisa, torna-se necessário situar o nosso campo teórico e a nossa metodologia para possibilitar ao leitor o entendimento da natureza das nossas argumentações e da própria forma com que se deu a construção de nosso problema de pesquisa.

Neste primeiro capítulo, procederemos à descrição do campo em que se dará a nossa pesquisa, ou seja, a metapsicologia freudiana, seus fundamentos e limites, a partir da natureza das suas construções e objetivos particulares, que acabaram por gerar pontos de tensão com o discurso científico e com o discurso ético na filosofia. Afinal, a teorização em Psicanálise, a partir da clínica de Freud, acabou por estabelecer novas questões e argumentações sobre a discussão ética. Segundo Oliveira (2005), tal discussão tornou-se

central para a fundamentação da ciência moderna a partir de Kant, para além do empírico, em busca do universal (Informação verbal)¹¹.

Compreendendo-se que esta particular teorização encontra-se embasada na clínica, propomo-nos aqui a estudar o corte epistemológico que a metapsicologia freudiana promoveu enquanto uma compreensão inédita da ética, heterogênea aos discursos científico e filosófico estabelecidos. Tal corte foi retomado por Lacan em seu *Seminário 7, A ética da psicanálise (1959-60)*, sob novos desdobramentos.

Com este capítulo, então, procuraremos defender a particular natureza de toda a argumentação a ser desenvolvida posteriormente e intentamos delimitar, através das especificidades próprias à teoria psicanalítica, como esta ressoa nas questões éticas e como a própria constituição de uma ética se impõe como um problema para a consistência da própria teoria e da prática que ela apóia: uma escuta analítica.

O problema a que ora nos propomos pesquisar nos impõe a construção metapsicológica freudiana como seu fundamento – uma união entre o empiricamente clínico e a especulação – ou seja: a mitologia conceitual de Freud. Como a questão se coloca para nós para e a partir da clínica analítica – que é eminentemente uma clínica do particular – e para a questão do desejo de analista nela implicado – que conduz ao problema da construção, por parte do analista, de seu próprio estilo – é que se nos impõe a exigência do referido fundamento, o qual é o único capaz de transmitir, através do ficcionamento metapsicológico, o que do particular pode ser universalmente válido em termos conceituais.

Diante dos esclarecimentos metodológicos feitos, propomos as seguintes questões como centrais de nossa pesquisa: haveria, após a elaboração por Freud do conceito de Inconsciente, este estranho que habita em todos nós, e após a criação da Psicanálise enquanto um saber sobre isto, alguma possibilidade do ser humano atingir seus grandes ideais éticos e morais? Esta é uma questão para a própria Psicanálise? Como a Psicanálise situaria o seu campo teórico a partir destas interrogações? Como ela própria se constituiria enquanto saber e enquanto uma prática? Para dar conta dessas questões, analisaremos as contribuições fornecidas pelas principais obras freudianas, notadamente aquelas referentes à introdução de seu novo dualismo pulsional, por serem as que mais nos oferecem elementos para discutirmos as possibilidades e impasses do ser humano em relação à civilização e em relação à própria perpetuação da cultura.

¹¹Informação concedida por Manfredo Araújo de Oliveira na disciplina Ética Contemporânea II do Mestrado de Filosofia da Universidade Federal do Ceará no semestre 2005.2.

1.2 O campo metapsicológico: uma teoria da clínica à clínica

Para que possamos dar encaminhamento às questões propostas, consideramos necessário repertoriar alguns estudos que trazem advertências e pontuações importantes acerca da particularidade da construção freudiana do campo metapsicológico e de seus objetivos.

Segundo Fontenele (1993), a Psicanálise, tanto em relação ao seu objeto, quanto em relação à sua metodologia, não satisfaz o que os principais autores da sociologia, por exemplo, concebem como um trabalho de investigação social, ou seja, como uma obra que tenha um objetivo sociológico.

Após um estudo das principais correntes da sociologia e dos seus respectivos métodos, a autora nos expõe a sua posição acerca da diferença do projeto metapsicológico freudiano e da referida ciência tal qual Durkeim, Marx e Weber a definem. Nesse sentido, defende que o trabalho realizado por Freud, de decifração dos fenômenos inconscientes a partir de seus efeitos na consciência, visando a sua interpretação, em nada equivale ao estabelecimento de regularidades de conduta. Conclui no seu trabalho:

[...] podemos afirmar que em Freud não está presente uma preocupação em tomar o objeto da sua investigação a partir de um prisma sociológico. Isto nem em relação ao que os clássicos consideram como essencial para o alcance de tal abordagem, nem em relação ao que é intrínseco a seu projeto. Há, em verdade, uma discussão acerca das conseqüências da inserção simbólica do homem na cultura ao nível da dinâmica pulsional e, portanto, de sua esfera desejante. Disto resultaria a compreensão da inserção humana num mundo de linguagem, num mundo de discurso, que lhe permite visualizar as possibilidades e limites da comunicação humana enquanto expressão da sua sociabilidade. E isto não é suficiente para considerarmos O Mal-Estar na Cultura como uma obra social (FONTENELE, 1993, p. 89, grifo da autora).

Para apoiar essa argumentação, Fontenele se vale da seguinte afirmação de Freud, presente em seu *‘Mal-estar na cultura’*:

Eu não diria que uma tentativa desse tipo, de transportar a psicanálise para a comunidade cultural, seja absurda ou que esteja fadada a ser infrutífera. Mas teríamos de ser muito cautelosos e não esquecer que, em suma, estamos lidando apenas com analogias e que **é perigoso, não somente para os homens mas também para os conceitos, arrancá-los da esfera em que se originaram e se desenvolveram.** (FREUD, 1974b [1930], p. 169, grifo nosso).

Se é perigoso arrancarmos os conceitos freudianos “[...] da esfera em que se originaram e se desenvolveram” (FREUD, 1974b [1930], p. 169), torna-se necessária a

explicitação, neste momento, das características fundamentais da metapsicologia freudiana, enquanto campo metodológico próprio à Psicanálise, enquanto uma “ciência” do particular.

Fontenele (1993) aponta como característica fundamental da racionalidade freudiana **a aliança entre o especulativo e o teórico** em prol de construções cada vez mais ordenadas, “afinadas”, decantadas e aplicadas com rigor e sem uma rigidez imutável nas suas definições, quanto aos fenômenos que interessam à psicanálise - os fenômenos inconscientes: sonhos, atos falhos, chistes, sintomas.

Encontramos em Assoun (1996) uma visão semelhante à anterior, quando de sua defesa de que Freud começa com o interesse de revelar as formas de linguagem inconscientes, muito mais que realizar uma inspeção das profundezas. Com suas palavras:

[...] Nada de retórica nessa referência a essa “misteriosa realidade”, nada de vibração equívoca: o que é *misterioso* é o ponto mais denso da realidade, seu *excesso de real* – e não o movimento de esquiva pelo qual ela se furtaria ao conhecimento. É por isso que Freud não aborda seu objeto numa atmosfera de estranheza cúmplice – como nas práticas do charlatanismo do comércio de mistérios – mas com a postura decidida de quem está resolvido **a portar o estandarte da razão até o centro dessa realidade que zomba da razão** (ASSOUN, 1996, p. 27, grifo nosso, itálicos do autor).

Como podemos ver, na citação acima e no trecho por nós grifado, a Psicanálise é uma filha do iluminismo e dialoga com a ciência por sofrer esta herança (LACAN, 1998d [1965-66]). Porém, estamos tratando aqui de **um tipo diferente de racionalidade** que se debruça sobre um objeto “que zomba da razão”, o *Inconsciente*, mas que não deixa, em hipótese nenhuma, de ser uma construção lógica que une o especulativo e o teórico para avançar sobre este Real que admite irredutível à própria teoria e à prática analíticas. Não abre a guarda, portanto, para os discursos esotéricos, holísticos e/ou mágicos que se fundam numa pretensa união ao absoluto e a esta espécie de “estranheza cúmplice” àquilo que não pode ser conhecido, apenas “sentido”, numa perspectiva fantasiosa¹².

Explicitando a metapsicologia freudiana, Fontenele (1993, p. 92-93, grifos nossos) defende como seu princípio fundamental:

¹² Sobre isto, conferir Lacan (1998d [1965-66], p. 885) sobre a diferença entre o discurso psicanalítico, enquanto interrogação à verdade como causa material, e o discurso mágico, enquanto interrogação à verdade como causa eficiente, em *A Ciência e a Verdade*: “Ela [a magia] supõe o significante respondendo como tal ao significante. O significante da natureza é invocado pelo significante do encantamento” (LACAN, 1998d [1965-66], p. 885). O xamã, portanto, apenas passaria por um processo de preparação para a revelação de uma verdade já disposta na natureza e passível de ser conhecida por uma espécie de “sintonia” intuitiva. O desconhecido em questão, num procedimento analítico, não é abordado dessa forma, tampouco de uma forma clássica de pensamento dedutivo, tipo causa-e-efeito, que poderia ser aplicado em vários casos como conceitos universais e científicos, mas, antes, o desconhecido é abordado de uma perspectiva particular que o próprio analisante construirá frente ao que nela se torna inalcançável pelo movimento do jogo significante enquanto causa material de gozo (LACAN, 1985 [1972-73]).

[...] **a descrição dos fenômenos, e sua posterior ordenação e inserção em relações.** Fenômenos estes que são por ele definidos a partir do material ofertado pela experiência psicanalítica. Este material, por sua vez, submetido a uma análise conceitual. Freud (1915) ressalta ainda que **o trabalho metapsicológico se alimenta de uma lógica do inconsciente**, em que podemos ver que **esse trabalho adquire uma forma de atividade fantasmático-racional, em que se aliam o especulativo e o teórico** – marca característica da racionalidade freudiana.

Portanto, compactuamos com a posição da autora de percepção da teoria psicanalítica como indissociável da clínica, inclusive no seu próprio estilo de desenvolver-se, a partir de paradoxos e de encruzilhadas que, mesmo sem um linear encadeamento, expõem um funcionamento de uma lógica particular: a do inconsciente.

Buscando referendar esta visão sobre a metapsicologia e o seu método particular, recorreremos a Freud (2004b [1915]), em seus *Artigos de Metapsicologia*, de 1915:

Ouvimos muitas vezes a opinião de que uma ciência deve se edificar sobre conceitos básicos claros e precisamente definidos, mas na realidade, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa com tais definições. O verdadeiro início da atividade científica consiste muito mais na descrição de fenômenos que são em seguida agrupados, ordenados e correlacionados entre si. Além disso, **é inevitável que, já ao descrever o material, apliquemos sobre ele algumas idéias abstratas obtidas não só a partir das novas experiências, mas também oriundas de outras fontes.** Tais idéias iniciais – os futuros conceitos básicos da ciência – se tornam ainda mais indispensáveis quando mais tarde se trabalha sobre os dados observados. No princípio, as idéias devem conter certo grau de indefinição, e ainda, não é possível pensar em uma delimitação clara de seu conteúdo. **Enquanto elas permanecem nesse estado, podemos concordar sobre seu significado remetendo-nos repetidamente ao material experiencial a partir do qual elas aparentemente foram derivadas; contudo, na realidade, esse material já estava subordinado a elas. Em rigor, essas idéias iniciais possuem o caráter de convenções. Entretanto, é preciso que não tenham sido escolhidas arbitrariamente, e sim determinadas pelas relações significativas que mantêm com o material empírico. É comum que imaginemos poder intuir tais relações antes mesmo de podermos caracterizá-las e demonstrá-las, mas só depois de termos investigado mais a fundo determinado campo de fenômenos é que poderemos formular com mais precisão seus conceitos básicos e modificá-los progressivamente, até que se tornem amplamente utilizáveis e, portanto, livres de contradição.** É apenas então que talvez tenha chegado a hora de confinar os conceitos em definições. Entretanto, o progresso do conhecimento não suporta que tais definições sejam rígidas, e como ilustra de modo admirável o exemplo da física, mesmo os ‘conceitos básicos’ que já foram fixados em definições também sofrem uma constante modificação de conteúdo (FREUD, 2004b [1915], p. 145, grifos nossos).

Os trechos grifados trazem questões epistemológicas importantes para a própria definição do campo da psicanálise, assim como toda a citação, obviamente. Se Carl Popper diz que a psicanálise não pode ser uma ciência por ser convincente demais, e se, para o leitor desavisado, a teoria psicanalítica causa a sensação de uma intuição ou mesmo criação de relações anterior a sua caracterização e demonstração quanto aos fatos dos quais vem tratar, o que dizer desta definição de pesquisa científica que Freud nos traz? Se há um material

empírico de onde as convenções parecem ser retiradas, mas na verdade são impostas a ele, porém não de qualquer forma, mas trazendo relações significativas com o material em questão, tornando-se posteriormente utilizáveis e livres de contradição, como podemos chegar à verdade que o conceito compreende? Seria a teoria psicanalítica uma espécie de ficção?

1.3 A teoria psicanalítica: verdade e/ou ficção?

Serge Cottet (1993) discorda da tese defendida por M. Mannoni (1979) – em seu texto *La théorie comme fiction* – segundo a qual a teoria psicanalítica seria construída ao modo de uma ficção¹³. É igualmente contrário à perspectiva de Lyotard (1977) – em *De l'apathie théorique*¹⁴ – que defende:

[...] a impossibilidade de atingir-se uma certeza causal em psicanálise dado que as pulsões escapariam ao princípio de contradição: por exemplo, o sentido do sintoma de Dora, a respiração, permanece indecível se lido através da nova teoria das pulsões: ‘Não se pode decidir se o sintoma depende de um ou de outro dos princípios de funcionamento pulsional. A angina, a perda da voz, o enrouquecimento e a asma tanto significam a vida como a morte’” (LYOTARD *apud* COTTET, 1993, p. 69)¹⁵.

Aqui a própria lógica do inconsciente, que admite a co-existência de opostos, a não-contradição entre antônimos, impõe-se em detrimento ao princípio de contradição, caro à criação de uma lógica formal e, portanto, de uma convicção científica. Para Cottet (1993, p. 69), “o dualismo pulsional constituiria uma objeção ao princípio de contradição e impediria qualquer convicção [...]”¹⁶. Temos duas pulsões contraditórias, conflituosas e que, mesmo com esta condição, encontram-se fusionadas em toda a construção da teoria psicanalítica, uma não existindo sem a outra, o que faz referência à forma de pensar de Freud por meio de dualidades.

Este tipo de pensamento é uma marca freudiana; o que não implica necessariamente um dualismo propriamente dito, como a existência de duas substâncias para

¹³ MANNONI, Maud. **La théorie comme fiction**. Paris: Seuil, 1979

¹⁴ LYOTARD, J.-F.. *De l'apathie théorique*. In: **Rudiments païens**. Paris: C. Bougois Ed., 10 X 18, 1977.

¹⁵ Cottet (1993), em nota de rodapé, afirma que, ambas as obras, apesar de terem diferentes aspirações, confundem teoria com verdade, salientando ainda que Lacan teria defendido a estrutura de ficção da verdade, mas não da teoria.

¹⁶ Cf. nota de rodapé nº5.

Descartes: a material e a espiritual. Segundo Garcia-Roza (2000), Freud opõe-se ao monismo, mas com um pensamento em termos de dualidades:

Freud não é um dualista, no sentido filosófico do termo, o que ele faz é pensar em termos de *dualidades*, de **categorias que se opõem dialeticamente, e cujos termos implicados nessa oposição não existem fora da relação de oposição** [...] no dualismo, as entidades implicadas preexistem e são exteriores às relações que estabelecem, enquanto que numa *dualidade*, os elementos que a formam só existem na e pela relação estabelecida. Neste sentido, os ‘dualismos’ freudianos são muito mais dualidades do que dualismos propriamente ditos (GARCIA-ROZA, 2000, p. 276, grifo nosso, itálicos do autor¹⁷).

Pensamos que esta reflexão de Garcia-Roza se une à de Cottet, quando critica Lyotard e sua visão de uma apatia teórica da Psicanálise pela natureza da sua construção por dualidades, principalmente na segunda teoria das pulsões, o que, para o último autor, impossibilitaria que as definições teóricas na psicanálise tomassem a forma de convicções.

Garcia-Roza (2000, p. 157) desenvolve, ainda, o problema nestes termos: “[...] com a introdução do conceito de pulsão de morte, tudo se modifica, e o campo psicanalítico, até então todo ocupado pela ordem, dá lugar ao caos, ao acaso, transformando por consequência a própria prática psicanalítica”.

Diante destas observações, nos perguntamos: **como a Psicanálise mantém então a consistência do seu campo teórico? Ou seja, como faz para garantir a validade de seus pressupostos?**

Para Cottet (1993, p. 69), Lyotard confunde certeza com convicção e não observa que a pulsão de morte “[...] é o limite do sentido sexual – e não sede da ambivalência”, sendo justamente “[...] os fenômenos de repetição os menos adequados para suscitar ambivalência teórica ou o que Lyotard chama de ‘apatia teórica’”. A repetição na clínica geraria a certeza em psicanálise, porém esta certeza encontra um limite próprio ao nosso campo – a pulsão de morte como limite ao simbólico – **impossibilidade** de dizer-se tudo sobre a verdade, o que é diferente de uma **incapacidade** por ser uma “sede da ambivalência”, como defende Lyotard.

Dessa forma, ao criticá-lo, Cottet defende a particularidade epistemológica da psicanálise em se constituir a partir mesmo do seu singular objeto – o inconsciente, observado pelas suas formações na clínica. Esta particularidade do objeto de estudo da Psicanálise é ressaltada por Lacan (1998e [1964], p. 35, grifo nosso), no *Seminário 11 (1964)*:

É sensível, ao nível mesmo da definição do inconsciente – só para se referir ao que Freud, de maneira forçosamente aproximativa, só tendo podido de começo servir-se

¹⁷ Optamos por fazer esta pequena “inovação” às regras ABNT para não perder o recurso de ‘grifo nosso’, no texto, diferenciando-os dos itálicos nos originais.

disso por toques, por tentativas, a propósito do processo primário – que **o que se passa ali é inacessível à contradição, à localização espaço-temporal, bem como à função do tempo.**

Assim, diante da falta de parâmetros tradicionais para se estudar tal objeto, a *repetição*, que é colocada como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise por Lacan (1998e [1964]), torna-se imprescindível para a construção de certezas cada vez mais fundamentadas, porém em um campo sempre aberto, pois impossível de ser totalmente esgotado; o que não destitui a Psicanálise enquanto um saber, mas a diferencia radicalmente daquilo que podemos conceber enquanto conhecimento. Sobre a concepção de ‘verdadeiro’ em Freud, lemos:

O que Freud abandona é uma concepção do verdadeiro como exatidão, a qual liberária, uma vez aceita, uma concepção delirante da verdade. Porém, como já mostramos, o faz para melhor circunscrever um real, esse núcleo de certeza do qual todas as ficções falam sem conseguir jamais apreender (COTTET, 1993, p. 70, grifo nosso).

Assim, o fundador da Psicanálise abandona a exatidão para lançar-se mais adiante. A verdade não seria mais algo exato, a ser descoberto como postula-se numa concepção tradicional de ciência, com relações de causa e efeito plenamente verificáveis enquanto produtoras de convicções inquestionáveis; visão, inclusive, difundida sobre a Psicanálise no folclore cultural e que, como ela resiste subversivamente a esta limitação, a Psicanálise muitas vezes é criticada por outros campos do conhecimento como uma disciplina ultrapassada, sem sustentação em dados e sem resultados verificáveis exatamente por não propiciar tais convicções inquestionáveis.

Haveria, para a mitologia conceitual de Freud, um movimento de teorização visando àquilo que se repete na clínica, gerando certezas sempre abertas a novas configurações, numa forma de trato daquilo que é, para o simbólico, impossível de ser dito em sua totalidade – as grandes questões humanas sem resposta, como por exemplo, a morte, uma das formas que o horror do Real se apresenta para nós. Em termos lacanianos:

O real, é para além do sonho que temos que procurá-lo – no que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação, da qual lá só existe um lugar-tenente. Lá está o real que comanda, mais do que qualquer coisa, nossas atividades, e é a psicanálise que o designa para nós (LACAN, 1998e [1964]), p. 61).

Sem o modelo de exatidão científica tradicional, no que a Psicanálise apóia sua prática?

Para Cottet (1993), **Freud se engaja na conquista de uma certeza** e não no que seria determinado pelo rigor próprio da ciência na sua busca pela verdade, ou seja, a busca da

convicção. É justamente isto o que teria feito Freud afirmar que onde Schreber e Fliess sucumbiram, esse pela não sublimação das suas pulsões homossexuais e aquele pelo fracasso da regressão ao narcisismo no delírio paranóico, ele, Freud, teria obtido sucesso (COTTET, 1993). Por quê? É o que pretendemos esclarecer adiante.

1.4 A teoria da relação sexual impossível - A Psicanálise não é uma *Weltanschauung*, nem um delírio

Fliess e Schreber elegem um princípio único para todas as coisas em seus delírios¹⁸. A redução a um princípio único era o aspecto que Freud (1976e [1933]) elegia, nas *Novas Conferências*, como a característica essencial de uma *Weltanschauung*, visão de mundo, própria da filosofia.

Podemos pensar, neste mesmo sentido, sobre o desejo de descobrir do cientista: algo já estaria lá a ser conhecido e, finalmente, dominado. É um erro pensar a Psicanálise desta mesma forma – reduzindo-a a um princípio único que explicasse os fenômenos de seu campo de estudo.

Assim, o Complexo de Édipo, como exemplo, jamais poderia ser este “princípio único”, bem como qualquer outro conceito da Psicanálise. Há, pois, no nosso campo, uma falta fundamental, algo inatingível enquanto “conhecimento”, sendo, portanto, intransmissível em sua totalidade. Escreve Freud (1976e [1933], p. 194): “[...] ela [a Psicanálise] é praticamente incapaz de construir por si mesma uma *Weltanschauung* científica. A *Weltanschauung* da ciência, porém, já diverge muito de nossa definição”. A psicanálise seria, digamos, bem mais modesta em seus objetivos.

Retomando a argumentação do *Mal-estar na civilização*, Freud (1976e [1933]) pesquisa os juízos de valor do homem, observando que estes compartilham diretamente com os seus desejos de felicidade, na verdade os acompanham, e que, por conseguinte, constituem uma tentativa de apoiar com argumentos as suas ilusões. Nas *Novas conferências introdutórias*, ele aponta que “[...] essas exigências feitas a uma *Weltanschauung* somente se baseiam na emoção” (p. 195). Pondera, deste modo, sobre **a questão do desejo implicado nestas exigências** que terminam por criar discursos que as satisfariam, tanto nas artes, quanto

¹⁸ Para Fliess, a bissexualidade e a quantificação exata dos sexos numa fórmula matemática; para Schreber, o nascimento de uma nova raça pela fecundação de seu corpo emasculado por Deus (COTTET, 1993).

nos sistemas religiosos e filosóficos, mas também no delírio psicótico, quando estas exigências são transferidas para a esfera do conhecimento¹⁹. Sobre essa predeterminação do desejo nos discursos, pondera Freud (1976e [1933], p. 195, grifo nosso), com o seu habitual bom senso:

Isto absolutamente não significa que se deva repelir com desprezo esses desejos, ou subestimar seu valor para a vida humana. Estamos em condições de destacar as realizações que esses desejos criaram para si mesmos, nos produtos da arte e nos sistemas de religião e de filosofia; porém, não podemos desprezar o fato de que **seria ilícito e muito impróprio permitir [que] fossem essas exigências transferidas para a esfera do conhecimento. Pois isto equivaleria a deixar abertos os caminhos que levam à psicose, seja a psicose individual, seja grupal, e retiraria valiosas somas de energia de empreendimentos voltados para a realidade, com a finalidade de, na medida do possível, nela encontrar satisfação para os desejos e para as necessidades.**

É justamente esse projeto de transferir as ilusões exigidas pelo princípio do prazer para o campo do conhecimento o que Freud não realiza na sua teorização, o que equivale à outra característica fundamental da sua metapsicologia: uma tomada de postura ética da própria teoria como uma defesa para não transformá-la num delírio, como iremos observar a seguir.

1.4.1 A Psicanálise é uma “paranóia” bem sucedida

A posição assumida por Freud abandona o orgulho narcísico em descobrir “A” verdade, trocando-o pela “[...] ‘exigência da certeza’ que torna o desejo do psicanalista um *x*, a ser referido ao desejo da ciência” (COTTET, 1993, p. 108).

Nesta referência, se “a ciência é a fantasia de domínio do real [...]” (COTTET, 1993, p. 112)²⁰, o que fará Freud não se propor a este projeto impossível, mesmo com toda a pretensão de tornar a Psicanálise uma ciência? Para Cottet (1993), sua salvaguarda foi o próprio delírio de Fliess enquanto fracasso.

¹⁹ Colocação esta que permite Lacan afirmar a tese de que todo o conhecimento é um “conhecimento paranóico”, sempre suposto no Outro e passível de ser descoberto, no caso da ciência. No caso do saber psicótico, esta suposição não existe no Outro enquanto impossibilidade, o sujeito já parte da certeza de o ter atingido, sofrendo a ação do Outro diretamente, sem mediação simbólica.

²⁰ Cf. nr. 5.

Ora, se a Psicanálise não constrói uma *Weltanschauung*, seja científica ou filosófica, ela arrepia²¹ este projeto, arrepia este gozo, mas, de certa forma, passa a manter uma relação com o desejo implicado na impossibilidade deste gozar, não chegando a reduzir todas as coisas a um princípio único. Em suma, para O. Mannoni (*apud* COTTET, 1993, p. 109): “Há uma certa relação entre o conhecimento paranóico e o saber fundado no desejo inconsciente”, o que faz Cottet (1993, p. 109) afirmar: “[...] é que a paranóia, assim como a psicanálise, é uma teoria da relação sexual”. Então, o autor traz a seguinte hipótese: “Não é justamente o desejo de Freud o que impede a psicanálise de ser um delírio?” (p. 108) – de cair na proposta do princípio único que podemos perceber como fato em comum dos sistemas em questão?

Como resposta, o autor defende que a Psicanálise parte de uma falta fundamental que vai para sempre movimentar o desejo de saber de seu criador e daqueles que virão depois. Portanto, “[...] a objetividade psicanalítica não poderia abrigar-se em uma verificação qualquer: de fato **sua objetividade está estritamente ligada à situação analítica**, que, não sendo verificável por um terceiro, é invalidada como ciência e só pode responder a título de estrutura do imaginário” (COTTET, 1993, p. 108, grifo nosso). É apenas na situação analítica que a objetividade psicanalítica fará efeitos de verdade, observáveis somente através da certeza dada pelo próprio analisante, sendo impossível esta elaboração estritamente particular ser transmitida fora do *setting* analítico enquanto **conhecimento**, e sim, apenas neste contexto, enquanto um **saber** a ser construído pelo analisante. Esta é uma observação que acreditamos nos fará navegar neste oceano, a proposta de uma Ética da Psicanálise, sem abandonar o navio da metapsicologia, buscando a nossa direção no campo que lhe dá sustentação, ou melhor, flutuação: a clínica.

1.5. O pivô da clínica: o analista e a sua função do desejo de analista²²

Como catalisador do que ocorre numa análise está o analista. O *desejo de analista*, portanto, funciona como garantia de um x de função²³, a garantia de uma incógnita, de um lugar vazio, onde a palavra do analisante poderia ocupar o lugar do x e ser retornada ao

²¹ “Arrepiar (*lat horripilare*) vtd [...] **11** Abandonar, desistir: *Arrepiemos esse projeto. Vtd.*” (MICHAELIS, 1998, P. 224)

²² Cf. nr. 7.

²³ Por exemplo: $f(x) = n(x) + x$

próprio analisante: “O desejo do [de] psicanalista é sua enunciação, a qual só pode operar se caso venha ali na posição do x : desse mesmo x cuja solução entrega ao psicanalisante seu ser [...]” (LACAN, 2003, p. 257). A certeza que guiaria tal retorno da própria mensagem emitida pelo analisante de modo inverso e alienado só pode ser buscado dentro do seu discurso naquilo que se repete e que não cessa de não se escrever: a impossibilidade do *rapport*²⁴ sexual (LACAN, 1985 [1972-73]).

Corrêa (1997, p. 174, grifos nossos), com o seu estilo leve e claro, em *A Escrita do Sintoma*, um de seus seminários transcritos em livro, explica-nos o funcionamento da função através da lógica de Frege:

[...] Ele [Frege] distingue numa função uma parte fixa que é a estrutura da função, e uma parte que ele chama argumento. Se eu tenho isso aqui:

$$\begin{array}{l} 2 \times 3 + 3^2 \\ 2 \times 4 + 4^2 \end{array}$$

posso fazer o seguinte: $2x + x^2$
ou: $2() + ()^2$

Quer dizer, aqui eu tenho 3 e 3 aqui eu tenho 4 e 4. O resto, tudo é fixo. Em vez de botar desse jeito posso botar de uma vez só isso aqui. Se faço $x=3$, recaio aqui. Se faço $x=4$ recaio nessa. Então com essa fórmula aqui eu represento as duas. Ou então de uma maneira mais sugestiva ainda, eu poderia fazer o seguinte. Essa variável aqui, esse x representa um lugar vazio no qual vou colocar outras coisas. Mas cada vez que eu coloco outra coisa, faço uma modificação $2() + ()^2$.

Logo, a função como tal, é a totalidade. Mas essa função tem duas partes: Tem essa parte fixa, e tem um buraco, ou lugar vazio que eu represento com uma variável. A variável por definição é um lugar vazio onde vou colocar uma constante do conjunto que está designado por essa variável. **A função do analista supõe que haja isso: esse lugar vazio, essa variável e, por conseguinte, exista a parte fixa, mas a cada momento a gente pode botar outra coisa diferente nesse lugar vazio.**

Assim, a função do desejo de analista representa essa totalidade onde a fala do analisante seria o argumento que ocuparia o lugar vazio garantido pela estrutura mesma daquela função: o papel do analista que sustenta o seu ato de escuta. Vê-se também que o produto de cada equação dependerá do funcionamento daquele particular argumento dentro da função, pois, tomando o exemplo de Corrêa, $2 \times 3 + 3^2 = 15$, enquanto que $2 \times 4 + 4^2 = 24$. Portanto cada análise é particular, pois os argumentos vêm de cada analisante, da sua

²⁴ *Rapport*: Relação. Mat. Razão (FONTE: LAROUSSE. *Dictionnaire français-portugais*. In: **Collection Apollo**. Paris: Larousse, 1979). Para Corrêa (Informação verbal concedida em grupo de estudo, 2007), o termo *razão* é anterior à idéia de proporção, que seria possível de ser construída entre duas razões: $A/B = C/D$. Mesmo que a tradução por proporção caminhe também na direção da idéia de Lacan de que não há uma relação de complementaridade entre os sexos, no que diz respeito a alguma coisa proporcional a ambos que os movimentassem um para o outro, pensamos que a tradução por razão elabora uma articulação mais aprofundada. A/B seria o que os gregos chamavam de *logos*, ou seja, uma comparação entre duas grandezas (Idem). Compreendemos que esta comparação só seria possível dentro de um mesmo sistema de valores onde estes valores teriam parâmetros comuns nos quais poderiam ser mensurados, e daí, comparados. Ora, isto é exatamente o que não é passível de acontecer no que diz respeito aos sexos, pois, mesmo que ambos estejam referenciados a um mesmo significante, ao falo, não o estão de uma mesma forma, ou seja, esta referência não os inscreve num mesmo sistema de valores onde poderiam ser mensurados e, daí, comparados, como grandezas em uma razão.

singularidade. A parte fixa da função do desejo de analista é que seria o universal implicado na Ética da Psicanálise, garantida no ato analítico.

O próprio ato analítico, a posição do psicanalista enquanto reflexo de seu desejo, é o pivô essencial desta tarefa particular a que o analisante se propõe (LACAN, 1968)²⁵ impulsionada pela transferência:

A relação, indicada aqui por Freud, entre a técnica e a análise do analista é o que Lacan categorizará mais tarde como o *desejo do [de] analista*. Como o próprio Freud assinala, a técnica se “relaciona com o próprio médico” e, achando-se com este imbricada, é do desejo do [de] analista que se extrai a principal condição de direção do tratamento analítico. Como resumirá Lacan, o desejo do [de] analista é o pivô da cura, o que ele formularia igualmente pelo viés oposto ao afirmar que a resistência é sempre do analista (JORGE, 2005, grifo nosso)²⁶.

Para Quinet (2000, p. 115): “Lacan aponta que não há desejo do [de] analista sem ato”. Portanto, o motor da análise é a transferência ao analista; e o que este fará daquela está estritamente imbricado com o seu desejo particular enquanto prevenido, pois “o desejo do [de] analista vai contra a tapeação da transferência. O desejo do [de] analista é a verdadeira ‘contratransferência’”²⁷ (QUINET, 2000, p. 114), ou seja, é aquilo que a sua própria análise pôde produzir²⁸.

Este, obviamente, não se efetua de uma mesma forma segundo o estilo de cada analista²⁹, mas, enquanto estrutura, podemos contextualizá-lo nos seus elementos-chave, o quê de sua repetição nos aponta como certeza. Este é o norte do presente trabalho:

²⁵ Acesso ao material por meio de notas de curso sobre o *Seminário 15: O Ato Analítico (1968)* [S.l.:s. n.], seminário não concluído por Lacan devido à greve geral ocorrida na França, naquele ano. Ali, Lacan (1968) precisou que a tarefa na análise está do lado do analisante, enquanto do lado do analista está a sustentação do seu ato.

²⁶ Trabalho apresentado por Marco Antônio Coutinho Jorge no Simpósio sobre Psicanálise e Saúde Mental da UERJ, em 2005, intitulado *A psicoterapia conduz ao pior. Apontamentos sobre a querela psicanálise/psicoterapia*. Rio de Janeiro, a ser publicado nos anais do evento.

²⁷ Cf. nr. 5.

²⁸ Para Mário Fleig (2007), em informação verbal concedida em uma intervenção após a apresentação de um artigo sobre esta dissertação, no XXXVII Encontro do Centro de Estudos Freudianos do Recife, em 17.11.2007, o desejo de analista está dentro do desejo do analista. Já Quinet (2000) diferencia o desejo de analista do desejo inconsciente. Para o autor, o desejo inconsciente trabalhado numa análise articula-se à lei, à significação fálica e ao Édipo, portanto é desejo do Outro e “circula nos significantes da demanda” (p. 113). Já o desejo de analista situa-se para além do Édipo, para além da demanda, articula-se à causa do desejo, portanto “é um desejo sem Outro: ele vem no lugar do desamparo” (p. 112). Enquanto o desejo inconsciente se interpreta, é uma pergunta, “o desejo do [de] analista é uma resposta” e não se interpreta. O que pode ser interpretado é o desejo de ser analista, que é de outra ordem (Idem). O desejo de analista seria então apresentado somente na sustentação do ato analítico pelo analista, porém este ato só poderia advir após um determinado ponto de sua própria análise, ou seja, é um efeito de análise, portanto é também um produto do desejo inconsciente, porém funda uma diferença em relação a este último.

²⁹ Entendemos, deste modo, que o que se procura afirmar enquanto *‘desejo do psicanalista’*, personalizado, seria melhor teorizado enquanto *estilo do analista*, o que obviamente é contrário a um pretenso *‘estilo de analista’*, concepção esta que nos levaria a uma repetição em série do mesmo, a uma visão de formação equivocada onde

O termo maior, com efeito, não é verdade. É *Gewissheit*, certeza. O encaminhamento de Freud é cartesiano – no sentido de que parte do fundamento do sujeito da certeza. **Trata-se daquilo de que se pode estar certo.** Para este fim, a primeira coisa a fazer é superar o que conota tudo que seja do conteúdo do inconsciente – especialmente quando se trata de fazê-lo emergir da experiência do sonho – de superar o que flutua por toda parte, o que pontua, macula, põe nódoas no texto de qualquer comunicação de sonho – *Não estou certo, tenho dúvidas.*[...] Ora – é aí que Freud enfatiza com toda a sua força – **a dúvida, é o apoio de sua certeza** (LACAN, 1998e [1964], p. 38, grifos nossos, itálicos do autor).

Se para Freud, “[...] a dúvida é o apoio de sua certeza” (LACAN, 1998e [1964], p. 38), vejamos de que modo o próprio movimento da teoria psicanalítica se constitui enquanto ético frente ao seu particular objeto de estudo, o inconsciente, observando a sua filiação e suas diferenças para com a ética moderna fundada por Kant, que descarta o valor do empirismo para o saber científico.

1.6. Metapsicologia e Ética da Psicanálise

Por que aproximamos, em nossas questões, o problema da ética à própria natureza da teoria psicanalítica, enquanto metapsicologia?

Acreditamos que, além de Freud ter partido da clínica até desenvolver os seus questionamentos morais frente às exigências que a sua prática fez à teoria, particularmente após a proposta da *pulsão de morte* e do seu enodamento ao conceito de *supereu*, em 1920, a própria teoria referenciada à ciência acaba por tomar uma postura e um trajeto éticos frente ao seu objeto de pesquisa particular.

Como a teoria surge indissociada da clínica e do estudo deste “novo” objeto, *o inconsciente*, encontramos em ambos, logicamente, um mesmo movimento, um estilo homogêneo no desenvolvimento de todo o campo psicanalítico – um campo aberto, sempre inacabado – admitindo, desde os seus princípios fundamentais, uma postura ética diversa da postura ética científica tradicional frente àquele objeto de estudo, enquanto inapreensível em sua totalidade. Portanto, a Psicanálise entra no jogo do saber como faltosa, porém não deixa de lançar-se nele, numa pesquisa constante.

os candidatos tentariam se adequar e imitar o estilo de uma Escola ou de um mestre pelo caminho da identificação. Não é possível trabalharmos uma questão tão delicada diante das limitações em que nos encontramos no presente momento, podendo esta dissertação vir a tornar-se um veículo de preparação para esta tarefa. Apenas, seria interessante lembrar o próprio Lacan, sobre o estilo: “façam como eu, não me imitem”.

A referência à ciência predispõe a teoria a engajar-se enquanto uma “ex-timidade”³⁰ no projeto moderno de fundamentação da ciência a partir de Descartes, com o sujeito da certeza já abordado, mas, particularmente, após Kant.

Kant funda a ética moderna, com o seu projeto de superação do empirismo, buscando articular uma ética dentro da crítica da razão, sobrepondo razão prática à razão teórica, articulando-as sem separação, visando a parâmetros de validade universais que superassem os da tradição, produzindo argumentos éticos inquestionáveis – um dever-ser – os imperativos categóricos. Assim, determinado conhecimento a partir de experiências definidas pelos sentidos³¹ foram refutadas na modernidade por Isaac Newton, Galileu, Copérnico, e outros primeiros cientistas modernos, criando uma exigência feita pela filosofia à própria ciência emergente – **fundamentar-se, após essa transcendência do empírico** (Informação verbal)³².

Para Oliveira (2005), Kant coloca a experiência *a priori* como vazia, somando as descobertas e o pensamento de Newton ao determinismo científico, buscando oferecer uma fundamentação filosófica à ciência moderna: “[...] para Kant, a experiência não valida, por si só, uma afirmação universal dos fatos do mundo” (Informação verbal)³³.

Assim, da mesma forma que a ciência moderna deve fundamentar-se por destituir o conhecimento embasado no empirismo, é impossível a fundamentação ética no “naturalismo” empírico: portanto “[...] não é o ser que fundamenta o dever-ser” (Informação verbal)³⁴. A ciência moderna funda um campo de determinismo universal que supera o naturalismo e o ultrapassa, tal qual o movimento ético que Kant se propõe a articular: “Se todos os fatos estivessem determinados [*a priori*], não haveria qualquer possibilidade de haver ética” (Informação verbal)³⁵, assim como não haveria qualquer possibilidade, nem necessidade, de haver a pesquisa científica. Esta determinação dos fatos era dada pelas éticas tradicionais convencionais, baseadas nas religiões. Assim, ainda para Lacan (1988 [1959-60], p. 97): “A ética kantiana surge no momento em que se descobre o efeito desorientador da física [...]. É a física newtoniana que força Kant a uma revisão radical da função da razão enquanto pura”.

³⁰ Neologismo lacaniano criado a partir da junção entre exterioridade e intimidade.

³¹ Fundamentado, particularmente, pelo sistema de pensamento desenvolvido por David Hume, conhecido como empirismo, um dos alvos da crítica kantiana.

³² Informação concedida por Manfredo Araújo de Oliveira na disciplina Ética Contemporânea II do Mestrado de Filosofia da Universidade Federal do Ceará no semestre 2005.2.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem

Após esta breve e necessária explanação, podemos retornar à nossa argumentação sobre a referência da Psicanálise ao projeto da ciência moderna enquanto indissociado à ética filosófica. Após Kant, Freud constrói a sua teoria enquanto uma “ex-timidade” a estas referências fundamentais.

Assim, tanto na clínica, quanto na teoria, como já foi exposto, temos a relação do empírico ao especulativo, ambos tomados não de qualquer forma, mas com o objetivo de produzir relações e conceitualizações cada vez mais abrangentes, complexas e definidas, visando o retorno à prática clínica, de onde os fatos (ou “dados”) surgiram. Ora, neste processo, temos um empírico clínico somado à sua própria superação, ou transcendência em termos kantianos, mesmo que o empírico na clínica divirja de um conhecimento validado pelos sentidos. Assim, trata-se, em Psicanálise, de colocar-se a meio caminho de uma validação de ciência moderna enquanto universal, assim como de transcender o empiricamente clínico, pois dele só temos acesso pelas suas formações – o nosso “empírico clínico” é o *inconsciente* – e não podemos abordá-lo diretamente. Assim, percebemos, no próprio movimento da clínica e da teoria, um traçado ético particular, daí a nossa aproximação da metapsicologia e da Ética da Psicanálise, já que a primeira é o meio ético no qual a teoria se realiza.

Ato contínuo, e é este o objetivo do presente trabalho, iremos agora percorrer os caminhos pelos quais a clínica e a teorização metapsicológica da Psicanálise tocaram nas questões morais e éticas, criando pontos de tensão, desvelando impossibilidades e aporias da própria moral comum e da ética filosófica frente ao *princípio de realidade*, ao *desejo* no ser humano, à agressividade da *pulsão de morte* e às exigências impossíveis do *supereu*. A análise de formações do *inconsciente* observáveis na clínica, trazidas para a reflexão dos destinos da humanidade, sem objetivos pedagógicos, sociológicos ou filosóficos de resolver o impossível, visa a ocupar uma posição própria frente a estes problemas, desenvolvimento este que nos propomos a defender como origem da necessidade da Psicanálise formalizar-se, em seus próprios termos, enquanto uma ética particular, da diferença – a *Ética da Psicanálise*.

Para não nos precipitarmos em nossa construção, procederemos à explanação geral do caminho de Freud até os seus grandes questionamentos morais no *O mal-estar na cultura* (1930), elegendo o conceito de *supereu* como norte, naquilo que este “pode estar certo”: o que se repete na clínica e na história da humanidade e que pôde ser transcrito por Freud em termos metapsicológicos, num movimento que podemos chamar de ético, frente ao seu objeto de estudo – a sua mitologia conceitual para tratar a questão do inconsciente, enquanto efeito de verdade.

Capítulo 2

DESDOBRAMENTOS DO CONCEITO DE SUPEREU NA SEGUNDA TÓPICA FREUDIANA

“Esforcei-me por resguardar-me contra o preconceito entusiástico que sustenta ser a nossa civilização a coisa mais preciosa que possuímos ou poderíamos adquirir, e que seu caminho necessariamente conduzirá a ápices de perfeição inimaginada [...]. Assim, não tenho coragem de me erguer diante de meus semelhantes como um profeta; curvo-me à sua censura de que não lhes posso oferecer consolo algum, pois, no fundo, é isso que todos estão exigindo, e os mais arrebatados revolucionários não menos apaixonadamente do que os mais virtuosos crentes”.

Sigmund Freud

2.1. Histórico do termo: das autocensuras ao ideal-de-Eu

As primeiras formulações de Freud sobre o mecanismo das autocensuras enquanto fenômenos inconscientes datam do período pré-psicanalítico, ocasião em que se observa a sua vinculação ao sentimento de culpa e à neurose obsessiva. De acordo com Strachey (1976c, p. 20): “Sua teoria de que as obsessões são ‘autocensuras transformadas’ por um prazer sexual fruído na infância foi plenamente explicada na Seção II de seu segundo artigo sobre ‘As Neuropsicoses de Defesa’ (1896b), após ter sido delineado um pouco mais cedo em suas cartas a Fliess”. Segundo o comentador inglês, esta formulação se encontrava implícita até ter sido especificamente pronunciada no artigo *Obsessive Actions and Religious Practices* (1907b). Porém, apenas em 1914, com o conceito de narcisismo é “[...] que se pôde lançar luz sobre o mecanismo real dessas autocensuras” (STRACHEY, 1976c, p. 20).

Em *Sobre o narcisismo: uma introdução (1914)*, “Freud começou por sugerir que o narcisismo da primeira infância é substituído no adulto pela devoção a um ideal do ego [eu] erigido dentro de si próprio” (STRACHEY, 1976c, p. 20): “Não seria de admirar se encontrássemos uma *instância psíquica especial* que, atuando a partir do *ideal-de-Eu*, se incumbisse da tarefa de zelar pela satisfação narcísica e que, com esse propósito, observasse o Eu atual de maneira ininterrupta, medindo-o por esse ideal” (FREUD, 2004a [1914], p. 113, grifos nossos).

Observamos, na citação, uma distinção sugerida entre o termo *ideal-de-Eu*³⁶, enquanto modelo a ser atingido, e uma *instância psíquica especial* que realizasse esta tarefa. Porém, Freud não trabalha a contento a distinção entre os termos, tendo ainda, ao desenvolver esta questão no texto de 1914, introduzido o uso dos termos eu-ideal (*Idealich*³⁷) e ideal-do-eu (*IchIdeal*) para um mesmo sentido tanto quanto para sentidos opostos ou ainda não totalmente discriminados e definidos³⁸.

³⁶ Sempre que não estivermos fazendo citações literais, preferimos utilizar os termos ideal do eu (ou como a presente tradução apresenta, ideal-de-Eu), eu ideal e supereu, ou seja, a tradução do termo ‘*das Ich*’ por ‘*Eu*’. Segundo o psicanalista Ivan Corrêa (Anotação de grupo de estudo (2006)) e pelo que podemos observar dos termos em alemão, o uso do termo latino ‘*Ego*’ foi inserido pela Standard inglesa como fazendo parte do texto original de Freud. O termo *Ego* teria passado para a nossa edição em português por ter sido traduzida da inglesa.

³⁷ Segundo nota do tradutor, na obra consultada, o termo se diferencia do uso corrente da língua de adjetivação de um substantivo, o que seria um modo linear descritivo, no alemão *das ideale Ich* (“o Eu ideal”). Aponta ainda para a diferença do termo quanto a sua forma compacta, *Idealich*, “[...] que remete a um quase-conceito [...]” (HANNIS, 2004a, p. 128). Tal diferença seria observada em português com o emprego do termo ligado por hífen.

³⁸ Para Garcia-Roza, esta indiscriminação dos termos *Idealich* e *IchIdeal* não existe. Segundo o autor, a inversão de Freud é voluntária, não havendo confusão. Traduz o seguinte trecho para esclarecer sua posição, grifando os termos e o transcrevendo desta maneira:

Sobre esse *eu ideal* recai agora o amor de si mesmo desfrutado na infância pelo eu real. O narcisismo surge deslocado para este novo *eu ideal* que, como o infantil, encontra-se de posse de todas as perfeições valiosas. Como tudo o que ocorre no âmbito da libido, aqui também o homem mostra-se incapaz de renunciar à satisfação de que gozou uma vez. Não quer privar-se da perfeição narcísica de sua infância, e se quando ao crescer não pôde mantê-la por sentir-se perturbado pelas admoestações de terceiros e pelo despertar de seu próprio juízo, procura recuperá-la na nova forma do *ideal do eu*. O que projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido da infância na qual ele foi seu próprio ideal (FREUD *apud* GARCIA-ROZA, 2000, p. 51, grifos do autor).

Porém este mesmo trecho na edição eletrônica da standard brasileira aparece com o termo ‘*ego ideal*’ para os dois sentidos diferentes e identificados por Garcia-Roza, a saber: um *eu ideal* ligado ao narcisismo primário e um *ideal do eu* como substituto deste narcisismo e projetado “diante de si”:

Esse **ego ideal** é agora o alvo do amor de si mesmo (*self-love*) desfrutado na infância pelo ego real. O narcisismo do indivíduo surge deslocado em direção a esse novo ego ideal, o qual, como o ego infantil, se acha possuído de toda perfeição de valor. Como acontece sempre que a libido está envolvida, mais uma vez aqui o homem se mostra incapaz de abrir mão de uma satisfação de que outrora desfrutou. Ele não está disposto a renunciar à perfeição narcísica de sua infância; e quando, ao crescer, se vê perturbado pelas admoestações de terceiros e pelo despertar de seu próprio julgamento

Sem entrarmos especificamente nesta questão, segundo Strachey (1976c), Freud atribui a esta instância, enquanto agente psíquico especial, certas funções como a censura do sonho, a consciência moral e certos delírios paranóicos, tendo-a tornado também a responsável por estados de luto patológicos. Em *Luto e Melancolia (1917 [1915])*, teria insistido, mais detalhadamente, que essa instância não fazia parte do eu. Segundo, ainda, o comentador, Freud tornou esta distinção mais clara em '*Psicologia de Grupo e Análise do Eu*' (1921). Infelizmente, em detrimento da nossa compreensão, no *Eu e o isso (1923)* Freud torna a não distinguir a instância que ora estudamos (o supereu), enquanto interessada na realização do ideal-de-Eu, do próprio ideal-de-Eu. No texto de 1923, “[...] a ‘instância’ foi

crítico, de modo a não mais poder reter aquela perfeição, procura recuperá-la sob a nova forma de um **ego ideal**. O que ele projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal (FREUD, 1999b [1914], edição eletrônica (sem numeração de páginas), grifos nossos).

Tal tradução está equivocada, quanto ao sentido e uso dos termos. Aceitamos a sugestão de leitura defendida por Garcia-Roza (2000), sendo o *ideal-de-Eu* como um substituto do narcisismo e um modelo a ser atingido distinto do termo *eu-ideal*. A nova tradução feita diretamente do alemão permite este esclarecimento. Tal distinção já teria sido proposta pelo retorno a Freud de Jacques Lacan:

O amor por si mesmo que já foi desfrutado pelo Eu verdadeiro na infância dirige-se agora a esse **Eu-ideal**. O narcisismo surge deslocado nesse novo Eu que é ideal e que, como o Eu infantil, se encontra agora de posse de toda a valiosa perfeição e completude. Como sempre no campo da libido, o ser humano mostra-se aqui incapaz de renunciar à satisfação já uma vez desfrutada. Ele não quer privar-se da perfeição e completude narcísicas de sua infância. Entretanto, não poderá manter-se sempre nesse estado, pois as admoestações próprias da educação, bem como o despertar de sua capacidade interna de ajuizar, irão perturbar tal intenção. Ele procurará recuperá-lo então na nova forma de um **ideal-de-Eu**. Assim, o que o ser humano projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, durante a qual ele mesmo era seu próprio ideal. (FREUD, 2004a [1914], p. 112, grifos nossos).

Pommier (1990), em '*O desenlace de uma análise*', compactua com a discriminação lacaniana entre os dois termos, tornando as suas definições mais claras:

[...] esse eu ideal sempre já perdido continua a ser a perspectiva em que o sujeito procura inscrever seu ser, buscando assim recuperar, graças a outros ideais, esse lugar do sonho materno. Esses outros ideais são designados por Freud pelo nome de ideal do eu, em que a escrita do genitivo marca a irremediável distância que o separa do eu ideal primitivo.

Esse gêmeo do eu ideal é a imagem sonhada de nosso gozo que carregamos à nossa frente, feita à nossa proporção e desproporcional; sua inacessibilidade a torna igual à morte. Quem age procura igualá-la, e, ao se aproximar, deixa-a escapar, foge dela (POMMIER, 1990, p. 185).

Apesar da importância da presente questão, como neste momento do trabalho o nosso interesse específico é sobre o termo *ideal-de-Eu*, não enfatizaremos a discussão sobre a sua discriminação ao narcisismo primário, mas sim, entre modelo a ser atingido (narcisismo secundário) e a própria instância ativa que obriga o eu a seguir este modelo, o supereu. Posteriormente, no '*Eu e o Isso*', tal indefinição continua na obra freudiana, pois o termo em questão surge indiscriminado ao termo *supereu*.

especificamente chamada de ‘ideal do ego’ [ideal-de-Eu] (*Standard Ed.*, **18**, 109-10)” (STRACHEY, 1976c, p. 20).

Finalizando a distinção específica do conceito de supereu e de ideal-de-Eu³⁹, após o ‘*Eu e o Isso*’ (1923), e em trabalhos mais curtos que o seguiram, “[...] o ‘ideal do ego’ [ideal-de-Eu] desaparece quase que completamente como termo técnico” (STRACHEY, 1976c, p. 21). Ele reaparece em algumas frases das *Novas Conferências Introdutórias*, especificamente na Conferência XXXI:

[...] mas aqui encontramos um retorno à distinção original, pois **‘uma importante função’ atribuída ao superego [supereu] é agir como ‘o veículo do ideal do ego [ideal-de-Eu] pelo qual o ego [Eu] se mede’** – quase os termos exatos em que o ideal do ego [ideal-de-Eu] foi pela primeira vez introduzido no artigo sobre o narcisismo (Ed. *Standard Bras.*, Vol XIV, pág. 110)” (STRACHEY, 1976c, p. 21, grifo nosso).

2.2 Psicologia de grupo e a análise do eu (1921): o processo da identificação

Para estudarmos melhor o termo *supereu* e sua indistinção primária ao termo *ideal-de-Eu*, do modo como ele é lançado em *O Eu e o Isso* (1923), fez-se necessário o estudo do texto de 1921, *Psicologia de grupo e a análise do eu*, principalmente no que nele diz respeito ao processo da identificação. Ao abordá-lo, no menino, Freud (1976b [1921], p. 133, grifo nosso), assim o expõe:

Apresenta então, portanto, dois laços psicologicamente distintos: uma catexia de objeto sexual e direta para com a mãe e uma identificação com o pai que o toma como modelo. Ambos subsistem lado a lado durante certo tempo, sem qualquer influência ou interferência mútua. **Em consequência do avanço irresistível no sentido de uma unificação da vida mental**, eles acabam por reunir-se e o complexo de Édipo normal origina-se de sua confluência.

Parece-nos de especial relevância, no processo da identificação como formador do eu, a confluência entre a catexia direta ao objeto e a introjeção e identificação pelo eu de um modelo, no caso do menino, o pai. Para Freud (1976b [1921]), o psiquismo avança no sentido de uma unificação cada vez mais abrangente dos seus vários componentes, inclusive dos que se encontram independentes entre si, como também dos que se encontravam ambivalentes:

A identificação, na verdade, é ambivalente desde o início; pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade quanto um desejo do afastamento de alguém. Comportar-se como um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase *oral*, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa

³⁹ Se é que podemos na obra nos referir a uma distinção finalizada entre os termos.

maneira aniquilado como tal. O canibal, como sabemos, permaneceu nessa etapa; ele tem afeição devoradora por seus inimigos e só devora as pessoas de quem gosta (FREUD, 1976b [1921], p. 133-134, grifo do autor).

O prosseguimento das idéias de *À guisa de introdução ao narcisismo (1914)* se acha aqui desenvolvido no processo da identificação. A sua base ainda é a de uma libido objetal que, seguindo o princípio do prazer, busca a sua satisfação direta nos objetos exteriores, até o momento em que vai retornar a uma nova instância surgida sobre o isso e que vai funcionar como “reservatório desta libido”, antes direcionada para o mundo exterior de maneira total. Neste processo, algo dos objetos prazerosos e não passíveis de serem atingidos, são assimilados a esta “nova instância” e vão participar das suas características fundamentais. A esta nova instância, Freud deu o nome de *Eu*.

Tendo em mente este processo de gênese do *Eu*, Freud (1976b [1921]) se propõe a nos ensinar como pode ser definido, após e durante esta gênese, o que seria para o *Eu* uma escolha objetal e o que seria uma identificação: “É fácil enunciar numa fórmula a distinção entre a identificação com o pai e a escolha deste como objeto. No primeiro caso, o pai é o que gostaríamos de *ser*; no segundo, o que gostaríamos de *ter*, ou seja, a distinção depende de o laço se ligar ao sujeito ou ao objeto do ego [Eu]” (p. 134, grifos do autor).

Naturalmente, tal distinção é possível somente na teoria, pois, na dinâmica do psiquismo, de modo empírico, Freud pôde observar, na sua clínica, que a escolha objetal e a identificação não aparecem em separado e podem tornar-se bem próximas novamente, uma tomando o lugar da outra, no decorrer do desenvolvimento do indivíduo. Assim aconteceu com o caso Dora, como exemplo. Ali, uma “[...] *identificação apareceu no lugar da escolha de objeto e [...] a escolha de objeto regrediu para a identificação*” (FREUD, 1976b [1921], p. 135, grifo do autor).

Em Dora, podemos ver mais claramente este fenômeno a partir dos comentários no pós-escrito, onde Freud se observa primeiramente no lugar do pai da paciente e depois ocupando o lugar do Sr. K, pela ação da transferência, tomando erroneamente o Sr. K como objeto de amor de Dora, a partir do medo de que Freud a enganasse e a abandonasse, e não como um objeto de identificação, como poderemos ver mais adiante:

A princípio era evidente que eu substituí o pai em sua imaginação, o que era muito provável, em vista da diferença de idade entre nós. Ela me comparava constantemente a ele, de modo consciente, e estava sempre tentando ansiosamente assegurar-se de minha sinceridade para com ela, já que seu pai ‘sempre guardava segredos e fazia rodeios’. Mas quando surgiu o primeiro sonho, no qual ela mesma se aconselhava a abandonar o tratamento do mesmo modo como abandonara, outrora, a casa de Herr K., eu é que deveria ter-me prevenido contra o aviso. ‘Ora’, - devia ter-lhe dito eu, ‘você fez a transferência de Herr K. para mim. Você notou alguma coisa que a faça suspeitar de más intenções semelhantes às de Herr K. de minha parte (quer

abertamente, quer de alguma forma sublimada?) Ou houve algo em mim que a impressionou, ou algo que soube a meu respeito que a encantou, como aconteceu anteriormente com Herr K..?’ Sua atenção voltar-se-ia então para algum detalhe de nossas relações, ou de minha pessoa ou situação, sob a qual estava oculta alguma coisa semelhante, porém incomensuravelmente mais importante em relação a Herr K. E, ao se esclarecer esta transferência, a análise ganharia acesso a novas lembranças, referentes, provavelmente, a acontecimentos atuais. Mas eu não atentei para este primeiro aviso, julgando ter ainda muito tempo, visto que não se haviam desenvolvido novos estágios de transferência e o material para análise ainda não se extinguiu. Desse modo, a transferência apanhou-me desprevenido, e, devido ao que havia de desconhecido em mim que a fazia lembrar-se de Herr K., ela vingou-se em mim como desejara vingar-se dele, abandonando-me do mesmo modo como se sentira abandonada e enganada por ele. Assim, ela *atuou* uma parte essencial de suas lembranças e fantasias, em vez de reproduzi-la no tratamento. Qual era essa quantidade desconhecida, naturalmente não sei dizer. Talvez fosse alguma coisa relacionada com dinheiro, ou ao ciúme de outra paciente que se conservara amiga de minha família após sua cura. Quando é possível inserir transferências na análise em um estágio inicial, o andamento da análise se torna retardado e obscuro, mas sua existência é melhor assegurada contra resistências repentinas e esmagadoras (FREUD, 1972 [1905 [1901]], p. 115, grifos do autor).

Investiguemos, pois, após a análise que Freud efetuou da transferência de Dora em relação a ele, qual seria esta “quantidade desconhecida”, este *x*, o que foi apontado mais tarde pelo próprio Freud, em prosseguimento com a sua visível honestidade intelectual.

Após o segundo sonho, Freud (1972 [1905 [1901]], p. 116) condensa em uma frase o seu significado apontando para esta “quantidade desconhecida”: “Os homens são tão abomináveis, que será melhor que eu não me case. Esta será minha vingança.” (p. 116). Observando a repugnância de Dora aos homens, Freud insere a sua famosa nota de rodapé, onde aponta a importância da homossexualidade nas neuroses e, no caso de Dora, o seu verdadeiro objeto de amor – a Sra. K – o qual poderia ser atingido através do seu objeto da identificação, já mencionado – o Sr. K (LACAN, 1998a [1951]):

Quanto maior o intervalo de tempo que me separa do fim desta análise, mais provável me parece que a falha em minha técnica esteja nesta omissão: não consegui descobrir a tempo nem informar à paciente que seu amor homossexual (ginecófilico) por Frau K. era a corrente inconsciente mais poderosa de sua vida mental. Eu devia ter imaginado que a fonte principal de seus conhecimentos sobre sexo só poderia ter sido Frau K. – exatamente a pessoa que mais tarde acusou-a de interesse por estes mesmos assuntos. Seus conhecimentos sobre o assunto, e, ao mesmo tempo, o fato de fingir sempre ignorar de onde os obtivera eram realmente notáveis. [Cf; p. 29]. Era preciso que eu tivesse decifrado este enigma e procurado o motivo de tão extraordinário ponto de repressão [recalque]. Feito isto, o segundo sonho teria fornecido a resposta. **O desejo implacável de vingança demonstrado neste sonho servia mais do que qualquer outra coisa como disfarce para o fluxo de sentimentos contrários a ele – a generosidade com que ela perdoou a traição da amiga a quem mais amava e ocultou de todos o fato de ter sido esta amiga que lhe revelara os conhecimentos que mais tarde seriam a base de suas acusações contra ela. Quando não havia ainda compreendido a importância da corrente homossexual de sentimentos nos psiconeuróticos, era amiúde obrigado a interromper o tratamento de meus casos, ou era tomado de total perplexidade** (FREUD, 1972 [1905 [1901]], p. 116-117, grifo nosso).

O próprio Freud, aqui nesta nota de rodapé, nos faz observar tanto a diferença quanto a primeira indistinção do objeto de amor para com o objeto da identificação⁴⁰. É o que no texto ora em questão de 1921 ele definirá nos seguintes termos:

[...] ou seja, onde há repressão [recalque] e os mecanismos do inconsciente são dominantes, a escolha de objeto retroaja [retroage] para a identificação: o ego [eu] assume as características do objeto. É de notar que, nessas identificações, o ego [eu] às vezes copia a pessoa que não é amada e, outras, a que é. Deve também causar-nos estranheza que em ambos os casos a identificação seja parcial e extremamente limitada, tomando emprestado apenas um traço isolado da pessoa que é objeto dela (FREUD, 1976b [1921], p. 135).

Freud (1976b [1921], p. 136) oferece-nos ainda uma terceira forma de identificação produtora de sintomas que não contém nenhuma escolha de objeto, mas que guarda com o objeto relações significantes:

Um determinado ego [eu] percebeu uma analogia significativa com outro sobre certo ponto, em nosso exemplo sobre a receptividade a uma emoção semelhante. Uma identificação é logo após construída sobre esse ponto e, sob a influência da situação patogênica, deslocada para o sintoma que o primeiro ego [eu] produziu. A identificação por meio do sintoma tornou-se assim o sinal de um ponto de coincidência entre os dois egos [eus], sinal que tem de ser mantido reprimido [recalcado].

Para concluir a sua pesquisa, passa, então, a resumir para nós as três fontes da identificação estudadas até aqui:

[...] primeiro, a identificação constitui a forma original de laço emocional com um objeto; segundo, de maneira regressiva, ela se torna sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal, por assim dizer, por meio de introjeção do objeto no ego; e, terceiro, pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto de instinto [pulsão] sexual (FREUD, 1976b [1921], p. 136).

Após estudar a forma da identificação do grupo na figura de um líder e de apontar processos dinamicamente e economicamente análogos de identificação/introjeção de objetos perdidos no eu (caso da criança que imita um animal de estimação perdido; a saída homossexual de um menino que se vê perdendo a mãe no desfecho de seu Édipo; o fenômeno da melancolia, com a introjeção mórbida do objeto perdido), Freud especifica o que nós percebemos como importante para o presente estudo sobre o supereu, que é **o processo de identificação como gênese do ideal-de-Eu**, ou seja, uma transformação no próprio Eu a partir da introjeção dos objetos perdidos, porém passando a agir como uma instância censora e cruel, o que mais tarde Freud chamará de *supereu*:

⁴⁰ Para Lacan (1998a [1951]), Dora tinha como objeto de amor o ‘mistério da feminilidade’ que a Sra. K ostentava e parecia ter resolvido em relação a si mesma, ou seja: aquilo que Dora não tinha, o que lhe faltava.

Essas melancolias, porém, também nos mostram mais alguma coisa, que pode ser importante para nossos estudos posteriores. **Mostram-nos o ego [Eu] dividido, separado em duas partes, uma das quais vocifera contra a segunda. Esta segunda parte é aquela que foi alterada pela introjeção e contém o objeto perdido. Porém a parte que se comporta tão cruelmente tampouco a desconhecemos. Ela abrange a consciência, uma instância crítica dentro do ego [Eu], que até em ocasiões normais assume, embora nunca tão implacável e injustificadamente, uma atitude crítica para com a última.** Em ocasiões anteriores, fomos levados à hipótese de que no ego [Eu] se desenvolve uma instância assim, capaz de isolar-se do resto daquele ego [Eu] e entrar em conflito com ele. **A essa instância chamamos de ‘ideal do ego’ [ideal-de-Eu] e, a título de funções, atribuímos-lhe a auto-observação, a consciência moral, a censura dos sonhos e a principal influência na repressão [recalque].** Dissemos que ele é o herdeiro do narcisismo original em que o ego [Eu] infantil desfrutava de auto-suficiência; gradualmente reúne, das influências do meio ambiente, as exigências que este impõe ao ego [Eu], das quais este não pode sempre estar à altura; de maneira que um homem, quando não pode estar satisfeito com seu próprio ego [Eu], tem, no entanto, possibilidade de encontrar satisfação no ideal do ego [ideal do eu] que se diferenciou do ego [Eu]. Nos delírios de observação, como demonstramos noutra parte, a desintegração dessa instância tornou-se patente e revelou assim sua origem na influência de poderes superiores e, acima de tudo, dos pais. Mas não nos esquecemos de acrescentar que o valor da distância entre esse ideal do ego [ideal-de-Eu] e o ego [Eu] real é muito variável de um indivíduo para outro e que, em muitas pessoas, essa diferenciação dentro do ego [Eu] não vai além da que sucede em crianças (FREUD, 1976b [1921], p. 138-139, grifos nossos).

2.3 A introdução do termo *supereu* no *Eu e o isso* (1923)

Segundo Strachey (1976c), a primeira aparição do termo ‘*das Uber-Ich*’⁴¹ deu-se no texto *O Eu e o Isso* (1923), especificamente no seu capítulo III, mas ainda como equivalente ao *ideal-de-Eu*. Ali Freud (1976c [1923], p. 42) escreve: “As considerações que nos levaram a presumir uma gradação no ego [eu], uma diferenciação dentro dele, que pode ser chamada de ‘ideal do ego’ [ideal-de-Eu] ou ‘superego’ [supereu], foram enunciadas em outro lugar⁴². Elas ainda são válidas”.

Para o comentador: “O superego [supereu] é aí mostrado como derivado de uma transformação das primitivas catexias objetivas da criança em identificações: ele toma o lugar do complexo de Édipo” (STRACHEY, 1976c, p. 21). Lembramos que Freud defende que o ideal-de-Eu, ainda indiferenciado do conceito de supereu, é o herdeiro do complexo de Édipo:

De qualquer maneira, o processo, especialmente nas fases primitivas de desenvolvimento, é muito freqüente, e torna possível supor que o caráter do ego [eu] é

⁴¹ Trad: supereu

⁴² Como podemos ver nas considerações de Strachey (1976c), em *À guisa de introdução ao narcisismo* (1914) e em *Psicologia de grupo e análise do eu* (1921).

um precipitado de catexias objetais abandonadas e que ele contém a história dessas escolhas de objeto. [...]

Tomando-se outro ponto de vista, pode-se dizer que **essa transformação de uma escolha objetal erótica numa alteração do ego [Eu] constitui também um método pelo qual o ego [eu] pode obter controle sobre o id [Isso]** e aprofundar suas relações com ele – à custa, é verdade, de sujeitar-se em grande parte às exigências do id [isso]. Quando o ego [Eu] assume as características do objeto, ele está-se forçando, por assim dizer, ao id [Isso] como um objeto de amor e tentando compensar a perda do id [Isso], dizendo: ‘Olhe, você também pode me amar; sou semelhante ao objeto’ (FREUD, 1976c [1923], p. 43-44, grifo nosso).

Observa-se aqui uma continuidade do raciocínio dinâmico, econômico e topológico desenvolvido no texto *À guisa de introdução ao narcisismo*, de 1914: a transformação da libido objetal em libido do eu e a conseqüente transformação deste último, porém, aqui, assumindo características dos objetos abandonados pelo isso.

Para referendar esta nossa afirmação, trazemos mais um trecho do texto sobre o narcisismo; que já falava da economia da libido na dinâmica de transformação na sua direção, dos objetos para o eu, através da ação do ideal do eu, interessadamente, aqui, diferenciado do que Freud chamava de “*seu censor*”, o que podemos inferir já ser um precursor do conceito de supereu. Tal construção metapsicológica sugere, ainda, um questionamento sobre a possibilidade da felicidade para o ser humano, o que vêm diretamente ao encontro do objeto de estudo do nosso trabalho:

O ideal-de-Eu conseguiu levar a satisfação libidinal até os objetos sob condições difíceis, pois seu censor excluiu parcelas dessa satisfação por considerá-las intoleráveis. Contudo, nos casos em que um ideal não se constituiu, a referida aspiração da vertente sexual se incorporará integralmente à personalidade do sujeito na forma de uma perversão. Ser novamente o seu próprio ideal, também no que diz respeito às aspirações sexuais, tal como ocorreu na infância, esta é a felicidade que as pessoas querem alcançar (FREUD, 2004a [1914], p. 117-118, grifos nossos)⁴³

⁴³ Este mesmo trecho encontra-se erroneamente traduzido na standard brasileira da seguinte forma:

O ideal do ego [ideal do eu] impõe severas condições à satisfação da libido por meio de objetos, pois ele faz com que alguns deles sejam rejeitados por seu censor como sendo incompatíveis onde não se formou tal ideal, a tendência sexual em questão aparece inalterada na personalidade sob a forma de uma perversão. Tornar a ser seu próprio ideal, como na infância, no que diz respeito às tendências sexuais não menos do que às outras — isso é o que as pessoas se esforçam por atingir como sendo sua felicidade (FREUD, 1999 [1914], ed. eletrônica).

2.4 Supereu [ideal-de-Eu] e identificação

Apesar das formulações de que “[...] o caráter do ego [Eu] é um precipitado de catexias objetais abandonadas [...]” e de que “[...] essa transformação de uma escolha objetual erótica numa alteração do ego [Eu] constitui também um método pelo qual o ego [Eu] pode obter controle sobre o id [Isso] [...]” (p. 43, 44), Freud (1976c [1923]), ao discorrer sobre o ideal-de-Eu, atribuindo a sua origem às primeiras identificações com ambos os pais (já que a criança neste momento não os distingue sexualmente enquanto falta ou não de um pênis⁴⁴), declara que esta **identificação é direta e imediata**, não se constituindo, simplesmente, numa catexia de objeto transformada em catexia do eu.

Atesta as complicações deste assunto a dois fatores: **a situação triangular do Édipo e a bissexualidade constitucional de cada indivíduo**. No caso do Édipo do menino, a sua dissolução relaciona-se ao abandono da catexia objetual da mãe que pode ter o seu lugar na economia psíquica preenchido pela identificação a esta mãe ou intensificação da identificação com o pai, sendo esta última uma saída tipicamente masculina. No caso da menina, no texto em questão, ele aponta que este “desfecho” pode culminar numa intensificação na identificação à mãe, o que seria uma saída “feminina” de forma análoga ao desfecho “masculino” do menino, ou o seu contrário, uma identificação ao pai e uma conseqüente saída masculina para a menina: “Pareceria, portanto, que em ambos os sexos a força relativa das disposições sexuais masculina e feminina é o que determina se o desfecho da situação edipiana será uma identificação com o pai ou com a mãe” (FREUD, 1976c [1923], p. 47)⁴⁵.

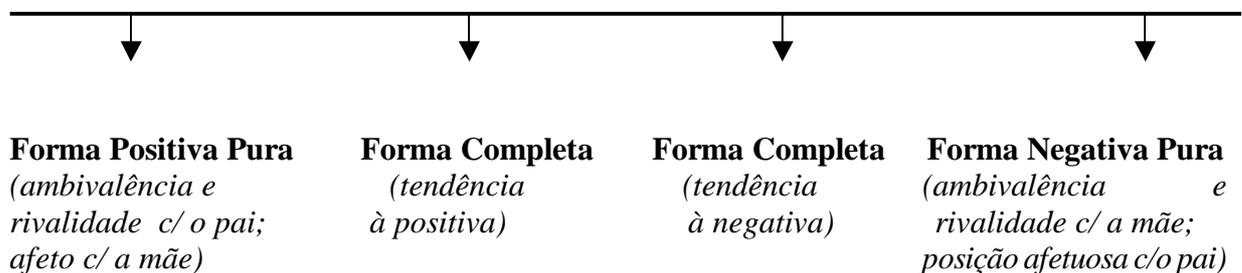
A complicação da *bissexualidade constitutiva* revela-se mais claramente quando Freud aponta que o Complexo de Édipo, na realidade, se dá de uma forma mais complexa e ambivalente do que na descrição anterior. Explicitando o que ele chama de *Complexo de Édipo completo*, o menino, além de manter uma posição ambivalente para com o pai e afetuosa para com a mãe, também se comporta como uma “menina”, apresentando “[...] uma atitude afetuosa feminina para com o pai e um ciúme e uma hostilidade correspondentes em relação à mãe” (FREUD, 1976c [1923], p. 48), tudo ao mesmo tempo.

⁴⁴ Tese referendada no seu texto, também de 1923, sobre *A organização genital infantil*. Cf. FREUD, Sigmund. *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade* (1923). In: **Obras psicológicas completas**, v. XIX. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

⁴⁵ Sabemos que o estudo do pré-édipo especificamente na mulher, a partir do texto *Sexualidade feminina* (1931), abre novas perspectivas sobre o édipo feminino ainda não vislumbradas por Freud no *Eu e o Isso* (1923). Cf. FREUD, Sigmund. *Sexualidade feminina* (1931). In: **Obras psicológicas completas**, v. XXI. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

Partindo desta constatação, Freud propõe então um *Complexo de Édipo composto de quatro fases* (aqui, utilizando-se do “modelo” no menino) que teria nas suas extremidades a forma positiva (ambivalência e rivalidade com o pai; afeto à mãe) e a forma negativa (ambivalência e rivalidade para com a mãe; posição afetuosa feminina para com o pai) puras; e, no seu meio, as duas formas completas anteriormente citadas, cada uma com uma tendência mais conseqüente para com uma das formas puras que ficariam mais “próximas” das duas extremidades do esquema, conforme a sua posição:

Complexo de Édipo Completo (modelo referente ao menino)



Na dissolução do Complexo de Édipo, então, estas quatro tendências agrupar-se-iam produzindo uma *identificação paterna* e uma *identificação materna* que, ainda, iriam fundir-se no que Freud (1976c [1923]) aqui chama de *supereu* ou *ideal-de-Eu*⁴⁶:

O amplo resultado geral da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo, pode, portanto, ser tomada como sendo a formação de um precipitado no ego [eu], consistente dessas duas identificações unidas uma com a outra de alguma maneira. Esta modificação do ego retém a sua posição especial; ela se confronta com os outros conteúdos do ego como ideal do ego [ideal-de-Eu] ou superego (p. 48-49, grifo do autor).

2.5 A paradoxal função do supereu: identificação e formação reativa

Podemos ver, na formulação de 1923, que o que forma o supereu é esta modificação ocorrida no eu através da união das duas identificações, paterna e materna, unidas e precipitadas nesta última instância, que passariam a se confrontar com os seus outros conteúdos. Contudo, Freud (1976c [1923]) salienta que o supereu (aqui ainda não distinto do

⁴⁶ Seguindo a lógica já explicitada no *Psicologia de grupo (ou Psicologia das massas, conforme a tradução) (1921)* de unificação cada vez mais abrangente da vida mental.

termo ideal-de-Eu), não é simplesmente este precipitado de escolhas objetais do Isso: “[...] ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas” (FREUD, 1976c [1923], p. 49). Trata-se, portanto, de uma identificação a seguir, mas que envolve uma paradoxal reação que impede o eu de atingir este ideal. Esta reação se estabeleceria não só pelo preceito “[...] ‘Você *deveria ser* assim (como o seu pai)’. Ela também compreende a proibição: ‘você *não pode ser* assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele”’ (p. 49, grifos do autor). Dessa forma,

Os pais da criança, e especialmente o pai, eram percebidos como obstáculo a uma realização dos desejos edipianos, de maneira que o ego [eu] infantil fortificou-se para a execução da repressão [recalque] erguendo esse mesmo obstáculo dentro de si próprio. Para realizar isso, tomou emprestado, por assim dizer, força ao pai, e este empréstimo constituiu um ato extraordinariamente momentoso. O superego [supereu] retém o caráter do pai [...] (p. 49).

O supereu, então, teria esta missão de recalcar⁴⁷ o complexo de Édipo, no que o Eu retiraria sua força do pai, o que resultaria que, quanto mais poderoso é o Complexo de Édipo e mais rapidamente sucumbir a esta formação reativa, mais o supereu posteriormente dominará o eu sob a forma de consciência moral ou de sentimento inconsciente de culpa:

[...] Erigindo esse ideal do ego [ideal-de-Eu ou supereu], o ego [eu] dominou o complexo de Édipo e, ao mesmo tempo, colocou-se em sujeição ao id [isso]. Enquanto que o ego [eu] é essencialmente o representante do mundo externo, da realidade, o superego [supereu] coloca-se, em contraste com ele, como representante do mundo interno, do id [isso]. Os conflitos entre o ego [eu] e o ideal, como agora estamos preparados para descobrir, em última análise refletirão o contraste entre o que é real e o que é psíquico, entre o mundo externo e o mundo interno (FREUD, 1976c [1923], p. 51).

Vemos neste trecho uma contradição à afirmação anterior que a introjeção das catexias objetais precipitadas no eu o transformariam, constituindo “[...] também um método pelo qual o ego [eu] pode obter controle sobre o id [isso] e aprofundar suas relações com ele” (FREUD, 1976c [1923], p. 44). Após a precisão do fenômeno da *identificação direta e imediata* já exposto, Freud desenvolve agora uma contradição, um pensamento por dualidades, que o faz, ao mesmo tempo, reafirmar o anteriormente dito – com o supereu “[...] o ego [eu] dominou o complexo de Édipo [...]” – bem como o seu contrário – “[...] [o eu] colocou-se em sujeição ao id [isso]” (p. 51). Vimos que há também uma identificação que funciona como formação reativa, no caso, a força dos pais, especialmente a do pai. Veremos

⁴⁷ Na versão brasileira, o termo em alemão não aparece, para nos oferecer a certeza absoluta se Freud escreveu a ação do termo ‘*Verdrängung*’ (recalque) ou ‘*Unterdrückung*’ (repressão), que são conceitos diferentes. Apesar do tradutor ter preferido o termo “reprimido”, acreditamos que aqui Freud tenha sugerido a ação do recalque, pois estamos tratando de uma ação de afastamento dos conteúdos do isso por fenômenos internos ao psiquismo.

mais detalhadamente essas dualidades⁴⁸, acompanhando o estilo de Freud na ampliação desta discussão metapsicológica além dos limites da clínica propriamente dita.

2.6 Supereu [ideal-de-Eu] e cultura: moral e agressividade

Interessante salientar que Freud chega a explicitar uma hipótese evolucionista e até mesmo genética nas relações entre o eu e o isso, já que “[...] nenhuma vicissitude externa pode ser experimentada ou sofrida pelo id [isso], exceto por via do ego [eu], que é o representante do mundo externo para o id [isso]” (FREUD, 1976c [1923], p.53). Ele, neste momento da teoria, aponta que, no ‘isso’, estariam armazenados resíduos de existências de incontáveis eus; e quando, no nível ontogenético, o eu forma o seu supereu a partir do isso, Freud aponta que o primeiro pode talvez estar apenas revivendo aquelas formas arcaicas, ressuscitando-as e atualizando-as, tomando estes resíduos como dados próprios da espécie humana. A filogênese retorna na ontogênese. Nas palavras do próprio Freud (1976c [1923], p. 51):

Através da formação do ideal, o que a biologia e as vicissitudes da espécie humana criaram no id [isso] e neste deixaram atrás de si, é assumido pelo ego [eu] e reexperimentado em relação a si próprio como indivíduo. [...] O que pertencia à parte mais baixa [mais profunda]⁴⁹ da vida mental de cada um de nós é transformado, mediante a formação do ideal, no que é mais elevado na mente humana pela nossa escala de valores.

Tal processo filogenético, como dissemos, é reatualizado na ontogenia pela inscrição do complexo de Édipo e pela ação do supereu como seu herdeiro, a partir dos processos de identificação ao ideal, no caso, aos ideais parentais, com suas ambivalências e com a formação reativa da agressividade que se dirigia ao ideal, retornando intermitentemente ao próprio eu.

Este complexo mecanismo de uma identificação que passa a agir, ao mesmo tempo, como uma formação reativa é explicado por Freud, ainda no *Eu e o Isso* (1923), quando questiona a moral e a própria condição do homem no trato com esta agressividade que só poderia ser “liberada” se retornada ao eu: “Mesmo hoje os sentimentos sociais surgem no indivíduo como uma superestrutura construída sobre impulsos de rivalidade ciumenta contra

⁴⁸ Aqui no sentido que Garcia-Roza nos emprestou. Cf. citação da página 31 deste trabalho.

⁴⁹ Agradecemos à orientação desta dissertação que pontuou, utilizando-se da edição em espanhol da *Amorrorrtu* traduzida diretamente do alemão, que Freud não se refere à parte “mais baixa” e sim ao “mais profundo”, o que é mais congruente com a formulação e impede o equívoco de gerar qualquer juízo de valor ao isso.

seus irmãos e irmãs. Visto que a hostilidade não pode ser satisfeita, desenvolve-se uma identificação com o rival anterior” (FREUD, 1976c [1923], p. 52).

Vê-se aqui a entrada de Freud numa discussão sobre a questão ética e moral, mas, como podemos constatar com o desenvolvimento do trabalho, **a partir de um recorte epistemológico não pertencente ao campo filosófico ou sociológico e, portanto, não comungando dos mesmos objetivos.** Freud (1976c [1923], p. 68) apresenta, portanto, uma paradoxal proposição: “[...] o homem normal não apenas é muito mais imoral do que crê, mas também muito mais moral do que sabe, a psicanálise, em cujas descobertas repousa a primeira metade da assertiva, não teria objeções a levantar contra a segunda metade”. Estas reflexões vão ser desenvolvidas mais tarde, principalmente no *Mal-estar na civilização* (1930).

2.7 O supereu e o sentimento de culpa inconsciente – o fator moral e o problema da sublimação e des fusão pulsional

Antes de prosseguirmos, é interessante explicitar que o próprio uso do termo ‘sentimento de culpa inconsciente’ é uma “forçação” da linguagem realizada por Freud, já que não podemos falar de um sentimento no inconsciente, e sim na percepção consciente (Informação verbal)⁵⁰ como, por exemplo, a percepção de um afeto: mesmo não o compreendendo, podemos senti-lo. O próprio Freud (1976d [1924], p. 208) aborda a sua inadequação: “[...] o termo ‘sentimento inconsciente de culpa’, que, de qualquer modo, é psicologicamente incorreto, [...]”. Apesar disto, Freud lança mão do termo para discorrer sobre a sua ação no psiquismo e sua ligação com a instância do supereu.

Nesse ínterim, partindo da clínica como campo privilegiado de investigação, Freud (1976c [1923]) aponta para o sentimento de culpa inerente à ação do supereu (ainda confuso ao termo ideal-do-eu) na chamada ‘reação terapêutica negativa’, o que o faz cair novamente na questão moral, mas pelo viés clínico já explicitado anteriormente: “Ao final, percebemos que estamos tratando com o que pode ser chamado de fator ‘moral’, um sentimento de culpa que está encontrando sua satisfação na doença e se recusa a abandonar a punição do sofrimento” (p. 66). Observa, então, que o sentimento de culpa “[...] se baseia na tensão

⁵⁰ Informação concedida pelo psicanalista Ivan Corrêa em uma das reuniões mensais de grupo de estudo na cidade de Fortaleza, das quais participamos desde 1998.

existente entre o ego [eu] e o ideal do ego [ideal-de-Eu], sendo expressão de uma condenação do ego [eu] pela sua instância crítica [o supereu]” (p. 67).

Após discorrer sobre a diferença clínica da ação do supereu sobre o eu na neurose obsessiva e na melancolia e lançar uma hipótese sobre a ocorrência de um forte sentimento de culpa inconsciente anterior aos crimes de réus primários, admite que “em todas essas situações, o superego [supereu] exhibe sua independência do ego [eu] consciente e suas relações íntimas com o id [isso] inconsciente” (FREUD, 1976c [1923], p. 69)⁵¹. Adianta, então, uma questão crucial, de onde podemos inferir a diferença da ação do supereu enquanto crítica e a percepção desta ação no eu manifestada como ‘*sentimento de culpa*’:

[...] Como é que o superego [supereu] se manifesta essencialmente como sentimento de culpa (ou melhor, como crítica – pois o sentimento de culpa é a percepção no ego [eu] que responde a essa crítica) e, além disso, desenvolve tão extraordinária rigidez e severidade para com o ego [eu]? (FREUD, 1976c [1923], p. 69).

Respondendo à questão, Freud (1976c [1923]) aponta que o componente destrutivo, a pulsão-de-morte, entrincheirou-se no supereu e voltou-se contra o eu, segundo a nossa leitura, aproximando esta paradoxal dinâmica do supereu à formação reativa antes estudada, no que ambos assujeitam o eu ao isso, através do retorno da ação da agressividade, agora liberada contra o eu: “É notável que quanto mais um homem controla a sua agressividade para com o exterior, mais severo – isto é, agressivo – ele se torna em seu ideal do ego [ou, supereu]. [...] mais intensa se torna a inclinação de seu ideal à agressividade contra seu ego [eu]” (FREUD, 1976c [1923], p. 71). Vemos, com isso, que existe um cumprimento pelo eu da crítica exigida pelo supereu quanto ao controle da agressividade para com o exterior, conjuntamente com a inclinação desta mesma agressividade contra o próprio eu, apesar de ter obedecido à crítica.

Tal fenômeno, digamos assim, ocorre nas situações mais patológicas, mas também na vicissitude da sublimação⁵², a partir de uma *desfusão pulsional* por regressão no próprio

⁵¹ Cf. nr. 5.

⁵² Pensando ser a ética um dos instrumentos sublimatórios mais elevados da civilização, podemos entrever o impasse que a Psicanálise aponta com o processo a ser ainda exposto mais detalhadamente por nós da desfusão pulsional presente na sublimação, pois, a partir da crítica de Freud (1974b [1930]) de que a própria moral revela algo de intratável e que retorna enquanto agressividade ao próprio eu, este mal-estar se revela o pretexto para a própria agressividade ser novamente re-dirigida ao outro, gerando impasses intransponíveis para instalação prática da ética:

Ainda assim, o comportamento dos seres humanos apresenta diferenças que a ética, desprezando o fato de que tais diferenças são determinadas, classifica como ‘boas’ ou ‘más’. Enquanto essas inegáveis diferenças não forem removidas, **a obediência às elevadas exigências éticas acarreta prejuízos aos objetivos da civilização, por incentivar o ser mau**. Não podemos deixar de lembrar um incidente ocorrido na

isso⁵³, palco atual da luta entre *Eros* e *Tanatos*. Este processo estendeu-se além do ‘isso’ para o ‘supereu’ que passa a aumentar sua severidade super-moral contra o ‘eu’, como se ele tivesse sucumbido às satisfações exigidas pelo ‘isso’:

Após a sublimação, o componente erótico não mais tem o poder de unir a totalidade da agressividade que com ele se achava combinada, e esta é liberada sob a forma de uma inclinação à agressão e à destruição. **Essa desfusão seria a fonte do caráter geral de severidade e crueldade apresentado pelo ideal [do eu, ou supereu] – o seu ditatorial ‘farás’** (FREUD, 1976c [1923], p. 71, grifo nosso).

Observamos nessa passagem conseqüências decisivas para o campo, a ser formalizado, de uma Ética da Psicanálise⁵⁴, já que temos um “recado” de Freud sobre o que não é um final-de-análise: a análise não leva à sublimação das pulsões, por mais duro que isto seja para alguns desavisados. É óbvio que esta assertiva traz também reflexos na técnica e envolve toda uma crítica quanto à questão da cura analítica.

Cottet (1993) nos lembra que esta dinâmica de liberação das pulsões agressivas que passariam a alimentar o supereu fez Freud perceber, já em 1912, no texto *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*, problemas quanto à visão da cura analítica como uma sublimação: “Mas é um fato que Freud não vê na cura analítica um processo comparável à sublimação. Empurrar o sujeito à sublimação derivaria do orgulho terapêutico que Freud combateu asperamente em 1912 [...]” (p. 127). Nas palavras de Freud (1999a [1912], edição eletrônica, grifo nosso)⁵⁵:

Deve-se, ademais, manter em mente que **muitas pessoas caem enfermas exatamente devido à tentativa de sublimar os seus instintos [pulsões] além do grau permitido por sua organização** e que, naqueles que possuem capacidade de sublimação, o processo geralmente se dá espontaneamente, assim que as suas inibições são superadas pela análise. Em minha opinião, portanto, invariavelmente, esforços no sentido de usar o tratamento analítico para ocasionar a sublimação do instinto [da pulsão] — embora, fora de dúvida, sempre louváveis — estão longe de ser aconselháveis em todos os casos.

Vemos aqui um adiantamento das elaborações sobre a *desfusão pulsional* frente a uma constatação clínica, ainda não plenamente trabalhada em 1912, mas evidente no texto de 1923, após o conceito de supereu: “Ainda mais: segundo Freud, **a sublimação deixa o campo**

câmara dos deputados francesa, quando a pena capital estava em debate. Um dos membros acabara de defender apaixonadamente a abolição dela e seu discurso estava sendo recebido com tumultuosos aplausos, quando uma voz vinda do plenário exclamou: ‘Que messieurs les assassins commencent!’ [‘Que os senhores assassinos comecem’] (FREUD, 1974b [1930], p. 133, grifo nosso).

⁵³ Mais adiante nos deteremos mais na questão da *desfusão pulsional* almejando esclarecê-la.

⁵⁴ Se pudermos usar este termo filosófico sob um mesmo sentido para o discurso psicanalítico.

⁵⁵ A edição eletrônica não traz a numeração de página.

aberto para as pulsões de morte, como se a dessexualização da libido fosse ‘uma liberação das pulsões agressivas no super-eu⁵⁶’ (COTTET, 1993, p. 127, grifo nosso).

Esta *desfusão pulsional* e a posterior destrutividade liberada no supereu, tanto nos quadros patológicos, quanto na sublimação, eclodem nas reflexões posteriores de Freud no texto base para o nosso presente estudo, ‘*O mal-estar na civilização*’, enquanto um grande questionamento metapsicológico que têm conseqüências éticas para o nosso campo, porém não o transforma numa *Weltanschauung*⁵⁷.

2.8 Supereu e sentimento de culpa inconsciente no *Mal-estar na civilização* (1930)

Após desculpar-se do tempo dedicado no texto sobre o mal-estar na cultura para a explicitação do *sentimento de culpa inconsciente*, Freud (1974b [1930]) expõe sua intenção nas seguintes palavras:

[...] de representar o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, e de demonstrar que o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa (p. 158).

Continuando a explicitação do termo, explana que este “[...] nada mais é do que uma variedade topográfica da ansiedade; em suas fases posteriores, coincide completamente com o *medo do superego* [supereu]” (FREUD, 1974b [1930], p. 159, grifo do autor). Torna-se necessário para Freud elucidar todos os termos utilizados até aqui, até então de modo intercambiável: ‘*supereu*’, ‘*consciência*’, ‘*sentimento de culpa*’, ‘*necessidade de punição*’ e ‘*remorso*’:

⁵⁶ Segundo a nossa leitura, Pommier (1990) também compactua com a mesma opinião, através de uma interessante inversão que vemos como uma condição de criação do artista – ele não cria porque sofre, mas antes, sofre porque cria:

[...] o temor do artista de ver sua inspiração se esgotar com o fim de seu sofrimento – se porventura se analisasse – não tem mais fundamento que a esperança do neurótico que desejaria tornar-se genial graças à sua análise. **O sintoma não está na fonte da sublimação [vimos que, antes, é a sublimação que alimenta o sintoma por liberar a pulsão de morte no supereu] e a criação não tem relação de causalidade ou de proporcionalidade com o sofrimento.** Seu único ponto em comum é apresentarem esta hipótese de que existe um sujeito, de fazer sua demonstração incompreensível, rebelde ao determinismo e resistente às previsões da lógica clássica (1990, p. 196, grifo nosso).

⁵⁷ Trad: Visão de mundo. Cf. a discussão das páginas 33 e 34 deste trabalho.

O superego [supereu] é um agente que foi por nós inferido e a consciência constitui uma função que, entre outras, atribuímos a este agente. A função consiste em manter a vigilância sobre as ações e as intenções do ego [eu] e julgá-las, exercendo sua censura. **O sentimento de culpa, a severidade do superego [supereu], é, portanto, o mesmo que a severidade da consciência. É a percepção que o ego [eu] tem de estar sendo vigiado dessa maneira, a avaliação da tensão entre os seus próprios esforços e as exigências do superego [supereu].** O medo desse agente crítico (medo que está no fundo de todo relacionamento), a necessidade de punição, constitui uma manifestação instintiva [pulsional] por parte do ego [eu], que se tornou masoquista sob a influência de um superego [supereu] sádico; é, por assim dizer, uma parcela do [da] instinto [pulsão] voltado[a] para a destruição interna presente no ego [eu], empregado para formar uma ligação erótica com o superego [supereu]. Não devemos falar de consciência até que um superego [supereu] se ache demonstravelmente presente. **Quanto ao sentimento de culpa, temos de admitir que existe antes do superego [supereu] e, portanto, antes da consciência também. Nessa ocasião, ele é expressão imediata do medo da autoridade externa, um reconhecimento da tensão existente entre o ego [eu] e essa autoridade. É o derivado direto do conflito entre a necessidade do amor da autoridade e o impulso no sentido da satisfação instintiva [pulsional], cuja inibição produz a inclinação para a agressão.** [...] Remorso é um termo geral para designar a reação do ego [eu] num caso de sentimento de culpa (FREUD, 1974b [1930], p. 160-161, grifos nossos).

Torna-se claro, então, que o termo *consciência* aqui tem a característica moral do termo utilizado no senso-comum: consciência como preceito a ser seguido pelo eu, não enquanto ligado ao sistema *Pcs/Cs* simplesmente, mas, sem dúvida, em referência aos valores morais da civilização. O *supereu* é que se caracteriza por ser uma instância psíquica. O medo desta instância revela-se como *necessidade de punição* por uma vicissitude da pulsão do eu que se tornou masoquista (‘reversão ao eu’, ou “redirecionamento contra a própria pessoa”, da agressividade para o exterior, assim como ‘reversão ao seu oposto’, ou “transformação em seu contrário”, de ativo para passivo) por influência de um supereu sádico.

Há nos trechos grifados uma questão implícita: **o sentimento de culpa inconsciente é produto ou produtor do supereu?** Para Rey-Flaud (2002, p. 52), por exemplo: “O supereu é produto do sentimento de culpa: é a parte do pai que não pode ser incorporada e que vai retornar”. Freud (1974b [1930], p.161, grifo nosso) é categórico: “[...] **temos de admitir que [o sentimento de culpa] existe antes do superego [supereu] [...]**”, porém, no início da citação, aponta que o sentimento de culpa é a severidade do supereu. O *sentimento de culpa*, ainda, existiria antes do supereu enquanto expressão imediata de medo da autoridade externa, sendo o derivado direto da tensão entre a necessidade de amor da autoridade e a satisfação da pulsão que, por ser inibida, libera o seu conteúdo agressivo.

O *remorso* refere-se à percepção no eu do próprio sentimento de culpa.

2.9 Origem do sentimento de culpa e da energia agressiva do supereu - reexame de dois grupos de contradições

Depois dos esclarecimentos e da questão por nós apontada, destacamos que Freud (1974b [1930]) se propõe a repassar em revista dois grupos de contradições intercambiáveis que, para nós, estão no fulcro do problema apontado anteriormente: *se o supereu é produto ou produtor do sentimento de culpa*. Os grupos de contradições, abaixo citados, atrapalharam a investigação de Freud, desde a origem do termo *supereu* até 1930, ano de publicação do *Mal-estar na civilização*:

1- *A contradição sobre a origem do sentimento de culpa:*

a) como conseqüência da abstinência de atos de violência, ou

b) como conseqüência de um ato de agressão realmente executado (p. ex.: a hipótese do parricídio primordial) e;

2 – *A contradição sobre a energia agressiva do supereu:*

a) se ela continua simplesmente a energia punitiva da autoridade externa, mantendo-a no psiquismo pela sua introjeção, ou

b) se ela tem sua origem na própria energia agressiva que não foi utilizada “e que agora se dirige contra essa autoridade inibidora” (FREUD, 1974b [1930], p. 162).

Em ambos os grupos de contradições, Freud revela, a nosso ver, o seu caráter prático: a preocupação maior com a aplicabilidade na clínica e a suspensão da questão em si mesma em prol de um entendimento mais interessante e relevante para a teoria.

Sobre o primeiro grupo de contradições, ele aponta que o resolveu pela proposta do *supereu*. Antes dela o *sentimento de culpa* se confundia com a idéia do *remorso*. Para Freud, o termo *remorso* aplica-se a uma reação que acontece após uma “má” ação realmente executada. Após a instituição do supereu na segunda tópica, com a sua onisciência, **a diferença entre uma ação realmente executada e uma pretendida passou a não existir**: “Daí por diante, o sentimento de culpa podia ser produzido não apenas por um ato de violência realmente efetuado (como todos sabem), mas também por um ato simplesmente pretendido (como a psicanálise descobriu)” (FREUD, 1974b [1930], p. 162). Além deste fato, Freud (1974b [1930]) sugere a distinção que o sentimento de culpa surgido do remorso se expressa como uma percepção consciente de uma ação realmente executada enquanto que o *sentimento de culpa inconsciente* é uma “percepção”, digamos assim, de um “impulso mau”,

portanto, não executado. Porém, salienta que a resposta não é tão simples assim, pois “a neurose obsessiva fala energicamente contra ela” (FREUD, 1974b [1930], p. 162)⁵⁸.

Observamos, de qualquer modo, que a proposta do *supereu* fornece uma diluição do primeiro grupo de contradições, pois a sua relevância não é mais interessante: **a clínica mostrara que o impulso, o desejo inconsciente de agir, já produzia o sentimento de culpa inconsciente.**

Sobre o segundo grupo de contradições, pertencente à origem da energia agressiva, Freud dá seguimento ao seu pensamento econômico quanto à libido e a sua ação. Sobre a primeira idéia – se a energia do supereu é simplesmente a introjeção da energia punitiva da autoridade externa – Freud diz que se adequaria melhor à história, ou seja, à tese do parricídio primordial (na filogênese) de *Totem e tabu* (1913) e à tese do complexo de Édipo (na ontogênese). Quanto à idéia da energia agressiva ser aquela não utilizada e que se volta contra a própria autoridade inibidora então introjetada, Freud (1974b [1930]) acredita se adequar melhor à teoria do sentimento de culpa.

Resolve o impasse revelando o seu lado prático, sendo simples e claro: o importante é que em ambos os casos “[...] se lida com uma agressividade deslocada para dentro” (FREUD, 1974b [1930], p. 162). Salienta, ainda, que a observação clínica permitiu distinguir as duas fontes colocadas no grupo de contradições, mas, segundo ele, ambas operam em harmonia para o mesmo fim mencionado.

2.10 Sentimento de culpa e pulsão agressiva – sintoma e necessidade de punição frente ao recalque da pulsão: a *desfusão pulsional*

Freud, ao versar sobre a questão da elevação do sentimento de culpa, retoma uma afirmação provisória anterior para fazer-lhe uma crítica⁵⁹, a de que “[...] qualquer satisfação instintiva [pulsional] frustrada, resulta, ou pode resultar, numa elevação do sentimento de culpa” (FREUD, 1974b [1930], p. 163). Ele atesta que apenas com a agressividade ocorre este processo, e que, em termos econômicos e dinâmicos, é impossível descrever a relação apontada na afirmação provisória. Na verdade, Freud ainda pondera que isto só seria possível

⁵⁸ Para não perder a estética da frase no corpo do texto, optamos por não iniciá-la com maiúscula, apesar de se tratar de início de período no texto original.

⁵⁹ Esta afirmação recomendada por Freud de forma provisória não foi localizada pelo editor inglês. Cf nota de rodapé do editor no *Mal-estar na civilização*, à página 162 da edição utilizada.

indiretamente, pois uma satisfação pulsional frustrada incitaria uma agressividade contra o seu repressor e esta, recalcada, aumentaria o sentimento de culpa uma vez que seria transmitida para o *supereu*. Assim, Freud conclui que **o aumento do sentimento de culpa deve ser relacionado com o recalque da pulsão agressiva que passa a alimentar o supereu**, ponderando, ainda, que jamais os dois tipos de pulsões se apresentam de forma pura, mas infere: “[...] uma investigação dos casos extremos provavelmente apontaria para a direção por mim prevista” (FREUD, 1974b [1930], p. 163).

Retomando a afirmação provisória em questão, não em relação ao sentimento de culpa, mas em relação aos sintomas, ele aponta o que pôde apreender: “[...] os sintomas neuróticos são, em sua essência, satisfações substitutivas para desejos sexuais não realizados” (FREUD, 1974b [1930], p. 163). A relação destes sintomas com o sentimento de culpa nasce da necessidade de punição: “No decorrer de nosso trabalho analítico, descobrimos, para nossa surpresa, que talvez toda neurose oculte uma quota de sentimento inconsciente de culpa, o qual, por sua vez, fortifica os sintomas, fazendo uso deles como punição” (p. 163).

Deste modo, conclui com uma proposição que, segundo ele, talvez só se aproxime da verdade, mas que é digna de nosso interesse, já que reúne os avanços teóricos conseguidos com a clínica: “[...] **quando uma tendência instintiva [pulsional] experimenta a repressão [recalque], seus elementos libidinais são transformados em sintomas e seus componentes agressivos em sentimentos de culpa**” (p. 163, grifo nosso, itálicos do autor)⁶⁰. Podemos ver nesta afirmação que o fenômeno que constitui o sintoma e o seu fortalecimento enquanto punição reflete um processo de *desfusão pulsional*: a pulsão de vida unida originalmente à pulsão de morte no primeiro movimento à sua satisfação, após o recalque, gera o sintoma, enquanto a pulsão de morte, originalmente ligada à primeira, com a sua independência gera o sentimento de culpa que alimenta aquele sintoma, através da ação intermitente do supereu como agente da punição⁶¹.

⁶⁰ Optamos por fazer esta pequena “inovação” às regras ABNT para não perder o recurso de ‘grifo nosso’, no texto, diferenciando-os dos itálicos nos originais.

⁶¹ O professor Ricardo Lincoln Barrocas, do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará, coordena uma pesquisa sobre o sintoma no corpo observando, nos fenômenos *sintossomáticos* (termo de Paul Laurent Assoun, cf. ASSOUN, Paul Laurent. *Corps et symptôme – Tome 1 – Clinique du Corps*. Anthropos. Paris: Ed. Econômica, 1997), este mesmo processo de desfusão pulsional (Informação verbal), mas talvez, inferimos, causado não apenas pelo recalque.

2.11 O processo no indivíduo e na civilização: semelhanças e distinções – *Eros*, *Ananké* e a pulsão de morte no ‘*Mal-estar*’

Para Freud (1974b [1930], p. 164), “[...] tanto o processo da civilização humana quanto o do desenvolvimento do indivíduo são também processos vitais – o que equivale a dizer que devem partilhar a mesma característica mais geral da vida”. Para ele, o processo civilizatório é uma modificação do processo vital sob a influência de uma tarefa exigida pela realidade, “[...] atribuída por Eros e incentivada por Ananké [...] a de unir indivíduos isolados numa comunidade ligada por vínculos libidinais” (p. 164).

Rey-Flaud (2002) nos explica esta dinâmica de *Eros* e *Ananké* nos seguintes termos:

O Eros freudiano apresenta as características que Hesíodo atribui a essa divindade no começo da Teogonia (v. 121) dizendo que ele é aquele que “separa os membros e os reúne”, ou seja, em termos metapsicológicos, que com o mesmo gesto faz o corte e o alivia, assegurando assim a retomada do desejo. As zonas *erógenas* são, de fato, os lugares dos cortes (lábios, margens do ânus, etc) que só após adquirem o privilégio de serem fontes de prazer. Na sua função de corte, Eros se apresenta originalmente como uma *libido* arcaica voraz, que escapou no momento em que a criança, no seu nascimento, é “cortada” do seu complemento anatômico (a placenta) [...]. Mas na sua ficção *crono-logicamente* segunda do alívio do corte, Eros descobre que ele também é força de ligação. Ele está a serviço da pulsão que ritma e articula o desenvolvimento da cadeia de discursos, ao mascarar pelo balanceamento indefinido entre dois significantes a barra do corte que os separa (*fort/da*). Ao instalar o mundo dos semelhantes, ele é o que permite ao sujeito manter no engodo a salvaguarda do seu narcisismo. Ananké intervém para se substituir a Eros.

Vimos acima que Ananké faz sua primeira encarnação no trabalho necessário para desviar as forças de natureza hostil. [...] De fato, entenda-se aqui por *Ananké*, a coação simbólica que rege a lei das trocas determinada por Mauss e Lévi-Strauss, eficiente por detrás da necessidade material do bom senso resumido na fórmula ‘a união faz a força’ e que ilustra o conjunto de imagens ingênuas que se configura de que os homens se uniram no dia em que compreenderam que, juntos, poderiam matar o animal selvagem diante do qual cada um, isoladamente, se sentia desprotegido. **Essa concepção, que faz da comunidade humana uma adição de indivíduos idênticos, não é a da psicanálise.** A teoria freudiana entende, como Platão, que as sociedades se constituem não da união de uma série homogênea de elementos, **mas da ‘reunião’ daquilo que faz falta em cada um dos seus membros:** o arquiteto precisa do sapateiro para fazer seus sapatos, assim como o sapateiro necessita do arquiteto para construir a sua casa – o que um faz, o outro não vai fazer. Como tudo que é da ordem da linguagem, **uma comunidade se instaura de falta em falta** (REY-FLAUD, 2002, p. 53-55, grifos nossos, itálicos do autor).

Percebendo este sentido da ação de *Eros* e *Ananké*, a de instaurar uma comunidade de falta em falta, Freud, após ponderar sobre o uso exagerado das analogias entre o processo no indivíduo e na civilização – já que esta última se apresenta com uma complexidade bem maior – defende que haveria uma “[...] semelhança entre os objetivos dos dois processos – num dos casos, a integração de um indivíduo isolado num grupo humano; no outro, a criação

de um grupo unificado a partir de muitos indivíduos – não podemos surpreender-nos com a similaridade entre os meios empregados e os fenômenos resultantes” (FREUD, 1974b [1930], p. 164).

Enquanto distinções dos dois processos ora estudados, o autor aponta que, no desenvolvimento do indivíduo, “[...] o programa do princípio do prazer, que consiste em encontrar a satisfação da felicidade, é mantido como objetivo principal” (FREUD, 1974b [1930], p. 165). Já no processo civilizatório há uma “[...] função de impor restrições” com “[...] o objetivo de criar uma unidade a partir dos seres humanos individuais” (p. 165). Freud (1974b [1930]) lança então a seguinte reflexão:

É verdade que o objetivo da felicidade ainda se encontra aí, mas relegado ao segundo plano. Quase parece que a criação de uma grande comunidade humana seria mais bem sucedida se não se tivesse de prestar atenção à felicidade do indivíduo. Assim, pode-se esperar que o processo desenvolvimental do indivíduo apresente aspectos especiais, próprios dele, que não são reproduzidos no processo da civilização humana. É apenas na medida em que está em união com a comunidade como objetivo seu, que o primeiro desses processos precisa coincidir com o segundo (p. 165).

É nesta necessidade de coincidência dos dois processos que nasce o conflito evidente, já que os objetivos de felicidade pessoal e de união com os outros seres humanos não coincidem e lutam entre si. Segundo Freud, esta luta se dá na economia da libido e o papel do supereu cultural vai coincidir com o do supereu individual, tanto no sentido de ter “[...] encontrado a morte pela violência” (FREUD, 1974b [1930], p. 166) – como os grandes líderes e o pai primitivo – quanto no sentido de estabelecerem exigências ideais estritas, cuja desobediência é punida pelo ‘medo da consciência’ [sentimento de culpa], “em prol” da civilização, como poderemos observar adiante.

2.12 O supereu cultural e a ética: amar o próximo como a si mesmo

Entre os ideais e as exigências estabelecidas pelo supereu cultural encontram-se aquelas que abordam as relações dos seres humanos entre si, reunidas sob o termo “ética”. Esta, consoante Freud, deve “[...] ser considerada como uma tentativa terapêutica – como um esforço por alcançar, através de uma ordem do superego [supereu], algo até agora não conseguido por meio de quaisquer outras atividades culturais” (FREUD, 1974b [1930], p.

167), portanto, como um “dever-ser”. Porém, o que podemos ver até aqui, segundo a trilha de Freud, revela-se o problema maior para toda a tentativa ética, o qual é formulado nos seguintes termos: “[...] **como livrar-se do maior estorvo à civilização – isto é, a inclinação constitutiva dos seres humanos, para a agressividade mútua**” (FREUD, 1974b [1930], p. 167, grifo nosso)?

Dentre os preceitos civilizatórios, Freud (1974b [1930]) elege o mandamento cristão de ‘amar o próximo como a si mesmo’ como a ‘personificação’ da tentativa de união das pulsões de vida. Salieta que, da mesma forma que no supereu individual, o supereu cultural “emite uma ordem e não pergunta se é possível às pessoas obedecê-la” (p. 168)⁶², não se preocupando nem com a constituição mental dos seres humanos, presumindo que o Eu do homem tem total controle sobre o Isso, nem com a felicidade do Eu: “Caso se exija mais de um homem, produzir-se-á nele uma revolta ou uma neurose, ou ele se tornará infeliz” (p. 168). O mandamento representa a mais poderosa defesa contra a agressividade, fazendo-a retornar ao Eu, já que amando o próximo como a si mesmo, ato contínuo, odeia-se aquele que está mais próximo ainda: o próprio Eu, no que este carrega de “[...] *ódio pelo estrangeiro em si mesmo*” (REY-FLAUD, 2002, p. 34, grifo do autor), daquilo que foi expulso do Eu como objeto de desprazer e de ódio, mas que já fez parte dele, no princípio (JULIEN, 1996). Conclui Freud (1974b [1930], p. 168): “Que poderoso obstáculo à civilização a agressividade deve ser, se a defesa contra ela pode causar tanta infelicidade quanto a própria agressividade!”.

2.12.1 A origem do preceito: a tentativa de tratar o núcleo do desprazer – o estrangeiro em si-mesmo – objeto do ódio primordial

Segundo Rey-Flaud (2002), no princípio haveria um estado de indiferença, um domínio total do *Real-Ich* perturbado por uma infração, à qual o psiquismo daria uma resposta enquanto ódio originário. Lembra-nos, a este propósito, que Freud já atestara, em *Pulsões e destinos da pulsão (1915)*, ser o ódio mais antigo que o amor, pois proviria da recusa primordial que o eu narcísico contraporaria ao mundo exterior, o que teria por efeito a prodigalização das excitações. Para Rey-Flaud (2002):

⁶² Cf. nr. 5.

Os primeiros objetos trazidos pela mãe (o seio) tranquilizam por um instante a tensão desagradável causada pela fome sem poder no entanto estancar a ‘fonte’ da tensão. Se constitui assim no sujeito um núcleo de desprazer que reúne o centro irreduzível das excitações pulsionais *internas*, núcleo que, a este título, é vivido, ele também, como um objeto estrangeiro ao eu (*fremdes Objekt*). Esse centro de desprazer se apresenta então como uma primeira matriz do recalque originário, fomentada em torno desse ‘objeto estrangeiro’ que, significando *in principio* a perda do narcisismo, focaliza nele o ódio primordial do sujeito. Desde 1915, Freud formaliza esse princípio, ao assinalar que ‘para o eu o mundo exterior se decompõe em uma parte ‘prazer’ que a ele se incorporou, e em um resto que lhe é estrangeiro’, antes de concluir dez anos mais tarde: ‘O malvado, o estrangeiro ao eu, aquilo que se encontra de fora é para ele [o eu] inicialmente idêntico’. (REY-FLAUD, 2002, p. 34-35, grifos do autor)

Assim, podemos perceber que este primeiro objeto de satisfação (o seio) coincide com o primeiro objeto hostil, pois se revela no lugar do que pôde ser chamado ‘a Coisa’ (*das Ding*)⁶³, aquilo que estava em uma “extimidade”⁶⁴, uma exterioridade vivida intimamente, pois trata-se daquilo que completaria o sujeito, trazendo a primeira indiferença do *Real-Ich* de volta, algo que já fez parte dele num início mítico, anterior mesmo à própria criação do psiquismo. A procura por esta “re-incorporação” e a este retorno ao primeiro estado mítico fez o eu englobar do mundo exterior aquilo que lhe dava prazer como eu-prazer (*Lust-Ich*) e aquilo que lhe dava desprazer, e portanto, seria objeto do seu ódio, como “estrangeiro”. Porém, podemos perceber claramente que este estrangeiro também é incorporado ao eu, fazendo parte dele.

O preceito do ‘amar ao próximo como a si mesmo’ adquire, para a Psicanálise, a partir desta dinâmica revelada na construção metapsicológica de Freud, uma dimensão bem diferente da superfície narcísica pela qual o mandamento é normalmente compreendido pelo senso-comum. A dinâmica, a economia e a topologia psíquicas resultantes da metapsicologia, apoiados na experiência clínica, colocam empecilhos óbvios às tentativas éticas, porém podem chegar a revelar uma ética própria, talvez uma “ética prevenida”.

⁶³ Lacan retomará esta discussão posteriormente, precisamente no ‘Seminário sobre a Ética’, que abordaremos, posteriormente, neste trabalho.

⁶⁴ Neologismo criado por Lacan.

2.13 O impacto de Freud e a incidência nas questões morais e éticas

Freud salienta que o único mérito em seguir tal preceito “natural” seria o orgulho narcísico que alguns teriam em pensar serem melhores do que os outros, o que normalmente revela-se como uma mentira, na grande maioria da humanidade⁶⁵.

Para Freud, torna-se óbvia a impossibilidade de seguir tal preceito, tornando-se necessária, para as éticas convencionais baseadas nas religiões, apontar uma bem-aventurança em outro mundo, notadamente após a morte. Freud (1974b [1930], p. 168) segue cético: “Enquanto, porém, a virtude não for recompensada aqui na Terra, a ética, imagino eu, pregará em vão”.

A Psicanálise não comporia uma *Weltanschauung* por não compactuar com o desejo de ilusão comprometido aqui⁶⁶: “[...] é que os juízos de valor do homem acompanham diretamente os seus desejos de felicidade, e que, por conseguinte, constituem uma tentativa de apoiar com argumentos as suas ilusões” (FREUD, 1974b [1930], p. 170)⁶⁷.

Assim, ela não poderia ser aplicada enquanto terapêutica em escala global, já que não poderia tomar como ponto de partida a distinção entre este “paciente” e o seu meio ambiente, tendo que buscar esta universalização em um “[...] outro lugar” (p. 169)⁶⁸. Freud

⁶⁵ Como representação deste narcisismo e do não trato possível da agressividade por esta via, produzindo, inclusive, um efeito contrário, nada melhor do que o filme *Dogville*:

[...] filme [dinamarquês](#) lançado em [2003](#) e dirigido por [Lars von Trier](#), estrelando [Nicole Kidman](#) e [Paul Bettany](#) entre outros. Este filme faz parte da trilogia ‘E.U.A. Terra de Oportunidades’ tendo como seqüência [Manderlay](#) (2005) e [Washington](#) (2007). [...] Percebe-se na construção da trama e no foco humanista do tratamento dos personagens influências de escolas de [filosofia](#), especialmente as gregas. Por duas vezes cita-se nos diálogos os ensinamentos dos [estoicistas](#), uma escola que pregava o abandono da emoção para vivermos sem dor. E muito da moral da história gira em torno da diferença entre o [altruísmo](#) - dar sem esperar nada - e o [quid pro quod](#) - que exige uma compensação equivalente para cada ação. Cf. DOGVILLE. In: **WIKIPÉDIA**, A enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Dogville>. Acesso em: 27.08.2007).

⁶⁶ Cf. discussão sobre as visões-de-mundo e o seu sentido único nas páginas 33 e 34 do capítulo 1 da presente dissertação.

⁶⁷ Aqui, apesar de nos colocarmos contrários às pretensões sociológicas específicas de Rouanet (1983, p. 97-98), não podemos deixar de lembrar suas palavras sobre Freud: “Faz-se tão duro quanto a realidade, para romper essa realidade. Torna-se de pedra, para quebrar o real petrificado. Recusa, por amor, ao fácil amor dos revisionistas”. Cf. ROUANET, Sérgio P. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.

⁶⁸ Apesar disto, lembramos a seguinte citação:

delineia também o princípio de realidade como limite a esta utopia: “[...] quanto à aplicação terapêutica de nosso conhecimento, qual seria a utilidade da mais correta análise das neuroses sociais, se não se possui autoridade para impor essa terapia ao grupo?” (FREUD, 1974b [1930], p. 169)⁶⁹.

Podemos perceber que a preocupação de Freud toca os domínios da Ética, porém através de uma construção metapsicológica. Portanto, não se formaliza como uma ética filosófica propriamente dita, não traz nenhum valor enquanto essência, imprescindível para uma ética do tipo teleológica, que procura estas essências e valores nas conseqüências das ações, muito menos traz um preceito a ser seguido retirado de uma operação racional, visando uma purificação da ação por si mesma em conformidade com um dever, sem necessariamente estar vinculada a um bem almejado, como objetivam as éticas deontológicas de tradição kantiana⁷⁰.

Eu não diria que uma tentativa desse tipo, de transportar a psicanálise para a comunidade cultural, seja absurda ou que esteja fadada a ser infrutífera. Mas teríamos de ser muito cautelosos e não esquecer que, em suma, estamos lidando apenas com analogias e que é perigoso, não somente para os homens mas também para os conceitos, arrancá-los da esfera em que se originaram e se desenvolveram (FREUD, 1974b [1930], p. 169).

⁶⁹ Contrariamente, Rouanet (2004), em entrevista à revista *Pulsional*, defende que em Freud haveria uma dupla utopia, englobando um ideal de “transparência da sociedade para si mesma”:

No caso de Freud, podemos até pensar na existência de uma dupla utopia psicanalítica, embora talvez ele tivesse uma síncope se ouvisse isso. No plano individual da psicanálise, temos a utopia do psiquismo totalmente transparente para si mesmo [...]. E no plano social, filogenético como ele diria, existe a utopia de uma sociedade totalmente transparente para si mesma. É utópico porque nunca a sociedade será totalmente transparente para si mesma, e, no entanto, a psicanálise, no plano coletivo, no plano social, não pode deixar de se colocar esse ideal. Ele também disse isso no *Mal-Estar na Civilização*, que um dia será possível ao homem renunciar aos mecanismos de defesa, como o recalque, por exemplo (um mecanismo infantil de fuga), e a sociedade passe a ser regida por Logos! (Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. Entrevista in **Revista Percurso** nº 33. São Paulo: Editora Percurso, segundo semestre 2004. Disponível em <<http://www.uol.com.br/p>>).

Apesar desta esperança, o autor finaliza a discussão em seu livro *Teoria Crítica e Psicanálise* com o seu peculiar bom-senso: “Mas o *logos* psicanalítico, como a razão crítica, nada pode dizer sobre as condições do advento dessa razão e dessa liberdade. E como esta, a psicanálise inquieta-se com a ameaça das falsas sínteses e das totalizações prematuras” (ROUANET, 1983, p. 113). Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983. Discutimos mais longamente estas questões no artigo *A psicanálise e a escola de Frankfurt*, publicado na revista *CÉFISO – Revista do Centro de Estudos Freudianos do Recife*, nº 16 (30 anos CEF-Recife), 2006.

⁷⁰ Esta divisão das grandes correntes da ética contemporânea esbarra, muitas vezes, na impossibilidade de formalização enquanto éticas puramente teleológicas ou puramente deontológicas. Para Oliveira (Informação verbal, 2005, 2006): “uma ética não se sustenta exclusivamente deontológica, sem escorregos ontológicos [teleológicos], e nem ontológica [teleológica], sem reflexão sobre os seus princípios e fundamentos”. Como exemplo apontado pelo Prof. Manfredo Oliveira (Informação verbal, 2005, 2006), temos o segundo imperativo categórico de Kant: “o ser humano é um fim em si mesmo”, o que traz uma idéia de valor intrínseco ao ser humano, uma essência, pois não é um imperativo puramente formal retirado do seu método transcendental de

Com objetivos completamente diversos dos da filosofia, dos da sociologia e dos da pedagogia, Freud preocupa-se com o destino da humanidade a partir das suas descobertas na clínica. Preocupa-se, porém, ocupando uma posição neutra extremamente realista:

A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto [pulsão] humano[a] de agressão e autodestruição. Talvez, precisamente com relação a isso, a época atual mereça um interesse especial. Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provêm grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade. Agora só nos resta esperar que o outro dos dois 'Poderes Celestes' [pág. 95], o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado? (FREUD, 1974b [1930], p. 170-171).

Capítulo 3

DE FREUD À TEORIA DO DESEJO E À ÉTICA EM LACAN:

ANTÍGONA E O DESEJO PURO

“É na medida em que o *epos* trágico não deixa o espectador ignorar onde está o pólo do desejo, mostra que o acesso ao desejo necessita ultrapassar não apenas todo temor, mas toda piedade, que a voz do herói não treme diante de nada, e muito especialmente diante do bem do outro, é na medida em que tudo isso é experimentado no desenrolar temporal da história, que o sujeito fica conhecendo um pouco mais do que antes o mais profundo dele mesmo”.

Jacques Lacan

“NÃO: NÃO quero nada.
Já disse que não quero nada.
Não me venham com
conclusões!
A única conclusão é morrer”.
Álvaro de Campos
(1923)

3.1 Freud: supereu, pulsão-de-morte e o mal-estar na ética

A partir do estudo sobre a *identificação* e sua função no *narcisismo*, pôde-se observar o papel da introjeção da libido objetal no processo estruturador do eu, trazendo consigo traços dos objetos exteriores que foram investidos inicialmente, assim como a interessante diferenciação de uma de suas partes, que passa a funcionar à sua revelia, tal como nos demonstra Freud no texto *O eu e o isso* (1923).

Observou-se que Freud apontou uma dinâmica, antes sob o nome de formação reativa, que objetivava igualar o eu-real ao ideal-de-Eu – um censor que se tornara estranho ao próprio eu. A tal instância, ele, posteriormente, deu o nome de supereu e se pôs a estudar o seu funcionamento, como amplo resultado do complexo de Édipo. A origem da força dessa instância parte dos componentes agressivos que compunham o sentimento de culpa, tomado como pré-existente, que vêm dar satisfação à necessidade de punição, base da neurose.

O fenômeno de que Freud se utiliza para explicar a fonte da força do supereu e sua paradoxal função, a saber, punir algo não realizado pelo eu, como satisfazer uma exigência do ‘isso’ (fato irrelevante para o psiquismo), foi o da **desfusão pulsional**, a partir do estudo dos fenômenos patológicos, como do estudo deste mesmo processo na sublimação.

Na desfusão pulsional, os elementos libidinais das pulsões de vida, mescladas aos seus componentes agressivos pertencentes à pulsão de morte, se libertam uns dos outros dando origem aos sintomas, após o processo de recalçamento. Os componentes agressivos da pulsão-de-morte vêm, então, alimentar a necessidade de punição que os sintomas passam a satisfazer, através do sentimento de culpa inconsciente (FREUD, 1974b [1930]).

Assim, é irrelevante para o supereu se o eu satisfaz as exigências do isso ou se cumpriu parte das suas próprias exigências super-morais, mesmo porque elas não são passíveis de serem satisfeitas totalmente. Portanto, perseguindo o seu ditatorial “*farás*”⁷¹, como nos disse Freud, o controle da agressividade originada no ‘isso’, e endereçada a um objeto externo, retorna contra o próprio ‘eu’ na forma de sentimento de culpa por algo não realizado efetivamente.

Dessa forma, parece-nos óbvio que Freud, partindo desta discussão metapsicológica e clínica, vai chegar às mesmas relações entre supereu e pulsão-de-morte na cultura, a partir do seu questionamento da possibilidade da moral, base da civilização, o que podemos entender como um questionamento do sentido ético amplo⁷², já que, em sociedade, é-nos exigido o recalçamento e a sublimação das pulsões do ‘isso’ para continuarmos civilizados. Sabemos, com as guerras e as atrocidades naturais e comuns à humanidade “desumana”, o que acontece quando essas amarras se soltam. Contra esses fatos, não parece haver argumentos.

⁷¹ Goza! Em termos lacanianos.

⁷² Nunca é demais salientar que o objetivo de Freud não é pedagogizar o psiquismo, ou sociologizar suas teses em prol do bem-comum. Ele parte do que se apresenta, tanto na clínica, quanto na história da humanidade, e, se suas construções trazem algo de verdade, é exatamente por não ter medo desta última e não recalca-la através do mesmo processo intrapsíquico que ele veio denunciar.

3.1.1 Supereu e pulsão de morte na civilização

Segundo Freud (1974b [1930]) há um mesmo objetivo de Eros, ou seja, das pulsões de vida, em relação ao indivíduo e aos grupos humanos, o de formar grupos cada vez mais numerosos e maiores, objetivando, assim, integrar os vários indivíduos isolados⁷³.

Ora, percebemos que é daí que emergem os problemas, pois o princípio-do-prazer que rege o funcionamento do aparelho psíquico do indivíduo isolado, que busca satisfazer suas pulsões, não objetiva a mesma coisa que o princípio-de-realidade imposto na vida em grupo, onde a satisfação das pulsões de um indivíduo isolado deve, necessariamente, ficar em segundo plano, impondo-se, assim, as várias restrições morais sobre ele. Fato irremediável, porém não sem conseqüências.

Com o estudo sobre o narcisismo e a sua função estruturante, Freud (2004a [1914]) trabalhou a reflexão de que algo que é exteriorizado, enquanto catexia libidinal voltada ao meio, retorna para compor o próprio eu.

Vimos que, no princípio, haveria um estado de indiferença no psiquismo, no qual exterior e interior não eram distintos, havendo o domínio total do *Real-Ich* (Eu-Real). Este *Real-Ich* se oporia a qualquer perturbação do seu estado inercial, respondendo com o que Freud chamou de ódio originário. Assim, como os primeiros objetos trazidos pela mãe (o seio, p. ex.) têm o poder de tranquilizar a tensão, mas não de aplacá-la totalmente, haveria o surgimento de um núcleo de desprazer que reúne o centro irreduzível das excitações pulsionais internas e é vivido como um estrangeiro, apresentando-se como uma primeira matriz do recalque originário (REY-FLAUD, 2002).

Corrêa (2007, Informação verbal)⁷⁴ aponta que Freud, no *Além do princípio do prazer* (1920), situa o *Unlust* (desprazer) como anterior à experiência de prazer, que seria vivida como um alívio de tensão. Portanto, o núcleo do desprazer seria anterior à experiência de qualquer satisfação pulsional que, com o alívio da tensão causado pela sua descarga, mesmo que

⁷³ Podemos pensar o apelo do mundo capitalista para a globalização desta forma, assim como a formação reativa conseqüente em prol “das diferenças” – por um lado tentativas de aceitação, por outro, discursos nacionalistas e segregadores.

⁷⁴ Informação concedida pelo psicanalista Ivan Corrêa em uma das reuniões mensais de grupo de estudo na cidade de Fortaleza, no ano de 2007.

parcial, causaria a experiência de prazer. Em Freud (1976d [1924], p. 199-200, grifo nosso), lemos:

Sem hesitação, porém, temos identificado o princípio de prazer-desprazer com esse princípio de Nirvana. **Todo desprazer deve assim coincidir com uma elevação e todo prazer com um rebaixamento da tensão mental devida ao estímulo;** o princípio de Nirvana (e o princípio de prazer, que lhe é supostamente idêntico) estaria inteiramente a serviço dos instintos de morte, cujo objetivo é conduzir a inquietação da vida para a estabilidade do estado inorgânico, e teria a função de fornecer advertências contra as exigências dos instintos de vida — a libido — que tentam perturbar o curso pretendido da vida. Tal visão, porém, não pode ser correta.

Tal visão sobre o princípio do prazer ser idêntico ao princípio do Nirvana é descartada por Freud (1976d [1924]), mudando-se o foco da questão do parâmetro quantitativo, aumento e descarga da tensão, para o parâmetro qualitativo. Porém, quanto a essa característica qualitativa, Freud não se sente em condições de definir.

Apesar da importância desta questão, conclui em *O problema econômico do masoquismo* que “[...] o princípio do Nirvana, pertencendo, como pertence, ao instinto de morte [pulsão de morte], experimentou nos organismos vivos uma modificação através da qual se tornou o princípio do prazer” (FREUD, 1976d [1924], p. 200). A força que modificou o princípio do Nirvana fora a própria pulsão de vida.

De qualquer forma, temos uma anterioridade do princípio de Nirvana enquanto expressão da tendência da pulsão de morte, ligada irremediavelmente ao desprazer, como nos afirmou Côrrea (Informação verbal)⁷⁵. Freud (1976d [1924], p. 201, grifos do autor), então, resume a sua nova concepção:

Assim, obtemos um conjunto de vinculações pequeno mas interessante; o princípio de *Nirvana* expressa a tendência do [da] instinto de morte [pulsão de morte]; o princípio de *prazer* representa as exigências da libido, e a modificação do último princípio, o princípio de *realidade*, representa a influência do mundo externo. Nenhum desses princípios é realmente colocado fora de ação por outro. [...] objetivos diferentes que são estabelecidos para cada um — num dos casos, uma redução quantitativa da carga do estímulo; noutro, uma característica qualitativa do estímulo, e, por último [no terceiro caso], um adiamento da descarga do estímulo e uma aquiescência temporária ao desprazer devido à tensão.

A partir deste momento, começa a distinção entre exterior e interior, ainda antes da formação propriamente dita da instância do eu, porém, passaria a existir o que Freud denominou de eu-prazer (*Lust-Ich*) – uma dinâmica do psiquismo regida pelo princípio-do-prazer, que

⁷⁵ Cf. nr 74.

procuraria restaurar aquele primeiro estado de indiferença do *Real-Ich*, uma primeira completude mítica, nunca existente de fato, porém seguindo este aspecto qualitativo do estímulo que guiará o princípio-de-prazer, que Freud não se sentiu em condições de definir. Assim, segundo a dinâmica do princípio-do-prazer, tudo que é desprazeroso ao psiquismo é expurgado, o que lhe dá prazer é agregado. Como já vimos, aquilo que lhe é desprazeroso já fez parte do próprio psiquismo, naquilo que, apesar de ter satisfeito a pulsão, não aplacou a tensão desta que surgirá novamente no ‘isso’, o que foi o caso da formação do núcleo de desprazer (REY-FLAUD, 2002).

Portanto, várias são as bases metapsicológicas para a crítica do preceito “amarás ao próximo como a ti mesmo”, através das quais Freud demonstra a sua dupla impossibilidade, a nosso ver, uma direta e outra invertida em relação ao indivíduo.

A direta refere-se ao fato de o outro jamais poder ser amado por mim como eu mesmo me amo, jamais será digno de um amor tão íntimo, pois este amor nasceu do próprio exterior, da introjeção de parte da libido objetal, base do processo de narcisismo – ele é, portanto, alienado de origem: **o que amo em mim já é um outro.**

Quanto ao que estamos chamando de “impossibilidade invertida”, compreende o entendimento de que mesmo se pudéssemos amar o próximo de forma tão sublime assim, depararíamos com o problema de que o externo contém o ódio expurgado nos primeiros estágios do psiquismo, sob o império do eu-prazer. Portanto, **o amar ao próximo traz, indubitavelmente, o ódio ao próximo incluso.** Paradoxo esse que impediria o meu amor, fato fácil de ser observado na ambivalência muitas vezes presente nas relações que os seres humanos estabelecem com as pessoas que consideram verdadeiramente “amar”.

A comunhão dos grupos ao redor do líder e a extrema necessidade de um inimigo em comum para a possibilidade da comunhão do “amor ao próximo” acontecer, sem maiores problemas, foram processos explorados na *Psicologia de grupo e a análise do eu (1921)*, e servem de alicerce ao ponto de vista anteriormente exposto⁷⁶.

Há, portanto, diante dos aspectos mencionados, sempre um resto a não permitir que a tentativa ética se realize.

⁷⁶ Fato visível na história através das guerras de fundo religioso.

3.1.2 O cálculo que não fecha – a pulsão de morte e a Ética da Psicanálise – o nosso problema

Dunker (2002), em '*O cálculo neurótico do gozo*', apresenta uma tese que consideramos se aplicar ao nosso problema. A referida tese defende a idéia da necessidade de pensar a noção de "cálculo" para trabalhar o conceito de gozo em Lacan.

Para um maior entendimento do que vem a ser o cálculo, temos que supô-lo satisfazer três condições lógicas fundamentais: 1- O *ciframento* – se é possível que os elementos do nosso sistema de cálculo sejam "representantes daquilo que se pretende representar"; 2- A *operacionalização* – estabelecer "as regras de operação entre estes representantes", os tipos de operações, de trocas, identidades e relações entre eles; 3- A *valorização do resultado* – ou seja, se das operações com os representantes possa ser retirado um valor que tenha, obviamente, uma inscrição num sistema de valores (DUNKER, 2002, p. 15-16). Ora, trazendo a tese de Dunker para o problema do resto irrepresentável da pulsão-de-morte no '*Mal-estar na civilização*', temos que há um cálculo de representantes que resulta em um "não valor", um nada como uma inconsistência, um menos e um mais, ao mesmo tempo, tal qual o é o próprio conceito de gozo em Lacan e, talvez, o nosso problema na presente tentativa de conceituar uma ética eminentemente psicanalítica.

Lacan (1988 [1959-60], p. 380), paradoxalmente, anuncia: "O que faz com que possa haver desejo humano, que esse campo exista é a suposição de que tudo o que ocorre de real é contabilizado em algum lugar". No horizonte da culpa, ocupando o campo do desejo, tal contabilidade se dá de forma permanente, mesmo que seja inapreensível num sistema de valores.

3.2 A impossibilidade da ética, de Freud a Lacan

Essa impossível “contabilidade” discutida no tópico anterior nos remete diretamente à incidência da Psicanálise no campo da Ética, desde as primeiras formulações freudianas⁷⁷, culminando nas posições defendidas no *Mal-estar na civilização* (1930), ao redor do problema do conceito de supereu e do seu enodamento à pulsão de morte.

Defendemos que Lacan busca os elementos para o que podemos chamar de uma Ética da Psicanálise perseguindo as posições freudianas, principalmente em relação a dois aspectos: primeiro, o vínculo, nelas presente, entre um supereu individual e um supereu social; segundo, a indagação de Freud acerca dos impasses da ética como sendo o maior instrumento sublimatório capaz de reger os atos humanos no coletivo, o que faria gerar mais sentimento de culpa e agressividade pelo processo de desfusão pulsional.

Após a sublimação das pulsões, os componentes libidinais de Eros não mais teriam o poder de unir a agressividade que com eles se achava combinada e esta é, então, liberada como uma inclinação à agressividade e à destruição. “Essa desfusão seria a fonte do caráter geral de severidade e crueldade apresentado pelo ideal [de-eu, ou supereu] – o seu ditatorial ‘farás’” (FREUD, 1974b [1923], p. 71), em relação ao ‘eu’.

Observando estes impasses, Lacan aponta – tanto na dimensão ética do Bem, quanto na proximidade que dessa participa a dimensão estética do Belo – o sentido de recursos frente ao “sem recurso” daquilo que não pode ser simbolizado: a pulsão de morte que o mal-estar na civilização comporta desde os primórdios da humanidade, já que, segundo Freud, ela começou com um crime: o assassinato do pai da horda primitiva, tese de *Totem e tabu* (1913) (LACAN, 1988 [1959-60]).

⁷⁷ Temos a referência que essa incidência já está constituída desde o texto *Projeto para uma psicologia científica*, ainda do período pré-psicanalítico, com a questão da busca pela homeostase da energia dispersa no aparelho psíquico, raciocínio que continuará a embasar toda a obra freudiana segundo o psicanalista Mário Fleig (2006), em informação verbal concedida na apresentação do trabalho *O olhar e a voz em tempos digitais*, durante o XXXI Encontro do Centro de Estudos Freudianos do Recife, realizado em 2006, naquela cidade. Pensamos que esta é a razão de Lacan escolher exatamente o *Entwurf* para iniciar o seu *Seminário sobre a ética* (1959-60). Apesar desta referência, e cientes de sua falta, a linha de pesquisa escolhida por nós se encontra mais congruente com as leituras já disponíveis, com a possibilidade da construção de uma abordagem do problema e com o tempo para a escrita do presente trabalho.

3.2.1 De *Totem e tabu* ao Monoteísmo – o crime primordial e a reatualização da relação do homem com a morte como fundadora de uma lei paradoxal

Em *Totem e tabu*, Freud (1987 [1913]) apresenta a hipótese, se valendo de um mito com valor de ficção teórica, segundo a qual a comunidade humana, regida por leis de sociabilidade, teria sido fundada atendendo às seguintes invariantes: na horda dos nossos ancestrais primatas deveria haver um império do macho mais forte que deteria todas as fêmeas de um determinado grupo, sobrepondo-se sobre os outros machos mais fracos e jovens que, naturalmente, seriam todos seus filhos. Freud passa a expor a tese de que em determinado momento, impossível de ser precisado, os demais machos teriam se unido e assassinado este pai castrador, incorporando-o como alimento. A culpabilidade que sucede o assassinato do pai e a possibilidade de que o mesmo ocorra com quem venha a ocupar o seu lugar dão origem a um regime totêmico, onde o totem, normalmente um animal, é erguido para lembrar a interdição, sendo a festividade em que se dá o banquete totêmico uma exceção à lei de interdição, único momento em que se dá a morte e a incorporação daquele animal. Incorporando a interdição que era externa e simbolizando-a socialmente através do totem, os machos acabam também por dividir as fêmeas segundo leis rígidas, os tabus – leis que interditam o acesso dos homens às mulheres pertencentes ao mesmo totem, originando, assim a exogamia.

Estudando o totemismo, Rey-Flaud (2002) defende que Freud diferencia o caráter essencial da horda humana em relação às hordas animais por ser a primeira, desde a sua origem, marcada e conduzida pela linguagem. Observamos, então, que o totemismo comemora o assassinato do pai traduzindo “[...] a integração pelo homem do sentido da morte que estava de fato já presente nele antes mesmo do assassinato” (REY-FLAUD, 2002, p. 10) deste pai detentor de todas as fêmeas. O ritual totêmico reatualiza esta relação com a morte que funda uma lei para aquela, agora, “comum-uniidade” primitiva:

O mito da horda primitiva, dominado pelo pai “ilimitado” (*unumschränkte*), exprime no registro da filogênese, um estado arcaico da sociedade, que responde no campo da ontogênese à ficção freudiana da criança do homem (*Menschenkind*) em situação de desamparo (*Hilflosigkeit*) no momento do seu nascimento, quer dizer, abandonada à onipotência de um Outro primordial, cuja figura é sustentada pela mãe (REY-FLAUD, 2002, p. 12).

O autor defende que os desejos do incesto, do assassinato e do canibalismo são oriundos da própria natureza da pulsão. Esta teria apenas um único objetivo: “[...] voltar ao estado anterior de homeostase para restabelecer a relação primordial do sujeito com o mundo: a indiferença” (REY-FLAUD, 2002, p. 13). Recolocada a questão nesta perspectiva, o autor defende que o incesto traduziria a recusa da perda do “bom” objeto primordial; o assassinato do Outro reproduziria a expulsão do mau objeto, realizada como destruição deste; e o canibalismo adquiriria um status de reunir os dois primeiros, no sentido de ser uma incorporação do “bom” objeto e, ao mesmo tempo, ser a destruição do “mau” objeto.

Nesta perspectiva, o pai primitivo “ilimitado” teria constituído a primeira figura “ideal” que, num segundo tempo posterior ao seu assassinato, o tempo simbólico, teria passado a ser venerado nos traços do animal totêmico que era sacrificado em um ritual sazonal, portanto: “A comunidade criada pelo ódio é então mantida pelo amor” (REY-FLAUD, 2002, p. 14).

Como o pai primitivo “ilimitado”, objeto de ódio passa a ser o pai do amor? Para Rey-Flaud (2002, p. 15, grifo nosso):

A religião conserva assim os traços da verdade “histórica” que permitiu o seu nascimento ao preço de uma aporia: é que a onipotência do pai primordial que era compatível com o seu ódio é incompatível com o amor que o recalçamento substitui ao ódio para forjar a figura de Deus, essa contradição sendo apenas sustentável ao preço de uma argúcia: **indicar que Deus puni aqueles que elegeram porque os ama.**

Para o autor, aqui a Psicanálise aponta a separação da idéia de Deus do mito fundador da horda conservando, no entanto, a ligação das duas figuras do pai: o pai primordial “ilimitado” e o pai morto, produzindo duas imagens da divindade: “[...] uma Providência protetora e um deus vingador que, como retorno de recalçado, retoma por sua conta a instância superegógica para alimentar a culpabilidade dos fiéis, o *Yahweh* para os judeus, o deus terrível do Apocalipse que suscita os terrores do ano Mil para os cristãos” (REY-FLAUD, 2002, p. 15).

A mesma estrutura arcaica de introjeção do totemismo repete-se no cordeiro de Deus dos judeus e na comunhão cristã, onde o corpo e o sangue de Cristo são ingeridos “em sua memória” para lembrar aos cristãos dos seus mandamentos. A junção da figura proibitiva e odiada com a figura “ideal” e amada é a base, para Freud, da chamada “invenção de Deus” para a civilização, tornando-se a origem das três grandes religiões monoteístas, nas quais seus adeptos são objeto exclusivo do amor deste Deus, assim como objeto de suas regras e preceitos: “[...] a religião judaica do povo ‘eleito’; a religião muçulmana marcada pelo seu desprezo pelos

infieis; a religião cristã na qual Deus é sacrificado pelo amor dos seus filhos” (REY-FLAUD, 2002, p. 14).

3.2.2 De *Totem e tabu* (1913) aos impasses da sublimação como trato da agressividade no *Mal-estar na civilização* (1930) – o campo de tensão entre a Psicanálise e a Ética

Assim, temos o que iremos estudar mais adiante através das reflexões de Lacan (1988 [1959-60]): um crime trouxe a Lei para a humanidade – a interdição externa levou ao próprio ato de transgressão que, paradoxalmente, não levou ao acesso ao gozo, no caso, às fêmeas, mas recriou a própria interdição, agora simbolizada e universal.

Se o próprio ato transgressor originou uma Lei recalcada no psiquismo, com Freud (1976c [1923]) também já estudamos que a sublimação enquanto trato deste resto também aponta as suas contradições. Apesar da mudança de objeto e/ou de objetivo⁷⁸, a pulsão permanece se satisfazendo, mas não totalmente, pois o processo de sublimação a afasta de seu objeto e objetivo primitivo, tal qual almejada pelo isso. Assim, o fato dela seguir esta vicissitude não retira os paradoxos observáveis na economia pulsional. Lembremos as palavras de Freud (1974b [1930], p. 149): “[...] quanto mais virtuoso um homem é, mais severo e desconfiado é o seu comportamento [para com ele mesmo] [...]” – a sublimação das pulsões origina o fenômeno da desfusão pulsional libertando a agressividade antes fusionada aos componentes eróticos das pulsões de vida, permitindo que aquela se volte contra o eu, através da ação intermitente do supereu (FREUD, 1974b [1930], 1976c [1923])⁷⁹.

Tal formalização sobre a ação do supereu só se tornara possível aliada à nova concepção sobre o dualismo pulsional fundado a partir da segunda tópica, com a proposta da pulsão de morte e a sua vocação à destruição e à agressividade do indivíduo em relação a ele mesmo, assim como em relação a toda a civilização. A instância censora do **supereu** e o mecanismo do chamado **sentimento de culpa** tornam-se centrais para a reflexão que Freud

⁷⁸ Lacan (1988 [1959-60]), sobre a sublimação em Freud, têm a seguinte posição: “Comer o livro, é justamente aí que sentimos de perto o que Freud quer dizer quando fala de sublimação como de **uma mudança, não de objeto, mas de alvo [ou objetivo]**. Isso não se vê imediatamente” (p. 385-386, grifo nosso).

⁷⁹ Cf. Capítulo 2 desta dissertação.

realiza das impossibilidades do ser humano atingir a felicidade, ao mesmo tempo que coloca os grandes ideais civilizatórios como o caminho a seguir para atingi-la.

O problema do mal-estar na cultura se resumiria, grosso modo, no paradoxo de que aquilo que interdita a felicidade é aquilo que a tornaria possível idealmente, e vice-versa. Nas palavras de Freud (1974b [1930], p. 168): “Que poderoso obstáculo à civilização a agressividade deve ser, se a defesa contra ela pode causar tanta infelicidade quanto a própria agressividade!”.

Diante destes paradoxos, Freud não poderia propor uma ética para a psicanálise de uma forma objetiva e positiva. Porém, o seu questionamento sobre os impasses encontrados na ética no sentido que o termo tem no senso-comum (regras e normas da vida social), assim como no sentido de uma busca por um Bem maior, acabou por constituir um campo de tensão entre a psicanálise e a ética num sentido amplo, campo este que é revisitado a cada percurso de uma análise, de uma forma particular a cada sujeito quando se defronta com a suspensão do recalque, condição para a associação realmente “livre”.

Sobre os problemas da sublimação, Lacan (1988 [1959-60]) também contribuiu ao dizer que a mudança de objeto (seguindo a sua lógica, mudança de objetivo, ou alvo⁸⁰) não faz desaparecer o objeto sexual: “O jogo sexual mais cru pode ser objeto de uma poesia sem que esta perca, no entanto, uma visada sublimadora” (p. 198). Ao mesmo tempo, o autor referindo-se a Freud diz que, em Psicanálise, não se pode comparar a satisfação de um gozo em seu estado primitivo com aquelas fornecidas por seus desvios posteriores (LACAN, 1988 [1959-60]). Portanto, os paradoxos da sublimação não permitem que esta seja tomada como uma referência para uma ética nos moldes tradicionais de busca de um Bem Comum, tampouco para uma Ética da Psicanálise, já que esta última demonstra os impasses dos ideais civilizatórios que geram constrangimento pulsional, enquanto empecilhos ao desejo humano, no que este comporta de transgressão.

⁸⁰ Cf. nr. 78.

3.2.3 A diferença do campo de incidência da questão em Freud e em Lacan

A discussão “Ética *versus* Psicanálise” diferencia-se em Freud e Lacan, segundo Rinaldi (1996, p. 45), pois conforme ela: “A crítica que Freud faz à moralidade, assim, dirige-se mais ao sistema de normas e regras que organizam os relacionamentos sociais do que à ética enquanto sistema filosófico”. Para a autora, Freud não tratou dos sistemas filosóficos, pelo menos explicitamente e diretamente, como Lacan o fez.

Poderíamos contra-argumentar que, quando Freud observa, perplexo, a impossibilidade da felicidade do ser-humano e da exigüidade do mandamento “amar-aopróximo-como-a-si-mesmo” – ambos no sentido de se atingir um Bem maior – ele esteja refutando toda uma tradição aristotélica que influenciou o cristianismo e a civilização ocidental. Lacan (1985 [1972-73]) nos ampara nesta constatação quando realiza a diferenciação entre o Deus de Aristóteles e o Deus da fé cristã:

Que há um ser tal que todos os outros seres menos seres do que ele não podem ter outra visada senão o de serem o mais ser que eles possam ser, aí está o fundamento da idéia do Bem nessa ética de Aristóteles, à qual incitei vocês a se reportarem para sacar seus impasses (LACAN, 1985 [1972-73], p. 111).

Observamos que, apesar de Lacan estar diferenciando ambas as idéias sobre Deus; ao longo da história, aspectos do aristotelismo acabaram influenciando a tradição religiosa, já “[...] que cada um dos seres que estão no mundo só pode se orientar para o maior dos seres ao confundir seu bem, seu próprio bem, com aquele mesmo com o qual radia o Ser supremo” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 114)⁸¹. Assim, se o homem é construído à imagem e semelhança de Deus, confundiria o seu próprio bem com o bem do Ser supremo, fato no qual se apoiaria o mandamento cristão do “amar ao próximo como a si mesmo”, com suas conseqüências na questão da caridade, já que o que é amado no outro se confunde com o meu bem, no que ambos teriam de origem e fim comuns, a saber – o Bem do Ser supremo. Portanto, as reflexões de Freud sobre os impasses da moral comum e do mandamento cristão não deixam de recair sobre um grande tema da Ética Filosófica: o Bem do homem, seja na tradição clássica, seja no que esta influenciou o cristianismo.

⁸¹ Cf. nr. 5.

Todavia, concordamos com Doris Rinaldi (1996) quanto ao fato de que teria sido, realmente, com Lacan que o espírito da crítica freudiana penetra na ética filosófica **explicitamente**, através dos seus comentários sobre a *Ética à Nicômaco*, sobre o sistema moral kantiano – base do pensamento ético moderno – e sobre a *Antígona* de Sófocles, no que o faz influenciado pela leitura de Kôjeve sobre a visão hegeliana da tragédia (Informação verbal)⁸².

3.3 Da relação da transgressão com a interdição em Freud para a relação do gozo com a Lei em Lacan

Lacan (1988), no *Seminário 7 (1959-60)*, lembra-nos que a tese de Freud sobre o assassinato do pai da horda primitiva, em *Totem e tabu (1913)*, aponta para conseqüências surpreendentes, pois o que se sucedera, segundo a hipótese freudiana, fora exatamente o contrário do pretendido, ou seja, o acesso aos objetos da querela, a saber, as fêmeas do grupo. O que aconteceu, após um período de lutas mortais entre os machos restantes, é que houve a continuação da interdição do gozo das fêmeas através da introjeção da lei do pai castrador, agora simbólica – o pai foi morto, porque odiado antes, e, após a sua morte, passa a ser amado, permanecendo vivo na sua lei e perpetuando o desejo enquanto não realizável, ou seja, como um gozo que não é atingível. Tal dinâmica pode ser resumida através das próprias palavras de Lacan (1988 [1959-60], p. 216, grifo nosso): “Esse ato constituía todo o mistério. Ele é feito para nos velar isto, que não apenas o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas **ele reforça sua interdição**”.

Além deste paradoxo, há ainda o que constitui a própria introjeção da lei do pai castrador, pois, após introjetada pelo processo de recalçamento, ela passa a funcionar de modo paradoxal à própria lei antes exterior – age independentemente desta, inclusive podendo excitar

⁸² Informação concedida pelo psicanalista Ivan Corrêa em comunicação oral em grupo de estudo mensal realizado na Clínica Psicanalítica de Fortaleza, sobre o *Seminário 20 (1972-73)*, de Lacan, no dia 01.12.06.

a idéia de transgressão, ao mesmo tempo que reforça a interdição e o sentimento de culpa que alimenta o supereu, o seu ditatorial “farás!”⁸³:

A interiorização da Lei, não cessamos de dizê-lo, nada tem a ver com a Lei. Ainda que fosse preciso saber por quê. É possível que o supereu sirva de apoio à consciência moral, mas todos sabem muito bem que **ele nada tem a ver com ela no que se refere às suas exigências mais obrigatórias. O que ele exige nada tem a ver com o que teríamos o direito de constituir como regra universal de nossa ação, é o bê-a-bá da verdade analítica.** Mas não basta constatá-lo, é preciso explicá-lo. (LACAN, 1988 [1959-60], p. 371-372, grifos nossos).

Visando explicar estes paradoxos, Lacan observa que a mesma dialética do reforço da interdição causado pela via aberta ao gozo, que o assassinato primordial procurou atingir, também tem o seu correlato quando da própria instituição da Lei, o que seria uma espécie de reedição do mesmo princípio de relação com o desejo. Seguindo uma mesma lógica dialética, Lacan (1988 [1959-60]) utiliza-se da Epístola aos Romanos de São Paulo, no que o Santo se refere às leis mosaicas que, ao invés de proibirem, como parece ser a sua função imediata, trazem em seu bojo o desejo de transgressão.

É então através do desvelamento de uma denegação própria aos dez mandamentos que São Paulo, no seu capítulo 7, versículo 7, da *Epístola aos Romanos*, nos diz: “Que diremos, então? Que a Lei é pecado? De modo algum. Mas eu não conheci o Pecado senão pela Lei. Porque não teria idéia da concupiscência se a Lei não dissesse: *Não cobiçarás (Ex 20,17)*” (SÃO PAULO, 1989, p. 1456, Rom 7: 7-8, grifo do tradutor). O “não cobiçarás” exerce uma função de denegação – o que se nega é exatamente o que estava recalcado e passa então a agir a partir do surgimento da proibição, como também o preceito “não mentirás” onde, “[...] como lei, está incluída a possibilidade da mentira como o desejo mais fundamental” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 104). Assim, lemos:

É nesse ponto que chegamos à fórmula de que **uma transgressão é necessária para aceder a esse gozo**, e que – para reencontrarmos São Paulo – é muito precisamente para isso que serve a Lei. A transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei. Se as vias para o gozo têm, nelas mesmas, algo que se amortece, que tende a ser impraticável, **é a interdição que lhe serve, por assim dizer, de veículo utilitário** (LACAN, 1988 [1959-60], p. 217).

⁸³ Ou, em termos lacanianos: goza!

Com este mesmo raciocínio, a nosso ver, Lacan (1985 [1972-73]), no *Seminário 20*, desenvolve a questão dizendo que o gozo é um limite, lembrando a estrutura mesma dos quatro discursos postulados no *Seminário 17 (1969-70)*, onde o fator de semblante do agente, posicionado na primeira casa, à esquerda e acima, dá nome ao discurso a partir da mudança de posição entre os fatores⁸⁴ (LACAN, 1992 [1969-70]). Assim, ele nos diz: “[...] o gozo só se interpela, só se evoca, só se saprema⁸⁵, só se elabora a partir de um semblante, de uma aparência” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 124), **este semblante é a própria Lei**.

Então, o que parece um paradoxo, Lacan (1988 [1959-60], p. 216) nos traz do *Mal-estar na civilização (1930)*: “[...] tudo o que passa do gozo à interdição vai no sentido de um reforço sempre crescente de interdição. Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu”. Também aquele que avança no sentido do gozo encontra obstáculos recolocados a partir da própria exigência da Lei enquanto semblante, a fim de apoiar a própria visada ao gozo, como poderemos ver mais adiante ao estudarmos a montagem da fantasia de Sade.

3.4 Da relação dialética entre desejo e Lei – a visada à *Das Ding*

Retomando o texto de São Paulo, Lacan (1988 [1959-60]) nos propõe trocar o termo “Pecado” pela “Coisa” freudiana, para frisar mais ainda a relação dialética entre desejo e lei, uma relação de retroalimentação que ocupa o olhar da Psicanálise desde os seus primórdios, a partir da clínica. Assim, ele transforma a citação bíblica em: “Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria idéia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás” (LACAN, 1988 [1959-60]), p. 106). Explorando esta mesma substituição, podemos percorrer

⁸⁴ Agente Outro
Verdade Produção

⁸⁵“sa.pre.ma *sf* (de *alçaprema*, com aférese) Calço sobre o qual se apóia uma alavanca” (MICHAELIS, 1998, p. 1895).

mais ainda o texto de São Paulo, colocando lado a lado, pecado e Coisa, *das Ding*, Coisa esta que sabemos sexual:

8Foi o [a] pecado [Coisa], portanto, que, aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo preceito, excitou em mim todas as concupiscências; porque sem a Lei, o [a] pecado [Coisa] estava morto[a]. 9Quando eu estava sem a Lei, eu vivia; mas, sobrevindo o preceito, o [a] pecado [Coisa] recobrou vida 10 e eu morri. Assim o mandamento, que me devia dar a vida, conduziu-me à morte. 11 Porque o pecado, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele me levou à morte. 12 Por conseguinte, a Lei é santa, e o mandamento é santo, e justo, e bom... (SÃO PAULO, 1989, p. 1456, Rom 7: 8-12).

Já que sem a Lei a Coisa estava morta, observamos que a Lei que interdita veio trazer a “possibilidade” de se atingir a própria Coisa, *das Ding*, na verdade inacessível, como já discurremos. Expressando melhor, a Lei cria uma visada à *das Ding*, uma visada a um gozo total, em São Paulo simbolizado como a morte, descarga total da pulsão, que, antes da Lei, não tinha um semblante⁸⁶ que o desse alguma forma, não havia um véu que construísse sua silhueta, construísse contornos à sua inacessibilidade fundamental e, portanto, não dava uma forma a algo que pudesse ser desejado:

A Lei desafiada não desempenha aqui o papel de meio, de vereda traçada para aceder a esse risco? Mas, então, se essa vereda é necessária, qual é esse risco? Em direção a que meta avança o gozo para ter de se apoiar na transgressão a fim de ter êxito? (LACAN, 1988 [1959-60], p. 238).

Temos aqui, então, uma relação entre desejo, Lei e gozo bastante complexa: a Lei, com sua interdição, faz semblante a um objeto de gozo, cria um campo inacessível para além deste véu da interdição, tornando-o, enfim, algo que têm uma forma, algo que pode ser desejado por não ser, na realidade, atingível.

Esta relação visceral entre desejo e Lei criando uma visada ao gozo é novamente desvelada por São Paulo, antigo homem do Estado Romano, agora neste outro belíssimo e verdadeiro trecho sobre a condição humana, para o Santo, frente à Lei espiritual e à própria morte, e que nos remete ao que a Psicanálise repôs em cena, aquilo que o nosso narcisismo nunca terá domínio, que nasce no corpo e que forma o inconsciente, impondo-nos recolocar o desejo no centro das questões éticas sobre o Bem, que ora comentamos:

⁸⁶ Para o psicanalista Ivan Côrrea (2007), o semblante tem uma relação com a essência da coisa, não é diametralmente oposto à essência, tendo ainda uma relação com a verdade. Assim, o semblante funciona como uma equivalência à coisa representada, ou melhor, imaginarizada no semblante (Informação verbal concedida em grupo de estudo realizado na cidade de Fortaleza, na Clínica Psicanalítica de Fortaleza).

14 Sabemos, de fato, que a Lei é espiritual, mas eu sou carnal, vendido ao pecado. 15 **Não entendo, absolutamente, o que faço: pois não faço o que quero;** faço o que aborreço. 16 E, se faço o que não quero, reconheço que a Lei é boa. 17 Mas então, **não sou eu que o faço**, mas o pecado que em mim habita. 18 Eu sei que em mim, isto é, **na minha carne, não habita o bem: porque o querer o bem está em mim, mas não sou capaz de efetuar-lo.** 19 Não faço o bem que quereria, mas o mal que não quero. 20 Ora, **se faço o que não quero, já não sou eu que faço**, mas sim o pecado que em mim habita.

21 Encontro, pois, em mim esta lei: **quando quero fazer o bem, o que se me depara é o mal.** 22 Deleito-me na Lei de Deus, no íntimo do meu ser.

23 Sinto, porém, **nos meus membros outra lei**, que luta contra a lei do meu espírito e me prende à lei do Pecado, que está nos meus membros. 24 Homem infeliz que sou! Quem me livrará deste corpo que me acarreta a morte?... 25 Graças sejam dadas a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor! 26 Assim, pois, de um lado, pelo meu espírito sou submisso à Lei de Deus; de outro lado, **por minha carne, sou escravo da lei do pecado** (SÃO PAULO, 1989, p. 1456, Rom 7: 14-26).

Chemama (1995), em seu *Dicionário de Psicanálise*, observa que a tradição judaica e depois a cristã, com os seus interditos à cobiça incestuosa e sexual, acabaram por instaurar “[...] as condições de um desejo subjetivo orientado estritamente pelo falo e pela transgressão da lei. A tradição moral não deixa de suscitar os impasses do desejo. Ela favorece, por meio das respostas que fornece, a rejeição neurótica ou perversa da castração” (p. 44). Pensamos que, por termos uma origem em tais tradições, o próprio pensamento psicanalítico ergue-se sobre estas estruturas fundamentais, porém as denuncia, tanto na sua prática clínica, quanto na teoria.

3.5 Incesto e fala – desejo e lei moral

Segundo Dunker (2002), o antropólogo Claude Lévi-Strauss⁸⁷ observou que em certas sociedades primitivas as regras estruturais que comandam a troca de palavras são equivalentes às regras que regulam a troca de mulheres dessas sociedades, ou seja: “[...] a lei que proíbe o incesto é uma lei que se estrutura ao modo de uma linguagem” (p. 35). Se a lei fundamental aqui é a lei da interdição do incesto, tanto para Lévi-Strauss quanto para Lacan

⁸⁷ À página 535 da publicação pesquisada por Dunker. Cf. LÉVI-STRAUSS, C. *Estruturas elementares de parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

(1988 [1959-60], p. 87), o que encontramos nela “[...] situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa”.

Das Ding, termo retirado do *Entwurf*⁸⁸ por Lacan, é aqui utilizado como o centro irreduzível do psiquismo, aquilo “[...] que se repete, o que retorna e nos garante retornar ao mesmo lugar” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 96), segundo nossa leitura até aqui, algo próximo ao primeiro estado de indiferença em Freud do *Real-Ich*, aquilo que poderia trazer a completude mítica, nunca existente de fato, mas que o psiquismo almeja reconstituir e o que o faz movimentar-se aos objetos, seguindo o funcionamento dessa máquina desejante.

Ainda buscando definir o termo *das Ding*, não podemos deixar de apontar a sua relação, no *Seminário 7 (1959-60)* em questão, com a própria entrada na linguagem, com as leis da fala, enquanto fato humanizador:

Acrescento *das Ding* como o próprio correlato da lei da 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 a 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**. (LACAN, 1988 [1959-60], p. 105-106, grifos nossos, itálicos do autor).

Ora, se *das Ding* é o correlato da lei da fala enquanto fato humano e se a Coisa primeira, que foi separada do sujeito (tornando possível a sua nomeação e articulação a outros significantes), corresponde à Coisa do próximo, tais fatos trazem, portanto, a questão ética pela sua dependência ao semelhante.

Lacan (1988 [1959-60], p. 97), assim, expõe sua tese: “Minha tese é de que a lei moral se articula com a visada do real como tal, do real na medida em que ele pode ser a garantia da Coisa”. A lei moral procuraria garantir a própria Coisa, como já dissemos, ela cria a visada da Coisa, que na verdade é inacessível. Portanto, a Lei articula o desejo através dessa visada do Real exposta por Lacan, do Real enquanto aquela Coisa primeira inacessível, fonte de toda a nomeação, que necessariamente, implica o próximo. O autor, então, conclui com uma curiosa articulação:

⁸⁸ FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica (1950[1895]). In: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. I. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1999c. 1 CD-ROM.

A relação dialética do desejo com a Lei faz nosso desejo não arder senão numa relação com a Lei, pela qual ele se torna **desejo de morte**. É somente pelo fato da Lei que o pecado, *hamartia*, o que em grego quer dizer falta (*manque*), e não-participação à Coisa, **adquire um caráter desmesurado, hiperbólico**. A descoberta freudiana, a ética psicanalítica deixam-nos suspensos a essa dialética? Temos de explorar o que o ser humano, ao longo dos tempos, foi capaz de elaborar que transgredisse a Lei, colocando-o numa relação com o desejo que ultrapassasse esse vínculo de interdição, e introduzisse, por cima da moral, uma erótica (LACAN, 1988 [1959-60], p. 106, grifos nossos)⁸⁹.

Com um salto magistral, Lacan (1988 [1959-60]) passa a demonstrar esta mesma estrutura do *Totem e tabu* (1913) no texto sobre o *Mal-estar na civilização* (1930), no que diz respeito à ação silenciosa do supereu e da pulsão-de-morte, bem como no texto sobre *Moisés e o Monoteísmo* (1939 [1934-38]), com a morte dos deuses, o assassinato do “grande homem” (Moisés e, depois, Jesus Cristo) e a introjeção da Lei que passa a sustentar o desejo e, porque não dizer, toda uma estética “por cima da moral”.

A arte sacra nos expõe esteticamente aquilo que a religião procurou elidir enquanto sexualidade nos êxtases místicos dos seus santos, justamente uma erótica (o que fará Lacan aproximar-se de Sade), mas que Lacan (1988 [1959-60], p. 229) denuncia, sem rodeios:

⁸⁹ É este desejo de morte em relação à Lei, criando esta dimensão hiperbólica visando *das Ding*, que, a nosso ver, traz problemas à visão de Lacan sobre a Ética da Psicanálise no *Seminário 7* (1959-60), impregnada do brilho de Antígona, um modelo trágico que aponta a relação desejo de morte/transgressão da Lei, pois, como vimos desde o primeiro ato humano do parricídio primordial, a própria transgressão reativa e reelabora a interdição, enquanto que estudando o *Mal-estar na civilização* (1930), pudemos ver que a interdição reforça a própria interdição, mesmo que a Lei venha criar o desejo que circulará *das Ding* e, a partir daí, possibilite algo que, segundo o Lacan do *Seminário 7*, ultrapasse esse vínculo com a própria interdição num efeito estético, ou mesmo no acesso ao gozo místico, num extremo dessa visada, favorecendo **uma harmonização entre gozo e interdição, mas ainda apoiada no significante**, numa visão de final de análise enquanto “fala plena” – uma crença no significante através do *witz*, o dito espirituoso, o chiste, que exemplifica aquela harmonização: goza-se, através do humor, de algo que é, na verdade, proibido (Informação verbal concedida pela profa. e psicanalista Laéria Beserra Fontenele, no *Seminário Aportes sobre o final de análise*, apresentado no Corpo Freudiano, Escola de Psicanálise – Seção Fortaleza, realizado no dia 20.06.2007). Tal acepção do final de análise foi radicalmente modificada por Lacan, a partir do *Seminário 20* [1972-73], com a questão do Real em jogo nas análises, do irreduzível ao significante, ou seja, a própria questão da morte, fato “inssimbolizável”, digamos assim. Indiferentemente de tal “ética do desejo”, do *Seminário 7* (1959-60), ser estabelecida para as análises, ou para o próprio desejo-de-analista, **não podemos defender que, em ambas as perspectivas, esteja se tratando aqui de um acesso à Coisa através do desejo de morte**, portanto, não podemos defender que a Ética da Psicanálise se trate de alguma transgressão, ou ultrapassamento da própria interdição, como neuroticamente é lida a proposição lacaniana do “não ceder do seu desejo” (GOLDENBERG, 1995), mesmo que seja através de um mecanismo semelhante ao *witz*, pois as análises mostram que este recurso tem os seus limites, apesar de ser algo criativo e estabilizador para o sujeito. É exatamente o problema do “desejo de morte” enquanto totalização da visão de final-de-análise, ou melhor, sua mitificação apoiada no modelo de Antígona, que o próprio Lacan comentará e procurará retificar a partir do *Seminário 11* (1964), ao dizer que o desejo-de-analista não é um desejo puro (GUYOMARD, 1996), ou seja, não é um desejo de morte, pois tal pureza só pode ser pensada em relação à morte, em relação a algo que, por si só, determinaria um ato para além-do-ser, visando *das Ding*. Tais retificações acontecem também em várias alusões ao *Seminário sobre a Ética* durante o *Seminário 20* (1972-73), problemas estes que iremos nos debruçar em momento mais oportuno.

É claro que é esse para além do princípio do prazer, esse lugar da Coisa inominável e do que aí ocorre, que está em questão em tal proeza com a qual se provoca nosso juízo quando dizem-nos, por exemplo, que uma Ângela de Foligno bebia com leite a água na qual acabara de lavar os pés dos leprosos, poupo-lhes os detalhes – havia uma pele que ficava atravessada no meio da garganta, e assim por diante –, ou quando nos contam que a bem-aventurada Maria Allacoque comia, com não menos recompensas em efusões espirituais, os excrementos de um doente. O alcance convincente desses fatos, seguramente edificantes, vacilaria certamente um pouquinho se os excrementos em questão fossem, por exemplo, de uma bela moça, ou ainda se se tratasse de engolir a porra de um atacante da equipe de rúgbi de vocês. Em suma, o que é da ordem do erotismo é aqui velado.

Que impressionante alusão àquilo que, por imposição de uma lei, no caso, a cristã, com toda a sua devoção, todo o seu cumprimento da caridade, do “amar ao próximo” e toda uma vida de afastamento do pecado, acaba por abrir uma via de gozo nos místicos sem precedentes, como nos chegou os relatos sobre os êxtases de Ângela de Foligno - “Jesus penetrava seu coração e abraçava sua alma”.⁹⁰ Porém, não podemos defender que nos místicos esteja se tratando de um desejo de morte⁹¹. Quem morre é a divindade, no que o místico paga por este gozo de ascensão a este momento primordial o seu único bem – a libra de carne:

O que é sacrificado de bem para o desejo – e vocês observarão que isso quer dizer a mesma coisa que o que é perdido de desejo para o bem -, essa libra de carne é justamente aquilo com o que a religião desempenha seu ofício e que se aplica em recuperar. É o único traço comum a todas as religiões, isso se estende a toda a religião, a todo o sentido religioso.

Não posso desenvolver isso aqui, mas vou dar-lhes duas aplicações tão expressivas quanto sumárias disso. O que no ofício religioso é ofertado de carne ao Deus no altar, o sacrifício, animal ou outro, são as pessoas da comunidade religiosa, e em geral o padre muito simplesmente, com o qual enchem o bucho – quer dizer que com ele se empanturram. Forma exemplar, mas é também verdadeira no nível do santo, **cuja visada é efetivamente o acesso ao desejo sublime, de modo algum forçosamente o seu desejo, pois o santo vive e paga pelos outros. O essencial de sua santidade se atém a isto, que ele consume o preço pago sob a forma do sofrimento** nos dois pontos extremos – o ponto clássico das piores ironias feitas sobre a mistificação religiosa, como a comezaina dos padres atrás do altar, e igualmente a última fronteira do heroísmo religioso. Encontramos aí o mesmo processo de recuperação (LACAN, 1988 [1959-60], p. 386, grifo nosso).

⁹⁰ Fonte: <http://www.almas.com.mx>, pesquisado através do google, em 01.06.07.

⁹¹ Cf. nota 89.

3.6 *Das Ding* e Moisés - o monoteísmo e a mensagem atéia do próprio cristianismo

Tal condição de ascensão a este gozo rumo à *das Ding*, enquanto recuperação de algo ocorrido, também é trabalhado por Lacan (1988 [1959-60]) em relação ao estudo sobre o monoteísmo realizado por Freud, que vem reeditar a tese de *Totem e tabu* (1913) – Moisés, o egípcio, o racionalista, provavelmente assassinado pelos seus seguidores, confunde-se com o Moisés, o midianita, o obscurantista do Monte Sinai. O “grande homem”, então, é forjado com a junção das duas figuras que, após a sua morte, permitiu que a sua mensagem fosse transmitida – “[...] a sarça ardente era a Coisa de Moisés” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 213).

Ainda para Lacan (1988 [1959-60]), a partir do momento que esses mandamentos se revelam para nós, passamos a ouvi-los, cumprindo-os ou não, porque “[...] eles podem revelar-se em seu caráter indestrutível serem as próprias leis da fala [...]” (p. 213), que tomam o lugar de *das Ding*, enquanto representações. Assim, as leis da fala são vinculadas por Lacan ao assassinato do Grande Homem porque este reedita o assassinato primordial, ou seja, as leis mosaicas são vinculadas à primeira lei do recalque, que ainda é reeditada na crucificação do Cristo, enquanto fechamento do ciclo monoteísta: “[...] é na medida em que o assassinato primordial do Grande Homem vem emergir num segundo assassinato, o do Cristo, que, de alguma forma o traduz e o traz à luz, que a mensagem monoteísta se termina” (p. 214)⁹².

Lacan (1988 [1959-60]), deste modo, resume a sua construção trazendo uma interessante reflexão sobre a própria possibilidade de Freud ter proposto o assassinato primordial como o primeiro fato de cultura, através da construção do último grande mito da modernidade, possível a partir da revolução darwiniana que influenciou todo o pensamento científico e, é claro, a própria Psicanálise⁹³:

⁹² Os afrescos nas paredes da Capela Sistina no Vaticano vêm ilustrar como a religião católica aproximou a figura de Moisés a de Jesus Cristo, já que neles cada momento da vida do profeta é associado ao do Cristo, paralelamente, nos dois lados do comprimento da capela, iniciando-se com a perseguição às crianças pelo Faraó, no Egito, assim como o fez Herodes, na Judéia, seguindo-se das pregações, dos milagres e de outros fatos análogos na vida de ambas as figuras bíblicas.

⁹³ Lacan (1988 [1959-60]), no *Seminário 7*, nos dá uma dica de como a idéia da evolução pode guardar uma noção mística, já que a consciência é tomada como o seu mais alto grau, resultando daí uma idéia de final superior, o que necessitaria, logicamente, da idéia de uma origem superior, da qual surgiria uma ordem natural qualquer rumo à evolução. Para o autor, então, há uma distância fundamental entre Freud e os evolucionistas, apesar das afinidades históricas e das influências óbvias: “um ponto de criação *ex nihilo* do qual nasce o que é histórico na pulsão”, para Freud, enquanto que no evolucionismo “Deus, por não poder ser nomeado em nenhum lugar, é literalmente

Se o mito da origem da Lei se encarna no assassinato do pai, é de lá que são tirados todos esses protótipos que sucessivamente se chamam animal totem, depois tal deus, mais ou menos poderoso e ciumento, e no fim das contas o deus único, Deus, o Pai. **O mito do assassinato do pai é justamente o mito de um tempo para o qual Deus está morto** (LACAN, 1988 [1959-60], p. 217, grifo nosso).

Ora, se Deus encontra-se morto na modernidade, é justamente porque ele estava morto desde sempre, pois a sua função equivale ao do pai primordial, tese sustentada por Freud em *Totem e tabu* (1913). Assim, como salienta Lacan (1988 [1959-60], p. 218) “[...] há uma mensagem atéia no próprio cristianismo”, é por meio dele que se completa a morte de todos os deuses pagãos, o que, segundo ele, Hegel já havia demonstrado⁹⁴.

Obviamente, este fato não retira a autoridade reencarnada na figura de Jesus Cristo quando invoca uma ressurreição para além da sua própria morte, já que o Deus vivo foi também crucificado. Assim, “[...] o homem que encarnou a morte de Deus continua existindo. Continua existindo com esse mandamento que ordena amar a Deus” (LACAN, 1988, p. 218), nem que seja no próximo, mandamento que Freud se deteve, por ser impossível de cumprir. Assim: “[...] a morte de Deus e o amor ao próximo, são historicamente solidários [...]” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 236).

Lacan (1988 [1959-60]) conclui mais profundamente a questão sobre Deus, com base no *Totem e tabu* (1913):

[...] se esse Deus-sintoma, esse Deus-totem tanto como tabu, merece que nos detenhamos na pretensão de fazer-se dele um mito é na medida em que ele foi o veículo do Deus de verdade. É por seu intermédio que a verdade sobre Deus pôde vir à luz, isto é, que **Deus foi realmente morto pelos homens**, e que, a coisa tendo sido reproduzida, o assassinato primitivo foi redimido. A verdade encontrou sua via por meio daquele que a Escritura chama certamente de o Verbo, mas também o Filho do Homem, confessando assim **a natureza humana do Pai** (LACAN, 1988 [1959-60], p. 221, grifos nossos).

Assim, a base da crença em Deus é o ódio pelo pai da horda primitiva transformado em amor, através da introjeção da sua Lei, pela própria entrada do homem primitivo nas leis da fala: “[...] na história humana o reconhecimento da função do Pai é uma sublimação, essencial à

onipresente” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 261). Assim, Lacan aponta que “a perspectiva criacionista é a única que permite entrever a possibilidade da eliminação radical de Deus” (Ibidem).

⁹⁴ Outra figura interessante que retrata bem este fato é uma pintura no teto das salas de Rafael, no Museu do Vaticano, onde se pode ver um crucifixo dourado em um altar de um templo, tendo a sua frente uma estátua de uma deusa grega aos pedaços, no chão.

abertura de uma espiritualidade que representa como tal uma novidade, um passo na apreensão da realidade como tal” (LACAN, 1988, p. 221). Para tanto, Deus foi realmente morto pelos homens, para que assim estes se civilizassem – “que o simbólico seja o suporte do que foi feito Deus, está fora de dúvida” (LACAN, 1985 [1972-73]), p. 111).

As conseqüências desta formulação é que, estando Deus morto desde sempre, tal constatação “[...] muda as bases do problema ético – ou seja, que para nós o gozo permanece proibido como dantes – antes de sabermos que Deus está morto” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 225)⁹⁵. Lacan (1988 [1959-60]), então, conclui a partir de sua leitura de *O Mal-estar na civilização (1930)* que “[...] o gozo é um mal. Quanto a isso Freud nos guia pela mão – ele é um mal porque comporta o mal do próximo” (p. 225). Como nos diz Freud (1974b [1930], p.133, grifo do autor), sobre os seres humanos:

Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus*.

Diante desta dura realidade, o preceito ‘amarás teu próximo como a ti mesmo’ funciona como uma barreira diante do gozo, mas não porque o barra diretamente, mas sim pela sua própria impossibilidade, como nos diz Lacan (1988 [1959-60], p. 237): “Recuo de amar meu próximo como a mim mesmo na medida em que nesse horizonte há algo que participa de não sei qual crueldade intolerável. Nessa direção, amar meu próximo pode ser a via mais cruel”.

⁹⁵ Alan Didier-Weill (Informação verbal) lembrou recentemente uma curiosa frase de Lacan que pode ilustrar a presença e a força de algo que, apesar de não existir realmente, vêm exercer uma função, que é a função do Pai: “Deus é, não há dúvida quanto a isso, mas isso não prova que ele existe”, diferenciando-se, para o psicanalista, segundo a nossa escuta, o ser enquanto função e a própria condição de existência. Para Didier-Weill, “Lacan faz de Deus um fato de estrutura” (Anotações do Seminário O Despertar. I Colóquio Internacional do Corpo Freudiano – Escola de Psicanálise. Rio de Janeiro, RJ. 2007). Até aqui tudo bem, mas nos parecem problemáticos alguns prolongamentos por outras vias destas mesmas afirmações de Lacan. Ainda para Didier-Weill (Idem), Lacan não hesita em dizer que há um absoluto: “antes da ação do sujeito, há a ação do *logos*”, *logos* aqui no complexo sentido que o termo traz do grego, afirmando ainda que “Deus é uma hipótese necessária, enquanto houver fala-seres” (Ibidem). Escutamos estas últimas frases como uma denúncia da origem e dependência de todo o pensamento ocidental à tradição judaico-cristã, assim como, por exemplo, Lacan (1988 [1959-60], p. 220) denuncia o surgimento de uma ciência que se ergueu sobre a frágil crença de que “[...] o real é racional, o racional é real”. A Psicanálise teria se erguido realmente sobre esta frágil crença numa origem absoluta? Tal acepção não seria um retorno da mística por sobre o próprio edifício conceitual psicanalítico? Cf. nota sobre a perspectiva criacionista *ex nihilo* de Freud a partir da qual “nasce o que é histórico” no conceito de pulsão.

Assim, para Lacan (1988 [1959-60]), o que está em jogo no *Mal-estar (1930)* é **repensar seriamente todo o problema do mal radicalmente modificado pela ausência de Deus**. Tal problema, segundo ele, é evitado pelos moralistas que tentam apresentar o bem relacionado ao prazer. É justamente isto que é afastado por Freud, ainda no *Além do princípio do prazer (1920)*, quando a sua primeira formulação do princípio do prazer é justamente com base num “princípio de desprazer”, no sentido do menos padecer, que comporta uma dimensão para além do próprio prazer, “[...] mas que é feito para nos manter aquém. Seu emprego do bem se resume nisto, que, em suma, ele nos mantém afastados de nosso gozo” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 226).

3.7 Freud e Lacan: herdeiros do iluminismo sombrio

Segundo Dunker (2002), há em Freud e Lacan uma mesma herança que o autor identifica como a do “iluminismo sombrio”. Em Freud, esta herança viria da linha de Sade a Nietzsche e de Hobbes a Schopenhauer; em Lacan, esta mesma herança apareceria sob a influência dos autores La Rochefoucauld, Gracián e Bataille.

Em todos estes autores existiria um ponto em comum – **a crítica sistemática à paridade entre desejo, prazer e bem-estar**: “O desejo nem sempre se faz acompanhar do prazer, assim como a satisfação é amplamente suspeita se a colocamos como equivalente do bem-estar” (DUNKER, 2002, p. 47). Criticando a tradição filosófica que colocou a dominância do hedonismo na moral, Lacan (1988 [1959-60], p. 227) defende que a sua tapeação “[...] não é por ter ressaltado os efeitos benéficos do prazer [...]. É pois não dizer em que consiste esse bem”.

Assim, toda a reflexão do homem acerca do seu bem, na tradição moralista e desde que o termo ética tomou algum sentido, aconteceu em função do índice do prazer: “[...] todos os filósofos são levados a discernir não os verdadeiros e falsos prazeres, pois tal distinção é impossível de fazer, porém os verdadeiros e falsos bens que o prazer indica” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 270).

Ora, vimos que o sentido do termo prazer foi profundamente modificado após Freud, em *Além do princípio do prazer* (1920), com a idéia do desprazer ser anterior à experiência de prazer e de ser, inclusive, algo que o psiquismo pode procurar através dos trilhamentos⁹⁶ que constituem a “memória inconsciente”, digamos assim, numa compulsão de repetição (LACAN, 1988 [1959-60]). Neste ínterim, o princípio-do-prazer atrela-se dialeticamente ao princípio-de-realidade no sentido apontado por Lacan (1988 [1959-60], p. 274, grifo nosso): “[...] a realidade só está aí para fazer com que demos com a cara nas falsas vias em que o funcionamento do princípio do prazer nos envereda. Na verdade **constituímos a realidade com o prazer**”. Mas, “o que ocorre cada vez que para nós soa a hora do desejo?” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 264)⁹⁷.

O afastamento deste campo é estruturado pelas mesmas razões pelas quais não se atinge o bem. Assim, Freud ultrapassa o utilitarismo definitivamente, articulando aquilo em que ele é mais válido, mas tocando em seus limites (LACAN, 1988 [1959-60]).

O objetivo de Lacan (1988[1959-60], p. 264) no multicitado seminário é “[...] desmistificar a perspectiva platoniana e aristotélica do bem, e mesmo do Bem Supremo, e levá-lo para o nível da economia dos bens”, a fim de apreender a novidade que Freud introduz no domínio ético, a partir da relação do princípio-do-prazer ao princípio-de-realidade.

Então, se o bem vem afastar o acesso ao gozo, no *Além do princípio do prazer* (1920); Lacan (1988 [1959-60]) nos diz que Freud apresentou os impasses do “amar ao próximo como a si mesmo”, mas não trabalhou explicitamente o seu porquê em relação ao gozo implicado, inclusive o gozo concernido na própria tentativa de obedecer ao mandamento cristão. Decerto que “é da natureza do bem ser altruísta. Mas o amor ao próximo não é isso” (p. 227)⁹⁸ – O amor ao próximo é impossível porque, ao tentar fazê-lo, o que surge é a presença dessa maldade fundamental do próximo, que habita também em mim, que me lembra desse “[...] âmago em mim mesmo que é o de meu gozo, do que não me ousa aproximar[...]” (p. 227). Assim, é o gozo do próximo enquanto maligno que surge como verdadeiro empecilho ao ‘amor ao próximo’, mas porque reedita também algo de intolerável e de mais próximo ao próprio agente da ação. Isto é o que faz Lacan (1988 [1959-60]) afirmar que não é uma proposição

⁹⁶ Idéia que aponta a originalidade do texto *Entwurf*, para Lacan (1988 [1959-60]).

⁹⁷ Visando manter a fluidez do texto, optamos por não iniciar a citação por maiúscula, mesmo sendo início de período no texto original.

⁹⁸ *Ibidem*.

original dizer que “[...] o recuo diante do *Amarás ao próximo como a ti mesmo* é a mesma coisa que a barreira diante do gozo, e não o seu contrário” (p. 237, grifo do autor) – quando tento, surge a agressividade que retorna contra mim mesmo, de onde provém a energia do supereu, e diante da qual eu recuo, a própria Lei que impede o acesso à Coisa. Recuamos diante do atentar à imagem do outro, pois se trata da imagem sobre a qual formamos a nossa própria. Eis aí a essência do altruísmo, mesmo que este obedeça a certos limites.

Segundo Lacan (1988 [1959-60], p. 237), Freud ainda dá um toque suplementar a esta dinâmica da agressividade do ‘supereu’ sobre o ‘eu’: “Ele a engendra no limite, ou seja, na medida em que ele proviria de alhures – mas desse alhures onde aquele que deve responder está faltando, aquele que a garante, ou seja, o próprio Deus”, que como vimos, é desvelado como morto desde sempre para a modernidade.

Diante destes impasses, uma rede de proteção torna-se necessária para que seja transposta a enorme distância do meu bem ao bem do outro. Tal rede surge como um véu que maquia a questão. Tal véu é a noção de utilidade:

Meu egoísmo se satisfaz extremamente bem com um certo altruísmo, com aquele que se situa no nível do útil, e é precisamente o pretexto por meio do qual evito abordar o problema do mal que desejo, e que deseja o meu próximo. [...] É um fato de experiência – o que quero é o bem dos outros à imagem do meu (LACAN, 1988, p. 228-229)⁹⁹.

Assim, ambos os psicanalistas, em que pese a confiança de Freud nas luzes, seriam herdeiros de uma crítica da *idéia de excesso*, base do utilitarismo proposto como solução ao homem da revolução industrial frente à produção espetacular de bens de consumo e destituição dos padrões morais das éticas convencionais religiosas: “O Bem torna-se um assunto individualizado, relativo e coordenado pelo egoísmo e pela autoconservação. O homem do século XVIII é o homem do prazer, como afirma Lacan, mas do prazer articulado e regulado pela pura utilidade” (DUNKER, 2002, p. 47). Para Lacan (1988 [1959-60]), Sade foi o autor extremamente consciente que revelou estes problemas para o homem de sua época – o homem do prazer – enquanto testemunhando contra si mesmo, no sentido do que acontece numa via de gozo aberta ao prazer extremo.

⁹⁹ Uma interessante anedota utilizada por Lacan como ilustração deste fato é aquela sobre o mendigo que pedia esmola na rua e um transeunte lhe dá. Momentos depois, o mesmo transeunte encontra o mendigo, bem sentado, num bom restaurante, a comer salmão com maionese. Irritado com aquela cena, o “altruísta” interpela o mendigo sobre como ele pôde fazer aquilo com o dinheiro que ele tinha lhe dado. O mendigo lhe responde: - “Ora, eu não posso comer salmão com maionese quando não tenho dinheiro, e agora que tenho, também não posso?”.

Portanto, necessita-se urgentemente de algo que suspenda o acesso a este bem, o gozo deste bem no sentido da fruição, do consumo desenfreado dos bens produzidos em prol do prazer. Daí o utilitarismo promover a *idéia do excesso* como ponto onde não se pode chegar – pode-se gozar dos bens produzidos, mas não gastá-los: “[...] defender seus bens é apenas uma única e mesma coisa que proibir a si mesmo de gozar deles” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 280).

Lacan (1985 [1972-73]), no *Seminário 20*, trabalha a diferença entre o útil e o gozo pela idéia que o direito traz de usufruto: “O usufruto quer dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los. [...] É nisso mesmo que está a essência do direito – repartir, distribuir, retribuir, o que diz respeito ao gozo” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 11), acabando por afirmar uma proposição que põe por terra a possibilidade do gozo estar a serviço da utilidade: “O gozo é aquilo que não serve para nada” (LACAN, 1985 [1972-73], p.11), pois, sobre os bens “[...] há no início outra coisa além de ser valor de uso – há sua utilização de gozo” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 279).

Segundo Chemama (1995, p. 45): “[...] para Lacan, o Bem é, com o conjunto de bens – honorabilidade, propriedade, altruísmo, bens de todas as ordens –, portador deste gozo mortal, porque rompe as amarras com o desejo.” Ainda, para o autor, a audácia de Lacan é ter trazido a questão do excesso em relação ao gozo, que recobre todo bem, fazendo o desejo se manter por este excesso, exatamente contra as morais tradicionais (CHEMAMA, 1995). Como? Trazendo a noção de gozo como aquilo que “[...] se apresenta não pura e simplesmente como a satisfação de uma necessidade (*besoin*), mas como a satisfação de uma pulsão” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 256).

Já no *Seminário 7*, Lacan (1988 [1959-60], p.255) expõe aquilo que é demonstrável em vários fatos da humanidade: “Necessidade (*besoin*) e razão só são harmonizadas em direito [...]”. Aponta, ainda, Freud como aquele que nos mostrou que esses dois termos “[...] são insuficientes para permitirem a apreciação do campo em questão na realização humana” (p. 255), pois é na própria estrutura do homem que encontramos “o problema” – a função do desejo:

A verdadeira natureza do bem, na profunda duplicidade, resulta do fato de ele não ser pura e simplesmente bem natural, resposta a uma necessidade, mas poder possível, potência de satisfazer. Daí, toda a relação do homem com o real dos bens se organiza em relação ao poder que é o do outro, o outro imaginário, de privá-lo (LACAN, 1988 [1959-60], p. 284-5).

Assim, como o desejo é o desejo do outro, “[...] dispor de seus bens é ter o direito de privar os outros de seus bens” (p. 279), é neste âmbito que nasce o poder: “[...] o poder de privar os outros de seus bens, eis um laço fortíssimo de onde vai surgir o outro como tal” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 279).

Então, “o ordenamento do serviço dos bens no plano universal não resolve [...] o problema da relação atual de cada homem, nesse curto espaço de tempo entre seu nascimento e sua morte, com o seu desejo” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 364)¹⁰⁰.

Torna-se claro aqui o viés que distingue a visão de Freud e de Lacan sobre este paradoxo do gozo apontado por Dunker (2002) em relação a outros pensadores que trabalharam a mesma questão, mas com outros objetivos – nos psicanalistas há algo além da crítica sistemática à paridade entre desejo, prazer e bem-estar: há a busca pelo desejo implicado no juízo sobre as nossas ações, que resulta da proposta do inconsciente.

3.8 O desejo em Psicanálise

Freud utiliza-se do termo *Wunsch* na sua *Interpretação dos sonhos (1900)*, dentro do contexto de uma teoria do inconsciente, para designar tanto a propensão quanto a realização da propensão a algum objeto. Assim, o desejo para ele é a realização de um anseio ou voto inconsciente. Lacan reformulou o sentido freudiano a partir da tradição filosófica, fazendo do desejo “[...] **a expressão de uma cobiça ou apetite que tendem a se satisfazer no absoluto, isto é, fora de qualquer realização de um anseio ou de uma propensão**” (ROUDINESCO, 1998, p. 146, grifo da autora). A palavra alemã mais adequada para a acepção lacaniana do termo seria *begierde*, e em inglês, o termo *desire*, ambos no sentido de desejo de um desejo.

Segundo Roudinesco (1998), existem três palavras que podem ser empregadas na acepção de desejo em alemão: *Wunsch*, *Lust* e *Begierde*. Na acepção lacaniana do termo, temos a tradição da filosofia da consciência e do sujeito, do século XIX, a partir da *Fenomenologia do*

¹⁰⁰ Cf. nr. 97.

espírito, de Hegel, derivando-se na fenomenologia husserliana e, mais tarde, na heideggeriana. *Begierde* é traduzido pela autora como “[...] appetite, tendência ou a concupiscência pelas quais se expressa a relação da consciência com o eu” (ROUDINESCO, 1998, p. 146). Para apreender um objeto, a consciência teria que não conhecê-lo, mas reconhecê-lo, sempre através do outro, na medida em que se reencontra nesse outro. Tal reconhecimento acaba instaurando este outro como “[...] objeto de desejo que a consciência deseja, numa relação negativa e especular [...]” (p. 146). Destacando-se esta relação especular e negativa do objeto do desejo, a própria consciência transforma-se em consciência de si, apreendendo o objeto como dentro dela mesma: “A consciência tem de passar pelo outro para retornar a si mesma sob a forma do outro” (p. 146). Para a autora, Lacan foi o único autor a conciliar a tradição filosófica fundamentada na *Begierde*, com a tradição psicanalítica do termo *Wunch*, utilizando-se do ensino de Kojève:

[...] ele “antropologizou” o desejo humano, embora **colocando o inconsciente freudiano no lugar da consciência hegeliana**. Por isso, remeteu a descoberta vienense a uma idéia de desejo inconsciente que foi revista e corrigida dentro de uma perspectiva fenomenológica. Lacan não opôs uma filosofia do desejo a uma biologia das paixões, mas utilizou um discurso filosófico para conceituar a visão freudiana, que julgou insuficiente. Assim, **estabeleceu um elo entre o desejo baseado no reconhecimento (ou desejo do desejo do outro) e o desejo inconsciente (realização no sentido freudiano)** (ROUDINESCO, 1998, p. 147, grifos nossos).

Ainda para Roudinesco (1998), Freud despreza a tradição filosófica utilizando-se do termo *Wunch* na acepção de cobiça, de movimento, sem necessariamente este reconhecimento de si através de um outro e vice-versa. Emprega ainda o termo *Lust* enquanto paixão ou pendor, para definir o princípio-do-prazer enquanto atividade que visa impedir o desprazer, “[...] algo destrutivo, que Lacan transformaria no gozo” (ROUDINESCO, 1998, p. 147). Assim: “O vínculo do desejo com a sexualidade é, pois, de imediato suspeitado por Freud, bem como seu reconhecimento pela palavra” (CHEMAMA, 1995, p. 43), quando da escuta das histéricas e das análises dos sonhos.

A principal consequência da contribuição lacaniana ao conceito de desejo em Psicanálise, para a autora, é que houve uma maior diferenciação deste ao termo necessidade, tendo Lacan ainda introduzido o termo demanda, entre 1953 e 1957. Assim, para a necessidade biológica há um objeto real e o desejo inconsciente instaura-se na distância entre este nível e o da demanda enquanto demanda de amor, endereçada a um outro, mesmo que esta pareça incidir

sobre um objeto. O desejo, então, sustenta-se na fantasia, sobre um outro imaginário (ROUDINESCO, 1998).

O mesmo raciocínio é ratificado por Chemama (1995, p. 45) em outras palavras, quando coloca a questão da gênese da fantasia a partir da constatação da falta no sujeito: “O sujeito homologa a perda de tal objeto pela formação de um fantasma, que nada mais é do que a representação imaginária do objeto supostamente perdido”¹⁰¹. Como consequência, o final de uma análise para o autor revela aquilo que não se deixa apreender e que impulsionou a fantasia até então sobre os objetos perdidos – o nada: “sendo o objeto evanescente, é ao nada que, em última análise, o desejo se refere, como sua causa única” (p. 45).

3.9 O Seminário A *Ética da Psicanálise (1959-60)*

O *Seminário 7 (1959-60)*, momento no qual Lacan lança a questão de uma ética própria ao nosso campo, é, paradoxalmente, o mesmo momento onde ele nos fala sobre uma impossibilidade da *Ética* [filosófica] do lado do princípio de realidade. Buscando estudar mais de perto esse impasse, aproxima a moral kantiana e a antimoral de Sade, colocando o furo que ambas teriam em comum, finalizando com uma reflexão sobre o ‘fracasso de toda *Ética*’, bem próxima às concepções freudianas:

[...] em sua busca de justificação, de assentamento, de apoio, no sentido da referência ao princípio de realidade, a ética encontra seu próprio impedimento, seu fracasso - quero dizer, onde explode uma aporia da articulação mental que se chama ética” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 101).

¹⁰¹ O matema lacaniano da fantasia, ou fantasma, conforme seja a sua tradução, demonstra esta relação do sujeito e do objeto enquanto perdido, relação essa possível e suportada pela constituição mesma da fantasia – $\$ \diamond a$ – que porta uma dupla função de proteção: protege o sujeito contra o horror do Real, como também dos efeitos da sua própria divisão (ou clivagem) ocorrida pela castração simbólica, ou, “[...] dito de outra forma, protege-o contra sua dependência radical em relação aos significantes” (CHEMAMA, 1995, p. 72). O objeto *a* do matema da fantasia também possui um duplo valor – enquanto objeto real está irremediavelmente perdido, porém, enquanto resultado de uma operação lógica, certas partes do corpo se prestam para transpor aquele objeto perdido para o imaginário: o olhar, a voz, o seio e as fezes, prestando-se a esta operação lógica de desapego. Assim: “O número de objetos a reais é limitado. O dos objetos a obturadores imaginários é infinito” (Idem).

As razões deste impedimento, “[...] onde explode uma aporia da articulação mental que se chama ética” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 101), podem ser encontradas em Freud na constatação de que é impossível a satisfação completa da pulsão: “[...] o programa do princípio do prazer, de nos fazer felizes, não tem nenhuma chance de se realizar” (RINALDI, 1996, p. 46).

O “princípio do prazer”, para Freud, surge como um imperativo do qual não podemos fugir, nem mesmo realizá-lo totalmente. A esse imperativo, o “princípio de realidade” irá se opor, operando nos sistemas pré-consciente e consciente, justamente onde as regras morais podem ser formuladas, pela “dependência” que o ‘isso’ tem ao ‘eu’ para levar a cabo as suas pretensões: “[...] nenhuma vicissitude externa pode ser experimentada ou sofrida pelo id [isso], exceto por via do ego [eu], que é o representante do mundo externo para o id [isso]” (FREUD, 1976c [1923], p.53). Assim, para Freud, as regras morais irão se inscrever exatamente no ponto onde o “princípio do prazer” fracassa no seu ímpeto de realizar-se totalmente satisfazendo a pulsão de um modo completo, o que seria a própria morte, tratando-se, então, para o organismo vivo, de um trajeto que deve ser barrado pelas pulsões de vida (RINALDI, 1996).

Rinaldi (1996, p. 46) defende que em Freud “a necessidade da moral está inscrita na própria constituição psíquica do homem, na sua forma específica de obter satisfação, o que lhe permite ultrapassar a oposição simples entre indivíduo e sociedade”¹⁰². Lembremos suas palavras: “[...] o homem normal não apenas é muito mais imoral do que crê, mas também muito mais moral do que sabe” (FREUD, 1976c [1923], p. 68).

Toda a relação do indivíduo humano com o seu próximo será, portanto, marcada por este impasse, por este desamparo primordial próprio da impossibilidade da satisfação pulsional total, já que é através do semelhante que se dão as primeiras apreensões da realidade (RINALDI, 1996).

Ato contínuo, este “[...] desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*” (FREUD, 1977 [1950 [1895]], p.422, grifos do autor), assim como a necessidade do outro para efetivar a experiência de satisfação, o que sempre terá um caráter

¹⁰² Cf. nr. 97.

reduzido pelas razões antes expostas. Assim, afirma Rinaldi (1996, p. 78, grifo da autora): “As leis morais vêm reafirmar essa distância, sob a forma paradoxal da *proibição de algo que é, na verdade, impossível*”.

3.10 Psicanálise versus Ética?

É a partir mesmo desta impossibilidade, desta aporia frente ao apoio buscado no princípio de realidade, que o campo da Ética abre-se como uma procura necessária, *um recurso frente ao "sem recurso"*, mesmo porque as suas questões são imprescindíveis para qualquer ser humano, em qualquer coletividade que efetue a mínima reflexão sobre os seus destinos e sobre a sua situação.

Observamos, até aqui, que o caminho aberto por Freud com a criação da psicanálise e com a sistematização de seus conceitos fundamentais tem por ênfase a centralidade e a fecundidade do desejo no direcionamento das ações humanas. Estas, por sua vez, estão no cerne da discussão ética.

O que deve ser frisado é que **a crítica que a Psicanálise impõe ao campo filosófico, por si só, não a formaliza enquanto uma Ética¹⁰³, um dever-ser próprio daquele campo.** Não poderíamos classificar a Psicanálise desta forma, no sentido que o termo traz do seu campo de origem: a filosofia. Como, então, poderemos formalizar o nosso campo no contexto da modernidade, já que é como uma universalidade que Kant pensou a sua moral, assim como buscou as bases para sustentar a ciência moderna para além do empírico (Informação verbal)¹⁰⁴?

Ou seja, a questão da universalidade poderia ser aplicada à Psicanálise, o que legitimaria sua denominação enquanto uma Ética na modernidade, ou mesmo como uma ciência? Sabemos que o problema da Ética é o juízo sobre as nossas ações em prol de um dever-

¹⁰³ É importante salientar que é exatamente a não constatação deste fato que enseja o maior equívoco da leitura que grande parte do movimento lacaniano efetivou do *Seminário 7* (GOLDENBERG, 2004).

¹⁰⁴ Informação verbal do Prof. Manfredo de Araújo Oliveira, em notas de sala de aula da disciplina Éticas Contemporâneas II do Mestrado de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, 2005.2. Cf. também o subcapítulo 1.6. Metapsicologia e Ética, deste trabalho.

ser. Seria, afinal, a Psicanálise uma Ética, no sentido que o termo tem no campo em que foi forjado: a filosofia?¹⁰⁵

O centro do nosso problema se constitui, portanto, em duas frentes: **1- trataremos de nos adequar ao modelo da filosofia, mas com objetivos distintos, ou; 2- teremos que buscar arduamente um novo sentido para o termo ‘ética’, em nosso próprio campo.** Parece não haver outra saída para este impasse: pelo que podemos estudar até aqui, a última opção parece ser a mais analítica. Estes são os problemas que Jacques Lacan trouxe para a Psicanálise, notadamente após o *Seminário 7 (1959-60)*.

¹⁰⁵ Temos, desde Kant, a lógica do dever-ser no campo ético como superação do fato empírico. Para Kant, a ética não pode se limitar ao existente, ao ser – isto seria a sua morte. Para tanto, ele propõe o método transcendental e uma ética intuitivista apoiada na razão, de onde seria possível decantar máximas seguindo os chamados Imperativos Categóricos – faça X! – diferenciados dos imperativos hipotéticos – para conseguir X, faça Y – tão comum em nossos dias. O esforço kantiano de universalização da moral racional, com a criação do método transcendental, apresenta problemas de aplicação na filosofia política e no cotidiano mais comum já levantados dentro e fora do campo da ética filosófica, crítica esta que também foi efetuada por Lacan, no citado *Seminário 7 (1959-60)*. Eis aí o problema que o princípio de realidade impõe às várias correntes da ética. Atualmente vários autores na filosofia se propõem a articular estas aporias, tendo a questão da universalização das suas éticas como central. Assim, procuram avançar no campo das éticas deontológicas (que buscam o correto dentro das próprias ações em si mesmas, e não nas conseqüências destas ações), havendo também tentativas teleológicas (conseqüencialistas) e sintéticas (tentam abordar ambos os aspectos, o das normas em si-mesmas e o das suas conseqüências), algumas partindo de Kant, retomando-o ou criticando-o, como também de outras bases (OLIVEIRA, 1997, 2000). Como exemplos do campo ético na contemporaneidade temos: o contratualismo, de John Rawls, a Ética do discurso, de Apel e Habermas (deontológicos, tendo os dois últimos feito a apropriação dos novos estudos da lingüística, na segunda metade do século XX); o retorno às tradições morais de pesquisa racional de MacIntyre, a Ética da responsabilidade, de Hans Jonas, a Ética da alteridade, de Levinas, a Ética da libertação, de E. Dussel, o Utilitarismo (teleológicos); a Ética intencionalista-teleológica, de Vittorio Hösle, a Ética da coerência universal, de Cirne Lima, Manfredo Oliveira (sintéticos), dentre outros. Todos tratam, com a complexidade da construção de cada uma dessas Éticas, em suma, de fornecer bases fundamentais para uma Ética na contemporaneidade, frente à pluralidade de visões de mundo na sociedade moderna e a sua não fundamentação ontológica e soteriológica (visões de mundo comuns a todos os indivíduos de uma determinada sociedade que as tradições fundamentadas na religião, por exemplo, forneciam anteriormente). Tal Ética torna-se necessária pelas condições da nossa realidade atual: a possibilidade de auto-destruição do ser humano e o aniquilamento dos recursos naturais do planeta frente a uma racionalidade puramente instrumental (OLIVEIRA, 1997). O princípio de realidade se impõe a todos eles e a todos nós. Pensamos que a Psicanálise, mesmo sem os mesmos objetivos da filosofia, encontra aporias e inconsistências tão grandes quanto as que encontra a filosofia contemporânea, principalmente quando pedimos à Psicanálise que se defina enquanto um saber e uma prática – ela seria uma universalidade ou uma particularidade?

3.11 A teoria do desejo em Lacan antes de Antígona

Gostaríamos de trazer a concepção que Lacan tinha a respeito do processo analítico, ainda anteriormente ao citado seminário.

Na lição de 1953, *O simbólico, o imaginário e o real*, o autor traça o seguinte diagrama sobre as fases da análise, aqui, em resumo:

1ª fase - partindo da suposição de saber no analista (rS);

2ª fase - a realização e captação da imagem do analisante sobre o analista (rI e iI);

3ª fase - a fase de resistência (iR); se o desfecho das resistências for bom e “[...] o sujeito não tiver todas as disposições para ser psicótico [...]” (LACAN, 2005, p. 40) passaria para as demais fases;

4ª fase - imaginação do símbolo (iS): o sonho;

5ª fase - a simbolização da imagem (sS), o que permitirá a inversão e a interpretação ($sS-sI$);

6ª fase - “[...] **fazer reconhecer sua própria realidade, em outras palavras, seu próprio desejo**” (SR) “[...] é fazê-lo reconhecer por seus semelhantes, quer dizer, simbolizá-lo” (rR) (LACAN, 2005, p. 41, grifo nosso). No final, o retorno à 1ª fase novamente (rS).

A respeito da 6ª fase ($SR-rR$), trata-se de fazer reconhecer seu próprio desejo simbolizando-o frente aos seus semelhantes, já que o desejo é sempre desejo do outro, e, no caso da análise, é sempre desejo do Outro, mesmo que sustentado pelo outro do analista¹⁰⁶.

Buscaremos a resposta a nossa questão, da possibilidade ou não de criação de uma Ética da Psicanálise, pensando nesta ética que avança para o reconhecimento do desejo, tal qual é defendida por Lacan já em 1953, como também no *Seminário 7*, de 1959/60. A necessidade de formalizá-la é imperiosa e a sua tentativa talvez nos demonstre a sua possibilidade ou não.

¹⁰⁶ A influência hegeliana através do ensino de Kojève é reconhecida na obra lacaniana. Cf. subcapítulo 3.8.

3.12 A Ética segundo o Lacan dos anos 60: Kant com Sade

O impedimento de toda Ética frente ao princípio de realidade é trabalhado por Lacan (1998c) em 1962, em um de seus escritos mais famosos, *Kant com Sade (1963 [1962])*¹⁰⁷.

Refletindo sobre o Bem (*das Gute*) em Kant, apresenta a sua leitura: “Note-se que esse bem só é suposto como o Bem por se propor, como acabamos de dizer, a despeito de qualquer objeto que lhe imponha sua condição [...]” (LACAN, 1988c [1963], p. 777).

Portanto, o objeto da lei moral para Kant não é da ordem do fenomênico, não sendo apreensível: “Havemos de convir que, ao longo de toda a *Crítica*, esse objeto se furta” (LACAN, 1998c [1963], p. 779), fato que Lacan pontua por ser este objeto exatamente aquilo que uma máxima enquanto universal vai perseguir.

Ora, na fundação da modernidade, quando todas as éticas convencionais baseadas nos costumes ou na religião estão em crise, o problema se coloca em como legitimar e fundamentar uma “ética universal” baseada somente no que restou para o homem – a razão. Tal problema continua até os nossos dias sem uma solução:

A configuração de nossas formações societárias hoje e sua imbricação no sistema mundial da produção e das finanças faz com que as decisões e ações humanas tenham conseqüências que ultrapassam em muito os espaços limitados de seu mundo de vida imediato. Tanto justamente numa cultura que reduziu a racionalidade à esfera das regras de argumentação correta e do conhecimento empírico de fenômenos, relegando as questões éticas à decisão arbitrária dos indivíduos, portanto, não **legitimável racionalmente**. É a partir precisamente dos novos desafios postos ao homem contemporâneo que se deve novamente repor a pergunta a respeito dos fins últimos que dão sentido à sua existência e à sua ação enquanto tal, tanto em sua dimensão individual, quanto coletiva (OLIVEIRA, 2000, p. 7-8, grifo nosso).

Lacan (1998c [1963]) estuda o problema de Kant que, como podemos perceber, continua sendo o mesmo problema de toda a Ética Contemporânea¹⁰⁸:

Para que essa máxima sirva de lei, é necessário e suficiente que, na experiência de tal razão, ela possa ser aceita como universal por direito de lógica. O que, lembremos sobre

¹⁰⁷ Publicado pela primeira vez na revista *Critique*, em abril de 1963.

¹⁰⁸ Cf. nota de rodapé nº 104.

esse direito, não quer dizer que ela se imponha a todos, mas que valha para todos os casos, ou, melhor dizendo, que não valha em nenhum caso, se não valer em todos. (p. 778).

Como encontrar tal máxima que valha para todos os casos, indistintamente?

Lacan (1998c [1963]) aponta para o método transcendental kantiano, uma prática incondicional da razão que legitimaria a máxima por ela mesma, fundando sua moral numa referência autônoma, ou pelo menos, almejando-a: “[...] Kant liberta o campo da lei moral, quer a forma dessa lei, que é também sua única substância¹⁰⁹, 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” (p. 781).

Portanto, a prática da máxima deve encontrar toda a razão nela mesma e não em outros campos ou sistemas, ela tem que ser “auto-sustentável”. Ele então expõe a definição da única ação moral possível para Kant, na seguinte fórmula: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos” (KANT *apud* LACAN, 1988, p. 98).

Da mesma forma, ainda segundo Lacan, Sade toma o seu “direito ao gozo” como máxima universal: “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” (SADE *apud* LACAN, 1998c [1963], p. 780). Lacan acentua que Sade se utiliza dos mesmos critérios kantianos de coerência e universalidade para legitimar a sua máxima sobre o direito ao gozar do corpo de outrem, procurando com isso uma auto-sustentação nos próprios princípios que a fundamentam.

Lacan (1998c [1963]) aponta que uma primeira diferença aparente é que o imperativo kantiano é-nos imposto a nós mesmos, enquanto o imperativo sadiano é-nos imposto como ao Outro: “Mas aí só há uma distância à primeira vista, pois, de maneira latente, o imperativo moral não faz menos que isso, já que é a partir do Outro que sua ordem nos solicita” (LACAN, 1998c [1963], p. 781). Para o autor, a máxima sadiana desmascara mais honestamente a fenda do sujeito (aquilo que o funda enquanto falta), do que o imperativo Kantiano, já que a primeira é pronunciada pela “boca do Outro”: ‘– Tenho o direito de gozar do teu corpo!’.

¹⁰⁹ Daí a classificação da moral kantiana como uma teoria ética deontológica (Informação verbal concedida pelo Prof. Manfredo Oliveira, na disciplina Ética Contemporânea II, do Mestrado de Filosofia da UFC, 2005.2).

existência do Outro – este continua presente – mas rechaçando para o seu campo a dor de existir, empurrando a barra, o furo constitutivo do sujeito para o lado direito do matema.

Com esta estruturação da fantasia sádica (inversão do matema da fantasia), o agente do tormento não vê “[...] que, através disso, ele mesmo se transmuda num ‘objeto eterno’ [...]” (LACAN, 1998c [1963], p. 789). Traz assim o objeto da lei moral, inacessível para a experiência kantiana, como figurando do lado do sujeito (à esquerda do matema), através da maçante e imutável fantasia sádica do suplício de suas belas vítimas – a fantasia do direito de gozar do corpo de outrem.

Para Lacan (1998c [1963], p. 789): “[...] Sade não é tapeado por sua fantasia, na medida em que o rigor de seu pensamento passa para a lógica de sua vida”. Em que termos? É o que procuraremos no escrito lacaniano.

3.12.2 O papel da fantasia sadiana

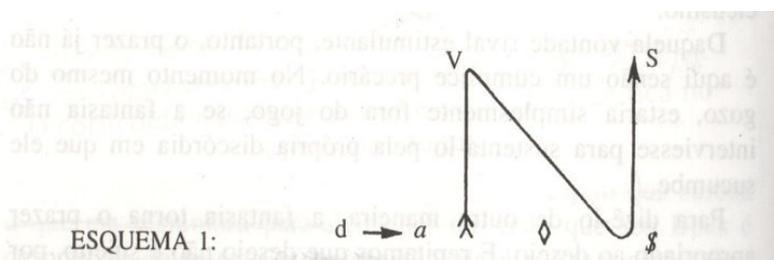
O papel da fantasia sadiana, então, seria o de sustentar o desejo ligando-o ao prazer, mantendo a vontade de gozo: “Daquela vontade rival estimulante, portanto, o prazer já não é aqui senão um cúmplice precário. No momento mesmo do gozo, estaria simplesmente fora do jogo, se a fantasia não interviesse para sustentá-lo pela própria discórdia em que ele sucumbe” (LACAN, 1998c [1963], p. 785). Assim, “[...] a fantasia torna o prazer apropriado ao desejo” (p. 785), fazendo-o permanecer¹¹².

¹¹² Mais adiante vamos problematizar a inconsistência da Ética da Psicanálise enquanto “Ética do Desejo”, já que o próprio Lacan (1998c [1963]), no texto *Kant com Sade*, aponta o paradoxo na sua teoria do desejo, nestes termos: “E repetamos que desejo não é sujeito, por não ser indicável em parte alguma num significante da demanda, seja ela qual for, por não ser articulável nele, ainda que nele se articule” (p. 785). Vemos, então, que se torna impossível uma fundamentação de uma Ética embasada no desejo como valor absoluto, devido a sua impossibilidade de indicação e, portanto, devido a sua impossibilidade de definição anterior aos atos que o indicariam num só-depois (LACAN, [1968], Acesso ao material por meio de notas de curso sobre o *Seminário 15: O Ato Analítico (1968)* [S.l.:s. n.], seminário não concluído por Lacan devido à greve geral ocorrida na França, naquele ano).

Nesse sentido podemos, consoante com Lacan, constatar que o prazer na fantasia sadiana veio em substituição do instrumento que ocupa o lugar do objeto a no matema da fantasia invertido $a \diamond \mathcal{S}$, “na espécie de divisão contínua do sujeito que é ordenada pela experiência” (LACAN, 1998c [1963], p. 785), empurrando para o campo do Outro, à direita da fórmula, a divisão do sujeito, sua fenda, sua falta fundamental.

O autor questiona novamente Kant através de Sade, propondo um primeiro grafo onde associa o matema da fantasia invertido à notação V (vontade de gozo) e S (sujeito bruto do prazer). Neste esquema, a seta parte do objeto a à V (vontade de gozo), indo ao \mathcal{S} (barrado) do matema da fantasia invertido e, deste último, ao S (sujeito bruto do prazer). Fala-nos então da ação do V (vontade de gozo) como motor do grafo, aquilo que o faz movimentar-se:

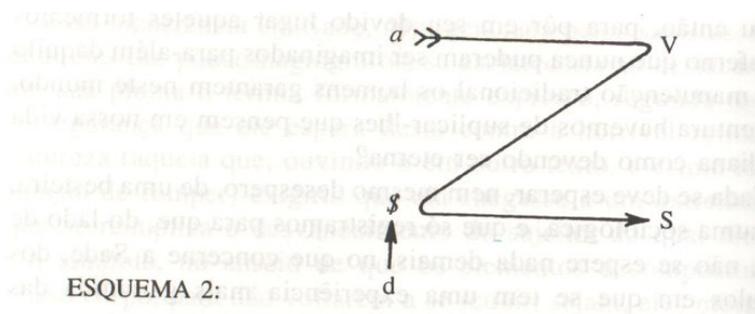
Resta o V, que, estando por cima nesse lugar, parece impor a vontade que domina a história toda, mas cuja forma também evoca a reunião do que ele divide, mantendo-o unido por um *vel*, isto é, permitindo escolher o que fará o \mathcal{S} da razão prática com o S, sujeito bruto do prazer (sujeito “patológico”) (LACAN, 1998c [1963], p. 786).



O \mathcal{S} (barrado) se configura em relação a esse sujeito bruto do prazer (S), e a vontade (V) impõe movimento a todo o sistema. Nossa leitura do texto aponta que Lacan defende suas posições afirmando que tanto Kant quanto Sade estão presos a esse V, enquanto vontade de gozo – o primeiro indiretamente, pois almeja este gozo no sentido universal, relegando-o para um outro momento, talvez na eternidade, enquanto o último, ao persegui-lo avidamente através da fantasia sádica, adia-o na morte da vítima, que tem que ser evitada a todo

custo, para o prosseguimento do desejo e da sua tentativa de alcançar o gozo total. A relação desejo e gozo é, portanto, uma relação não dialetizável (DUNKER, 2002).

Então, em Sade, “[...] há uma estática da fantasia pela qual o ponto de afânise, suposto em $\$$, deve ser, na imaginação, infinitamente adiado” (LACAN, 1998c [1963], p. 786). Assim, na repetição da maçante fantasia sadiana, a vítima, “única (Justine) ou múltipla, [...] tem a monotonia da relação do sujeito com o significante [...]” (p. 787)¹¹³ – a fantasia é sempre a mesma e tem que ter o seu final adiado para que prossiga o ‘direito ao gozo do corpo’ da vítima, que ocupa sempre o mesmo papel, enquanto os torturadores, por estarem do lado do objeto a , possuem mais variedade enquanto instrumentos. É o que Lacan procura demonstrar no seu esquema 2, a partir de mais uma inversão, onde vemos que o desejo (d) agora incide sobre o $\$$, diretamente, e não passando pelo objeto a . É importante lembrarmos do matema da fantasia invertido ($a \diamond \$$) que é o mecanismo da fantasia sádica. Portanto, o desejo agora se coloca no campo do Outro, tendo como “receptor” o próprio $\$$, já que o agente do gozo se objetaliza enquanto a :



Neste último esquema, podemos perceber a inferência do sujeito bruto do prazer na fantasia, incidindo o desejo diretamente no $\$$.

¹¹³ Optamos por não transcrever a citação iniciando por maiúscula, para manter a fluidez do texto, apesar de ser início de período, no original.

3.12.3 O porquê da aproximação de Kant a Sade

No *Seminário 11 (1964)*, o autor, após fazer uma referência ao desejo em Spinoza, nos explica suas razões para ter aproximado Kant a Sade:

A experiência nos mostra que Kant é mais verdadeiro, e eu provei que sua teoria da consciência, como ele escreve da razão prática, só se sustenta ao dar uma especificação da **lei moral que, examinada de perto, não é outra coisa senão o desejo em estado puro**, aquele mesmo que termina no sacrifício, propriamente falando, de tudo que é objeto do amor em sua ternura humana – digo mesmo, não somente na rejeição do objeto patológico¹¹⁴, mas também em seu sacrifício e em seu assassinio. É por isso que eu escrevi *Kant com Sade*. (LACAN, 1998e [1964], p. 260, grifo nosso, itálico do autor)¹¹⁵.

Assim, utilizando-se da lei moral kantiana, Lacan mais uma vez defende a relação dialética que a lei mantém com o desejo, tal qual no uso do *Capítulo 7 da Epístola aos Romanos* de São Paulo: “Mas eu não conheci o Pecado senão pela Lei. Porque não teria idéia da concupiscência se a Lei não dissesse: *Não cobiçarás (Ex 20,17)*” (SÃO PAULO, 1989, p. 1456, Rom 7: 7). Porém, com o advento da lei moral baseada na razão, a relação passa a incidir sobre o desejo puro, sem referência a uma ética convencional pré-definida numa tradição. Desta forma, a aproximação com Sade pretende desvelar mais essa dinâmica lei-desejo:

Levando-os, portanto, este ano para o terreno da ética da psicanálise, conduzi-os a um certo limite que illustrei por meio de uma confrontação, de uma acentuação da relevância de um pelo outro, por mais paradoxal que isso pareça, de Kant com Sade, para nomeá-los. Levei-os ao ponto de apocalipse, ou de revelação, de algo que se chama transgressão (LACAN, 1988 [1959-60], p. 253).

Estudando precisamente a vítima sadiana e o seu papel, Lacan (1998c [1963]) também retoma a função da sua beleza, incomparável e inalterável, lembrando a beleza e o brilho de Antígona, estudada no *Seminário 7*: “[...] barreira extrema que proíbe o acesso a um

¹¹⁴ Que podemos deduzir tratar-se do objeto almejado pelo S, pelo sujeito patológico, tal qual é dimensionado no seu grafo enquanto sujeito bruto do prazer.

¹¹⁵ Colocaremos sempre essa notação extra às regras ABNT, ‘itálico do autor’, para diferenciá-lo do ‘grifo nosso’, quando necessário.

horror fundamental” (p. 787). Opinamos, pois, que, para Lacan, o horror fundamental é aquilo que não pode ser atingido: **a satisfação total da pulsão com a realização plena do desejo num gozo total que esvaziasse o sistema psíquico “reencontrando” das Ding.**

Para Lacan (1988 [1959-60], p. 316), este gozo total não pode ser realizado na fantasia sádica, daí a sua manutenção, pelo adiamento da morte da vítima: “[...] o que é não pode entrar de novo no nada de onde saiu”. O objeto, como vimos, o torturador, enquanto personalização do poder dos sofrimentos, “[...] ele mesmo, é apenas o significante de um limite” (p. 316). Porém, na teoria sadiana, tal gozo total é delineado de várias formas, seguindo a sua obra, em aspectos totalizadores e universais. Assim, Sade

[...] demonstra a estrutura imaginária do limite. Mas também ele o transpõe. Não o transpõe, evidentemente, na fantasia, e é justamente isso que confere seu caráter fastidioso, mas na teoria, na doutrina proferida em palavras que são, segundo os momentos de sua obra, o gozo da destruição, a própria virtude do crime, o mal buscado pelo mal, e em última instância – referência singular do personagem Saint-Fond que proclama na *História de Julieta* sua crença, certamente renovada, mas não totalmente nova, nesse Deus – o Ser-supremo-em-maldade (LACAN, 1988 [1959-60], p. 240).

Assim, o procedimento ético para Sade seria realizar este mal absoluto ao extremo, dentro de um sistema no qual a Natureza se organiza como atração e repulsão do mal pelo mal, culminando numa harmonização a partir de uma via invertida – a própria destruição absoluta visando um mal absoluto traria uma verdadeira harmonia, uma morte além da morte¹¹⁶, como nos demonstra Lacan (1988 [1959-60]), citando Sade:

[...] os próprios vícios são mais necessários que as virtudes, pois são criadores e as virtudes são apenas criadas, ou, se preferirem, que eles são causas e as virtudes apenas efeitos... [...]. São, portanto, os crimes do homem que, trazendo o distúrbio à influência dos três reinos, impedem essa influência de chegar a um ponto de superioridade que perturbaria as outras, mantendo no universo esse perfeito equilíbrio que Horácio chamava de *rerum concordia discors*. O crime é, portanto, necessário no mundo. [...] Logo, toda mudança operada pelo homem nessa matéria organizada, é bem mais útil à natureza do que a contrária. Que digo, infelizmente! para servi-la seria preciso destruições bem mais totais... bem mais completas do que as que podemos operar; é a atrocidade, é a extensão que ela quer nos crimes; quando mais nossas destruições forem dessa espécie, mais lhe serão agradáveis. [...] O assassinato só tira a primeira vida ao indivíduo que abatemos;

¹¹⁶ Aquilo que, segundo Lacan, Creonte procurará impor à Polinices, proibindo o seu sepultamento. Exatamente ao que Antígona se insurgirá contra.

seria preciso poder arrancar-lhe a segunda, para ser ainda mais útil à natureza; pois ela quer o aniquilamento: está fora de nosso alcance dar a nossos assassinos a extensão que ela deseja (SADE *apud* LACAN, 1988 [1959-60], p. 257-258).

3.12.4 Pulsão de morte e Sade

É notável a proximidade da teoria sadiana à reflexão freudiana sobre a pulsão de morte como aquilo que leva o psiquismo a buscar o aniquilamento, com a descarga total da pulsão, buscando uma forma de organização material no interior dos organismos vivos, um equilíbrio terminal – uma entropia – como um primeiro sentido para a pulsão de morte (LACAN, 1988 [1959-60]).

Porém, Lacan (1988 [1959-60], p. 259) nos diz: “A pulsão, como tal, e uma vez que é então pulsão de destruição, deve estar para além da tendência ao retorno ao inanimado. O que ela poderia ser? – senão uma vontade de destruição direta”. Assim, ela poria em causa tudo o que existe, “mas ela é igualmente vontade de criação a partir de nada, vontade de recomeçar” (p. 260)¹¹⁷.

Assim, para Lacan (1988 [1959-60], p. 260), a pulsão de morte de Freud é da mesma ordem que o sistema do Papa Pio VI – **uma sublimação criacionista**: “[...] desde que lidamos com o que quer que seja no mundo que se apresenta sob a forma da cadeia significante, haja a uma certa altura, mas certamente fora do mundo da natureza, o para-além dessa cadeia, o *ex nihilo* sobre o qual ela se funda e se articula como tal”. Sade, por sua vez, propõe uma outra solução para o campo da Coisa: o Ser-supremo-em-maldade.

Lacan (1988 [1959-60], p. 241) lança, então, uma intrigante questão: “[...] Sade nos ensina [...] uma tentativa de transpor o limite, e de descobrir as leis do espaço do próximo como tal? [...] esse próximo como o mais próximo”, aquele que o mandamento cristão diz para

¹¹⁷ Optamos, também aqui, por não transcrever a frase iniciando por maiúscula, para manter a fluidez do texto, apesar de se tratar de início de período, no original.

amarmos como a nós mesmos, mas que traz no próprio preceito a sua impossibilidade. A própria aproximação ao outro se trata de um ato puro de maldade, pois este outro traz o que mais odeio em mim mesmo. Para Lacan (1988 [1959-60]), Sade é exemplar por desvelar a estrutura imaginária que sustenta a moral tradicional que engendra o engodo do sujeito ao seu semelhante:

Amá-lo, amá-lo como um eu mesmo, é, da mesma feita, ir adiante em alguma maldade. A sua ou a minha? Objetar-me-ão vocês – mas acabo de explicar-lhes justamente que nada diz que elas sejam distintas. Parece muito mais que seja a mesma, com a condição de que os limites, que me fazem colocar-me diante do outro como meu semelhante, sejam transpostos (LACAN, 1988 [1959-60], p. 242).

Este é o campo onde se desenvolve a questão da Ética, tanto para os filósofos, quanto para a Psicanálise, nas suas buscas de um posicionamento consistente e condizente com as suas práticas e objetivos distintos.

3.12.5 A teoria do desejo no Lacan de 60 e gozo

É neste mesmo texto, *Kant com Sade (1963 [1962])*, que podemos esclarecer a relação primeira entre desejo e gozo na teoria, adiantada na última lição do *Seminário 7 (1959-60)* sob a forma da quarta proposição: o gozo é o único bem com o qual se paga o acesso à realização do desejo: “Essa operação mística, pago-a com uma libra de carne” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 386).

Desejo para o Lacan (1998c [1963]) da década de 60 é vontade de gozo, é fator¹¹⁸ da fenda no sujeito, aquilo que o estruturaria enquanto portador de uma falta fundamental, fazendo movimentar toda a fantasia submetida ao princípio do prazer. Este estatuto do ‘desejo vontade de gozo’ “[...] já começa derrotado, fadado à impotência. [...]”¹¹⁹ É que ele começa

¹¹⁸ “fau.tor *adj* (*lat fautore*) Que favorece, promove ou determina. *sm* Aquele que faz, aquele que promove, fomenta, causa ou auxilia. *Fem: fautriz*”. (MICHAELIS, 1998, p. 942).

¹¹⁹ Supressão de espaço de parágrafo.

submetido ao prazer, cuja lei é fazê-lo girar em sua meta cada vez mais repentinamente” (p. 784).

O Desejo, portanto, apóia-se na vontade de gozo, direciona-se para tanto, porém arrepia¹²⁰ seu objetivo para manter-se pela ação da fantasia. Mas, “[...] como sustentar o desejo, e subjetivá-lo, uma vez que sua causa é também matéria de gozo, e portanto de apagamento do sujeito? Em outras palavras, como não reduzir o Outro ao outro e ao mesmo tempo fazer-se sujeito?” (Dunker, 2002, p. 53).

Observamos, com o estudo da fantasia sadiana, a sua função de expressar ao mesmo tempo duas séries antagônicas, a saber, “[...] a afânise do sujeito diante do imperativo imposto pelo Outro e o puro gozo destrutivo do objeto com encobrimento da divisão do sujeito” (DUNKER, 2002, p. 53). Resume-se assim o cálculo que não fecha, que não tem possibilidade de ser quantificado numa escala de valores. É o que Lacan (1998b [1960]), em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* nos diz utilizando-se do $\sqrt{-1}$ (raiz de -1): “Como tal, ele é impronunciável, porém não sua operação [...]” (p. 833). Trata-se de um número imaginário¹²¹ que não pode ser calculado, valorado, mas que a sua operação é plenamente possível (DUNKER, 2002).

É esta a relação não dialetizável entre desejo e gozo, que nos é exposta na seguinte conclusão de Dunker (2002, p. 53-54):

Entre ambos há um trabalho circular e contínuo de ciframento e deciframento, por meio do qual o gozo se converte em desejo e o desejo em gozo. Esse trabalho é mediado por uma instância dual, a lei, que simbolicamente interdita o gozo e por meio do [supereu] obriga ao gozo. Os operadores éticos como bem e mal tornam-se assim sujeitos a uma escala móvel onde apenas o ato que supere tais qualificações pode ser considerado à altura do desejo.

Tal ato heróico e sublime é tomado da tragédia grega na figura de Antígona, pelo Lacan de 1960.

¹²⁰ “Arrepiar (*lat horripilare*) *vtd* [...] **11** Abandonar, desistir: *Arrepiemos esse projeto. Vtd.*” (MICHAELIS, 1998, p. 224).

¹²¹ “*N. imaginário*: o que não tem existência real, como a raiz quadrada de quantidades negativas” (MICHAELIS, 1998, p. 1469).

3.13 A chamada ética de Lacan no *Seminário 7*: não ceder de seu desejo – 4 proposições

Lacan (1988 [1959-60]), no citado seminário (lição XXIV), nos explica o que ele chama **ceder de seu desejo** a partir da traição do sujeito em relação a ele mesmo, ou mesmo da aceitação por parte deste sujeito da traição de outrem “[...] a ponto de diminuir suas próprias pretensões [...]” (p. 384-5). Em forma de proposições, ele lança as suas duas primeiras: “**A única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo**”. Em segundo lugar faz a definição do herói: “[...] é aquele que pode **impunemente ser traído**.” (p. 385, grifos nossos).

Como terceira proposição, ele expõe a **diferença entre o homem comum e o herói trágico frente à traição por outrem**: “**Para o homem comum a traição**, que se produz quase sempre, **tem como efeito o de repeli-lo de maneira decisiva para o serviço dos bens**, mas com a condição de que ele não reencontrará jamais o que o orienta verdadeiramente nesse serviço” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 385 grifos nossos), enquanto que o herói segue no cumprimento de seu destino, apesar de ter sido traído, e não perdoa esta traição.

Enquanto quarta e última proposição do *Seminário 7*, Lacan (1988) começa a delimitar a sua teoria do gozo, aqui de forma incipiente, mas já em relação com a sua teoria do desejo: “[...] **Não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo**” (p. 385, grifo nosso). Mais adiante ele nomeia este bem com o qual se paga o acesso ao desejo: “Essa alguma coisa se chama **gozo**. Essa operação mística, pago-a com uma libra de carne” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 386, grifo nosso).

É neste sentido de não ceder do seu desejo, de não trair as suas convicções e de não retroceder frente à traição de outrem, cumprindo desta forma o seu destino, responsabilizando-se por este acesso ao desejo, ao qual se paga com o próprio corpo, ou seja, com a morte do ser, que Lacan relaciona as proposições em torno do herói trágico – Antígona.

3.13.1 A articulação das proposições ao redor da figura de Antígona

Antígona é a heroína da tragédia de Sófocles, filha e irmã de Édipo e herdeira da maldição dos Labdácidas, que Lacan (1988 [1959-60]) utiliza para ilustrar suas proposições e articulá-las entre si. Para compreendermos as três primeiras já mencionadas, que circulam o objeto da nossa investigação, torna-se necessário voltar à tragédia, escolhendo o trecho onde Antígona repele o apoio intempestivo de Ismene, após sua prisão a mando de Creonte por ter sepultado o seu irmão Polinices¹²², reafirmando sua inabalável posição:

CORO

Vejo transpor a porta agora Ismene, chorando lágrimas de irmã e amiga;
 Paira uma nuvem sobre sua fronte
 escurecendo as cores de seu rosto
 e umedecendo-lhe a formosa tez.

CREONTE

Vamos, tu que, dissimulada como víbora
 em minha própria casa, insidiosamente
 sugavas o meu sangue, sem que eu percebesse
 que alimentava duas pestes e conluios
 contra o meu trono, dize-me: confirmarás
 também a participação naquele enterro,
 ou negarás, jurando desconhecimento?

ISMENE

Eu pratiquei a ação, se ela consente nisso;
 sou cúmplice no crime e aceito as conseqüências.

ANTÍGONA

Mas nisso não terás o apoio da justiça,

¹²² Polinices havia tentado invadir Tebas e tomar o trono de seu tio Creonte, irmão de Jocasta. Na batalha, é morto e Creonte aplica a lei que proíbe o sepultamento para aqueles que lutam contra Tebas. Antígona, sua irmã, então, sepulta-o e é presa pelos guardas. Daí desenvolve-se a tragédia.

pois nem manifestaste aprovação à idéia
nem eu te permiti participar da ação.

ISMENE

Notando os sofrimentos teus, não me envergonho
de percorrer contigo o mar de tuas dores.

ANTÍGONA

Os mortos sabem quem agiu, e o deus dos mortos;
não quero amiga que ama apenas em palavras.

ISMENE

Não me julgues indigna de morrer contigo,
Irmã, e honrar o morto com os ritos sagrados.

ANTÍGONA

**Não compartilhes minha morte, nem aspire
a feitos que não foram teus; basta que eu morra.**

ISMENE

Que valerá a vida para mim sem ti?

ANTÍGONA

(Com um sorriso sarcástico)

Indaga de Creonte, pois só pensas nele!

ISMENE

Por que me afliges sem proveito para ti?

ANTÍGONA

Se rio e o meu riso te faz sofrer, lastimo.

ISMENE

Como te poderei ser útil, mesmo agora?

ANTÍGONA

Salva-te, Ismene. Não te invejo por fugires.

ISMENE

Pobre de mim! Não participo de teu fim?

ANTÍGONA

A tua escolha foi a vida; a minha a morte.

ISMENE

Mas não ficaram por dizer minhas palavras.

ANTÍGONA

A uns parecerás sensata; a outros, eu.

ISMENE

De qualquer modo, nossas faltas são iguais.

ANTÍGONA

**Não te preocupes; estás viva, mas minha alma
há tempo já morreu, para que eu sirva aos mortos.**

CREONTE

Afirmo que uma destas moças neste instante
nos revelou sua demência; a outra é insana,
sabidamente, desde o dia em que nasceu.

ISMENE

É, rei, mas a razão inata em todos nós
está sujeita a mutações nos infelizes (SÓFOCLES, 2006, p. 218-220, grifos nossos).

Antígona não refuta o seu destino por já estar morta: “[...] **minha alma há tempo já morreu, para que eu sirva aos mortos**” (SÓFOCLES, p. 220, grifo nosso). Procura a morte, mas já a tem de saída, cumprindo a maldição que paira sobre todos da sua linhagem, os labdácidas, e repetindo o destino do pai e irmão Édipo. Para tanto, deixa Ismene para trás com a mesma firmeza que se insurgira contra a lei da cidade representada por Creonte¹²³:

¹²³ Como uma fonte contemporânea desta relação entre desejo e morte num ato bem sucedido que envolve, já de entrada na questão, uma “morte em vida”, simbólica e anterior à morte biológica, sugiro o acompanhamento atento

Vocês têm da própria boca de Antígona o testemunho do ponto em que ela está – literalmente, ela não agüenta mais. **Sua vida não vale a pena ser vivida. Ela vive na memória do drama intolerável daquele a partir do qual surgiu essa linhagem que acaba de se aniquilar sob a figura de seus dois irmãos.** Ela vive no lar de Creonte, submetida à sua lei, e é isso que ela não pode suportar. (LACAN, 1988 [1959-60], p. 318, grifo nosso).

Tal lei seria, para Lacan, algo que obriga o homem comum a cair no que ele denomina de ‘serviço dos bens’, ou seja, cair no discurso da cidade, que não tem condições de compreender a “insanidade” da heroína. A traição de outrem, segundo a terceira proposição, teria também este efeito de fazer o homem comum renunciar aos seus desejos e voltar ao seu lugar na *pólis*. Não é isto o que acontece ao herói trágico no cumprimento de seu destino.

Assim, segundo Patryck Guyomard (1996), tanto o cadáver de Polinices, quanto o desafio de Antígona, trazem a morte como rival para Creonte, desafiando o que representa a lei – e, com isso, algo do Real que demonstra a falha do simbólico frente à morte. O valor da sepultura de Polinices é o próprio valor do simbólico enquanto questão e não apenas uma simbolização de uma morte, mas retrata o problema de todo o registro simbólico frente ao Real: “Antígona fez, portanto, uma vez esse gesto. O que está para além de um certo limite não deve ser visto” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 320).

Deste modo, o desejo de Antígona revela-se como um “puro desejo de morte”, algo diferente de um “desejo de morrer”, onde poderíamos situar um sujeito (GUYOMARD, 1996). É daquele puro desejo, enquanto destino, do qual a heroína não teria saída. Segundo Guyomard (1996, p. 90): “O desejo puro de Antígona não passa do desejo de um Outro puro, purgado de qualquer aliança e guardando a pureza do incesto familiar”. Nas palavras do próprio Lacan (1988 [1959-60], p. 342, grifos nossos):

Nada menos dionisíaco do que o ato e a figura de Antígona. Mas **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.

Reflitam 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 é, ao mesmo tempo, o desejo fundador de toda a estrutura,** aquele que fez vir à luz seus rebentos únicos, Eteoclés, Polinices,

do filme ‘A vida de David Gale’, dirigido por Alan Parker, até o seu trágico final (ou seria começo?), onde o protagonista afronta as leis da cidade, no caso, a pena-de-morte no Estado do Texas, EUA. Interessante notar que a primeira aula do professor de filosofia, o herói do filme, é justamente sobre o desejo em Lacan, estando no quadro negro o grafo do desejo, observação vinda da colega psicanalista Nadiá Paulo Ferreira, o que me fez assisti-lo.

Antígona, Ismene, mas, ao mesmo tempo, **é um desejo criminoso**. Reencontramos aqui, na origem da tragédia e do humanismo, um impasse semelhante ao de Hamlet, e, coisa singular, mais radical.

Nenhuma medição 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.**

Assim, **ceder, ou não ceder, não poderia fazer parte do debate de Antígona, posto já entrar na tragédia como morta e cumprindo o seu destino ligado à maldição de sua linhagem** – a morte de Laio com o enlace incestuoso entre Édipo e Jocasta – e sucedida, no seu caso, não menos, das figuras da morte e do incesto, como as próprias palavras da heroína nos comprovaram, assim como o sucesso do seu ato. A própria análise de Lacan sobre a tragédia, ainda no *Seminário 7*, alicerça a retomada de Guyomard (1996) sobre este delicado e polêmico ponto, e não apenas as retificações posteriores, particularmente nos *Seminário 11* e *20*.

Apesar disto, a personagem e sua sina foram utilizados por Lacan como elementos por meio do quais pudéssemos pensar acerca de uma Ética da Psicanálise. Tentaremos analisar as conseqüências desta escolha para o nosso campo, assim como os desdobramentos que Lacan deu à questão, ainda na década de 60, marcando o início do segundo tempo do seu ensino¹²⁴, iniciado no *Seminário 11*¹²⁵.

¹²⁴ Esta divisão do ensino de Lacan foi empreendida pela Profa. e psicanalista Laéria Beserra Fontenele, no seminário *Os três tempos do ensino de Lacan* realizado no Corpo Freudiano – Escola de Psicanálise, Seção Fortaleza, em 2006.

¹²⁵ Segundo Guyomard (1996), Lacan, no *Seminário 11*, abandona o modelo de Antígona como modelo para as análises, assim como um modelo para o desejo de analista, hipótese que movimentara este trabalho, até esta constatação. Ele assim o faz afirmando que “‘O desejo do analista’, disse ele, ‘não é um desejo puro’” (LACAN *apud* GUYOMARD, 1996, p. 93). Assim, reflete Guyomard (1996, p. 93, grifo do autor): “Como, de fato, resistir a essa evidência, quando a História e o discurso deram à *pureza* um peso de aniquilação, abjeção e renegação que a aliaram para sempre à perversão e à morte?”. Infelizmente, foi fácil vermos as conseqüências dos ideais do nazismo e, hoje em dia, dos fundamentalismos, sejam estes “democráticos” ou islâmicos, que almejam uma pureza dos seus desejos sobre tudo e todos.

Guyomard (1996) ainda prossegue na diferenciação da Psicanálise como uma prática da diferença:

Tampouco a psicanálise é pura: não mais, verdade seja dita, que o desejo dos analistas [diríamos, ainda bem...]. O contexto da *pureza* do seminário sobre a *Ética* e do comentário de *Antígona* é outro: é o de uma referência a Kant (às voltas, por sua vez, com a loucura de Swedenborg), de uma presença de Bataille (em quem o discurso da perda e da impureza marca o feminino) e de uma teoria do simbólico, parcialmente herdada de Hegel e transmitida pelo ensino de Kojève (GUYOMARD, 1996, p. 93).

Nas palavras do próprio Lacan (1998 [1964], p. 260), sobre a impureza da Psicanálise a favor das diferenças e das particularidades, ao final do *Seminário 11*:

3.14 Antígona – modelo de Lacan para uma Ética Geral da Psicanálise?

O brilho da personagem que tomou de assalto a Lacan também tomou os analistas na transformação da primeira proposição – “A única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 385) – num imperativo endereçado aos analistas, um tipo de palavra de ordem: “[...] ‘o analista não cede em seu desejo’” (GUYOMARD, 1996, p. 86), tornando-se então um pseudo-princípio ético. Retomaremos estas críticas, lembrando que, segundo Guyomard (1996), Lacan abandonou a articulação da figura de Antígona como modelo para o desejo de analista no *Seminário 11*, admitindo que este não era um desejo puro, como o é o desejo de Antígona, enquanto “puro desejo de morte” (GUYOMARD, 1996)¹²⁶. Assim, nos parece que Lacan procurou retificar os erros que grande parte do movimento psicanalítico, infelizmente, repete até hoje¹²⁷.

O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele. Só aí pode surgir a significação de um amor sem limite, porque fora dos limites da lei, somente onde ele pode viver.

¹²⁶ Ivan Corrêa (Informação verbal), por ocasião da defesa desta dissertação em 21.09. 2007, brindou-nos com uma versão desta última lição do *Seminário 11* na qual Lacan teria dito: “a análise não é um desejo puro”, salientando as nodosidades do próprio material que dispomos para a pesquisa. Meditando sobre este novo dado, observamos que o que temos em comum nas duas versões e que pode nos ajudar a seguir em frente, é que o modelo de Antígona foi abandonado para uma Ética da Psicanálise, tanto no sentido do desejo de analista quanto para todas as análises, por ser um modelo impossível de ser atingido, já que se trata de um desejo puro, situando-se apenas como uma referência, um horizonte, como indicou Marco Antônio Coutinho Jorge (Informação verbal), também por ocasião da defesa desta dissertação.

¹²⁷ Recados e refutações ao *Seminário 7 (1959-60)* também foram desenvolvidos em vários outros pontos da obra de Lacan, principalmente no *Seminário 20, Mais, ainda (1972-73)* e numa ironia de 1975, citada em nota de rodapé por Goldenberg (1995, p. 65), infelizmente sem a devida referência: “Irão transformar a psicanálise na religião do desejo?” Apesar de todas estas considerações posteriores do autor, parte do movimento lacaniano continua, com a compulsão à repetição peculiar à maldição dos Labdácidas, a evocar Antígona como modelo para o desejo, tanto do analista quanto dos analisantes, transformando-a assim no modelo ético das análises.

Capítulo 4

PARA UMA ÉTICA DO DESEJO DE ANALISTA,

AQUÉM DE ANTÍGONA

“Infelizmente, o poder criativo de um autor nem sempre obedece à sua vontade: o trabalho avança como pode e com frequência se apresenta a ele como algo independente ou até mesmo estranho.”

Sigmund Freud

“Não há saber algum que não se erga sobre um fundo de ignorância.”

Jacques Lacan

“A que dizem respeito as fórmulas na psicanálise? O que é que motiva e modula esse deslizamento do objeto? Existem conceitos analíticos de uma vez por todas formados? A manutenção quase religiosa dos termos dados por Freud para estruturar a experiência analítica, a que se remete ela? Tratar-se-á do fato muito surpreendente na história das ciências – o de que Freud seria o primeiro, e permaneceria o único, nessa suposta ciência, a ter introduzido conceitos fundamentais? Sem esse tronco, sem esse mastro, esse piloti, onde amarrar nossa prática? Poderemos dizer mesmo que se tratam, propriamente falando, de conceitos? Serão conceitos em formação? Serão conceitos em evolução, em movimento, a serem revistos?”

Jacques Lacan

4.1 Crítica à Ética da Psicanálise enquanto “Ética do Desejo”

Abordaremos as críticas de Goldenberg (2004), apoiadas nas posições de Guyomard (1996), acerca da leitura equivocada de parte dos psicanalistas lacanianos ao *Seminário 7 (1959-60)*, com o fim de desenvolver nossas conclusões.

O autor aponta que ali Lacan teria levantado uma questão sobre o campo da ética *na* psicanálise e não construído um saber positivo sobre a ética *da* psicanálise, ou dado elementos para tanto. Em Goldenberg (2004, p. 15, grifo do autor), lemos:

As proposições de Lacan no seu famoso seminário de 1960 não constituem em nada uma Ética. Ética era a pergunta que dirigia aos analistas, ao levá-los a interrogar as relações entre seu desejo e a ação que realizam. O equívoco (do qual Lacan não é inocente) foi concluir que se estava elaborando um saber positivo sobre a ética *da* psicanálise quando o que estava em pauta era uma interrogação sobre o lugar e a presença da ética *na* psicanálise. E a conclusão, contra tudo que sempre se disse a respeito, é que *a ética na psicanálise não é psicanalítica*.

Retomando a afirmação de Patrick Guyomard “*a ética na psicanálise não é psicanalítica*”¹²⁸, o autor aborda o campo dos atos e fatos no âmbito da análise, sendo estes, atos de escuta diante do nosso imperativo – a realidade psíquica do analisante. Assim, Goldenberg (2004) defende que as ações e caminhos escolhidos pelo analista, na condução do tratamento visando à sua finalidade, **remetem às suas concepções no campo da ética comum e não no campo de uma Ética da Psicanálise no sentido positivo e diferenciado do primeiro**, apesar do reconhecimento de toda a interrogação ética que a criação da Psicanálise tornou possível, a partir do inconsciente e do desejo, pelo viés da dinâmica pulsional freudiana.

Desta forma, sua preocupação visa a deixar clara a diferença entre as implicações das questões éticas que a psicanálise empreendeu em seu percurso teórico e que recaem no percurso de qualquer análise, ou seja, a diferença do modo pelo qual a pergunta ética entra *na* Psicanálise¹²⁹, de uma ética que se tentaria fomentar psicanalítica: “[...] baseada em valores ou bens fundados psicanaliticamente” (GOLDENBERG, 2004, p. 13). Sobre isto, o autor conclui, apoiando-se em seu trabalho anterior *Ensaio sobre a moral de Freud (1994)*:

Contamos com uma teoria sobre as origens pulsionais da moral, mas fomos devidamente prevenidos contra a tentação de aplicar esta teoria para legiferar em matéria de ética. Por outras palavras, a psicanálise pode revelar as condições de enunciação de uma ética determinada, **mas pretender uma que seja psicanalítica não passa de um sonho totalitário**, e Freud não dizia outra coisa quando advertia que não tinha criado uma cosmovisão. (GOLDENBERG, 2004, p. 14, grifo nosso).

¹²⁸ *El deseo de ética* [S.I.: s. n.]. Goldenberg apenas indica a obra, sem as referências bibliográficas.

¹²⁹ Contrariamente ao autor, preferimos pensar como a Psicanálise, já com o seu criador, entra no campo da ética, centralizando a questão do desejo implicado nas ações.

Guardadas as devidas louvações pela defesa da Psicanálise enquanto recusa de um *status* de cosmovisão e pela crítica de Goldenberg (2004) à busca de definição do que seria esta Ética do Desejo – tão comumente aceita nos meios psicanalíticos com uma certa rapidez e falta de reflexão – observamos, na sua questão geral sobre a Ética da Psicanálise, duas principais perguntas:

1- Há uma Ética da Psicanálise enquanto Ética do Desejo? O autor responde que não, o que o leva a cair, como conseqüência, numa segunda questão...

2- a ética na Psicanálise se faria da mesma forma que na ética comum, por conseqüência desta falta de uma Ética da Psicanálise em “Geral”? Segundo nossa leitura aqui, o autor defende que sim.

Como já disposto no capítulo anterior, concordamos medianamente com Goldenberg sobre a primeira questão: – **não há uma Ética da Psicanálise em sentido absoluto (geral, universal) e positivo (objetivo) como Ética do Desejo**, já que nós enfrentamos um campo exterior à Ética Filosófica, fruto da nossa prática clínica – não há um dever-ser universal para a Psicanálise – há um cálculo que não fecha, uma operação que não permite um produto que se recoloca em um sistema de valores – portanto, a formalização em nosso campo se daria de uma forma estranha ao campo filosófico, mesmo que traga uma interlocução profícua com este, como Lacan realizou.

Sobre a mesma questão, mas noutra prisma, ficamos contra Goldenberg e a favor de Lacan – este último não defendeu no *Seminário 7 (1959-60)* esta ética absoluta e positiva, mas colocou uma Ética da Psicanálise em sentido estrito: ***dentro do contexto de uma análise que faz surgir o desejo de analista, ou seja, a que forma um analista transmitindo a psicanálise***, mesmo que tenha, posteriormente, abandonado o modelo de Antígona para uma Ética da Psicanálise. Assim, pelos desenvolvimentos já demonstrados, só nos parece viável a abordagem da questão de uma ética própria à Psicanálise pelo lado do analista, através do conceito a ser continuamente revisto de ‘desejo de analista’.

Como conseqüência, respondendo à segunda questão, não podemos defender que a ação do analista se faria conforme os seus valores morais e éticos comuns, ou mesmo em referência às suas concepções da própria finalidade da psicanálise no sentido do discurso consciente, mas deixaria espaço para a possibilidade ou não de surgimento deste particular

desejo de analista por parte do analisante, através da sustentação do seu ato. É o que nos lembra Lacan (1988 [1959-60]), ainda no seminário em questão:

Eis o que convém lembrar no momento em que o analista se encontra em posição de responder a quem lhe demanda a felicidade. A questão do Bem Supremo se coloca ancestralmente para o homem, mas ele, o analista, sabe que essa questão é uma questão fechada. **Não somente o que se lhe demanda, o Bem Supremo, é claro que ele não o tem, como sabe que não existe.** Ter levado uma análise a seu termo nada mais é do que ter encontrado esse limite onde toda a problemática do desejo se coloca.

Que essa problemática seja central para todo acesso a uma realização qualquer de si mesmo, é a novidade da análise. No caminho dessa gravitação certamente o sujeito encontrará bem em abundância, [...] – ele só o encontrará **extraíndo a todo o instante de seu querer os falsos bens**, esgotando não somente a vaidade de suas demandas, uma vez que todas elas não são para nós senão demandas regressivas, mas também a vaidade de seus dons. (LACAN, 1988 [1959-60], p. 359-360, grifos nossos)

Assim, o analista seria aquele que constituiria este lugar vazio por saber que o Bem Supremo não existe, e, por isso mesmo, ele não o tem. Frente a este nada, o analisante tem a possibilidade de atingir o que constitui o seu desejo, destacando-se os diversos objetos que, nas suas fantasias, tomaram o lugar do objeto *a*, pela via imaginária. Tal caminho pode ser atravessado ou não, pois não é possível se dar esta garantia. O que deve ser estabelecido pelo analista é o espaço para o analisante constituir um saber sobre aquilo que não se sabia até então. Tal possibilidade de estabelecimento deste espaço só é possível enquanto produto da própria análise do analista – até onde este teria ido na sua própria travessia da fantasia¹³⁰ que o remeteria a uma ética de outra ordem, fora da questão do Bem Comum e da demanda da felicidade.

Nesta ética enquanto espaço vazio, o analisante atravessa a sua fantasia até o ponto em que há alguma nova configuração de gozo em relação ao desejo inconsciente pelo trabalho da linguagem que a análise propicia, privilegiando, dentre suas formas, a palavra. Daí poderá surgir uma relação com a própria Psicanálise na condição de novo analista ou outra forma qualquer, ou simplesmente nenhuma relação com este saber chamado Psicanálise, mas uma nova relação com o saber inconsciente que o próprio analisante passou a “dar ouvidos”.

Para buscarmos clareza na nossa posição, retornaremos ao *Seminário 7 (1959-60)* tendo em mente o benefício da dúvida que Lacan (1988 [1959-60]) expõe ao dizer:

¹³⁰ Ou fantasma.

Se há uma ética da psicanálise – a questão se coloca –, é na medida em que, de alguma maneira, por menos que seja, a análise fornece algo que se coloca como medida de nossa ação – ou simplesmente pretende isso (LACAN, 1988[1959-60], p. 374, grifo nosso).

4.1.1 O que seria a ética do desejo?

Este é o ponto central de nossa crítica: é possível aceitarmos uma Ética da Psicanálise como uma Ética do Desejo, nos termos geralmente disseminados na comunidade analítica? Foi este realmente o objetivo de Lacan no *Seminário 7, A Ética da Psicanálise (1959-60)*: **formular uma Ética baseada na perseguição deste desejo (*Wunsch*)?**

Como já mencionamos, esta leitura ideológica originou-se das proposições de Lacan (1988 [1959-60], p. 385, grifo nosso) no citado seminário: **“A única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo”**. Tanto *‘ceder de seu desejo’* a partir da traição do sujeito em relação a ele mesmo, quanto na aceitação por parte deste sujeito da traição de outrem “[...] a ponto de diminuir suas próprias pretensões” (1988 [1959-60], p. 384-5), o que o faria cair novamente no que Lacan chama de “serviço dos bens”, ideal do bem comum das éticas e morais tradicionais, que ele criticara, sobretudo, no utilitarismo.

Lacan (1988 [1959-60]) desenvolve o “não ceder de seu desejo” de forma mais completa no seguinte trecho do seminário:

Proponho que a única coisa da qual se possa ser culpado, **pelo menos na perspectiva analítica**, é de ter cedido de seu desejo.

Essa proposição, aceitável ou não em tal ética, expressa suficientemente bem o que **constatamos em nossa experiência**. Em última instância, aquilo de que o sujeito se sente efetivamente culpado quando apresenta culpa, de maneira aceitável ou não pelo

diretor de consciência, é sempre, na raiz, na medida em que ele cedeu de seu desejo. (1988 [1959-60], p. 382, grifos nossos)¹³¹.

Lemos nesta citação de Lacan prerrogativas que corroboram com a posição que ora defendemos e que aproveitamos para grifar: **uma Ética da Psicanálise peculiar à perspectiva analítica, ou seja, possível apenas a uma análise**, e não possível fora dela, como uma proposição geral sobre o desejo humano. Esta sutil distinção do campo de aplicação é estritamente necessária para seguirmos em frente com a questão.

4.2 Crítica ao modelo de Antígona para uma ética própria à perspectiva analítica: o desejo de analista [a análise]¹³² não é um desejo puro

Sabemos que o modelo apresentado por Lacan para exprimir este “não ceder de seu desejo” foi tomado da tragédia grega, particularmente do mito de Antígona, pelos atos e razões que a levam a decidir por sepultar o seu irmão Polinices, contrariando a ordem de Creonte (do Estado) e ficando a favor da ordem dos deuses e da tradição da família, segundo a perspectiva de Hegel, que via “[...] a tragédia humana em termos de conflitos de discursos”, como “[...] dois princípios da lei” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 287, 308). Contrapondo-se à visão hegeliana, Lacan procura localizar, na saga do herói trágico, a questão do desejo implicado na sua ação, o que, como ele diz, não nos aparece muito claramente, já que, para o autor, Antígona é movida por uma paixão.

¹³¹ Goldenberg (1995) nos traz a seguinte tradução do mesmo trecho da última lição do seminário, do dia 6 de julho de 1960:

Eu proponho que do único de que se pode ser culpado, **pelo menos na perspectiva analítica**, é de se ter cedido de seu desejo. Esta proposição, aceitável ou não dentro de tal ou qual ética, exprime muito bem aquilo que **constatamos na nossa experiência**. Em última instância, isso de que o sujeito se sente efetivamente culpado quando ele se atrela à culpabilidade... é sempre, no fundo, na medida em que ele cedeu de seu desejo. (LACAN *apud* GOLDENBERG, 1995, p. 65, grifos nossos).

¹³² Cf. nr. 126.

Ainda há para Lacan (1988 [1959-60], p. 330) um traço em comum à maioria dos personagens sofoclianos – “[...] a posição de na-finda-linha de todos os heróis” trágicos – todos são levados a um extremo pela via de uma paixão, como no caso de Antígona, sem temor e sem piedade. É o que revela o termo *Até*, um certo limite que é transposto pela heroína e que acaba por atrair Creonte ao campo do Outro, de onde este limite provém (LACAN, 1988 [1959-60]).

Vimos, no capítulo anterior, que Antígona já entra na tragédia como morta e que, ao dar o valor da sepultura ao irmão traidor de Tebas, evoca a lei dos deuses, independentemente do ato de Polinices ter sido bom ou mal, mantendo, ao irmão, “[...] o valor de seu ser” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 338).

Seguindo a sua firme posição, a heroína apenas se lamenta quando transpõe, definitivamente, a barreira da morte em vida, quando é emparedada: “Sem estar ainda morta, ela já está riscada do mundo dos vivos” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 339). É aqui que ela desenvolve uma lamentação sobre a sua vida, sobre o fato de não ter tido filhos, sobre tudo o que lhe foi recusado: “[...] para Antígona a vida só é abordável, só pode ser vivida e refletida a partir desse limite em que ela já perdeu a vida, em que ela está para além dela – mas de lá ela pode vê-la, vivê-la sob a forma do que está perdido” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 339).

Para Lacan (1988 [1959-60], p. 345), “Antígona é aquela que já escolheu sua visada em direção à morte. A invocação que se tece em torno dessa haste é outra coisa, ela não chega, no caso, ao desafio humano”, segue como *autônomos*, relação do ser com o corte significante, que lhe confere a possibilidade de seguir em frente, contra tudo e contra todos, uma possibilidade de “não ceder de seu desejo”, mas exatamente porque seu desejo é um desejo puro.

Trata-se, aqui, de uma crença no significante como aquilo que pode reger uma ética, para o Lacan de 1960¹³³, mas que, a nosso ver, o modelo de Antígona não poderia ser conferido às análises, já que, como o próprio Lacan (1988 [1959-60], p. 345) dissera, “ela não chega, no caso, ao desafio humano”, ela já entra na tragédia como morta. Como dissemos anteriormente, **ceder ou não ceder não faz parte do debate de Antígona**, por ela mesma, enquanto sujeito. Tal leitura equivocada só poderia se formar enquanto identificação imaginária daqueles que leram a tragédia e as proposições do *Seminário 7 (1959-60)* como uma “bandeira do desejo”,

¹³³ Cf. nota de rodapé 89, do capítulo anterior.

digamos assim, o que não nos parece ter sido uma posição/proposição de Lacan (1988 [1959-60], p. 382): “É a título experimental que avanço diante de vocês estas proposições. Formulemo-las em forma de paradoxos. Vejamos como vai soar aos ouvidos de analistas”.

Interrogando-se sobre o desejo inconsciente implicado na ação da personagem, sob a constatação que somente os atos têm o poder de precisá-lo num momento futuro – o sentido dos atos se revelam num só-depois (LACAN, [1968])¹³⁴ –, o desejo de Antígona só é passível de ser localizado na tragédia por este se tratar de um desejo puro, enquanto referenciado à morte (GUYOMARD, 1996). Ele está presente em todo o seu desenvolvimento e finalmente exposto no momento em que ela atravessa a sua *Até*, a linha que divide a vida da morte, quando é morta em vida: “O efeito do belo resulta da relação do herói com o limite, definível nesse caso por uma certa *Até*” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 345), num efeito resplandecente.

Mesmo que seja “[...] sempre por meio de algum ultrapassamento do limite, benéfico, que o homem faz a experiência de seu desejo” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 370), quanto ao desejo de um analisante, então, temos dois problemas: 1- numa análise, o mesmo não é passível de ser demonstrado com precisão *a priori*, antes dos próprios atos, dentro e fora da análise, e do sentido que estes atos tomam a partir do próprio analisante; 2- **este desejo (do analisante) não está referenciado à morte, enquanto desejo puro, sem sujeito, caindo no campo do gozo**¹³⁵, o que pudemos estudar nos dois exemplos tomados por Lacan, a montagem da fantasia sadiana (onde o sujeito enquanto barrado é empurrado para o campo do gozo, numa afânise, e o agente-objeto toma o seu lugar¹³⁶) e a questão do gozo místico (onde algo “goza em mim”), ambos transgredindo um limite, ao mesmo tempo que perpetuam a necessidade deste limite para a própria manutenção de seus objetivos. Objetivos estes que nos parecem ir bem mais longe que os “modestos” fins de uma análise.

Em Antígona, percebemos que o seu desejo foi reconhecido por seus semelhantes, já que a heroína se responsabilizou por ele até o fim, mantendo sempre a mesma posição. É justamente a sustentação do seu ato até o fim, quer dizer, até a sua morte, que podemos ver no herói trágico o êxito de seu destino e o sentido de sua ação que se perpetua além da existência

¹³⁴ Acesso ao material por meio de notas de curso sobre o *Seminário 15: O Ato Analítico (1968)* [S.l.:s. n.], seminário não concluído por Lacan devido à greve geral ocorrida na França, naquele ano.

¹³⁵ Pelo menos na maioria dos casos onde a questão da economia do gozo não esteja tão comprometida.

¹³⁶ Inversão do matema da fantasia: $a \diamond \mathcal{S}$

do próprio ser, como congruente com o seu desejo, na perspectiva do que chamamos inconsciente, após Lacan. Afinal, o desejo é inconsciente, insciente no sentido de não sabido (Informação verbal)¹³⁷. Desta feita, como saber, em analogia com as ações do herói, no caso das análises, **se as ações dos nossos analisantes estão de acordo com os seus desejos inconscientes? E as nossas próprias ações, estariam de acordo com os desejos inconscientes dos analisantes?**

Ora, a tragédia de Antígona serve-nos para demonstrar que só poderíamos perceber esta mesma congruência “ato-destino-desejo inconsciente” em relação a nós mesmos, enquanto analisantes e/ou analistas, se pudessemos dar testemunho disso após a nossa própria morte, pois, só ali, no final, poderíamos tirar o saldo positivo ou negativo sobre a congruência ou não dos nossos atos em relação ao desejo inconsciente que nos habita (GOLDENBERG, 1995), ou melhor, habitava. Nas palavras de Lacan (1988 [1959-60], p. 376, grifos nossos):

[...] é por sabermos, melhor do que aqueles que nos precederam, reconhecer a **natureza do desejo que está no âmago dessa experiência [humana]**, que uma revisão ética é possível, que um juízo ético é possível, o qual representa essa questão **com seu valor de Juízo Final** – Agiste conforme o desejo que te habita?

Vemos que **é em referência a um Juízo Final que Lacan indica a questão da natureza do desejo**. A relação de Antígona com as proposições do *Seminário 7 (1959-60)* só toma consistência em referência à morte da personagem trágica, mesmo que esta já se encontrasse morta simbolicamente, como ora defendemos, é como efeito e causa do seu ato, esta morte, que ela segue cumprindo o seu destino, e o peso do seu ato realmente o torna explícito e fascinante para nós enquanto efeito estético. Vejamos, se Antígona não seguisse até o seu fim trágico, possivelmente não estaríamos, neste momento, debatendo sobre ela.

É por já estar traçado o seu destino que podemos dizer que o desejo de Antígona era um desejo puro, na relação invocada aqui – ‘desejo-morte’ – o que é inteiramente diferente do desejo de analista e da finalidade da Psicanálise, que, pelo menos até o momento onde se realiza a clínica, não deve ser um encorajamento ao ato bem sucedido do suicídio de seus analisantes. E, nesta nossa última afirmação, não está a defesa ao “bem maior da vida”, como um princípio

¹³⁷ Informação de preferência de tradução do termo *Unbewußte* freudiano por ‘insciente’ oferecida pelo professor Ricardo Lincoln Barrocas, em reunião no NEPSIC – Núcleo de Pesquisa do Sintoma no Corpo da Universidade Federal do Ceará, em 2005.2.

ético teleológico, mas a constatação pura e simples de que uma análise só segue enquanto há vida, afinal de contas, um cadáver não fala, pelo menos por ele mesmo – isto é um fato – e o papel do analista é, justamente, favorecer o prosseguimento de uma análise.

Sobre esta relação visceral desejo-morte e a discussão sobre o “não ceder de seu desejo” enquanto visado apenas num Juízo Final, como desejo puro de morte e, por isso mesmo, fora dos objetivos da análise, mesmo que a questão seja trazida para o campo das análises, mas como uma “falta-a-ser”, Lacan (1988 [1959-60]) nos fala mais claramente, dando base às críticas de Goldenberg e Guyomard, que ora sustentamos:

Tentem, perguntar-se o que pode querer dizer *ter realizado seu desejo* – **se não é de tê-lo realizado, se podemos dizer, no final. É essa invasão da morte na vida** que confere seu dinamismo a toda questão, quando ela tenta formular-se, sobre o tema da realização do desejo. Para ilustrar o que dizemos, se colocarmos a questão do desejo a partir do absolutismo parmenídico, na medida em que ele anula tudo o que não é o ser, diremos – **nada é do que não nasceu, e tudo o que existe não vive senão na falta a ser** (LACAN, 1988 [1959-60], p. 353, grifos nossos, itálico do autor).

4.3 Desejo e pulsão de morte – fim-de-análise

“A vida tem algo a ver com a morte?” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 353). A essa pergunta de Lacan podemos responder com a obviedade da condição humana: todos vamos morrer, sem o amargo “privilégio” de sabermos como e quando, se o desenvolvimento atual da ciência assim o permitir.

Porém, no seminário em questão, Lacan (1988 [1959-60]) colocou o problema da segunda morte, da morte além da morte física, a do simbólico, utilizando-se do ideal sadiano do “ser-supremo-em-maldade” pelo qual um crime ideal seria aquele que anularia toda recriação e assim seria o que favoreceria uma nova ordem, bem como se utilizando da imposição de

Creonte de não honrar Polinices com os ritos fúnebres, na tragédia, infringindo-lhe esta segunda morte.

Ele também aproximou as teorias sadianas ao conceito de pulsão de morte de Freud. Vimos que o conceito de pulsão, enquanto histórico, é o ponto central onde Freud afasta-se dos evolucionistas, partindo para uma perspectiva criacionista *ex nihilo*, de onde o campo da necessidade é transposto ao campo do desejo e onde o objeto não mais se adequa àquilo que, agora, podemos chamar de pulsão, para além do instinto¹³⁸.

Como o ser humano enquanto vivente encontra a possibilidade de pensar sobre a sua própria morte? “Resposta – pela virtude do significante e sob a forma mais radical. É no significante, e uma vez que o sujeito articula uma cadeia significativa, que ele sente de perto, que ele pode faltar à cadeia do que ele é” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 354). Ou seja, é apenas através do simbólico que é possível constatar-se um furo no Real (LACAN, 1995 [1956-57]) e, assim, começar a “tagarelar”.

A imagem do corpo também é tomada por Lacan (1988 [1959-60], p. 358, 357) como uma sombra que “[...] faz barragem à Outra-coisa que está para além [...]”, uma “miragem central que, ao mesmo tempo, indica o lugar do desejo na medida em que é desejo de nada, relação do homem com sua falta a ser, e impede de ver esse lugar”. Tal miragem central é a própria fantasia fundamental que suporta os objetos imaginários a serem destituídos pela análise, segundo a visão de final-de-análise referenciada à pulsão de morte enquanto criação *ex nihilo* no Lacan (1988) do *Seminário 7 (1959-60)*¹³⁹:

Qualquer que seja portanto o alcance dessa imaginação metapsicológica de Freud que é o instinto de morte [pulsão de morte?], tê-lo forjado seja ou não fundado, a questão, pelo simples fato de ter sido colocada, se articula sob a seguinte forma – como o homem, isto é, um vivente, pode aceder ao conhecimento desse instinto de morte [pulsão de morte?], de sua própria relação com a morte? (LACAN, 1988 [1959-60], p. 354).

¹³⁸ Cf. nr. 93, do capítulo anterior.

¹³⁹ Desde o *Seminário 4* Lacan (1995 [1956-57]) tece críticas às práticas clínicas apoiadas na identificação imaginária ao analista, ou a ênfase na chamada “contra-transferência”, onde o analista responderia com o seu ser. Na primeira fase de Lacan ainda há um objetivo ideal às análises, ou pelo menos um caminho – o processo de desimaginarização que coincide com a travessia da fantasia. Vale ressaltar que este processo não pode ser visto como um estado ao qual se chega e pronto, como uma “iluminação”. O Imaginário é imprescindível ao enodamento dos registros psíquicos. A travessia da fantasia em uma análise pode acontecer várias vezes, pois tal revestimento imaginário imprescindível ao equilíbrio psíquico se refaz constantemente, e é bom que isso aconteça. Deveras, temos que dizer que o analisante ficaria apenas “mais prevenido” sobre este jogo do desejo.

4.3.1 Conseqüências da má leitura do *Seminário 7 (1959-60)*: o apelo narcísico e neurótico do “Agiste conforme ao desejo que te habita?”...

Goldenberg (1995) ainda critica o sentido de fantasma neurótico que teria assumido a premissa “não cederás do teu desejo”, sendo tomada e transformada por grande parte dos meios lacanianos na forma subjetiva “deve-se querer o que se deseja”, inclusive, não se poupando da mesma crítica em relação ao seu próprio discurso, quando ainda era um jovem analista. Ora, tal fantasma supõe que a Psicanálise teria como fim “[...] permitir ao sujeito saber ‘se quer o que deseja’” (GOLDENBERG, 1995, p. 64), ou seja, se tem autonomia consciente sobre o seu desejo inconsciente, escolhendo-o ou não, como se fosse possível isto, e, ainda, com o ônus da culpa neurótica que tal postura sobre a análise acarretaria, pois, como nos lembra o autor, Freud (1974b [1930], p. 149) colocou no seu *Mal estar na civilização* que tanto mais culpados quanto mais virtuosos:

Nesse segundo estágio de desenvolvimento, a consciência apresenta uma peculiaridade que se achava ausente do primeiro e que não é mais fácil de explicar, pois quanto mais virtuoso um homem é, mais severo e desconfiado é o seu comportamento [para com ele mesmo], de maneira que, em última análise, são precisamente as pessoas que levaram mais longe a santidade as que se censuram da pior pecaminosidade. Isso significa que a virtude perde direito a uma certa parte da recompensa prometida (FREUD 1974b [1930], p. 149).

Tais fatos, tanto o de ter que tomar uma postura frente ao desejo, quanto a culpa óbvia por não consegui-lo, são extremamente desencorajadores da regra básica da associação livre e refletem na resistência à análise, afinal, já deveríamos saber o que desejaríamos inconscientemente e, ainda por cima, deveríamos querer ou não querer diante desse saber! Vê-se o absurdo da questão. Apesar disso, diz-nos Goldenberg (1995, p. 64, grifos do autor):

Os lacanianos [...] não hesitaram em indicar o desejo inconsciente, que só pode ser identificado através dos próprios atos, como o padrão de avaliação destes mesmos atos (*a priori*, portanto). Este mal-entendido, a princípio cômico, porque manifesta uma interpretação neurótica da noção de *désir*, deu origem a uma palavra-de ordem muito menos engraçada. Um verdadeiro imperativo categórico endereçado aos analistas: *não cederás no que tange a teu desejo!*

Tal palavra de ordem obrigou o próprio Lacan a reformular posteriormente as proposições para evitar a má leitura que se fez do *Seminário de 1960*, além do *Seminário 11 (1964)*, já citado¹⁴⁰. Uma delas é a ironia de 1975, citada por Goldenberg, infelizmente, sem a devida referência: “Irão transformar a psicanálise na religião do desejo?” Provocara Lacan, naquela ocasião. Em outro ponto, o início do famoso *Seminário 20 (1972-73)*, na lição de 12 de dezembro de 1972:

Me aconteceu não publicar *A Ética da Psicanálise*. Naquele tempo, era em mim uma forma de polidez – você primeiro, eu lhe imploro, eu lhe *empioro*... Com o tempo, aprendi que podia dizer sobre isto um pouco mais. E, depois, percebi que o que constituía meu caminhar era da ordem do *não quero saber de nada disso*. (LACAN, 1985 [1972-73], p.9, grifos do tradutor).

Portanto temos uma impossibilidade de apoiar uma Ética Positiva no desejo inconsciente, pois este não se revelaria já sabido para ter poder de legitimação como essência teleológica ou como princípio deontológico desta Ética. Sendo assim, a psicanálise não poderia propor uma Ética Geral quanto “ao ceder ou não ao seu desejo”, porém a questão se coloca num campo restrito, apenas “na perspectiva analítica” (LACAN, 1988 [1959-60]), ou seja, apenas no *setting* analítico, como colocou Lacan (1988) ainda no próprio *Seminário 7 (1959-60)*, da seguinte forma: “Isto não é uma questão fácil de sustentar. Pretendo que ela jamais foi colocada de maneira mais pura em outro lugar, e que não pode ser colocada **senão no contexto analítico.**” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 377, grifo nosso).

Porém é necessário ter em mente que, **provando que é somente neste contexto, temos que abandonar a dimensão do “ceder ou não ao seu desejo” implicado na figura de Antígona enquanto modelo desta ética, já que não estamos tratando de um desejo puro, nem do lado do analisante, muito menos do lado do analista, como defendeu Lacan (1998e [1964], p. 260), no *Seminário 11*: “O [A] desejo do analista [análise]¹⁴¹ não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta [...]”.**

¹⁴⁰ Cf. nr. 127, do capítulo anterior.

¹⁴¹ Cf. nr. 126.

4.4 Os dois lados da moeda

Temos, portanto, dois desejos implicados numa análise: por um lado, o desejo do analisante, que é não sabido e, por isso, impossível de ser atingido *a priori*. Como conseqüência, não poderia fundamentar uma ética para as análises. Por outro lado, o desejo de analista, enquanto pivô essencial de possibilidade de uma análise ocorrer: a condição necessária para o analista deixar-se colocar pelo analisante como suposto saber e semblante do objeto *a*.

Como defende Coutinho Jorge (2005)¹⁴²: “[...] é do desejo do [de] analista que se extrai a principal condição de direção do tratamento analítico”. Percebe-se, então, que só podemos precisar algo próximo de uma Ética da Psicanálise pelo lado do analista, ao redor deste conceito enquanto estrutura comum a todos os analistas, com o problema claro de uma “universalização pura” para o nosso campo, o que pensamos ser impossível pela particularidade e distância da Psicanálise em relação a outros saberes, principalmente em relação à Ética Filosófica, campo do qual parte o significante trazido por Lacan.

É esta a idéia que defendemos e intentamos desenvolver, dividida aqui em três partes: **1- A configuração ideal de todas as análises seria aquela que dá as condições de transmiti-la, ou seja, aquele “modelo” que poderia formar um outro analista; 2- O pivô de tal estrutura seria o desejo de analista (JORGE, 2005)¹⁴³: aquilo que anima o ato de escuta e reafirma a posição do analista enquanto semblante do objeto *a*; 3- Uma ética forjada ao redor de tal pivô seria uma ética particular ao redor de um lugar vazio, talvez uma ética da diferença, própria ao campo psicanalítico a ser impreterivelmente formalizada dentro do próprio campo da Psicanálise.**

¹⁴² Trabalho apresentado por Marco Antônio Coutinho Jorge no Simpósio sobre Psicanálise e Saúde Mental da UERJ, em 2005, intitulado: *A psicoterapia conduz ao pior. Apontamentos sobre a querela psicanálise/psicoterapia*. Rio de Janeiro, a ser publicado nos anais do evento.

¹⁴³ Ibidem.

4.4.1 O lado no qual apostamos

Segundo Lacan (1988 [1959-60], p. 349), o analista paga o seu preço com palavras – suas interpretações e/ou construções – como também com sua própria pessoa, já que este “pela transferência [...] é literalmente despossuído dela”. Além destas duas formas de pagamento, ao analista é exigido, permanentemente, “[...] que ele pague com um certo julgamento no que diz respeito à sua ação. A análise é um juízo” (p. 350). Porém, trata-se de um juízo de uma ordem totalmente particular, radicalmente diferente do movimento racional e consciente do juízo em determinada tradição filosófica e/ou moral, pois, se existe algo que o analista tem consciência é “[...] de que não pode saber o que faz em psicanálise. Há uma parte dessa ação que lhe resta, a si mesmo, velada” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 350).

Portanto, o analista entra no jogo com o que Lacan chamou de “desejo prevenido” – um desejo que o remete a um “não desejar” aquilo que ele não pôde atingir em sua análise e que sabe que os analisantes também não – a própria Coisa, *das Ding*, nos termos do *Seminário 7 (1959-60)*, ou o objeto *a*, nas elaborações posteriores – aquilo que nos falta e que a nós é perdido para sempre, porém constituinte: “Ele não pode desejar o impossível” (p. 360). Continua Lacan (1988 [1959-60], p. 361): “Da mesma forma, é impossível para o psicanalista, se seu desejo é prevenido, consentir em deter-se no engodo que constitui a aspiração a uma redução dessa distância a nada”.

Assim, todo o debate ético que Lacan trouxe explicitamente para o campo psicanalítico é apoiado nas teses freudianas, pois se trata de saber “[...] quais são as conseqüências éticas gerais que a relação com o inconsciente [...] comporta” (LACAN, 1988 [1959-60], p. 350).

Se não atingimos aquilo que realmente desejamos e que é origem do próprio movimento inconsciente enquanto *a priori*, temos objetivos totalmente distintos do Bem-comum, e do atingir a felicidade. Mas alguns perguntariam em termos utilitaristas, afinal, quais seriam as “vantagens” da análise?

Nos termos de Lacan (1988 [1959-60], p. 351): “[...] permitir ao sujeito situar-se numa posição tal que as coisas, misteriosa e quase miraculosamente, aconteçam para ele de uma boa maneira, que ele as aborde pelo lado certo”. Mas, qual seria este lado certo? Segundo nosso percurso até aqui, o lado da verdade, que não se atinge totalmente e, a bem dela mesma, não liberta, pois exige a responsabilidade sobre aquilo que nos constitui. Nesse caminho, porém, ela nos livra da culpa neurótica, pois terminamos por saber que nos constituímos enquanto efeito, que não somos “causa de nós mesmos”, como a Psicologia e a tradição ocidental iluminista procurou estabelecer. Não somos senhores em nossa própria casa, diria Freud. Isso não quer dizer que simplesmente não a habitamos, que não temos responsabilidade sobre os nossos atos, como numa saída perversa, que não temos nada a ver com o que nos acontece enquanto uma repetição.

Lacan (1988 [1959-60]) se utiliza também de *Édipo em Colono*, além da figura de Antígona, para nos dar uma idéia desse acesso à verdade, que, no caso das análises, defendemos como uma **visada de algo da verdade**:

Essas chocarrices¹⁴⁴ não são nada para o herói, para aquele que efetivamente avançou nessa zona, para Édipo que vai até o *me phynai* do verdadeiro ser-para-a-morte, até a sua maldição consentida, até os esponsais com o aniquilamento, considerado como o termo de seu voto. Aqui nada mais há do que o verdadeiro e invisível desaparecimento que é o seu. A entrada nessa zona é para ele constituída pela renúncia aos bens e ao poder, no que consiste a punição, que não é uma punição. Se ele se arranca do mundo pelo ato que consiste em cegar-se, é que somente aquele que escapa das aparências pode chegar à verdade. Os antigos sabiam disso – o grande Homero é cego, Tirésias também (LACAN, 1988 [1959-60], p. 371).

¹⁴⁴ Gracejo atrevido; truanice

4.5 Conclusões indecíveis para a “nossa” proposta: A Ética da Psicanálise como uma Ética do Desejo de analista – ainda, o cálculo que não fecha para esta ‘Ética da Diferença’

O uso da tragédia por Lacan (1988 [1959-60]) tornou-se interessante e necessário para elucidar os limites da psicanálise frente à relação visceral do desejo no homem com a morte: o desejo se constituiria na visada para além da morte, condição humana inevitável, revelando em si mesma uma lei que, construindo um semblante para o gozo, uma visada ao gozo enquanto *das Ding*, constituiria um desejo de busca de uma inscrição significativa para além do ser-em-si-mesmo, enquanto indivíduo – eis o valor da inscrição na sepultura.

Lacan aproxima estas reflexões, por que não dizer, existenciais, ao nosso campo restrito, à finalidade de uma análise:

Coloco a questão – **o término da análise, o verdadeiro, quero dizer aquele que prepara a tornar analista, não deve ela em seu termo confrontar aquele que a ela se submeteu à realidade da condição humana?** É propriamente isso o que Freud, falando de angústia, designou como o fundo onde se produz seu sinal, ou seja, o *Hilflosigkeit*, **a desolação, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte – mas no sentido que lhes ensinei a desdobrar esse ano – não deve esperar a ajuda de ninguém** (LACAN, 1988 [1959-60], p. 364, grifos nossos).

Esta condição de desamparo, de desolação, seria, no Lacan do *Seminário 7 (1959-60)*, o modelo ético da análise, mas não de qualquer análise, mas daquela que formaria um analista, ou seja, aquela que alcançaria o que chamamos *desejo de analista*, a que o fizesse emergir num “verdadeiro” término de uma análise. Temos esta referência na citação, porém trazemos sempre as reflexões de Freud (1975a [1937]) em *Análise terminável e interminável*, além dos desdobramentos posteriores de Lacan (1998e [1964], p. 260), a partir do *Seminário 11*: “O desejo do analista não é um desejo puro”, ele não atinge a morte, porém só pode ser visado em referência a esta última.

Há algo aqui que não fecha, por se tratar de um ponto indecível – o final de uma análise, quando se realizaria?

Se há o movimento frente à condição de desamparo, de desolação, ele não segue até o seu trágico final, este não é realizado por não se tratar de um desejo puro, o que é diferente de

um desejo de morrer, onde poderíamos situar um sujeito, como vimos anteriormente (GUYOMARD, 1996).

Além desta constatação, temos outro “problema” clínico que trazemos aqui em resumo: mesmo sendo a formação de um analista uma condição ideal que todas as análises “deveriam perseguir”, por traçar algo de uma vivência dessa experiência trágica de desamparo, de desolação, efetivamente, não é isto que todas as análises alcançam ou atravessam, apesar da relação trágica desejo/morte estar implicada, repito, na visão de fim-de-análise do Lacan do *Seminário 7 (1959-60)*.

Lembrando o grande cronista brasileiro Nelson Rodrigues¹⁴⁵, “o óbvio tem que ser dito”: **nem todos os analisantes se tornam analistas simplesmente por que este desejo não se coloca como questão para todos**. E isto não transforma aqueles que se tornam analistas nem melhores, nem piores, nem “mais profundos”, nem “mais rasos” do que os outros, simplesmente porque **a análise não deve ser vista como um valor em si mesmo**: há aqueles que vão até o “verdadeiro fim” e aqueles que não, conforme o “desejo que os habita”, como disse o Lacan do *Seminário 7 (1959-60)* e conforme a não condição de situar este desejo *a priori*, antes do ato que realmente o indica, no nosso caso – a sustentação do ato analítico. O “verdadeiro fim” torna-se, então, interminável, e o “falso fim”, terminável¹⁴⁶ em relação à própria Psicanálise e ao compromisso para com a sua transmissão.

O nosso trabalho almeja preparar o terreno para abrir novas vias de pesquisa, colocando o único princípio passível de formalizar a Ética da Psicanálise enquanto uma Ética do Singular, da Diferença, se preferirmos, mesmo que se avilte o próprio conceito de Ética implicado no campo filosófico, tal qual é formalizado na modernidade, após Kant, em sua busca pelo ideal de universalização. Para tanto, só podemos pensar tal formalização dentro de uma **Ética do Desejo de Analista**, ao redor do único conceito possível de ser universalizado em nosso campo. **O que desse conceito se revela como estrutura comum a todos aqueles que atravessam uma análise e se comprometem enquanto analistas com a própria práxis analítica? O que temos em comum enquanto desejo prevenido ao sustentarmos o nosso ato frente àqueles que vêm nos falar? Frente a esta estrutura comum, o que dela a tornamos impura, a fim de que surjam as nossas diferenças, os nossos mais variados e particulares**

¹⁴⁵ [S.l.: s.n.]

¹⁴⁶ Podemos colocar a mesma questão utilizando os termos ‘infinita’ e ‘finita’.

estilos? Essas são questões que perpassam a construção da Ética da Psicanálise, enquanto uma ética singular, da diferença.

BIBLIOGRAFIA:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética / Aristóteles*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. In: **Coleção Os Pensadores: Aristóteles**, v. II. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Metapsicologia Freudiana: Uma Introdução**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1996.

CHEMAMA, Roland. **Dicionário de psicanálise/Roland Chemama**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

CORRÊA, Ivan. **A escrita do sintoma**. Recife: Centro de Estudos Freudianos, 3ª Ed., 1997.

COTTET, Serge. **Freud e o Desejo do Psicanalista**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1989.

DUNKER, Christian Ingo L. **O cálculo neurótico do gozo**. São Paulo, SP: Escuta, 2002.

FONTENELE, Laéria Beserra. **Freud e o mal-estar na cultura: uma reflexão ética ou social?** 1993. 130f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1993.

FREUD, Sigmund. Fragmento da análise de um caso de histeria (1905[1901]). In: **Obras psicológicas completas, v. VII**. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1972.

_____. O Futuro de uma ilusão (1927). In: **Obras psicológicas completas, v. XXI**. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1974a.

_____. O mal-estar na civilização (1930[1929]). In: **Obras psicológicas completas, v. XXI**. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1974b.

_____. Análise terminável e interminável (1937). In: **Obras psicológicas completas, v. XXIII**. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1975a.

_____. Moisés e o monoteísmo (1939 [1934-38]). In: **Obras psicológicas completas, v. XXIII**. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1975b.

_____. Além do princípio do prazer (1920). In: **Obras psicológicas completas, v. XVIII.** Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1976a.

_____. Psicologia de grupo e a análise do eu (1921). In: **Obras psicológicas completas, v. XVIII.** Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1976b.

_____. O ego e o id (1923). In: **Obras psicológicas completas, v. XIX.** Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1976c.

_____. O problema econômico do masoquismo (1924). In: **Obras psicológicas completas, v. XIX.** Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1976d.

_____. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise (1933 [1932]). In: **Obras psicológicas completas, v. XXII.** Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1976e.

_____. Totem e tabu (1913[1912-13]). In: **Obras psicológicas completas, v. XIII.** Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise (1912). In: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XII.** Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1999a. 1 CD-ROM.

_____. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914) In: **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIV.** Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1999b. 1 CD-ROM.

_____. Projeto para uma psicologia científica (1950 [1895]). In: **Obras psicológicas completas, v. I.** Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. À guisa de introdução ao narcisismo (1914). In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente/coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns).** Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004a.

_____. Pulsões e Destinos da Pulsão (1915). In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente/coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns).** Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004b.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Ética e política em psicanálise. In: FRANÇA, Maria Inês (org.). **Ética, psicanálise e sua transmissão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

_____. **Artigos de metapsicologia, 1914-1917**: narcisismo, pulsão, recalque inconsciente (Introdução à metapsicologia freudiana; v. 3). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

GOLDENBERG, Ricardo. **Ensaio sobre a moral de Freud**. Salvador, BA: Ágalma, 1994.

_____. Não cederás no que tange ao teu desejo. In: CESAROTTO, Oscar (org.). **Idéias de Lacan**. São Paulo, SP: Ed. Iluminuras Ltda, 1995.

_____(org.). O cão. In: _____. **Goza!**. Salvador, BA: Ágalma, 1997.

_____. A ética é o estilo. In: BERNARDINO, Leda (org.). **Coleção Psicanálise da Criança**: Coisa de Criança, v. I, n.1 (1991 - ...). Salvador, BA: Ed. Ágalma, 2004.

GUYOMARD, Patrick. **O gozo do trágico**: Antígona, Lacan e o desejo do analista. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed., 1996.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, v. 1**: as bases conceituais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

JULIEN, Philippe. **O estranho gozo do próximo**: ética e psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Ed. 70, 1994.

KREMER-MARIETTI, Angéle. **A ética**. Campinas: Papyrus, 1989.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20**: mais, ainda (1972-73). 2ª ed. revista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-70)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

_____. **O seminário, livro 4: a relação de objeto (1956-57)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. Intervenção sobre a transferência (1951). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998a.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo (1960). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998b.

_____. Kant com Sade (1963 [1962]). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998c.

_____. A ciência e a verdade (1965-66). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998d.

_____. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998e.

_____. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola (1967). In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. **Nomes-de-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LOPARIC, Zeljko. Lacan e a ética do desejo perverso. In: HISGAIL, Fani (org.). **14 Conferências sobre Jacques Lacan**. São Paulo: Ed. Escuta, 1989.

MARQUES NETO, Agostinho. Sobre os fundamentos da ética: da filosofia à psicanálise. In: **CÉFISO nº 14 – REVISTA DO CENTRO DE ESTUDOS FREUDIANOS DO RECIFE**. Recife, 1999.

MICHAELIS. **Moderno dicionário da língua portuguesa**. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1998.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Os desafios da ética contemporânea. In: **Revista Praia Vermelha: estudos de política e teoria social**, vol. 1, n. 1. Rio de Janeiro: UFRJ. Escola de Serviço Social, 1997.

_____ (org). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

POMMIER, Gérard. **O desenlace de uma análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

QUINET, Antônio. **A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

REY-FLAUD, Henry. Os fundamentos metapsicológicos de O mal-estar na cultura. In: **Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud**. São Paulo: Escuta, 2002.

RINALDI, Doris. **Ética da diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ: Jorge Zahar Ed., 1996.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Dicionário de Psicanálise**/Elisabeth Roudinesco, Michel Plon. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

SÃO PAULO. Epístola aos romanos. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico, 71ª edição, revista por † Frei João José Pedreira de Castro, O.F.M., e pela equipe auxiliar da Editora. São Paulo: Editora “AVE MARIA” Ltda, 1989. Edição Claretiana.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana**, 12ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

STRACHEY, James. Introdução do editor inglês. In: FREUD, Sigmund. O ego e o id (1923). In: **Obras psicológicas completas, v. XIX**. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1976c.