

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA SOCIAL

Rebecca Loise De Lucia Freire

**O DESEJO COMO FUNDADOR DE UMA ÉTICA: BASES CONCEITUAIS SOBRE A
ÉTICA DA PSICANÁLISE NO SEMINÁRIO VII DE JACQUES LACAN**

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

São Paulo

2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA SOCIAL

Rebecca Loise De Lucia Freire

**O DESEJO COMO FUNDADOR DE UMA ÉTICA: BASES CONCEITUAIS SOBRE A
ÉTICA DA PSICANÁLISE NO SEMINÁRIO VII DE JACQUES LACAN**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Social, sob a orientação do Professor Doutor Raul Albino Pacheco Filho.

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

São Paulo

2015

FREIRE, R. L. L. O desejo como fundador de uma ética: bases conceituais sobre a ética da psicanálise no Seminário VII de Jacques Lacan. Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia Social.

Aprovada em: _____

BANCA EXAMINADORA

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Daniella e Luiz Eugênio, pelo amor maior do mundo e pelo imenso apoio às decisões que fiz nos caminhos que me levaram até aqui e pela aposta nas escolhas que ainda farei ao longo da estrada de meu futuro sonhador.

À minha Vó Clay pelas mil rosas roubadas desse amor exagerado e por acreditar em mim sem sombra de dúvida alguma.

Aos meus irmãos, João, Gabriel e Manuella, por compartilharem comigo a dor e a delícia de carregarmos os mesmos sobrenomes.

Aos meus tios Jorge, Ricardo e às minhas tias Marisa, Mônica e Ana Teresa pelas conversas, pela ajuda e por acompanharem, mesmo lá do Mato Grosso do Sul, as minhas conquistas.

Ao meu primo Samuel por me dar palavras de força quando eu encontrava pedrinhas no caminho.

À família toda, pelo carisma, pelas risadas, pelas lembranças da infância e pelos almoços de Natal.

À Lóri, minha fiel escudeira.

Ao meu professor e orientador Raul Albino Pacheco Filho por incentivar a minha veia acadêmica desde os tempos de graduação, por sempre acolher minhas dúvidas e angústias e por participar ativamente do meu crescimento teórico em psicanálise.

Ao Anjo Oscar Angel Cesarrotto, pelas conversas que não terminam nunca, pela troca de figurinhas musicais, psicanalíticas e poéticas e pelos olhos inteligentíssimos sobre minha produção acadêmica e artística.

Ao Ricardo Goldenberg pela sua atenta escuta, que permitiu que eu desse um looping subjetivo naquele dois mil e catorze que quase não chegou ao fim.

À Giedre Moura, pela aventura da associação livre.

Ao Marcelo Amorim Checchia, pela troca, por sempre se mostrar inquieto e disposto às discussões que importam à prática clínica e por aceitar com empolgação o meu convite para participar de minha banca de qualificação e defesa da dissertação.

À Paula Regina Peron por igualmente aceitar o meu convite para participar de minha banca de qualificação e defesa da dissertação, pela leitura minuciosa de meu texto, pela troca e por me receber tão bem em sua aula da graduação como aluna ouvinte e curiosa.

À Priscila Venosa, por ser a pessoa mais especial que eu conheci no mundo.

À Natália Cimò, grande e inteligentíssima amiga, por revisar meu texto na velocidade da luz.

Aos amigos de alma, Dahlia Dwek, Luís Lima, Julia Medeiros, Livia Albano, Lola Ottoni, Tainá Dias Vicente, pela parceria, pela terapia e pelo encontro nessa vida.

Às amigas de longa data, Raquel Mallmann, Ana Gabriela e Carol Moriya, pelo companheirismo e pela saudade de sempre.

À minha nova família em São Paulo, Eginaldo Filho e Rafael Sales, por serem as melhores pessoas dos últimos tempos.

Ao querido Bruno Benevides, por sempre estar presente para que o der e vier.

Aos amigos, colegas e conhecidos do Programa de Psicologia Social Psicanálise e do Núcleo de Psicanálise e Sociedade por esses dois anos e meio de experiências e aprendizados compartilhados.

FREIRE, R. L. L. **O desejo como fundador de uma ética: bases conceituais sobre a ética da psicanálise no Seminário VII de Jacques Lacan.** Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia Social.

RESUMO

Trata-se de uma pesquisa de natureza teórica, de orientação freudo-lacanianana, que pretende investigar quais são as proposições e os conceitos lacanianos empregados no momento do Seminário VII para fundamentar a ética da psicanálise. Inicialmente, elaboramos uma apresentação sobre o questionamento ético realizado por Sigmund Freud, em uma breve trajetória de sua obra, com bases nos textos em que o autor se dedica a conceitos que servem para discutir questões de ordem ética/moral para a psicanálise. Como recorte teórico dentro da obra de Jacques Lacan, elegemos fazer uma leitura aprofundada de seu Seminário, Livro VII, “A ética da psicanálise”, proferido nos anos de 1959 e 1960, no qual Lacan argumenta que a discussão que se reúne em torno do tema da ética da psicanálise mostra-se como um instrumento fundamental para salientar o que a obra de Sigmund Freud e a experiência da psicanálise trouxeram de inédito. Para Lacan, a singularidade de cada sujeito é a questão que interessa para pensar a ética da psicanálise. A ética do desejo é justamente a ética do singular – pois o mito do neurótico é uma construção de ordem ficcional, enredado por sua fantasia fundamental. Como objetivo geral desta pesquisa, temos o intento de responder a seguinte interrogação: o que significa dizer que a ética da psicanálise é a ética do desejo inconsciente? Pergunta que, por ser de tamanha complexidade, implica em vários desdobramentos teóricos. Os objetivos específicos da pesquisa pautam-se em aprofundar, neste percurso de visitar a obra de Lacan na época do Seminário VII, como a prática analítica trabalha com a questão do desejo singular do sujeito do inconsciente, abordando os seguintes aspectos: a) contextos teóricos e problematização da clínica psicanalítica; b) a relação de *das Ding* com a causa do desejo; c) o confronto entre Kant e Sade e o acesso à Coisa; d) a dimensão tragicômica da experiência psicanalítica.

Palavras-chave: psicanálise; ética da psicanálise, desejo, inconsciente, *das Ding*.

FREIRE, R. L. L. **The desire as a founder of ethics: basic concepts about the ethics from psychoanalysis in the VII Jacques Lacan seminary.** Master's Dissertation in Social Psychology. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

ABSTRACT

It refers to a theoretical research, based on freudian–lacanian orientation, that intends to investigate which are the propositions and concepts used at the VII seminary to establish the ethics of psychoanalysis. First of all, we prepared a presentation about the ethics doubts made by Sigmund Freud, in a brief way of his work, based on the text which the author dedicates to discuss questions related to order, ethics and moral in psychoanalysis. As a part of Lacan's theory, we chose to make a deeply reading of his seminary, Book VII, *The ethics of Psychoanalysis*, showed in 1959 and 1960, in which he argued and discussed around the theme of ethics in psychoanalysis representing a fundamental tool that emphaticizes what Freud's work and the analytic experience brought as new. For Lacan, the singularity of each individual is the most important item to think about; psychoanalytic ethics is exactly a singular ethics, because of neurotic's myth being a construction based on a fictional order, tangled in its fundamental fantasy. As the main objective of this search, we want to answer the following questions: What does it mean to say that ethics in psychoanalysis are the unconscious desire's ethics? This question, because of its complexity size, imply in many theoretical unrolling. The specific main of this search refers to get deeper, in this way to visit Lacan's work in the VII seminary epoch, on how the analytic practice deals with the singular desire questions of the individual unconscious, relating to the following aspects: a) theoretical contexts & inquest of the clinical practice; b) the relationship between *das Ding* with the causation of desire; c) the confront between Kant and Sade and the access of the Thing d) the tragicomical dimention of the psychoanalytic experience.

Key-words: psychoanalysis, psychoanalytic ethics, desire, unconscious, *das Ding*.

“O que me guia apenas é um senso de descoberta. Atrás do atrás do pensamento.” - Clarice Lispector em *Água viva*.

“O que deseja e não age gera pestilência./ Mergulha no rio a quem ama a água./ O néscio não vê a mesma árvore que o sábio./ Aquele cujo rosto não irradia luz nunca se transformará em estrela.” - William Blake em *(Alguns) Provérbios do inferno*.

“Onde queres revólver, sou coqueiro/ E onde queres dinheiro, sou paixão/ Onde queres descanso, sou desejo/ E onde sou só desejo, queres não/ E onde não queres nada, nada falta/ E onde voas bem alto, eu sou o chão/ E onde pisas o chão, minha alma salta/ E ganha liberdade na amplidão.” – Caetano Veloso em *O querer*.

ÍNDICE

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	Freud, a incompatibilidade radical entre desejo e moral civilizada e o mal-estar	18
1.2	A ética da experiência analítica é uma ética do desejo inconsciente?	25
1.3	Objetivo geral e objetivos específicos	27
1.3.1	Objetivo geral	27
1.3.2	Objetivos específicos	27
1.4	Metodologia	28
1.5	Justificativa e relevância da pesquisa	29
2	CONTEXTOS TEÓRICOS	31
2.1	Problematizações da clínica psicanalítica	31
2.2	Ética da psicanálise: contra uma ética dos ideais	35
3	A LIBRA DE CARNE	41
3.1	Desejo como falta	41
3.2	<i>das Ding</i>	43
3.3	A lei do princípio do prazer e a lei do incesto	49
3.4	O confronto entre Kant e Sade e o acesso à Coisa	53
4	A DIMENSÃO TRAGICÔMICA DA EXPERIÊNCIA ANALÍTICA	58
4.1	O desejo puro de Antígona	58
4.2	A promessa analítica e o desejo do analista	63
4.3	As quatro proposições sobre a ética da análise.....	65
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	72
6	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	74

1 INTRODUÇÃO

O que se reúne sob esse termo de ética da psicanálise permitir-nos-á, mais do que qualquer outro domínio, colocar à prova as categorias através das quais, naquilo que lhes ensino, acredito dar-lhes o instrumento mais apropriado para salientar o que a obra de Freud e a experiência da psicanálise que dela decorre trazem-nos de novo. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 11).

Elaborada por Sigmund Freud no fim do século XIX, a psicanálise é uma novidade científica que coloca o inconsciente como objeto de sua construção teórica e de prática clínica e que, segundo o próprio pai da psicanálise, fere o narcisismo da humanidade pela terceira vez.

No texto “Uma dificuldade no caminho da psicanálise” (1917), Freud escreve que o primeiro golpe terrível que o amor-próprio do homem sofreu por parte das pesquisas científicas aconteceu com a obra de Nicolau Copérnico (século XVI), que reconheceu à humanidade que a Terra não estava na posição central do Universo – eis o golpe cosmológico. O segundo golpe, o biológico, foi resultado dos estudos de Charles Darwin (século XIX), que confirmaram que o ser humano tem ascendência animal. O terceiro e último golpe, chamado por ele como golpe psicológico, deu-se através da invenção da psicanálise com a descoberta da pulsão sexual e dos processos mentais que incluem a instância do inconsciente no aparelho psíquico. Descoberta esta que escancarou que o homem, melhor dizer, que a consciência não é um governante absoluto da mente: “(...) o ego não é senhor da sua própria casa” (FREUD, 1917/1996, p.153). Como ressalta Cesarotto, em seu artigo “Opção freudiana”,

(...) o inconsciente, definido desde um sistema de pensamento ad hoc, a metapsicologia, acabou se constituindo como um princípio incontestável. Isto posto, a solidez deste conceito fundamental fixou um novo paradigma que provocou, drástica e inevitavelmente, um autêntico corte epistemológico. (CESAROTTO, 1999, p. 127)

Neste sentido, a psicanálise implicou uma subversão, tornando-se alvo de oposição e resistência ao discurso moral de sua época, cujo efeito refere-se à fragilidade da consciência do ser humano, à existência do inconsciente no aparelho anímico - instância esta que rege o “estar” e o “mal-estar” do sujeito na cultura - e ao conflito (poderíamos mencionar o *impossível*) da relação sexual.

Colocando o inconsciente na mira de uma investigação rigorosa a partir de uma atividade clínica de escuta, Freud confronta-se com o desejo como a base do inconsciente, o qual, indissociavelmente articulado à linguagem, manifesta-se por meio de suas formações: sonhos, chistes, atos falhos, lapsos e sintomas. O sintoma, que remete ao sofrimento e ao mal-estar do homem na cultura, aparece como consequência do recalque do desejo, este sempre de ordem inconsciente, e evidencia um conflito que envolve o desejo, a ordem moral e as exigências da civilização, mas que, como pretendo mostrar ao longo desta pesquisa, é de natureza complexa.

A pesquisa de Freud sobre a etiologia dos distúrbios psíquicos revela, no decorrer de sua produção teórica, uma dedicação em pensá-los a partir dos efeitos da renúncia pulsional; comenta Cottet sobre isto: “O mal-estar da civilização é redutível, de fato, ao mal-estar do desejo” (1989 [1982], p. 122). Ele enfatiza que Freud considera o conflito do neurótico de natureza moral, que deve ser respeitado como da ordem de sua estrutura. O conflito moral do sujeito, à vista disto, não se trata de um sintoma a erradicar; o recalque é o que poderia ser tomado como o patológico incurável do sujeito (Ibid.). Enquanto sujeito dividido estruturalmente, o conflito nunca deixará de ser conflito ou, em outras palavras, o conflito entre as instâncias psíquicas nunca se resolverá. A teoria psicanalítica, assim, é uma teoria do conflito. Segundo Laplanche e Pontalis, a psicanálise:

(...) considera o conflito como constitutivo do ser humano e a partir de diversos pontos de vista: conflito entre o desejo e a defesa, conflito entre os diferentes sistemas ou instâncias, conflitos entre as pulsões, conflito edípico, onde não somente se enfrentam desejos contrários, mas também onde estes desejos se enfrentam com o proibido. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1967/2004, p. 77, tradução livre)¹

A contradição inerente ao eu do sujeito, isto é, a função de desconhecimento do eu e seu caráter de enigma corresponde a dizer que não há harmonia entre o eu e as outras instâncias dentro da teoria freudiana. Todavia, sabemos que a obra de Freud carrega contradições em suas formulações. Existem citações em que ele sugere ser possível uma harmonia entre as instâncias do aparelho psíquico. Na conferência XXXI, “A dissolução da personalidade psíquica” (1932), Freud elabora novas contribuições

¹ Na versão original, o texto está da seguinte forma: “(...) considera el conflicto como constitutivo del ser humano y desde diversos puntos de vista: conflicto entre el deseo e y la defensa, conflicto entre los diferentes sistemas o instancias, conflictos entre las pulsiones, conflicto edípico, en el que no solamente se enfrentan deseos contrarios, sino que éstos se enfrentan con lo prohibido” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1967/2004, p. 77).

sobre os objetivos terapêuticos da experiência analítica. A célebre máxima freudiana *Wo Es war, Soll Ich werden* (Onde estava o id, ali estará o ego)² torna-se pública com esse texto, que faz parte das “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise” (1933/1996).

Na tradução em português das Obras Completas, pela Editora Imago, a máxima em questão aparece neste trecho: “(...) fortalecer o ego, fazê-lo mais independente do superego, ampliar seu campo de percepção e expandir sua organização, de maneira a poder assenhorear-se de novas partes do id. **Onde estava o id, ali estará o ego**” (FREUD, 1932/1996, p. 84, grifo nosso). Alguns psicanalistas adeptos da *ego psychology* (Psicologia do Ego) interpretaram essa frase no sentido de ser possível uma harmonia entre as instâncias psíquicas, sustentando a ideia de que o psicanalista deveria ocupar a posição de *supereu* para o sujeito em análise. Tal posição vai em direção contrária à discussão lacaniana elaborada em torno do tema da ética da psicanálise nos anos 1959 e 1960. Marcelo Checchia, em seu artigo “A psicanálise como experiência moral e ética”, reflete sobre essa frase emblemática tanto no tocante às diferentes traduções e interpretações quanto ao sentido da importância teórica dela em termos da direção do tratamento psicanalítico:

A elaboração freudiana da segunda tópica do aparelho psíquico trouxe contradições na política da direção de cura. Poucas linhas acima da afirmação [*Wo Es war, Soll Ich werden*] de Freud, ele diz enfaticamente que o propósito da clínica psicanalítica é “fortalecer o ego” e fazê-lo mais independente do superego”, de modo a “poder assenhorear-se de novas partes do id”. É preciso, portanto, criticar Freud pelas implicações da construção da segunda tópica na técnica psicanalítica e criticar a Psicologia do Ego por ter nela se apoiado, esquecendo a clínica fundamentada na primeira tópica. (...) Lacan propõe então uma nova tradução da máxima de Freud. (CHECCHIA, 2011, p. 120)

No programa que abre o seminário VII, “A ética da psicanálise”, Jacques Lacan retoma o enunciado *Wo Es war, soll Ich werden*, em sua versão original, na língua alemã, para tratá-lo como um imperativo moral que orienta a experiência psicanalítica. Luiz Alfredo Garcia-Roza, em “Freud e o Inconsciente”, no que concerne a esse “imperativo moral da psicanálise”, interpreta que não se trata da transformação do *Id* para o *Ego* e pontua que Freud está falando:

² Na versão traduzida para o português das obras completas de Freud pela Imago, a tradução aparece desta forma supracitada. Contudo, Lacan propõe outra tradução, que sugere uma interpretação diferente desse aforismo: “Lá onde isso estava, lá, o eu deve advir” ou “O eu deve advir lá onde isso estava” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 18).

(...) de diferentes sujeitos e do modo de ser da subjetividade; mais do que uma descrição tópica, Freud assinala com ela uma exigência: a exigência da verdade. Essa verdade é desconhecida pelo Eu, sujeito do enunciado que ao mesmo tempo que enuncia se renuncia. (GARCIA-ROZA, 2009, p. 209)

A colocação acima está de acordo com a consideração que Lacan concebe à máxima como a “ascese freudiana” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 18). De acordo com Lacan, esse enunciado indica uma emergência do desejo, no sentido de que “a via aberta por Freud permite enfatizar, no mais alto grau, (...) a função fecunda do desejo no direcionamento da ação humana” (RINALDI, 1997). Comenta Lacan:

Esse (eu), com efeito, que deve advir lá onde isso estava, e que a análise nos ensina a avaliar, não é outra coisa senão aquilo cuja raiz já temos nesse (eu) que se interroga sobre o que quer. Ele não é apenas interrogado, mas, quando progride em sua experiência, coloca para si mesmo essa questão, e a coloca para si precisamente no lugar dos imperativos frequentemente estranhos, paradoxais, cruéis que lhe são propostos por sua experiência mórbida. Vai ele submeter-se ou não a esse dever que sente em si mesmo como estranho, mais além, num segundo grau? Deve ele submeter-se ou não ao imperativo do supereu, paradoxal e mórbido, semi-inconsciente e que, além do mais, revela-se cada vez mais em sua instância na medida em que a descoberta analítica progride, e que o paciente vê que se enveredou em sua via? (LACAN, 1959-1960/2008, p. 18)

Lacan, dessa forma, designa a ascese freudiana como a raiz da experiência moral que ocorre na análise, e a resume como um imperativo original que marca o princípio da entrada do paciente em análise. Esse imperativo original, assim, diz respeito ao sentimento de obrigação e ao mandamento *superegóico* que aparece como um dever moral para o sujeito, evidenciando um conflito que aponta para o “sinto mal” do paciente, ou seja, para o sofrimento que o leva a procurar tratamento. Lacan indica que o verdadeiro dever do sujeito em análise seria o de ir contra o imperativo do *supereu*.

O dever [moral], sobre o qual lançamos as mais diversas luzes (...) não é simplesmente o pensamento do filósofo que se ocupa em justificá-lo. A justificação daquilo que se apresenta como um sentimento imediato de obrigação, a justificação do dever como tal, não simplesmente em tal ou tal mandamento, mas em sua forma imposta, encontra-se no centro de uma interrogação, ela mesma universal. (LACAN, 1959-1960, p. 18-19)

Deste modo, Lacan questiona a ética da práxis analítica como uma experiência técnica, ou seja, como um manual de domínio ideal a ser seguido, e a qualifica como uma experiência ética. O termo *ética* é designado como um ramo da filosofia que faz

um sistema de pensamento quanto aos princípios da ação e ao campo das ações que leva o sujeito em direção a um determinado “bem”, engendrado a um ideal de conduta. Contudo, embora a psicanálise, para a sua teorização, tenha tomado emprestado da filosofia conceitos e constructos teóricos, não é filosofia. Tampouco é um idealismo que teria como finalidade estabelecer um conjunto de valores e de regras de conduta para o sujeito que chega à clínica em sua demanda de felicidade.

Lacan esclarece, nessa época de seu ensino, que o interesse da dimensão ética da psicanálise, no que concerne à reflexão moralista e à reflexão ética, situa-se na relação do significante com a Lei do discurso, cuja articulação se refere à essência do inconsciente e à função fecunda do desejo para a ação humana. Em outras palavras, podemos dizer que se a psicanálise traz no núcleo de sua ciência o fato de que o homem é submetido à lei do inconsciente, a questão ética, para a psicanálise, gira em torno da estrutura mesma do inconsciente (CHECCHIA, 2011).

No decorrer das aulas do seminário VII, portanto, Lacan está preocupado em não reduzir a direção do tratamento psicanalítico a uma direção técnica. Ao clarificar a experiência da psicanálise como uma experiência ética, Lacan está se posicionando contra a Psicologia do Ego, que trabalha a questão moral situando o eu (*ego*) como mediador das pulsões (*isso/id*), das exigências internas (*superego/supereu*) e da vida em sociedade (*mundo exterior*). Quanto à origem da moral no homem, Lacan reconhece que a gênese do supereu não se trata apenas de uma psicogênese ou sociogênese, afirmando que “é impossível articulá-la mantendo-se simplesmente no registro das necessidades coletivas” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 16). Para além de uma psicogênese ou sociogênese,

(...) alguma coisa impõe-se [na gênese do supereu], cuja instância distingue-se da pura e simples necessidade social – é, propriamente falando, o que tento aqui permitir-lhes individualizar sua dimensão, sob o registro da relação com o significante e a lei do discurso. (LACAN, 1959-1960/2008, p 16.)

Para tratar sobre a distinção entre cultura e sociedade e sobre esta “alguma coisa” que se impõe na relação do homem ao *logos* e que foge à necessidade social, Lacan assinala a importância do texto “Mal-estar na civilização”, redigido por Freud em 1929 e publicado em 1930, no qual o inventor da psicanálise põe em primeiro plano a discussão, depois de sua elaboração da segunda tópica, em torno da noção de “instinto de morte”.

O “Mal-estar na civilização” é uma obra essencial, primeira na compreensão do pensamento freudiano e somação de sua experiência. Devemos dar-lhe toda a sua importância. Ela esclarece, acentua, dissipa as ambiguidades de pontos totalmente distintos da experiência analítica, e do que deve ser nossa posição em relação ao homem – uma vez que é com o homem, com uma demanda humana permanente, que estamos envolvidos em nossa experiência a mais cotidiana. (LACAN, 1959-1960, p. 17)

Lacan considera o trabalho de Freud sobre a noção de instinto de morte/pulsão de destruição como “a virada ética” (Ibidem, p. 221) de sua obra, na qual há uma mudança de atitude em relação à questão moral. Se antes o problema da ética situava-se na incompatibilidade radical entre moral sexual civilizada e o desejo; depois da segunda tópica, o mal-estar está como algo inerente à vida em civilização, o que significa dizer que, a partir de então, como já foi abordado acima, o problema da gênese moral não é visto apenas no tocante ao nível de repressão de determinada sociedade (sociogênese) ou à exploração dos paradoxos da consciência moral (psicogênese).

Se antes, na teoria freudiana, toda a realização do homem em direção à realidade em sua busca por prazer estava articulada ao funcionamento do inconsciente entre os princípios de prazer e de realidade, é com o conceito de pulsão de morte que Freud inaugura a ideia de que a ação do homem em direção à realidade é regida por um além do princípio do prazer. Nessa obra freudiana, ele faz das duas pulsões antagônicas – pulsão de vida e pulsão de morte – o centro de um combate (COTTET, 1989, p. 153).

Na perspectiva do combate pulsional entre pulsão de vida e pulsão de morte e do mal-estar radical à condição do homem, Freud salienta a impossível harmonia entre o que é da ordem da singularidade do sujeito e o que é da ordem da lei da cultura. Em vista disso, não se encontra em Freud uma promessa de reconciliação entre as forças opostas dos conflitos inconscientes, ou mesmo um esgotamento do material inconsciente através da análise, mas, sim, uma direção de tratamento que leva em consideração o encontro do sujeito com o seu desejo inconsciente (COTTET, 1989 [1982]). Em sua clínica, Freud tinha o intuito de minimizar os efeitos do recalque através da escuta dada à fala do sujeito, que apontava para um desejo recalado pela via da associação livre.

A psicanálise chama a atenção, assim, para o fato de que o sujeito da linguagem confronta-se e é submetido a exigências internas contraditórias: “(...) se o

desejo é indestrutível, um novo recalque é impossível, e ao sujeito só resta ser vítima de seu desejo” (Ibid., p. 126). Sendo vítima de seu desejo, “as mensagens das formações do inconsciente são notícias do “desejo indestrutível”, notícias ao mesmo tempo do recalque e da inscrição [simbólica]” (FINGERMANN, 2009, p. 61).

Voltando à expressão emprestada de Cottet, mencionada logo acima, de que o sujeito é vítima de seu desejo em decorrência de sua estrutura, podemos colocar a seguinte pergunta: se toda ação humana é notícia do desejo inconsciente e indestrutível, como pensar a responsabilização, pelo sujeito, frente a seu desejo?

A psicanálise não coloca sua ética como uma proposição a ser oferecida às pessoas ou aos analisantes como um ideal a ser seguido (o que a enquadraria em um discurso totalizador ou em uma *Weltanschauung*³ totalizante); diferente disto, a psicanálise questiona as formulações tradicionais sobre a ética. Dessa forma, a ética da prática psicanalítica orienta-se na direção da falta-a-ser do sujeito do inconsciente, implicando-o a se colocar de um modo peculiar ao que faz e fala. A invenção da psicanálise traz consigo a inauguração de um modo de tratar o sofrimento humano: pela via da palavra, da associação livre, da associação da cadeia significativa, onde o falar é abordado em suas conexões ao gozo⁴.

Ao tomar como referência os registros simbólico, imaginário e real – que foram trabalhados em seus seminários anteriores – Lacan acentua que na teoria freudiana a característica do prazer, como dimensão do que encadeia o sujeito em sua trajetória vital, está localizada no simbólico. A característica do além do princípio do prazer, representada pela noção de pulsão de morte, aponta, por sua vez, – e é esta a virada ética que Lacan reconhece na teoria freudiana – para uma orientação do homem em relação ao real. É neste viés que “toda exploração da ética deve incidir (...) no sentido de um aprofundamento da noção de real” (1959-1960/2008, p. 23). O ponto novo, dentro da teoria freudiana, está na ideia de que o homem, em sua busca ética pela obtenção da felicidade, não encontrará “absolutamente nada preparado, nem no macrocosmo nem no microcosmo” (Ibidem, p. 25).

³ Freud emprega o termo em alemão *Weltanschauung* no sentido de cosmovisão. Goldenberg comenta que Freud nunca se cansou de sublinhar que a psicanálise não era, nem poderia ser, uma visão de mundo: “[Para Freud] a filosofia não passava de participante menor (porquanto referida a um pequeno grupo de iniciados) na família das *Weltanschauungen*, cujo membro mais eminente reconhecia na religião. Era em nome da ciência que recusava enfaticamente qualquer ambição totalizadora, racional ou não, considerando-a a manifestação sintomática de um ideal, não reconhecido como tal” (1994, p. 13).

⁴ No seminário XX, “Mais, ainda”, Lacan comenta que “extraí de sua prática a ética do Bem-dizer” (CHECCHIA, 2011, p. 124). Pretendemos comentar este ponto ao longo da pesquisa.

Lacan sustenta, à vista disso, que “a questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real” (Ibidem, p. 23). O registro real, no fim da década de 60, refere-se àquilo que não pode ser simbolizado pela linguagem, isto é, que escapa ao simbólico. Ele desenvolverá, no seminário sobre a ética, a noção de *das Ding*, a Coisa, como o que não tem representação simbólica, articulando-a ao vazio e à falta concernente à estrutura do desejo. Assim, interseccionado invariavelmente com os registros simbólico e imaginário, o real será definido como aquilo que o sujeito reencontra sempre no mesmo lugar em seu anseio por satisfação. Nesse sentido, o real está situado além do princípio do prazer.

Sobre este momento teórico, Wilson Chaves, em seu artigo “O estatuto do Real em Lacan: dos primeiros escritos ao seminário VII, a ética da psicanálise”, acentua que Lacan não aposta mais no simbólico como o que circunscreve a essência da experiência psicanalítica; “preocupado com a ética dessa experiência, [ele] coloca em primeiro plano o registro do real, que se encontra, nos anos de 1959-1960, articulado com *das Ding*, com o vazio (CHAVES, 2006, p. 167).

A partir da leitura ética dos textos de Freud à luz de outros campos da ciência, Lacan tanto enfatiza que o desejo está no domínio da discussão em torno da ética, quando coloca que “o *Wunsch*⁵ não tem o caráter de uma lei universal, mas, pelo contrário, da lei mais particular – mesmo que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos” (LACAN, 1959-1960/2008, p.35), como acentua que a análise é a experiência que comporta a função fecunda do desejo no direcionamento da ação humana:

(...) o fato é que a análise é a experiência que voltou a favorecer, no mais alto grau, a função fecunda do desejo como tal. A ponto de se poder dizer que, em suma, na articulação teórica de Freud, a gênese da dimensão moral não se enraíza em outro lugar senão no próprio desejo. É da energia do desejo que se desprende a instância que se apresentará no término de sua elaboração como censura. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 13)

⁵ Aqui é importante pontuar que três palavras em alemão abarcam a questão de desejo: *Bigierde*, *Lust*, *Wunsch*. De acordo com Elisabeth Roudinesco e Michel Plon, o termo escolhido em Freud é *Wunsch*, que significa “voto ou anseio, sem ideia de cobiça ou de reconhecimento de si através do outro e do outro através de si mesmo” (1998, p. 146), como aparece na filosofia de Hegel (1770 – 1831). No sentido de paixão ou pendor, “Freud utiliza a palavra *Lust* para definir aquilo que chama princípio do prazer (*Lustprinzip*)” (Ibid., p. 148). Ainda segundo Roudinesco e Plon, a terminologia utilizada no ensino lacaniano para desejo é *Bigierde*. No caso da citação acima, Lacan está se referindo ao conceito freudiano de desejo: *Wunsch*.

Para Lacan, a singularidade de cada sujeito é a questão que interessa para discutir a ética da psicanálise. A ética do desejo é justamente a ética do singular, pois, o mito individual do neurótico enreda-se por sua fantasia fundamental e se constrói a partir de sua realidade ficcional (realidade psíquica), que sempre lhe é própria. Sobre isso, comenta Checchia: “(...) cada sujeito deve realizar uma escolha quanto ao que fazer com seus desejos e seu gozo, de modo a considerar as contingências de sua história, do Outro que o cerca, dos ideais que o constituíram e de sua posição fantasmática” (2011, p. 124).

O desenvolvimento desta pesquisa está norteado pela seguinte interrogação: o que significa dizer que a ética da psicanálise é a ética do desejo inconsciente? Pergunta que, por ser de tamanha complexidade, implica em vários desdobramentos teóricos, como, por exemplo: De onde Lacan parte para dizer que a ética da psicanálise é a ética do desejo? O que é seguir o desejo? Qual é a causa do desejo? Como a experiência analítica faz “emergir” o desejo?

É importante situar que o aprofundamento de tais desdobramentos teóricos, neste trabalho, será feito dentro da limitação temporal escolhida para estudar o ensino lacaniano, no caso, dentro do alcance do seminário VII.

No subitem seguinte, como parte introdutória do tema que guia esta pesquisa, far-se-á uma breve trajetória na obra de Freud para localizar as suas teorizações acerca de questões éticas/morais. As formulações freudianas, construídas a partir da experiência clínica, nos permitem entender em que consiste a virada ética de seu ensino, que, por sua vez, permitiu a Lacan dar um passo “mais além de Freud” no que diz respeito à ética da psicanálise.

1.1 Freud, a incompatibilidade radical entre desejo e moral civilizada e o mal-estar

O início do questionamento ético em Freud se faz em torno de uma crítica à moral sexual civilizada, sustentando a existência de um conflito incontornável entre o desejo de cada um e a cultura, cuja base é a lei simbólica da proibição do incesto. Ele situa que a origem da civilização se dá a partir da primeira tentativa de regular os

relacionamentos sociais: pela substituição do poder de um único indivíduo (pai da horda) pelo poder de toda uma comunidade (irmãos), isto é, por uma justiça que garanta que a lei seja cumprida por todos, uma vez que foi instaurada⁶. O estatuto legal para todos é assegurado pelo sacrifício das pulsões em resposta à Lei da castração, que proíbe o parricídio e o incesto.

Garcia-Roza, no trecho citado a seguir, ilustra de maneira original, pela simplicidade poética, o que foi colocado acima:

Um dia, na nossa mais remota infância, tramamos cometer os dois maiores crimes de que alguém pode ser acusado: o parricídio e o incesto. Estes crimes, porém, jamais foram efetivamente cometidos. Por incompetência ou por medo, permaneceram como desejos. Pequenos perversos, tínhamos nossa sexualidade voltada para um objeto privilegiado – a mãe, e encontramos na figura paterna um obstáculo irremovível à concretização do nosso anseio. Daí o ódio de morte que lhe devotamos. (GARCIA-ROZA, 1993/2008, p. 9)

Em “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna” (1908), Freud explica a doença nervosa moderna como consequência de uma civilização muito exigente. Dessa forma, a neurose é compreendida como efeito da cultura, que cobra demais ao sujeito em termos de repressão de sua vida instintual. Já em “O Mal-estar na civilização” (1929 [1930]), reconhecido como marco da virada ética freudiana, o mal-estar é algo inerente à condição do homem inserido na cultura, isto é, estrutural, não se tratando, apenas, do nível de repressão ou exigência de determinada sociedade.

Na obra do criador da psicanálise, o desejo [*Wunsch*] “é um conceito central na metapsicologia freudiana” (ESTEVÃO, 2012, p. 86), de natureza incestuosa, inconsciente e indestrutível. O desejo, em seu caráter indestrutível, surge a partir do recalque do desejo incestuoso, e como efeito da pulsão (*Trieb*). A lei moral, por sua vez, aparece como motivadora da operação do recalque. Dessa forma, o desejo está sempre fadado ao recalque na neurose⁷ e, desde os primórdios da sua clínica com as histéricas, aparece como operador para a compreensão de seus sintomas e do que se queixavam através da fala. Assim, “Freud denomina desejo tudo aquilo que é recalcado e todas as representações que se vinculam por associação a este desejo” (Ibidem, p.

⁶ Com o mito da horda primeva e do assassinato do pai totêmico, abordado em “Totem e Tabu” (1913), Freud situa o ponto de origem do complexo de Édipo. O parricídio (o assassinato do pai da horda) funda o coletivo, isto é, o social, na medida em que há a instauração da Lei da castração, o que permite afirmar que não há individual (através da instauração do desejo) sem coletivo. É pela morte do pai gozador que acontece a inscrição deste pai no simbólico.

⁷ Nesta pesquisa, escolhemos abordar o sujeito de estrutura neurótica para desenvolver as questões que estão em jogo na definição da ética da experiência analítica.

86). Segundo Cottet, a prática clínica de Freud é bastante motivada pela sua busca em desvelar o enigma do desejo, que se estrutura na ordem do inconsciente.

O neurótico é essencialmente compreendido como um ser dividido e conflituoso, que tenta constantemente refrear os desejos que entram em contradição com sua moralidade (representada pelo supereu). Assim, o neurótico está sempre a favor e contra a cultura, de maneira ambivalente, e paga o preço com seu eterno mal-estar. (ESTÊVÃO, 2012, p. 87)

A ambivalência de estar a favor e contra a cultura decorre do “mal-estar do desejo”, já evidenciada desde os “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905). Esse texto subverte o saber da época ao trazer o conceito de pulsão (*Trieb*) em oposição ao discurso biologizante, que explicava e investigava o comportamento humano pela noção de instinto (*Instinkt*). Ao propor que o comportamento se desvia de uma necessidade biológica, o pai da psicanálise trabalha com a ideia de uma constância da força poderosa e irresistível da pulsão, que surge em decorrência da impossibilidade de satisfazê-la totalmente, da qual resulta, assim, o caráter sempre parcial da pulsão. Já aí Freud afirma que a pulsão não tem um objeto sexual definido, podendo, então, se apresentar em diversos modelos de investimentos distintos.

A relação entre desejo e pulsão, dessa forma, é engendrada a partir da articulação entre recalque e pulsão. Na metapsicologia do recalque, outros dois elementos são importantes para explicá-lo: a representação (conjunto representacional) e o afeto (que se liga a um complexo de imagens). A fantasia fundamental se vincula a estes dois conceitos, onde o circuito da pulsão é inserido (ESTÊVÃO, 2012, p. 88).

Em “Formulações sobre os dois Princípios de Funcionamento Mental” (1911), Freud faz uma articulação entre representação, fantasia e pulsão. A fantasia e o processo de pensamento estão colocados como formas de lidar com a pressão (*Drang*) da pulsão (*Trieb*), abordada como uma pressão no sentido de satisfação, cuja exigência se refere à ação modificadora da realidade externa do sujeito. O pensamento, então, aparece como resultado da inibição pontual da ação que, sob o princípio de realidade, faz uma encenação mental (fantasia⁸) para que o ato seja julgado e, enfim, barrado.

Em “A Negativa” (1925), Freud melhor precisa a faculdade de julgamento do aparelho psíquico ao retomar ideias abordadas em 1895, em suas correspondências

⁸ Esta encenação mental a que estamos nos referindo é da ordem das construções imaginárias; mais tarde, no seminário XIV, “A lógica da fantasia”, a questão é articulada na concorrência dos outros registros (simbólico e real).

com Wilhelm Fliess: o pensar tem a função de reproduzir algo que sirva de representação sem que o objetivo externo esteja lá.

Portanto, o objetivo primeiro e imediato do teste de realidade não é encontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas reencontrar tal objeto, convencer-se de que ele está lá. (FREUD, 1925/1996, p. 267)

Nesse sentido, a fantasia também produz uma satisfação parcial, ou seja, também é um processo incompleto de descarga da pulsão.

Portanto, a pulsão é entendida como uma energia desligada que precisa passar por um processo de vinculação/ligação, por meio das representações, para poder finalmente ser descarregada. Seu alvo é sempre a satisfação; mas, como mencionamos outrora, os objetos da pulsão são variáveis e contingentes, e mesmo a pulsão pode ser desviada de seu alvo. Estes possíveis desvios em relação ao objeto e ao alvo se devem, segundo Freud, às pressões culturais, que provocam na humanidade o mal-estar como saldo da condição de estar inserido nas leis da cultura.

(...) Freud afirma constantemente as diversas formas de refrear, modificar e alterar a pulsão. Pagamos um preço por esta interdição, por esta perda de satisfação, mas é a partir daí que se pode falar de uma teoria da responsabilidade. Se *Trieb* é entendida a partir do desejo inconsciente, não se trata de algo inscrito em termos de uma genética, mas justamente de algo que desvia do biológico. (ESTÊVÃO, 2012, p. 91)

No “Projeto para uma psicologia científica” (*Entwurf*) (1985), para falar do processo de vinculação/ligação da pulsão, Freud utiliza a palavra trilhamento (*Bahnungen*). Por tais trilhamentos⁹, a ação motora se torna fonte de satisfação da pulsão. Sendo assim, a ação em busca de satisfação é possível por meio das representações de memórias e fantasias; não é, por conseguinte, inata nem pronta: exige vinculação para encontrar vias de satisfação.

Na primeira dualidade pulsional, Freud coloca uma oposição entre as pulsões de auto-conservação/pulsões do ego (eu) e as pulsões sexuais para explicar o

⁹ Podemos pensar na existência de uma correlação entre o conceito de representação de Freud e o conceito de significante que Lacan articula para definir a constituição do sujeito do inconsciente, essa correlação consiste no fato de que os trilhamentos do sujeito em seu caminho vital dizem respeito à sua cadeia significante. Sobre isto, Gianesi e Torres, em “A ética posta em causa e a política do sintoma”, sublimam: “O sujeito (...) é determinado pelo encadeamento significante. O significante faz cadeia, faz série, e é, por isso, levado a sério. Substitui-se por metáfora, desliza metonimicamente, inaugura discurso, produz efeitos de escritura. O significante, aquilo que representa o sujeito para outro significante, faz corpo simbólico: o corpo corpsificado pelo incorpóreo que é o Outro. (...) O significante, Lacan igualmente afirmou, ainda em referência a Freud, é a causa material do sujeito. É o significante, em sua entrada inaugural, o que divide o sujeito. Desde o significante, tem-se um sujeito-sintoma dividido entre um enunciado e sua enunciação” (2011, p. 18).

funcionamento psíquico. Nesta concepção, a pulsão aparece como princípio de funcionamento central do prazer.

Ao observar a compulsão à repetição nos comportamentos dos homens, tanto dentro e fora da clínica – como as brincadeiras infantis¹⁰, a repetição dos sonhos em casos de neurose traumática, as reproduções da vida sexual infantil na transferência do paciente em análise com o psicanalista –, Freud discute a existência de uma pulsão que não faz ligação para um caminho de descarga. É neste momento que ele passa a desenvolver o funcionamento psíquico para além do princípio do prazer. A nova teoria das pulsões, articulada primeiramente em 1920 no texto “Além do princípio do prazer”, assinala um ganho conceitual quanto ao mal-estar do homem civilizado. Aqui, Freud discute a noção de pulsão de morte como pulsão não ligada, em oposição à pulsão de vida como um “acoplado” entre as pulsões de autoconservação e pulsões sexuais, isto é, como a pulsão que faz ligação.

Há um processo que leva da pulsão ao desejo e, como consequência, ao objeto de satisfação do desejo. A singularidade do sujeito diz respeito a seu desejo e às construções de suas fantasias, que delineiam suas representações e sua maneira de vivê-las. O desejo e as fantasias, portanto, dão ligação e direção à pulsão. Assim, o desejo surge como uma forma de descarga da pulsão. É aí que entra em jogo a questão da responsabilidade frente ao desejo inconsciente. A análise permite que o sujeito avance em relação ao impasse do desejo ao tornar mais clara a sua responsabilidade por suas escolhas: deve ele satisfazer o seu desejo, reprimi-lo ou sublimá-lo? Sobre isto, desenvolve Estevão:

A pessoa submetida a um processo analítico se verá diante do impasse de assumir a responsabilidade por seu desejo, seja no sentido de colocá-lo em ação, seja reprimindo-o (ou seja, trata-se de uma negação que se opera agora de forma consciente) ou, ainda, sublimando-o. (ESTEVÃO, 2012, p. 90)

Em “Além do princípio do prazer”, Freud se dedica a discorrer sobre a autonomia da pulsão de morte. A dualidade pulsional da primeira tópica, com a oposição das pulsões de autoconservação versus pulsões sexuais, entra em questionamento no instante em que para ele se evidencia a existência de uma quota sexual – de uma libido contida – nas pulsões de autoconservação. O dualismo

¹⁰ Em “Além do princípio do prazer” (1920), Freud traz um exemplo da brincadeira de seu netinho, nomeada por ele “Fort-da”: o garotinho de um ano e meio que repetia o ato de arremessar um carretel enrolado a uma linha e depois o puxava novamente para próximo de si.

pulsional, a partir daí, será explicado pela oposição entre pulsão de vida e a pulsão de morte; eis a nova teoria das pulsões.

Na tentativa de localizar a autonomia de Tánatos, para além de Eros, Freud coloca o nível do princípio do prazer a serviço da pulsão de morte, afirmando que há uma tendência no aparato anímico de livrá-lo de toda excitação, a fim de fazê-lo “voltar ao repouso do mundo inorgânico”. Todavia, notando que o princípio do prazer se encontra dentro do espaço das representações e é da ordem do inconsciente, Freud situa a pulsão de morte em outro lugar. Garcia-Roza afirma que esse referido escrito é “inconclusivo e, naquilo que ele possui de afirmativo, trai um compromisso com a biologia que, longe de tornar a questão mais clara, compromete mais ainda o texto” (1990, p. 133).

É em “O Mal-estar na civilização”, dez anos após esse texto de 1920, que a pulsão de morte aparece como sinônimo de pulsão de destruição. A pulsão de morte é entendida, assim, como “uma disposição autônoma, originária, do ser humano” (GARCIA-ROZA, 1990, 134).

A pulsão de morte aparece como o maior obstáculo à cultura por ter como alvo desfazer os efeitos da humanidade. Enquanto a pulsão de vida estaria a serviço de conservar a cultura, a pulsão de morte trabalharia para produzir diferenças, recusando a permanência e a unidade das coisas, isto é, recusando certa ordem posta pela civilização. Afirma Freud:

A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição. (FREUD, 1930[1929]/1996, p. 147)

A pulsão de morte, como mostra esse trecho acima, é abordada por Freud como anticultural. Na discussão sobre a ética da psicanálise (1959-1960), Lacan explica a pulsão de morte de outra maneira. Em vez de anticultural, ele entende a pulsão de morte como antinatural, por colocar em causa tudo o que existe no mundo humano. Se a insistência da pulsão acontece por ter sido “atravessada” pelo simbólico, é neste viés que a pulsão pode ser explicada como pertencente a uma dimensão histórica. A “não-naturalidade” da pulsão, dessa forma, se deve à sua historicidade (GARCIA-ROZA, 1990, p. 135).

A potência destrutiva da pulsão de morte seria a sua atuação disjuntiva e impeditiva da perpetuação de formas, ligações e uniões constituídas eroticamente. A

totalidade da humanidade a serviço de Eros teria por efeito uma não diferenciação da singularidade de cada indivíduo, isto é, uma indiferenciação do desejo. Sobre isto, Garcia-Roza salienta que:

(...) o projeto de Eros seria o da eliminação da diferença e, portanto, do desejo, numa indiferenciação final que é a humanidade. A pulsão de morte, enquanto potência destrutiva (e princípio disjuntivo) é o que impede a repetição do mesmo, isto é, a permanência de totalidades, provocando pela disjunção a emergência de novas formas. Ela é, portanto, criadora e não conservadora, impondo novos começos ao invés de reproduzir o “mesmo”. A verdadeira morte – a morte do desejo, da diferença – sobrevém por efeito de Eros e não da pulsão de morte. (1990, p. 137)

Pensando que a pulsão está para além da ordem inconsciente, ela somente pode estar presente no aparelho psíquico através de seus representantes, isto é, o conhecimento das pulsões se dá por meio de seus efeitos no nível das representações. Contudo, alguma coisa sempre ficará de fora do campo do representável. O desejo, dessa forma, se localiza muito além do princípio do prazer e dos processos primário e secundário que dão contorno à realidade do sujeito.

Lacan, debruçando-se na interrogação que Freud faz sobre a indestrutibilidade do desejo com a ideia de uma compulsão à repetição, que, por sua vez, permite a ele formular a noção de pulsão de morte, começa a articular o registro real, em seu sétimo seminário, como aquilo que tem alguma conexão com o inconsciente, mas que não está totalmente no campo da linguagem. A partir daí, Lacan inicia a sua articulação sobre algo que não tem representação simbólica e que está intimamente ligado ao desejo.

É nesta direção que Lacan articula a noção de *das Ding* como o vazio que funda a estrutura do desejo. Trabalharemos de modo mais aprofundado esta noção ao longo da pesquisa e, principalmente, na parte três, intitulada “A libra de carne”.

Portanto, ao se perguntar sobre a causa do desejo a partir da ideia de que o registro simbólico não pode apreender o que é a ordem do irrepresentável, Lacan privilegia o registro real para pensar o que movimenta o ser humano em suas ações.

Os anos de 1959 e 1960, assim, marcam o ensino da psicanálise lacaniana, por ser considerado um seminário de transição,

(...) divisor de águas, na medida em que Lacan privilegia o Real em detrimento dos demais registros, concebendo a experiência analítica como sendo dessa ordem e não mais eminentemente simbólica. Daí (...) centralizar a ética da Psicanálise não no ideal, mas no Real da experiência. (CHAVES, 2006, p. 161-162).

1.2 A ética da psicanálise é uma ética do desejo inconsciente?

Na apresentação do programa do que iria se seguir ao longo do seminário VII, Lacan traça algumas questões pertinentes que guiam esta pesquisa:

(...) aquilo com que lidamos é nada menos do que a atração da falta. Essa falta, o que é? (...) Será a falta que a obra freudiana designa em seu início, o assassinato do pai, esse grande mito colocado por Freud na origem do desenvolvimento da cultura? Ou será a falta mais obscura e ainda mais original, cujo termo ele chega a colocar no final de sua obra, o instinto de morte, dado que o homem está ancorado, no que tem de mais profundo em si mesmo, em sua temível dialética? (LACAN, 1959-1960/2008, p. 12-13)

Debruçando-se sobre a temível dialética na qual o homem está ancorado, Lacan interroga a problemática energética da teoria das pulsões para desenvolver a ideia da existência de alguma coisa além que governa o conjunto da relação do homem com o mundo, que seria uma “espécie de lei para além de toda a lei” (Ibidem, p. 31), pondo em questão o caráter problemático do termo realidade. Esta relação do homem com o mundo é caracterizada como um “reachado” do objeto para sempre perdido no processo em que o sujeito se torna desejanter, um “reachado” que remete à realidade psíquica e à fantasia: “É esse desvelamento, esse reachado (retrouvaille) que está em questão no Além do princípio do prazer” (Ibid.).

Chamando a atenção para o fato de que a práxis analítica é prelúdio da ação moral, Lacan interroga sobre o que está em questão, aquém e além, na experiência psicanalítica. O que significa dizer que a análise torna o sujeito apto à ação moral – “a dita ação sendo aquela pela qual desembocamos no real?” (Ibidem, p. 32).

Para além da fantasia e da ordem inconsciente que remete ao registro do simbólico, Lacan aborda o fato de a realidade se apresentar como um além do princípio do prazer. A relação do sujeito com a falta, que corresponde ao desejo, surge concomitantemente com a Lei e, assim, faz surgir o sujeito do inconsciente. *Das Ding*, como o vazio que funda o desejo, está do lado do registro real e é caracterizado como algo que não tem inscrição simbólica. Esse conceito articula-se ao de pulsão, localizada sempre como pulsão de morte, para explicar o movimento dramático e trágico da existência humana, cuja tendência é querer obter a absoluta satisfação em relação aos objetos do mundo; satisfação esta da ordem do impossível de ser obtida em função da interdição, pela lei da linguagem, ao objeto *das Ding*.

Dessa forma, *das Ding* aparece como o “Bem Supremo” do sujeito, como o centro desejante que o põe em sua busca por satisfação em relação aos objetos do mundo. Este objeto, a Coisa, “é sem dúvida alguma um encaminhamento de controle, de referência, em relação (...) ao mundo de seus desejos [desejos do sujeito].” (Ibidem, p. 67).

Em 1959 e 1960, Lacan está preocupado com o real da fala do sujeito, cuja inscrição está no simbólico. Dessa forma, o real é o ser que está articulado no registro simbólico, mas também fora dele. O discurso inconsciente, estruturado pela linguagem, é apreendido na escansão do sujeito, evidenciando sua divisão estrutural e seu lugar irredutível ao simbólico. Este mais além do simbólico é o que permite centralizar a ética no real, como escreve Chaves:

Lacan centraliza a ética no real, no vazio. Trata-se da ética do desejo, da falta, não das obrigações, nem tampouco dos mandamentos. A experiência psicanalítica aponta (...) para o sentimento de culpa, que está relacionado com o desejo. (...) Na análise, a experiência moral não se reduz ao supereu, à exploração de seus paradoxos; situa-se, então, no registro da relação do significante com a Lei do discurso. Enquanto tal, o desejo é falta; é a sua função fecunda que se desponta na experiência da análise, que nada mais é senão a experiência do desejo. (CHAVES, 2006, p. 164)

A importância do real na experiência psicanalítica tem relação com o movimento que atravessa todo o pensamento freudiano, desde a primeira oposição entre princípio de realidade e princípio do prazer até o momento em que aborda, para além do vital, a dimensão do fatal.

No decorrer do percurso, apontei-lhes o que constituirá o inesperado, a originalidade da perspectiva que pretendo abrir aí com referência às categorias fundamentais – o simbólico, o imaginário e o real -, que utilizo para orientá-los em nossa experiência. Indiquei-lhes, com efeito, que minha tese (...) é de que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, presentifica-se o real, o real como tal, o peso do real. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 30).

1.3 Objetivos geral e específicos

1.3.1 Objetivo geral

A partir da abordagem psicanalítica de Jacques Lacan em seu retorno a Freud, em um momento particular de seu ensino delimitado pelo Seminário VII, esta pesquisa tem como objetivo geral responder o que significa dizer que a ética da psicanálise é a ética do desejo inconsciente. Na apresentação do Seminário VII, ele anuncia que abordar o tema da ética permitiria um passo “mais além” em seu ensino sobre a dimensão do desejo, que caracteriza fundamentalmente a experiência da psicanálise. Assim, firmava a responsabilidade pelo retorno à produção do criador da psicanálise, desde seus primeiros trabalhos, fazendo uma leitura cabal sob a ótica das teorizações linguísticas, estruturalistas, filosóficas e outros campos de conhecimento, como o da arte.

Lacan, nessa época, mostra-se preocupado em desenvolver não apenas o que a psicanálise permite formular em relação à origem moral do homem, mas também em que sentido o tema da ética encontra-se no cerne da experiência analítica, nas implicações essenciais da direção da própria clínica. Como recorte teórico para aprofundar esta temática, escolhemos dedicar nossos estudos nas argumentações realizadas por Lacan em seu sétimo seminário, que corresponde a um momento fundamental das suas interrogações sobre o tema. É neste período de sua produção, a partir da discussão em torno da noção de *das Ding*, que Lacan começa a se perguntar sobre a causa do desejo e inicia uma elaboração sobre o objeto do desejo articulado ao registro real, que se aprofundaria, daí para frente, tendo um novo ponto de ancoragem teórica nos seminários X, “A Angústia” (1962 – 1963) e seminário XII, “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (1964). Nesses seminários, Lacan formaliza o conceito de objeto a – objeto causa de desejo – como homólogo à noção de *Das Ding*.

1.3.2 Objetivos específicos

Os objetivos específicos da pesquisa pautam-se em responder, neste trabalho de visitar a teoria do Lacan no momento do Seminário VII, como a prática analítica trabalha com a questão do desejo singular de cada analisante, abordando os seguintes

aspectos: a) contextos teóricos e problematização da clínica psicanalítica; b) a relação de *das Ding* com a causa do desejo; c) o confronto entre Kant e Sade e o acesso à Coisa; d) a dimensão tragicômica da experiência psicanalítica.

1.4 Metodologia de pesquisa

Trata-se de uma pesquisa de natureza teórica e de abordagem freudo-lacaniana. Para responder a questão principal que norteia este trabalho – “o que significa dizer que a ética da psicanálise é a ética do desejo inconsciente?” – foi feita uma apresentação, inicialmente, do questionamento ético realizado por Sigmund Freud numa breve trajetória de sua obra, com bases nos textos em que o autor se dedica a discutir conceitos que servem para fundamentar a questão de ordem ética/moral para a psicanálise. Além disso, buscou-se situar em que consiste a incompatibilidade radical, em termos de estrutura do sujeito, entre desejo e moral, e o mal-estar do desejo, noções trazidas desde os seus primeiros textos metapsicológicos, e retomada por Jacques Lacan para desenvolver um passo “mais além” no âmbito da ética da psicanálise. Além dos textos do fundador da psicanálise, utilizamo-nos de artigos e de comentadores da obra freudiana para embasar a discussão.

Como segundo aspecto abordado dentro da apresentação desta dissertação, buscou-se situar brevemente a interrogação que guia esta pesquisa, pontuando algumas importantes ideias trazidas na discussão no Seminário VII, “A ética da psicanálise”, realizado nos anos de 1959 e 1960, que foi eleito como recorte temático dentro da vasta obra de Lacan para problematizarmos a questão da ética e do desejo inconsciente. Ao longo da leitura e estudo, outros recursos teóricos foram utilizados, como artigos, dissertações e doutorados dedicados aos temas desta pesquisa, bem como comentadores da obra do psicanalista francês.

O percurso que permite responder o questionamento norteador desta pesquisa desdobra-se em quatro aspectos, circunscritos nos objetos específicos, que são abordados nas quatro partes que estruturam esta dissertação.

Em “Contextos teóricos” debatemos sobre o contexto ético da clínica psicanalítica, cuja sustentação dá-se em direção contrária a uma técnica ou a uma ética de ideais ou dita tradicional. Desenvolvemos, assim, de que maneira Lacan articula a experiência analítica como uma experiência ética.

Na parte três, “A libra de carne”, consta a exploração da noção de *das Ding* como o centro do desejo e sua causa. Foi feito, também, um panorama breve do confronto entre Kant e Sade e do acesso à Coisa como transgressão da lei moral.

Por fim, na última parte, “A dimensão tragicômica da experiência analítica”, são desenvolvidos os quatro paradoxos da ética da psicanálise trazidos por Lacan no fim do seminário, articulando-os com a questão do desejo em relação ao ato trágico da heroína Antígona, personagem da peça de título homônimo de autoria de Sófocles (497/496 a. C. – 406/407 a. C.).

Nas considerações finais, retomamos o que foi desenvolvido ao longo da pesquisa, qualificando a práxis analítica não como a mera aplicação de uma técnica, nem como um direcionamento ideológico, mas como uma experiência ética do desejo.

1.5 Justificativa e relevância da pesquisa

O texto “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola” (1967), trouxe a distinção entre psicanálise em intensão e psicanálise em extensão. A primeira diz respeito à figura do psicanalista em relação à sua própria análise e ao lugar que ocupa no tratamento do sofrimento dos analisantes que chegam à sua clínica. Já o psicanalista dentro da universidade, produzindo uma pesquisa acadêmica, refere-se à psicanálise em extensão, onde o seu papel enquanto pesquisador contribui, por meio da produção acadêmica e científica, para a presença da psicanálise no mundo contemporâneo. .

Para Otávio Souza, no texto “Reflexão sobre a extensão dos conceitos e da prática”, “a ambição [da psicanálise em extensão] é a de que a psicanálise possa vir, ela também – por que não? – a fazer sintoma social, “modificando a relação do sujeito com o seu ato” (SOUZA, 1991, p. 78). Dessa maneira, na psicanálise em extensão “trata-se (...) do voto de que o que possa vir a ser obtido na psicanálise em intensão não se esgote no âmbito do indivíduo” (Ibidem, p. 77). O autor coloca também que a ética da psicanálise em extensão, pela presença de seus conceitos e de sua prática no mundo, está relacionada com a conceituação de algo que ocorre na psicanálise em intensão, na própria análise pessoal de cada um e na prática clínica do analista.

A relevância desta pesquisa está em se propor a responder o que significa dizer que a ética da psicanálise é a ética do desejo inconsciente. Além disso, este trabalho

retoma a subversão da psicanálise tanto no que diz respeito à sua ética, numa discussão com outros campos de conhecimento e autores trazidos por Lacan na época do seminário VII, quanto à sua posição teórica em relação ao homem, construindo uma reflexão sobre o seu mal-estar estrutural, que o leva, muitas vezes, a procurar à análise como forma de tratamento.

2 CONTEXTOS TEÓRICOS

2.1 Problematizações da clínica psicanalítica

Detenhamo-nos aqui por um momento para garantir ao analista que ele conta com nossa sincera simpatia nas exigências muito rigorosas a que tem que atender no desempenho de suas atividades. Quase sempre parece como se a análise fosse a terceira daquelas profissões ‘impossíveis’ quanto às quais de antemão se pode estar seguro de chegar a resultados insatisfatórios. As outras duas; conhecidas há muito mais tempo, são a educação e o governo. (FREUD, 1937/1996)

Em “Análise terminável e interminável”, um dos últimos textos escritos por Freud sobre a técnica da psicanálise, datado de 1937, ele lembra os analistas que a psicanálise é uma, entre três, das profissões “impossíveis”. As outras duas profissões impossíveis, como indica o trecho acima citado, são a do educar e a do governar.¹¹ Acentuando o fato da análise ser uma tarefa inviável, podemos pensar que ele, em sua própria clínica, teve a experiência da impotência da interpretação do sofrimento do sujeito, evidenciado pelo seu sintoma, percebendo, assim, que o inconsciente não se esgota e que “as tentativas fracassadas de encerrar [o sintoma] num dado sentido não o impedia de retornar” (FERRETTI, 2011, p. 152). Sabe-se, contudo, que essa descoberta sobre o fato do inconsciente não poder ser nunca esgotado não quer dizer que a psicanálise não opere sobre ele.

No texto “Dois verbetes de enciclopédia” (1923 [1922]), escrito mais de uma década antes do texto referido acima, Freud, preocupado com a metodologia e epistemologia da sua disciplina, traz uma definição do que é a ciência da psicanálise em três tópicos: “(1) um procedimento para a investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro, (2) um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos e (3) uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo dessas linhas, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica” (Freud, 1923 [1922]/1996, p. 287). Segundo Pacheco Filho, foi dada a maior importância ao primeiro tópico durante a pesquisa científica sobre o

¹¹ A teoria dos discursos, elaborada por Lacan no final de 1960, refere-se aos três impossíveis freudianos – o do governar, do educar, do analisar - somados a mais um impossível, acrescido por Lacan, o do fazer desejar. Eis os quatro discursos, citados de modo respectivo à ordem dos quatro impossíveis supracitados: discurso do mestre, discurso universitário, discurso do analista e discurso da histórica. (PACHECO FILHO, 2012).

inconsciente, por se acreditar que “o método psicanalítico permitira libertar a investigação dos fenômenos psíquicos do domínio exclusivo da filosofia, o que lhe possibilitara almejar um desenvolvimento sistemático e progressivo, equivalente ao das outras disciplinas científicas” (2000, p. 41 - 42).

Na segunda metade do século XX, a psicanálise enfrentava uma grave apatia teórica. A versão americana trabalhava para uma adaptação e conformação do *ego* à realidade, deformando os textos de Freud e o sentido de sua teoria. Existiu uma relação profunda entre a crítica à Psicologia do Ego feita por Lacan e a preocupação em problematizar a ética da psicanálise nos anos de 1959 e 1960. Retornando a Freud, Lacan se preocupou em resgatar o verdadeiro sentido da psicanálise ao diferenciá-la daquilo que era feito dela (pela psicologia do ego, por exemplo), bem como esclarecer a diferença entre técnica, ética e política (ANDRADE JÚNIOR, 2008, p. 55). Segundo Pacheco Filho, em “O Debate Epistemológico em Psicanálise (à guisa de introdução)”:

Uma das mais importantes correntes do pensamento psicanalítico, a se pronunciar sobre a questão das interrelações entre Psicanálise, Psicologia e Ciência, foi o movimento surgido na França sob a liderança de Jacques Lacan. Empenhado em livrar a psicanálise francesa da influência, considerada nociva, da psicanálise norte-americana, e, principalmente, da Psicologia do Ego de Hartmann, Rappaport, Kris e Lowenstein, Lacan empreendeu o seu “retorno a Freud” com uma crítica enfática às distorções que, no seu ponto de vista, o pensamento freudiano teria sofrido ao longo do tempo. (PACHECO FILHO, 2000, p. 31)

A proposta ética realizada no Seminário VII gira em torno de uma reflexão da experiência analítica em relação à sua teoria e à sua prática. Nessa dedicação em retornar à obra de freudiana ao pé da letra, Lacan busca as bases epistemológicas que sustentam teoricamente o trabalho analítico: “O que se reúne sob esse termo de ética da psicanálise permitir-nos-á (...) colocar à prova as categorias através das quais (...) acredito dar-lhes o instrumento mais apropriado para salientar o que a obra de Freud e a experiência da psicanálise que dela decorre trazem-nos de novo” (1959-1960/2008, p. 11). O *ethos* da psicanálise não é uma crítica da moral e/ou a uma desconstrução da ética civilizada e civilizatória. Lacan, neste seminário, amplia até onde “os limites éticos da análise coincidem com os limites de sua práxis” (Ibidem, p. 32).

É pontuado, logo no início, que a ação é a essência, o fundamento de toda a reflexão ética. Dedicando-se à diferença entre o que faz a psicologia e o que pode fazer a psicanálise em sua clínica, Lacan explica que a psicologia é “apenas uma máscara, e algumas vezes, um alibi da tentativa de penetrar o problema de nossa própria ação”

(Ibid., p.30). Ele também nos indica que a ética da psicanálise não busca um guia ou uma via de ação correta e reta ou mesmo uma adaptação do sujeito aos ideais de conduta guiados, digamos assim, pela figura do analista (o que remete à posição de Mestre que os psicólogos do ego ou, ainda, alguns analistas que dizem se orientar pela psicanálise freudiana, exercem em relação aos seus analisantes¹²). A articulação da análise não se inscreve num sentido construído pelo senso comum, em termos de bom ou mau hábito, e sim na “essência mesma do inconsciente” (Ibid, p. 22). Como esclarece Cesarotto, “(...) o inconsciente será necessário como portador do desejo que constitui em si o próprio ser humano, na busca eterna da satisfação almejada” (1999, p. 126).

Lacan considera “Ética a Nicômaco”, de Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C), uma obra exemplar para guiar a reflexão ética pelo viés da psicanálise por trazer uma construção de pensamento ético tão divergente à proposta analítica, onde o desejo está colocado fora do campo da moral. O pensamento aristotélico se mostra presente na moral teórica da modernidade, o que faz com que a psicanálise traga em sua teoria uma subversão no plano da ética. Lacan aponta que a experiência da psicanálise é significativa tanto para pensar a obra coletiva na sociedade em que vivemos em razão de estar inserido nela, quanto para pensar o trabalho na clínica, onde o analista responde a demanda de tratamento, não sem considerar o sentido “profundamente inconsciente dessa demanda”, do sujeito em sofrimento.

Para Freud a filosofia moral não importava; o seu debate em relação à moralidade estava ligado a pensar sobre a necessidade psicológica dos “sentimentos morais”. Goldenberg (1994) enfatiza que a psicanálise freudiana toma a moralidade como objeto de estudo por considerá-la da ordem do sintoma: “o sintoma será tratado, ao mesmo tempo, como o resultado do compromisso entre o apelo pulsional e a defesa contra ele, como a expressão cifrada (decifrável, portanto) do desejo desconhecido do neurótico e como o único meio desde último “satisfazer” sua pulsão” (1994, p. 20).

Avançando um pouco mais nesse texto, Goldenberg explica que uma “filosofia moral” tem como objetivo procurar os fundamentos racionais da moralidade, o que não é o caso da psicanálise, que opera sobre o registro do inconsciente. Não é à toa que

¹² Ricardo Goldenberg, em “Cada um tem o analista que merece”, reflete sobre a inadequação da palavra “paciente” para designar os atarefados em se analisarem, pontuando que “Lacan sugeriu precisamente “analisante”, em vez de analisando, para denotar que ali não havia a menor passividade” (2010, p. 125).

Lacan adverte que escolher os termos “ética da psicanálise” não foi por acaso. Assim, *ética* e *moral* são nomes de coisas distintas dentro da discussão da psicanálise, diferença acentuada por Lacan (segundo Goldenberg, essa diferença não foi feita por Freud¹³): “(...) numa primeira aproximação, a moral seria relativa aos ideais que constituem o Eu, enquanto a ética diria respeito às relações do sujeito com seu desejo inconsciente” (1994, p. 11, nota de rodapé nº 3).

Embora tais termos não sejam sinônimos e mesmo que Lacan tenha escolhido *ética* para abordar a questão do desejo inconsciente, a experiência analítica também está mergulhada “nos problemas morais propriamente ditos” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 12). Checchia, sobre essa questão, escreve: “Ao se referir à experiência analítica ao longo de seu sétimo seminário, Lacan ora a qualifica como moral, ora como ética” (2011, p 115). Sobre as duas dimensões – moral e ética – da experiência analítica, a diferença entre cada um destes termos, mais adiante terão correspondência com o campo do gozo e do desejo, respectivamente.

A psicanálise aprofunda como nunca antes o universo da falta, a relação do sujeito do inconsciente com a falta que o constitui. Encontra-se nas teorizações de Freud que o desejo do homem tem o caráter de ser sempre insatisfeito e, em sua repetição, indestrutível. O termo insatisfação, por sua vez, fisga a ideia da pulsão e do seu constante movimento, sempre tendo como alvo a satisfação. Por conseguinte, a satisfação da pulsão está fadada a nunca ser atingida em sua totalidade; portanto, a satisfação completa da pulsão é sempre da ordem do impossível. Sobre essa impossibilidade, vale lembrar o aforismo lacaniano de “A relação sexual não existe”, ou seja, a relação sexual seria impossível. Teixeira comenta sobre a ausência de *rapport* sexual que Lacan fala em seu Seminário “Mais, ainda” (1972-1973): “há um resíduo que escapa à ação do simbólico, resíduo cujo signo, afirma Lacan, determina a marca a que o sujeito se dirige para se haver com o que, para além da cadeia significante, diz respeito a seu desejo” (2010, p. 55).

Lacan, inspirado pelos trabalhos de estudiosos como Saussure, no campo da linguística, e Lévi-Strauss, no campo da antropologia, mostra que o inconsciente freudiano tem relação com a estrutura de linguagem – “O inconsciente é estruturado

¹³ Escreve Goldenberg: “Moral é o termo que Cícero traduziu do grego a palavra ética, e Freud não faz muito caso de diferenciar um do outro (...) Devo notar, contudo, que para Jacques Lacan (...) *moral* e *ética* possuem sentido muito diferentes, chegando até a constituir noções opostas no seu discurso” (1994, p. 10-11, nota de rodapé nº 3, grifo do autor).

como uma linguagem” –, e caracteriza a pulsão como efeito da presença da demanda do Outro. Em seu ensino, a questão do desejo aparece “como desejo do Outro” (1959-1960/2008, p. 24). O ingresso do sujeito na linguagem e no campo da palavra, assim, marca a relação constituinte do sujeito com a falta.

Ciente da fragilidade do eu e da necessidade de uma prática coerente, Lacan ressaltou a importância de resgatar o verdadeiro propósito da análise: uma terapêutica baseada na experiência do desejo inconsciente – o que significa, ao mesmo tempo, abordar a relação constituinte do sujeito com a falta. (ANDRADE JÚNIOR, 2008, p. 56)

Lacan coloca que “alguma coisa encontra-se fechada num círculo que nos foi imposto, deduzido daquilo que é a característica de nossa experiência” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 14). A função fecunda do desejo é a característica da experiência analítica e a prática da análise permite saber algo sobre o desejo singular. Afirmar que o desejo entra como característica fundamental da análise e que esta prática permite que o sujeito saiba algo sobre o seu desejo implica também em dizer que o dito cujo tem sempre responsabilidade sobre o seu desejo, por estar sempre atravessado por ele. Alguém em análise ou “analisado” não significa ser um fora das “leis” que regem a cultura ou fora do campo do “dever” ou, ainda, um sujeito que passa a realizar o seu desejo a todo e qualquer custo, sem sofrer as consequências de seus atos “de desejo”, digamos assim. Aqui se situa a importância da diferença das dimensões da *ética* e da *moral* da saga analítica.

2.2 Ética da psicanálise: contra uma ética de ideais

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

A partir desse trecho, podemos situar teoricamente que a direção ou tendência a um bem clamado pelo sujeito, que engendra um ideal de conduta, está referida à dimensão ética. O sentimento de obrigação, por sua vez, que está intimamente ligado

ao sentimento de culpa – “a face desagradável da experiência moral” (Ibidem, p. 13) –, concerne à dimensão moral. Em relação ao bem que direciona a ação do sujeito, Lacan nos lembra que a experiência freudiana permitiu pôr em questão, com as origens paradoxais do desejo, a sexualidade perverso-polimorfa e a parcialidade da pulsão, e que essa tendência do homem em relação ao bem que ele clama não tem como fim a harmonia.

A escuta cotidiana na clínica mostra que o sentimento de culpa não pode ser amortecido nem atenuado por, justamente, apontar para o sofrimento do sujeito em conflito moral com o seu desejo. Se uma experiência da análise pretendesse servir para atenuar ou amortecer a face desagradável da experiência moral do sujeito, tendo como finalidade alguma espécie de apaziguamento, cairia num moralismo, restringindo a análise a uma adaptação a ideais harmônicos e ao apaziguamento da culpa, desresponsabilizando de suas escolhas e de seu desejo.

Destarte, a psicanálise é avessa a toda moralização do inconsciente. No final do seminário VII, no capítulo intitulado “A dimensão trágica da experiência psicanalítica”, Lacan enfatiza a direção ética da análise ao contrapô-la com a moralidade e sua culpa inerente, trazendo um paradoxo psicanalítico: “A única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo” (Ibidem, p. 376). Não ceder do desejo designa, de um lado, a implicação que o sujeito deve ter em relação à sua condição de falta-a-ser, da qual se fala do nascimento do desejo; de outro, designa a responsabilidade por seu desejo (ANDRADE JÚNIOR, 2008, p. 59).

Sobre a gênese do supereu, Lacan situa que a sua origem não se limita apenas a uma psicogênese – como instância moral onde a lei é internalizada a partir da entrada do sujeito na cultura – e à sociogênese – trabalhada na mitologia de “Totem e Tabu” (1913), em que o pai morto pelas mãos dos filhos, reunidos em prol do bem comum, é o assassinato simbólico que instaura a Lei, fundando assim a civilização.

A instância moral, desde Freud, é representada pelo *supereu* como a “consciência” do sujeito, isto é, “aquilo que faz o homem renunciar às pulsões que seriam censuradas pelo ideal do eu, (...) que leva o sujeito a assumir uma posição covarde perante o desejo” (CHECCHIA, 2011, p. 122). O sentimento de obrigação diz respeito ao medo do *eu* pelo *supereu*, instância que incorporou a autoridade da Lei (representada pela figura paterna) na dissolução do complexo de Édipo. Colado ao sentimento de obrigação está o sentimento de culpa, que caracteriza o processo da

internalização da agressividade, no qual o sujeito dirige a si mesmo a agressividade que seria lançada a uma figura de autoridade externa, isto é, a culpa é o retorno da agressividade para o próprio *eu*, preso em que está em seus *ideias do eu*.

Lacan afirma, em relação à origem da moral, que “alguma coisa impõe-se aí, cuja instância distingue-se da pura e simples necessidade social” (1959-1960/2008, p. 16). Ele sublinha, assim, que esta “alguma coisa” que se impõe à instância *superegóica* tem a ver com a necessidade de repetição, ou melhor, a compulsão à repetição, localizando a problemática da pulsão de morte, cuja noção transforma, de maneira original, a posição da psicanálise sobre a relação do homem com seu *logos*.

Sabemos que Freud não chega a conceituar o gozo, mas se pode dizer que ele mapeou o seu campo ao traçar a fronteira que situa o “mais além do princípio do prazer” (JORGE, 2010, p. 128). É a partir da leitura de como a noção de pulsão de morte/pulsão de destruição aparece em “O Mal-estar na civilização” (uma destrutividade autônoma do homem), que Lacan define o gozo como a presença viva da pulsão de morte. Lacan aponta que “o gozo se apresenta não pura e simplesmente como a satisfação de uma necessidade (*besoin*), mas como a satisfação de uma pulsão (...)” (1959-1960/2008, p. 251). Assim, a pulsão de morte articula-se à noção de gozo e ao registro real. Por enquanto, o que nos interessa indicar aqui é o questionamento lacaniano sobre a origem da moral do homem, cuja importância deve-se ao fato do gozo participar da dimensão moral da experiência analítica.

Em relação à dimensão ética da psicanálise, a questão fundamental se apresenta da seguinte forma: “Agiste conforme o desejo que te habita?” (Ibidem, p. 367). O polo do desejo da ética da experiência analítica é oposto à chamada ética tradicional. No início de seu seminário, para melhor situar o que o desejo designa à psicanálise, Lacan o articula com dois pontos da obra “Ética a Nicômaco”, de Aristóteles, a partir dos quais é possível pontuar noções distintas quanto a esse termo em comparação com o pensamento deste filósofo.

Aristóteles classifica os desejos do homem na dimensão das “anomalias monstruosas”, da “bestialidade”, ou seja, os desejos, para o filósofo precursor da filosofia ocidental, não entram na discussão de uma ética. A concepção da ética é racionalista e sua definição é feita por uma mediana (ética na medida do possível) baseada em um Bem Supremo Universal. A ética é tida como base da política. Para este pensador, ética e moral aparecem como sinônimos e o que é da esfera pública não

se diferencia do que é da esfera privada. A moral é o que compõe um conjunto de regras estabelecido socialmente, enquanto a ética aponta para a virtude: fazer o que é virtuoso, que significa fazer o bem universal. A ética de Aristóteles é uma ética da virtude e do caráter, da “formação do caráter, dinâmica dos hábitos – ainda mais, ação em vista dos hábitos, do adestramento, da educação” (Ibidem, p. 22).

A psicanálise se difere dos valores morais tais como são veiculados pelo discurso social e se difere da chamada ética tradicional, veiculada socialmente pelo discurso filosófico recorrente e pela ordenação e distribuição de bens. Em outras palavras, a ética da psicanálise é diferente de qualquer concepção de um Bem que possa ser encontrado na realidade que circunda o sujeito. (ANDRADE JÚNIOR, 2008, p. 62). A ética da psicanálise desvela um real sem referências de felicidade, é uma ética que lida com o impossível. Enquanto na ética aristotélica a felicidade é o alvo a ser atingido na Terra em decorrência do exercício da virtude (ética eudaimônica), para a psicanálise o desejo está no centro como uma medida incomensurável, uma medida infinita (LACAN, 1959-1960/2008, p. 369). O desejo é o que escapa a toda ética que se quer harmônica, pois sempre há um descompasso entre o desejo e o sujeito, de modo a não haver uma “justa medida”. Posto que o desejo seja a falta fundamental, ele está sempre na impossibilidade de ser completo.

Em “O Mal-estar na civilização”, Freud traz a discussão de que a felicidade é, para o homem, “o que deve ser proposto a toda busca, por mais ética que seja” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 24). Mas, em relação a esta busca pela felicidade, “não há absolutamente nada preparado, nem no macrocosmo nem no microcosmo” (ibid., p. 25). Sobre a propensão maior do homem em relação à infelicidade do que a felicidade tão buscada em suas ações, ele escreve:

O programa de tornar-se feliz, que o princípio do prazer nos impõe, não pode ser realizado; contudo, não devemos – na verdade, não podemos –, abandonar nossos esforços de aproximá-los da consecução, de uma maneira ou de outra. Caminhos muito diferentes podem ser tomados nessa direção, e podemos conceder prioridades quer ao aspecto positivo do objetivo, obter prazer, quer ao negativo, evitar o desprazer. Nenhum desses caminhos nos leva a tudo o que desejamos. A felicidade, no reduzido sentido em que reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do indivíduo. (FREUD, 1930[1929]/1996, p. 91 - 92)

Enquanto no pensamento aristotélico o prazer tem um aspecto que não é contestável e que está na direção da realização do homem como algo divino por pertencer à natureza, excluindo, assim, os desejos da realização do homem, “para

Freud, tudo o que vai em direção à realidade exige não sei que temperança, baixa de tom do que é, propriamente falando, a energia do prazer” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 25).

Checchia (2011), em relação aos conceitos que fazem parte da conceituação de como se dá esta energia do prazer, nos traz que:

(...) os conceitos de processo primário e secundário e de princípio de prazer e de realidade, bem como o conceito de repetição, por se referir aos princípios de funcionamento do inconsciente relacionados à busca do prazer e do gozo, (...) são situados como de ordem ética. (CHECCHIA, 2001, p. 116)

Lacan caracteriza o prazer em Freud, como a dimensão do que encadeia o homem e que está totalmente do lado do fictício: “este fictício (...) não é o que é enganador, mas, propriamente falando, o que chamamos de simbólico” (1959-1960/2008, p. 24). As fórmulas da fantasia atingem o alcance tanto de como as ficções do desejo se organizam, como o estatuto do desejo como desejo do Outro.

Um sonhador pode ser questionado em relação à satisfação de seu voto em busca do prazer: “O sonhador não tem uma relação simples e unívoca com o seu voto. Ele o rejeita, o censura, não o quer.” É nesta rejeição do desejo, nesta censura do desejo que, segundo Lacan, encontra-se a dimensão essencial do desejo, que é sempre desejo em segundo grau, o que equivale a dizer que o desejo é sempre desejo de desejo. É a partir do viés psicanalítico que podemos sustentar uma crítica em relação à teoria dos valores, que diz que “o valor de uma coisa é a sua desejabilidade” (Ibid., p. 26). A psicanálise coloca que não importa a desejabilidade de uma coisa mensurada através de uma teoria dos valores ou o que é mais ou menos desejado dentro de uma escala que sugere uma avaliação universal, importa sim saber se a coisa é digna de ser desejada para o sujeito, isto é, “se é desejável que a desejemos” (Ibid.).

No próximo capítulo, abordaremos mais profundamente a noção da Coisa (*Das ding*), que na época do seminário VII, está sendo desenvolvida como a causa do desejo e como o bem supremo que direciona o sujeito em sua ação. A questão da ética, assim, começa justamente:

(...) no momento em que o sujeito coloca a questão desse bem que buscara inconscientemente nas estruturas sociais – e onde, da mesma feita, foi levado a descobrir a ligação profunda pela qual o que se apresenta para ele como lei está estreitamente ligado à própria estrutura do desejo (LACAN, 1959-1960/2008, p. 94 - 95)

Lacan lança uma pergunta, em tom de charada, na parte do seminário em que se dedica sobre a função do belo: “Que relação pode haver entre o homem e o retorno do nascer do sol (1959-1960/2008, p. 268)?”. Responde que o homem, na sua condição de falante, ou seja, de sujeito da linguagem, sustenta-se numa relação direta com o significante que o liga às significâncias e que o instaura como responsável pelo seu esquecimento, isto é, pelo seu recalque. Desse modo, o desejo aparece como indestrutível, como o retorno do nascer do sol ‘particular’ e “fundador de uma ética que, para além da falta e da demanda, possa guiar o sujeito em seus atos” (QUINET, 2013).

3 A LIBRA DE CARNE

3.1. O desejo como falta

O desejo, estruturalmente, é articulado no campo da linguagem a uma de suas leis – a metonímia – deslizando de palavra em palavra, ao pé da letra, como o “riacho que corre sob os significantes da demanda” (Lacan), a qual é constitutiva da fala do sujeito. É essa estrutura que vai se evidenciando na análise para o sujeito que, ao desfolhar as histórias de suas demandas, seu desejo se lhe vai delineando como movimento. Desejo claro: articulado sim, e inarticulável também, pois sempre desejo de outra coisa. (QUINET, 2013)

Na época do seminário VII, Lacan volta a mencionar a estrutura do desejo como metonímia da falta, acrescentando uma nova discussão em torno do seu objeto.

Numa breve retomada sobre a constituição do sujeito do inconsciente (de estrutura neurótica), trabalhada ao longo de seus seminários anteriores, podemos situar que a relação do sujeito com a falta e a sua fundação no campo do desejo se dá através da metaforização do significante fálico. Antes dessa operação, que implica na simbolização da Lei (da castração) e na instauração da falta, o sujeito ingressa na linguagem e no campo da palavra por um processo de identificação ao Outro, marcado por uma relação de alienação específica com aquele (a) que faz a função materna para o sujeito (Outro) ¹⁴. Através da imagem virtual orientada pelo Outro, cujo papel é o de espelho, passa-se da fragmentação corporal no caminho para uma unidade do corpo próprio como “Outro de si”. A instauração psíquica, desse modo, acontece pela estruturação do eu metonímico: a imagem vem no lugar do ser.

Esse momento lógico da constituição do ser humano em fase de desenvolvimento, foi intitulado por Lacan “estádio do espelho” ¹⁵. Com a entrada da figura que exerça a função paterna nessa relação dual entre a *mãe* e a *criança*, ocorre a articulação do significante do desejo na dialética que envolve *ser o falo* e *ter o falo* nesta triangulação edípica, onde o lugar do significante fálico no desejo da *mãe*, da *criança* e do *pai* está em jogo nos três tempos estruturais do complexo de Édipo. Vale dizer que *o falo* é, ao mesmo tempo, o significante do desejo, da completude, da falta e

¹⁴ Por ser uma abordagem estrutural, a psicanálise não toma os fenômenos por eles mesmos. A figura materna, a “mãe”, é, na maioria das vezes, a que representa o Outro para o sujeito, mas qualquer pessoa que se coloque como cuidador (a) da criança pode vir a cumprir a função materna.

¹⁵ No texto “O estágio do espelho como formador do Eu”, texto de 1949, publicado nos “Escritos” (1966).

da diferença. Sobre isto, escreve Quinet: “O falo é o significante que permite que o sujeito tenha acesso à significação sexual e à significação em si, pois é o significante responsável pelos efeitos de significado” (2004, p. 102).

Ao final da entrada do significante fálico, proveniente do Outro, no campo da linguagem, algo irá restar dessa operação (pois nenhum personagem da triangulação edípica pode *ser* o falo que completa o desejo do Outro) e fazer com que o sujeito, em sua falta-a-ser, signifique o seu desejo. Como sublinha Checchia: “embora apareça imaginariamente para o sujeito como Um, o Outro também é castrado, cindido, tendo igualmente uma causa (objeto a) que o move, o que provoca um efeito de perda resultante da castração do Outro e de sua própria castração” (2012, p. 341). Por conseguinte, o desejo surge como metonímia da falta – lugar do vazio constituinte do objeto perdido – e vai, num movimento vital e constante, ligando-se aos objetos do mundo. Segundo Pacheco, em “*Lease your body: a encantação do corpo e o fetichismo da mercadoria*” (2010):

Da hiância/fenda/fosso em que o sujeito se cria auto-mutilado pelo buraco originado a partir do que dele se destacou (o objeto causa do desejo), surge o traçado centrífugo da pulsão, que o impele, ao longo da vida, na direção dos objetos do mundo. Nunca totalmente absorvido, mas nunca totalmente à parte deles: existente! Aqui reside, como já foi explorado à exaustão, seu melhor e seu pior: seu envolvimento com o mundo (que este não lhe seja indiferente), mas também sua alienação estrutural. E alienação em duplo sentido: em primeiro, porque "o desejo do homem é o desejo do Outro (...), ou seja, é como Outro que ele deseja (o que dá a verdadeira dimensão da paixão humana); em segundo, porque o desejo tem como causa um objeto. (PACHECO FILHO, 2010, p. 38)

O aparecimento do sujeito, assim, está inteiramente ligado à fundação do inconsciente, que, por sua vez, está sempre atrelado à estrutura do desejo e de seu objeto “perdido”. Esse vazio, “o buraco originado a partir do que dele se destacou”, que corresponde ao “objeto profundamente perdido” freudiano, está articulado, no seminário sobre a ética da psicanálise, à noção de *das Ding*¹⁶, a Coisa.

¹⁶ Como já foi colocado na parte introdutória deste trabalho, mais adiante em seu ensino, precisamente no Seminário, Livro X, A angústia, Lacan se dedica a formalizar e a teorizar sobre o objeto a – objeto causa do desejo, o resto da operação simbólica da entrada do sujeito na linguagem – como da ordem do registro real.

3.2 Das Ding

A investigação de Lacan sobre o objeto do desejo e sua respectiva impossibilidade de satisfação passa pelo *Entwurf*¹⁷ (Projeto para uma psicologia científica) de Freud, datado de 1895 e publicado postumamente, em 1950. Ele sustenta que, nesse texto, já existe o embasamento da reflexão de Freud que o levou a construir as suas formulações teóricas a partir da clínica e uma concepção fundamental da estrutura psíquica. Na percepção da dimensão onde a ação humana acontece, a neurose já é pontuada como ligada à dimensão ética. As oposições entre os princípios do prazer e de realidade e entre os processos primário e secundário são postas na ordem da experiência propriamente ética.

Lacan chama atenção para o fato de autores e filósofos de ciências éticas ficarem sempre no ponto enigmático da incongruência do prazer com o bem final para entender o que dirige, ou melhor, o que deve dirigir a ação humana enquanto moral. Nessas “éticas”, de acordo com ele, existe um esforço em reduzir a antinomia do prazer com a ação moral, pois, embora se evidencie de algum modo que o prazer é o termo oposto do esforço da ação moral, espera-se encontrar no prazer a finalidade da ação orientada pelo bem, forçando, desse modo, uma solução para o problema da relação do prazer com o bem final. Contudo, a psicanálise mostra que existe sempre um conflito embutido na elaboração moral. Lacan acentua que Freud “nos fornece uma coisa de peso incomparável, que muda para nós os problemas da dimensão ética até um ponto do qual não temos consciência” (LACAN, 1958-1960/2008, p. 49).

No *Entwurf*, Freud coloca a questão do trilhamento (*Bahnung*) no primeiro plano do funcionamento do processo primário, em que o problema ético circunscreve-se na essência do problema moral, que abrange, por sua vez, o que está “em torno do termo de realidade” (Ibidem, p. 50). Assim, uma das perguntas centrais que guia a produção freudiana investiga de que maneira a realidade se constitui para o homem.

Lacan faz um esquema para conceber a função do prazer e da realidade dentro da relação estabelecida entre sujeito, processos de pensamento e objeto:

¹⁷ Lacan refere-se a este texto de 1895 como *Entwurf* – que significa “projeto” em alemão. Esse texto de Freud foi um compilado das correspondências que trocava com Wilhelm Fliess. Marie Bonaparte, que havia comprado tais cartas de um parente de Fliess, cedeu o material para ser editado, traduzido e publicado. Os seguidores da psicanálise freudiana, dessa forma, somente tiveram acesso a esse conteúdo em 1950, muito mais tarde da época em que foi originalmente escrito.

	Princípio do Prazer	Princípio de Realidade
Sujeito	Seu bem	?
Processo	Pensamento	Percepção
Objeto	Inconsciente	Conhecido (palavras)

A partir daqui, é pontuado que o prazer se articula quanto a um ponto enigmático (representado no esquema acima pelo ponto de interrogação), e se apresenta no tocante àquilo que é para o homem a realidade. E é justamente nesse ponto enigmático que a noção de *das Ding* está situada.

Lacan busca resgatar a evolução da metapsicologia freudiana por considerar que aí, nas produções do inventor da psicanálise, encontra-se “o rastro de uma elaboração que reflete um pensamento ético” (Ibidem, p. 51). Ao retomar o que designa *Bahnung* (trilhamento), entendido como uma via de continuidade, uma cadeia – o que permite aproximar tal conceito à ideia de cadeia significativa –, ele indica que já em Freud toda experiência de satisfação é suspensa ao outro, nomeado como *Nebenmensch*. Ou seja, “é por intermédio desse *Nebenmensch* [o outro, o próximo], como sujeito falante, que tudo o que se refere aos processos de pensamento pode tomar forma na subjetividade do sujeito” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 53). *Nebenmensch* denota tanto o outro na figura do semelhante, quanto o Outro com que o sujeito lida desde a infância. Dessa forma, a realidade vivida pelo sujeito do modo mais íntimo, isto é, sua primeira apreensão da realidade, tem ligação com o *Nebenmensch*.

Das Ding está relacionado à função do *Nebenmensch* na medida em que o primeiro é o elemento que fica isolado pelo sujeito na sua experiência do segundo. Em outras palavras, *das Ding* aparece enquanto o “primeiro exterior” (Ibidem, p. 67) na fase estrutural da constituição das representações primitivas “em torno das quais estará em jogo o destino do que é regulado segundo as leis do *Lust* e do *Unlust*, do prazer e do desprazer (...)” (Ibid.). Como salienta Chaves, é na dimensão do *als Ding*, que está além do semelhante e intimamente ligada à figura do Outro absoluto do sujeito, “que Lacan vai se concentrar” (2006, p. 164).

O importante é que tudo o que ocorre aqui [no Entwurf] apresenta o paradoxo de estar no próprio lugar onde reina o princípio de articulação pela *Bahnung* [trilhamento], o lugar também onde se produz todo o fenômeno alucinatório da percepção, da falsa realidade à qual o organismo humano é, em suma, predestinado. É nesse mesmo lugar que se formam, e de uma maneira inconsciente, os processos

orientados e dominados pela realidade, uma vez que se trata de o sujeito reencontrar o caminho da satisfação. Nessa ocasião a satisfação não poderá ser confundida com o princípio do prazer. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 55)

No *Entwurf*, o que é correspondente da satisfação dentro do funcionamento normal do aparelho é a ação específica (*spezifische Aktion*), que vai em direção ao “objeto reachado”. A ação específica é a descarga de uma ação como reação motora, embora a essa descarga algo sempre lhe falte. Esse é o fundamento do princípio da repetição, o qual nos direciona a pensar na ideia da compulsão à repetição, articulada à pulsão de morte – tema a ser desenvolvido por Freud em “Além do princípio do prazer” (1920). Se a essa ação específica sempre faltará alguma coisa (LACAN, 1959-1960/2008, p. 56), o que está em questão é a distância que existe para o homem “entre a articulação do [seu] anseio e o que ocorre quando seu desejo toma o caminho de realizar-se” (Ibid.). Aí está uma reflexão profunda sobre a experiência moral em Freud.

Para falar da busca de uma qualidade arcaica e regressiva de prazer indefinível, que movimentava a tendência inconsciente, e o que pode haver, nesta busca, de realizável e satisfatório no sentido moral, Lacan introduz a Coisa; *das Ding*, em alemão. Ele justifica a introdução deste termo com o objetivo de dar o verdadeiro sentido da oposição entre o princípio de realidade e o princípio do prazer, além de desenvolver alguns pontos de ambiguidade quanto aos conceitos freudianos. Dedicar-se à oposição entre os princípios de realidade e do prazer se torna elementar para pensar a prática analítica enquanto ética.

Lacan diz que é necessário um significante “concreto, positivo, particular”, na língua francesa, para dar conta da oposição entre dois termos que remetem à Coisa. Na falta da expressão exata, recorre à língua alemã do original de Freud: *das Ding* e *die Sache*. Tanto *das Ding* como *die Sache* significam “coisa”; contudo, não são termos equivalentes. Lacan retoma a distinção elaborada por Freud, no artigo “O Inconsciente” (1915), entre os termos *Wortvorstellung* e *Sachvorstellung* – que designam, respectivamente, representação-coisa e representação-palavra – para lembrar que ele não utiliza a expressão *Dingvorstellung* para “representação-coisa”, mas sim *Wortvorstellung*. Para Lacan, a escolha desses termos sugere que há uma relação entre coisa e palavra. “(...) É bem evidente que as coisas do mundo humano são coisas de um universo estruturado em palavras, que a linguagem, que os processos simbólicos dominam, governando tudo” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 59). Em vista disso, *Sache* significa “coisa” como um “produto da indústria ou da ação humana

enquanto governada pela linguagem” (Ibidem, p. 60), estreitamente ligada à palavra (*Wort*).

(...) as coisas estão sempre na superfície, ao alcance de serem explicitadas. Na medida em que é subjacente, implícita, em toda ação humana, a atividade, da qual as coisas são os frutos, é da ordem do pré-consciente, ou seja, de algo que nosso interesse pode fazer vir à consciência, com a condição de prestarmos bastante atenção a ela, de a notarmos. A palavra encontra-se aí em posição recíproca, visto que se articula, que vem aqui explicar-se com a coisa, visto que em ação, ela mesma dominada pela linguagem, até mesmo pelo mandamento, o terá, este objeto, destacado e feito nascer. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 60)

Se *Sache* e *Wort* têm esta ligação de reciprocidade, “formando um par” (Ibid.), *das Ding* (a Coisa propriamente dita) situa-se em outro lugar: “O que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo” (Ibid.).

Das Ding está relacionada à urgência, à pressão da vida e ao que é da ordem da necessidade vital mais profunda do ser humano. Essa necessidade vital intervém sob o princípio de realidade, isto é, no nível do processo secundário, “mas de uma maneira mais profunda do que por essa atividade corretiva (...) que é necessária à conservação da vida” (Ibidem, p. 61).

No tocante ao processo primário e ao processo secundário, ao princípio do prazer e princípio de realidade, Lacan salienta que o inconsciente funciona do lado do princípio do prazer, e que o princípio de realidade domina o que se apresenta por meio do discurso articulável que advém do pré-consciente. Dessa maneira, os processos de pensamento são dominados pelo princípio do prazer e são inconscientes, chegando à consciência na medida em que o sujeito pode verbalizá-los, “em que uma explicação refletida os traz de volta ao alcance do princípio de realidade, ao alcance de uma consciência enquanto perpetuamente atenta (...) para permitir-lhe orientar-se em relação ao mundo real” (Ibidem, p. 63). Em outras palavras, é pelo artifício da fala articulada, do encaminhamento de representação em representação (de *Vorstellung* em *Vortstellung*), que os processos de pensamento (inconscientes) se tornam acessíveis ao sujeito. É o que ocorre na experiência da análise, na qual o analisante produz o movimento da fala (*Bewegung*):

(...) é na medida em que a estrutura significante interpõe-se entre a percepção e a consciência que o inconsciente intervém, que o princípio do prazer intervém, não mais enquanto *Gleichbesetzung*, função da manutenção de um certo investimento, mas na medida em que ele concerne as *Bahnungen* [trilhamentos]. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 66)

O encaminhamento do sujeito em seus trilhamentos vitais é orientado por *das Ding*, o elemento *Fremde*, estranho para ele, pois isolado dele mesmo em sua primeira apreensão da realidade através do Outro (*Nebenmensch*). É através de *das Ding* como primeiro exterior que o homem entra na oposição entre princípio do prazer e princípio de realidade. Sendo assim, *das Ding* funciona como referência, como uma alucinação fundamental, para o mundo da percepção se ordenar para o homem. A ação específica do sujeito, por conseguinte, ansiando a experiência de satisfação, tem como finalidade reproduzir o estado inicial de sua fundação no mundo da percepção: o seu reencontro com *das Ding*. Assim, a noção de realidade está essencialmente ligada à tentativa de reencontro com *das Ding*, objeto “perdido” que, embora nunca verdadeiramente perdido em razão de sua natureza de objeto isolado e estranho (*Fremde*), está na mira de ser reencontrado.

O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência, comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, e nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço. No final das contas, sem algo que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida, a constituir-se de maneira humana. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 68)

É em relação à Coisa que o sujeito define a orientação que regulará toda a função do princípio do prazer, ou seja, o seu modo de conservar a distância com o objeto perdido. Essa escolha é designada como *Neurosenwahl* – a escolha da neurose. Como formulada, *das Ding* é a realidade muda que comanda e ordena a relação do sujeito com os objetos do mundo, e essa realidade apenas pode se apresentar na medida em que ela acerta na palavra, pois o “mundo de significantes (...) [é] o verdadeiro móvel do funcionamento do homem do processo qualificado como primário” (Ibidem, p. 71).

A ação moral do sujeito aparece como uma experiência de satisfação de acordo com a sua trajetória, correspondendo à oposição entre princípio de realidade e princípio do prazer, e entre o pensamento e a percepção. Enquanto a percepção é o processo de ficção ligada à atividade alucinatória e ao princípio do prazer, o processo de pensamento pelo qual se realiza a atividade tendencial é a busca de reconhecimento, quer dizer, o processo de reencontro do objeto. O que sustenta o princípio do prazer, que, por sua vez, governa a atividade subjetiva, é o que se apresenta a ele como

substância, como o seu bem, que consiste em *das Ding*. Os filósofos dedicados à ciência da ética identificaram o prazer ao bem; aqui, para a psicanálise, o prazer é antinômico do bem.

No “Mal-estar na civilização”, Freud localiza de modo mais formal a figura contrária à oposição entre os princípios do prazer e de realidade, que está na essência da operação subjetiva: a pulsão de morte. Ao falar sobre o sofrimento humano, ele nega qualquer adequação da realidade do sujeito a um bem qualquer. “Se há algo que se chama seu bem e sua felicidade, não há nada para isso ser esperado nem do microcosmo, isto é, dele mesmo, nem do macrocosmo” (Ibidem, p. 46). O passo dado por Freud, então, consiste na ideia de que não existe um Bem Supremo como na filosofia aristotélica. O Bem Supremo de Aristóteles seria o:

(...) ponto de inserção, de vínculo, de convergência, em que uma ordem particular se unifica num conhecimento universal, em que a ética desemboca numa política e, mais além, numa imitação da ordem cósmica. Macrocosmo e microcosmo estão supostos no princípio de toda a meditação aristotélica. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 33)

Lacan se preocupa em fazer um resgate histórico da moral para guiar a reflexão teórica sobre a experiência moral na práxis analítica. A tese sustentada ao longo do seminário é a de que a lei moral se apresenta contra o prazer, e que:

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

É da ordem do registro real o que não é imediatamente acessível ao sujeito. *Das Ding* está, nesse sentido, “originalmente fora-do-significado” (Ibidem, p. 70), e não possui representação simbólica. Esse objeto perdido aparece como algo que governa, no sentido mais amplo, o conjunto das relações do sujeito com o mundo, na medida em que põe o sujeito nas coordenadas do desejo e na face opaca da pulsão de morte. Como conclui Chaves: “(...) a realidade psíquica se apresenta como um além do princípio do prazer” (CHAVES, 2006, p. 164).

O único Bem Absoluto, o qual impulsiona o nível do princípio do prazer, é *das Ding*. Portanto, *das Ding*, a Coisa psicanalítica, é justamente o impasse para a ética tradicional pelo fato de tal noção remeter ao centro desconhecido do sujeito, colocando em xeque a natureza absoluta da razão, sustentada pela filosofia aristotélica.

Além de recorrer à “Ética a Nicômaco”, de Aristóteles – precursor da filosofia ocidental que discute o que é comum de todas as éticas que se seguiram à dele, caracterizadas pelo pensamento de que o prazer está na ordem da diretriz ética –, Lacan convoca Immanuel Kant e o Marquês de Sade para discutir os princípios da ação moral. Assim, a filosofia kantiana e a obra sadiana são contrapostas para “debater sobre o impasse ético subjacente ao discurso moderno da liberdade” (TEIXEIRA, 2001).

De acordo com Lacan, pode-se dizer que Kant entreviu a função de *das Ding* pelas vias da filosofia da ciência, onde “a coisa” pode ser concebida “como a trama significante pura, como máxima universal, como a coisa mais despojada de relações com o indivíduo” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 70). *Das Ding* funda a orientação do homem em direção ao objeto que se quer reencontrar; embora nunca de fato perdido, é esse objeto que põe o sujeito na busca de reencontrá-lo. Sobre isso, é sublinhado que “o princípio do prazer governa a busca do objeto e lhe impõe (...) rodeios que conservam sua distância em relação ao seu fim” (Ibidem, p. 74). A satisfação de reencontrar *das Ding* é da ordem do impossível, isto é, do âmbito do real. Contudo, não significa que o homem, nessa orientação em direção ao que se destacou dele mesmo, não encontre satisfações vinculadas e polarizadas pela relação com o objeto.

Antes de iniciar a discussão em torno da filosofia de Kant e a obra de Sade, faz-se necessário situar mais profundamente o jogo entre os princípios do prazer e de realidade que envolve a relação do sujeito com o objeto e a sua ação em direção à realidade.

3.3 A lei do princípio do prazer e a lei do incesto

Na teoria e na prática clínica, a importância da instância moral e do que se apresenta através do sentimento de culpa inconsciente permite que a psicanálise dê um salto em relação ao pensamento sobre a ética e ao que está circunscrito em torno da ação moral.

Para abordar a satisfação do sujeito com o objeto, Lacan coloca em pauta qual seria o limite da excitação que o organismo do homem poderia suportar. A lei do princípio do prazer, regulando a trama do encadeamento dos significantes – dos

trilhamentos modelados pelo movimento de representação em representação – não pode ser ultrapassada no nível de determinada medida de excitação, dentro da polarização entre prazer e desprazer. O limite é uma “coisa diferente da Lust/Unlust [prazer/desprazer]” (LACAN, 1959-1960/2008, 75). Esse extremo, situa ele, é o da dor.

A fuga e o movimento são os reguladores da invasão da quantidade de excitação pela via da lei do princípio do prazer, considerados uma “primitiva” tendência homeostática do organismo. A reação da dor está como o limite da quantidade de excitação, para além da lei do princípio do prazer, no sentido de que a dor coloca o sujeito, no campo da existência, “no limite em que não há possibilidade para o ser de mover-se” (Ibidem, p. 76). Desse modo, pode-se localizar uma homologia entre a reação da dor e a reação motora: quando há dor, a reação motora se torna impossibilitada.

Lacan faz uma distinção entre a articulação de um discurso sob a forma das *Wortvorstellung* (representação-palavra), que está no mesmo nível das *Sachvorstellung* (representação-coisa), e as articulações do mecanismo inconsciente. A instauração da gravitação das *Vorstellung* inconscientes se dá no nível da função primordial de *das Ding*, pois “é justamente na medida em que passamos para o discurso que *das Ding*, a Coisa, resolve-se em uma série de efeitos” (Ibidem, p. 80). A discussão sobre as articulações do discurso e da fala importa para se pensar o que orienta a posição do sujeito diante sua trajetória. Podemos dizer, de um lado, que os índices bons ou maus a partir dos quais o sujeito orienta a sua posição são construídos segundo o princípio do prazer; de outro, que todos e cada *Bahnung* (*trilhamento*) é regulado por *das Ding*.

O que coloca o sujeito no nível das representações (*Vorstellungrepräsentanzen*), isto é, na lei do princípio do prazer, é a sua eleição do recalque (*Verdrängung*)¹⁸, operação que separa os processos de pensamento entre o que é da ordem inconsciente e consciente, entre enunciação e enunciado. O princípio de realidade, em ligação com o princípio do prazer, articula-se à função do *supereu*, instância designada como “consciência moral” sob a forma de mandamentos. O fundamento moral do sujeito, articulado primeiramente por Freud e depois estudado

¹⁸ A preocupação de Lacan, neste caminho teórico, é embasar a discussão sobre a distinção entre a função do discurso e da fala. Para tanto, apoia-se no funcionamento dos processos de pensamento do sujeito neurótico, que responde à castração, isto é, à falta, com a operação estrutural do recalque (*Verdrängung*).

por Lévi-Strauss, dá-se pela lei primordial da interdição do incesto, cujo efeito marca a entrada na cultura. O grande achado de Freud, sublinhado por Lacan, é o desejo do incesto:

(...) Freud designa na interdição do incesto o princípio da lei primordial da qual todos os desenvolvimentos culturais são apenas as consequências e ramificações – e, ao mesmo tempo, ele identifica o incesto como o desejo mais fundamental. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 84).

O ponto novo do ensino lacaniano é que a lei fundamental do incesto “situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa” (Ibidem, p. 85). Como desenvolve Andrade Júnior:

A lei do incesto, a lei que se articula contra a relação criança-mãe, é a contraparte simbólica – ou seja, se apresenta como *proibição* – que *significa, para o inconsciente, a impossibilidade da Coisa*. (ANDRADE JÚNIOR, 2008, p. 77, grifo do autor).

Nesse sentido, o desejo incestuoso, o mais fundamental, não poderia ser satisfeito, por tal satisfação implicar “a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem” (Ibidem, p. 85). É aí, assim, que entra a questão da relação do desejo com a interdição do incesto:

É na própria medida em que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei da interdição do incesto. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 85)

A lei permanente da interdição do incesto apenas se confirma através da articulação do discurso, que traz essa mesma lei ao alcance do saber do sujeito. Lacan refere-se ao decálogo bíblico para tratar a moral, mencionando que se pode fazer uma equivalência da função dos dez mandamentos com o que funciona, efetivamente, no recalque do inconsciente. Ele desenvolve a ideia de que os mandamentos – ainda que nenhum tenha afirmado diretamente que não se deve dormir com a mãe – servem para manter a distância de qualquer possibilidade de realizar o incesto, na medida em que essa interdição é o que permite a condição para que a fala subsista. É nessa via que Lacan ressalta a importância de Freud ao situar que, no nível do princípio do prazer, é impossível atingir o Bem Supremo aristotélico pelo fato de não haver Bem Supremo: *das Ding* é o único bem, o bem proibido e inalcançável por estar no centro excluído do

sujeito. É em torno de *das Ding* e de sua interdição que a lei moral tem o seu fundamento.

Mais adiante, na última aula do seminário em questão, ao elencar os quatro paradoxos da ética, é situado que “não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo – na medida em que esse desejo (...) [é] a metonímia do nosso ser” (Ibidem, p. 376). De tal sorte, *das Ding* entra como “uma libra de carne” (Ibid.) a ser paga para que o mundo subjetivo do inconsciente, organizado pelas relações significantes, se constitua.

O sentido dos mandamentos, por conseguinte, “está vinculado, da maneira mais profunda, àquilo que regula a distância do sujeito a *das Ding*, uma vez que essa distância é justamente a condição da fala” (Ibidem, p. 87). Chamando a atenção para o fato de que estes não são a condição de toda vida social, Lacan insere o contraponto de que o decálogo é a lista e o capítulo da dimensão das ações do homem na cultura, ao pontuar que as suas violações são o que se vê em toda sociedade.

Ao passo que os mandamentos trazem o lado negativo da moral ao constituírem “aproximadamente tudo o que, contra tudo e contra todos, é admitido como mandamentos pelo conjunto da humanidade civilizada” (Ibidem, p. 86), ao mesmo tempo também carregam o lado positivo da moral no nível do imperativo dos princípios morais, onde os mandamentos aparecem como um imperativo que leva à ação.

Lacan indica a Revolução Francesa, no fim do século XVIII, como a grande crise da moral, cujo marco foi o “questionamento dos princípios lá onde eles devem ser requestionados, isto é, no nível do imperativo” (Ibidem, p. 87). É no nível do imperativo dos princípios morais, que está “o ápice, ao mesmo tempo, kantiano e sadista da Coisa, o que faz com que a moral se torne, por um lado, pura e simples aplicação da máxima universal; por outro, puro e simples objeto” (Ibid.).

A tese sustentada ao longo do seminário é a 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” (Ibidem, p. 95). É nessa ocasião que Lacan confronta Kant com Sade para abordar o real como “o que se reencontra sempre no mesmo lugar” (Ibidem, p. 87).

3.4 O confronto entre Kant e Sade e o acesso à Coisa

Tudo o que qualifica as representações na ordem do bem encontra-se tomado na refração, no sistema de decomposição que lhe impõe a estrutura dos trilhamentos inconscientes, a complexificação no sistema significante dos elementos. É somente por meio disso que o sujeito se relaciona com o que, para ele, se apresenta em seu horizonte como seu bem. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 90).

O bem que *das Ding* traz consigo é o resultado da composição significante que ocorre no nível inconsciente. O bem que regula profundamente a conduta do sujeito ao colocar *das Ding* como o horizonte do funcionamento da lei do princípio do prazer é, portanto, uma metáfora, no sentido em que *das Ding*, no nível do inconsciente, “é alguma coisa que só uma representação representa” (Ibid.).

A discussão do bem como um atributo serve para Lacan introduzir o termo kantiano *Wohl*, que ele destaca como o “bem em questão”. *Wohl* é uma espécie de signo que funciona como a moeda representativa que “a realidade honra ou não honra” (Ibidem, p. 91). Os signos estão presentes na base da estrutura inconsciente, na qual o desejo, em seu caráter indestrutível, repete incansavelmente o seu anseio por satisfação, segundo a lei do prazer e do desprazer. Se *Wohl* é designado como o “bem em questão”, *das Ding* – como a fonte do movimento no nível da lei do princípio do prazer e a lei ao nível da experiência inconsciente – situa-se, a partir da referência kantiana, como *das Gute des Objekts* (o bom objeto). Em relação à *das Gute*, ele afirma que “esse *Gute*, no nível inconsciente, é também, no seu fundo, o mau objeto” (Ibid.).

Dessa forma, o sujeito não pode ter acesso a *das Gute* pelo fato de se manter à distância do “extremo bem” vinculado a ele.

O sujeito não tem o menor acesso ao mau objeto, pois, desde logo, em relação ao bom objeto ele se mantém a distância. Ele já não pode suportar o extremo bem que *das Ding* lhe pode trazer, quanto mais situar em relação ao mau objeto. Ele pode gemer, explodir, amaldiçoar, ele não entende – nada aqui se articula, nem mesmo pela metáfora. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 91-92)

A relação do sujeito com *das Ding* como o mau objeto é marcada pelo sintoma de defesa. A defesa que caracteriza o sintoma, além de se constituir através das vias de substituição, deslocamento, metáfora; isto é, além de se constituir pela estruturação significante em que gravita a relação do sujeito com o bom objeto, também se constitui por meio do que é nomeado como “a mentira sobre o mal” (Ibidem, p. 92). Trabalhada

no *Entwurf* como *próton pseudos* (a primeira mentira) na discussão sobre a histeria, a mentira sobre o mal se refere ao *orthos logo* do inconsciente, pois, “no nível do inconsciente, o sujeito mente” (Ibid.). É pelo sintoma, portanto, a mentira que diz sobre uma verdade singular, que o sujeito formula *das Ding* como o mau objeto. Essa experiência do inconsciente se relaciona com o princípio de realidade, cujo par dialético é o princípio do prazer.

Pela via desse par dialético, os princípios éticos são formulados através da operação em que são impostos à consciência, ou se emergem do pré-consciente na forma de mandamentos vindos da instância *superegóica*. Os princípios éticos têm sua lei assim encarnada.

Nessa discussão, Lacan reforça que o princípio de realidade, afora de como é discutido dentro do pensamento freudiano – no sentido de ser a amostragem do que ocorre entre a percepção e a consciência, isto é, no sistema da *Wahrnehmungsbewusstsein* –, se refere a algo que não é constituído somente pelo registro simbólico, por operar na relação do homem com o real.

A realidade se coloca para o homem, e é por isso que ela o interessa, como sendo estruturada, e como sendo o que se apresenta em sua experiência como o que retorna sempre ao mesmo lugar. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 93)

Nesse sentido, a estruturação do real é composta pela exigência primitiva de *das Ding* de encontrar “o que retorna e nos garante retornar ao mesmo lugar” (Ibidem, p. 94). Por conseguinte, *das Ding* é o que submete o homem à lei do inconsciente, ou seja, à própria estrutura do desejo. A preocupação ética, assim, “começa no momento em que o sujeito coloca a questão do bem que buscara inconscientemente nas estruturas sociais” (Ibid.). O objeto de desejo, a Coisa incestuosa, articula a conduta do homem na estrutura social regulamentada pela lei do parentesco, da propriedade e da troca dos bens. O homem se mantém a distância da Coisa, numa “distância íntima que se chama proximidade” (Ibidem, p. 95), para mapear os seus trilhamentos significantes.

Lacan relembra o ápice do mandamento ético – “Amarás teu próximo como a ti mesmo” – para dizer que o sujeito constitui-se, ele mesmo, como o seu próximo, em relação a seu desejo; em razão disso, *das Ding* “será, para ele, sempre mantido a distância” (Ibid.). A Coisa, portanto, é entendida:

(...) como o elemento interdito pela Lei, proibição que é desdobrada no desejo

incestuoso [e que] torna-se causa de desejo com a condição de seu recalque; sustentada, portanto, pelo mandamento que a proíbe. A coisa está perdida desde então, e temos dela somente suas “coordenadas de prazer” (LACAN, 1959-1960/1997, p. 69) que nos impulsionam à realidade simbólica. (ANDRADE JÚNIOR, 2008, p. 81, citação do autor).

A lei moral que circunscreve a questão ética é justamente articulada ao registro real, que se apresenta como garantia da Coisa e o que se reencontra sempre no mesmo lugar.

A filosofia kantiana culmina no “acme da crise ética” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 95), e é introduzida, num contraponto à obra sadiana, para discutir como o real pode ser a garantia da Coisa. É aí que a problemática do gozo entra como efeito de uma aproximação com o objeto impossível, *das Ding*, pela transgressão da Lei da linguagem.

A rigorosa ética kantiana considera a razão enquanto pura; isto significa que ela é absoluta e não faz referência a qualquer objeto que esteja inserido no mundo. Em outras palavras, a razão que participa da ação moral é sem objeto nesta teoria, “nenhum Wohl, que seja o nosso ou o do nosso próximo, [...] deve entrar como tal na finalidade da ação moral” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 95). A ação moral possível, para Kant, é aquela que entra na fórmula citada por Lacan do seguinte modo: “Faz de tal modo que a máxima de tua ação possa ter tomada como uma máxima universal” (Ibidem, p. 96). Seguindo essa formulação, a ação só é considerada uma ação moral se for comandada por uma máxima que possa ser articulada como máxima universal. O objeto da lei moral, assim, é somente *das Gute* (Bem Supremo) e só pode ser atingido no emprego da fórmula supracitada. O imperativo categórico, dessa maneira, constitui-se como a pura forma da lei. Desenvolve Lacan: “(...) Kant convida-nos, quando consideramos a máxima que regula nossa ação, a considerá-la por um instante, como a lei de uma natureza na qual seríamos convocados a viver” (Ibidem, p. 97).

De tal sorte, o radicalismo da fórmula kantiana se trata de um paradoxo, pois “ninguém jamais pôde (...) colocar em prática, de alguma maneira, o tal axioma moral” (Ibidem, p. 96). Se, na filosofia de Kant, o objeto da lei moral é o Bem Supremo (o que a teoria psicanalítica circunscreve pela Coisa, da qual o sujeito se mantém a certa distância para se voltar aos objetos parciais que estão no mundo mediado por suas condutas), o acesso a esse objeto, que está acima de todos os objetos que supõem um envolvimento da ordem da paixão, apenas pode ocorrer pela via da transgressão.

Na direção desse pensamento de que o acesso à Coisa acontece somente por um ato transgressor, Lacan introduz *A filosofia na alcova*, obra de Sade de 1795, publicada sete anos depois da *Crítica da razão prática*, para argumentar que Sade traz, em seus romances libertinos, o efeito destrutivo de levar até às mais extremadas consequências a fórmula central da ética kantiana: “São exatamente os critérios kantianos os que [a obra de Sade] destaca para justificar as posições do que se pode chamar de uma espécie antimoral” (Ibidem, p. 98).

O Marquês propõe uma máxima universal da conduta que vai em direção contrária ao que se poderia ser considerado como uma vida moral possível dentro de uma sociedade; a regra consiste na seguinte fórmula: “Tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer seja, como instrumento de nosso prazer” (Ibidem).

Sade, assim como Kant, elimina dos critérios da ação moral o elemento sentimental, e sustenta um retorno à lei da natureza. O que se vê nos seus escritos, desse modo, seria uma sociedade natural, fora da lei da cultura, por seguir como mandamento a busca do mais extremado ponto de prazer, cujo limite não se encontra no ponto insuportável da dor, no desprazer fora da lei do princípio do prazer, isto é, no gozo.

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

Podemos pontuar, enfim, que Sade revela a terrível liberdade onde o discurso moderno kantiano tem o seu apoio. Como escreve Teixeira: “Para Sade, o autêntico ateísmo, como ato supremo da razão normativa, é aquele que institui a referência à natureza como reino da ausência de normas” (2001, p. 7). Lacan põe Sade em confronto com Kant para mostrar como a solução do primeiro, de uma lei de ordem universal para dar conta da ação humana, não é verdadeira nem viável.

Se, de um lado, Kant constrói uma ética que incide sobre o sujeito não através do envolvimento dele com os objetos de seu meio (*das Wohl*), mas sim via o direcionamento da ação que visa o Bem Supremo (*das Gute*), Sade, de outro, coloca como lei universal àquela da natureza, a lei dos instintos, revelando o direito ao gozo

para todos. Assim, “de modo extremo, o mundo sadista é concebível – mesmo que ele seja seu avesso e sua caricatura – como uma das efetivações possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana tal como ela se inscreve em 1788” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 99).

Em Kant e em Sade, a estrutura da lei moral recebe a fórmula de mandamentos através do imperativo de suas máximas, como se a lei fosse o próprio Bem Supremo encarnado. Contudo, a lei entendida dessa forma, levaria a cultura do homem à destruição, pois, o acesso à Coisa, ao Bem Supremo, significa a morte do desejo. Lacan pontua que o nascimento da lei surge, justamente, pela interdição do gozo, do acesso à Coisa; em outras palavras, o desejo se origina com o nascimento da lei que leva à interdição do gozo. *Das Ding*, por este viés, está no centro do desejo:

Acrescento *das Ding* como o próprio correlato da lei da fala em sua mais primitiva origem, nesse sentido que esse *das Ding* estava já no início, que é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular (...). (LACAN, 1959-1960/2008, p. 103)

Sendo a Coisa interdita ao ser falante, o vazio que dirige a busca do homem por satisfação em seu envolvimento com os objetos do mundo, a ética que se refere à ação do homem não pode ser pensada senão pela estrutura do desejo. É nesse sentido que Lacan recorre à “Antígona”, tragédia de Sófocles, como exemplo de quem apostou a própria vida pelo seu desejo. Antígona representa, de tal sorte, a radicalidade do encontro com o desejo em estado puro: o desejo da Coisa.

4 A DIMENSÃO TRAGICÔMICA DA EXPERIÊNCIA ANALÍTICA

4.1 O desejo puro de Antígona

A tragédia aponta para a dimensão subjetiva que não entra na determinação política do serviço dos bens, problematizando a inadequação fundamental do lugar do homem no mundo (TEIXEIRA, 1999). A ética da psicanálise tem como um de seus paradoxos a inexistência de uma lei universal que daria conta dos desejos de todos os homens por sustentar, justamente, a impossibilidade de transformar as máximas de cada um – o desejo singular que dirige cada sujeito – em uma lei universal.

É neste viés que nem Kant nem Sade servem para fundamentar a ética da psicanálise, a não ser para embasar a discussão em torno de *das Ding*, o Bem Supremo do sujeito, no que concerne à impossibilidade de atingi-lo. Lacan recorre à peça *Antígona*, de Sofócles (497/496 a. C. – 406/407 a. C.), pois localiza no ato da heroína trágica uma analogia que serve para desmentir a filosofia kantiana, pois, o acesso ao Bem Supremo, isto é, o desejo puro de Antígona, a leva às consequências mais nefastas de sua transgressão: a morte do desejo, que, por sua vez, significa o fim do movimento do desejo em seu caráter indestrutível. Assim, Antígona representa “o encontro do sujeito com o real de seu desejo, o gozo da Coisa que a castração coíbe” (ANDRADE JÚNIOR, 2008, p. 101).

Um das particularidades das peças de Sófocles diz respeito à reflexão poética trazida em meio à crise ética de seu tempo, que põe em questão a determinação divina em oposição a uma autonomia da decisão humana (TEIXEIRA, 1999). O *gesto santamente criminal*¹⁹ de Antígona é um ato de decisão em fidelidade a seu desejo na medida em que Antígona não age por uma determinação vinda dos deuses, ou por uma lei natural, mas, sim, de acordo com suas condições particulares. O poema trágico interessa à psicanálise para tratar o tema da ética por se encontrar nele a apreensão do *topos* ético como limite quanto à determinação política do serviço dos bens e às consequências transgressoras do desejo (TEIXEIRA, 1999, 156).

Ao colocar em cena a dimensão subjetiva que não se deixa subsumir pelo caráter

¹⁹ Expressão grifada por Antônio Teixeira em “A estrutura trágica da ética em J. Lacan” (1999).

universal do discurso político, a tragédia define o espaço onde se situa a particularidade irreduzível do sujeito no qual buscamos pensar a sua responsabilidade ética. (TEIXEIRA, 1999, p. 156)

Mostra-se necessária, nesta discussão, fazer uma breve retomada da peça de Sófocles em questão. Antígona é filha da união incestuosa entre Édipo e sua mãe, Jocasta – dado que serve, segundo Teixeira, como prelúdio trágico ao que viria acontecer em sua vida. Em uma ocasião, Eteócles e Polinices, irmãos de Antígona, brigam entre si e terminam por matar um ao outro. Para Eteócles é dado o direito de sepultamento e rituais fúnebres, enquanto que para Polinices não é dado igualmente este direito, pois, segundo o governante de Tebas, Creonte (irmão de Jocasta e, então, tio de Antígona), ele foi considerado *persona non grata*, um “traidor da pátria” por ter declarado Guerra contra Tebas, sua própria cidade, e contra seu irmão, Eteócles.

Creonte impõe a lei, pela realização do bem de todos os cidadãos de Tebas, de que a ninguém seria dado o direito de enterrar Polinices naquele solo, e ordena que se alguém fosse contra essa lei teria como condenação e castigo ser enterrado vivo. Antígona, diante de tal decisão de Creonte, quer a igualdade de sepultamento e rituais fúnebres aos seus dois irmãos, independentemente do que ambos fizeram e de como terminaram suas vidas. Às voltas de Creonte, Antígona se apresenta como a sua antítese, posto o seu desejo decidido de enterrar o irmão em Tebas.

O seu ato trágico surge como uma ruptura da lei (ordem política de Creonte) num conflito evidenciado entre a lei de Creonte e o seu desejo de enterrar o irmão. Após enterrar Polinices com suas próprias mãos, Antígona suicida-se. Este ato trágico (sepultamento do irmão) é um ato de decisão fiel a seu desejo ao preço de sua própria vida (TEIXEIRA, 1999, p. 169). É nesse sentido que Antígona faz de sua lei particular a Lei (com inicial em maiúscula, que se refere ao operador estrutural da divisão do sujeito do significante em relação à castração), numa fidelidade ao corte da linguagem por onde o sujeito se torna dividido (Ibidem, p. 171). Antígona, assim, representa o desejo em ato, o desejo puro.

No capítulo “Antígona no entre-duas-mortes”, Lacan enfatiza que “o herói da tragédia participa sempre do isolamento, e está sempre fora dos limites, sempre num voo, e por conseguinte, arrancado por algum lado da estrutura [significante]” (LACAN, 1986/1988, p. 328). Antígona, em sua solidão, justifica seu ato particular por honrar ao seu irmão Polinices – para ela, único e insubstituível. Neste trecho, vemos a sua particular lei se fazer Lei:

ANTÍGONA – (...) E agora, Polinices, somente por querer cuidar de teu cadáver dão-me esta recompensa! Mas na opinião da gente de bom senso todo o meu cuidado foi justo. Sim! Se houvera sido mãe de filhos, ou se o esposo morto apodrecesse exposto, jamais enfrentaria eu tamanhas penas, tendo de opor-me a todos os concidadãos! Que leis me fazem pronunciar estas palavras? Fosse eu casada e meu esposo falecesse, bem poderia encontrar outro, e de outro esposo teria um filho se antes eu perdesse algum; mas, morta minha mãe, morto meu pai, jamais outro irmão meu viria ao mundo. Obedeci a essas leis quando te honrei a mais que ninguém. (SÓFOCLES; KURY, 2009, p. 240, versos 1004 – 1018)

Assim, levando o seu desejo em ato trágico, Antígona arranca-se de sua estrutura, convertendo-se em puro desejo de morte (TEIXEIRA, 1999, p. 172). Antígona se move na zona do entre-duas-mortes – a morte simbólica (da Coisa) e a morte Real – na medida em que há o esgotamento da articulação significante, cujo sujeito é efeito, Antígona desaparece enquanto sujeito. Sendo Antígona desejo decidido, positivado, e sendo desejada por se tratar de um personagem de uma obra de arte, a peça possibilita que Lacan inicie a formalização da posição do analista.

A beleza de Antígona se deve ao fato de ela mover-se na zona umbral entre-duas-mortes, que é o “limite em que o olhar se torna beleza”. Antígona, apesar de viva, já está coberta pelo véu da morte: ela está condenada à morte por Creonte preferir as leis divinas àquelas dos homens, que a proíbem de enterrar seu irmão (...). Essa zona do entre-dois, do vazio significante, âmbito do *ex-nihilo*, é de onde Antígona irradia com sua luz e beleza deslumbrante – como a Coisa no campo escópico – um olhar que brilha fazendo-nos cerrar as pálpebras, qual espectadores cegados por sua beleza e pela decisão de seu desejo que, mesmo levando-a à morte, a faz avançar sem temor nem piedade. (QUINET, 2004, p. 58)

A psicanálise, com sua ética do desejo inconsciente, “visa à emergência do desejo e à diferença que o constitui” (MARQUES, 2013, 63). É neste viés que Antígona “é um exemplo paradigmático de eticidade do desejo” (QUINET, 2004, p. 58).

Através de seu ato e depois de seu suicídio místico, Antígona libera Creonte do serviço dos bens, “uma vez que literalmente perdeu todos os seus bens” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 374).

A ética da análise não é uma especulação que incide sobre a ordenação, a arrumação, do que chamo de serviço dos bens. Ela implica, propriamente falando, a dimensão que se expressa no que se chama de experiência trágica da vida. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 366).

Portanto, o desejo particular do sujeito está em contraste com o serviço de bens, que diz respeito a um ordenamento no plano universal. O desejo, então, é o que escapa aos serviços de bens: “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 seu próprio desejo” (Ibidem, p. 356). Levar uma análise a seu termo, dessa forma, significa encontrar o limite onde toda a problemática do desejo se coloca. É esta a novidade da análise, permitir que o sujeito encontre este limite para que tenha acesso a uma realização qualquer de si mesmo.

O sujeito conquista, a partir da experiência analítica, a sua própria lei, da qual ele próprio faz o exame minucioso em relação às suas questões. A experiência analítica, sob a forma da fala e de sua associação livre, mostra a função do significante no acesso do sujeito à sua relação com a morte. Isto é possível numa trajetória de análise se o analista sustentar o desejo do analisado, que consiste num desejo prevenido. Lacan caracteriza o desejo do analisado²⁰, nesta época de seu ensino, como o desejo prevenido, no sentido de que o analisado “não pode desejar o impossível” (Ibidem, p. 352).

Lacan critica e enfatiza ser uma espécie de trapaça se o analisado der uma garantia de que o sujeito irá encontrar, de algum modo, “seu bem” ou responder à “qualquer regularização que trouxermos à situação daqueles que concretamente recorrem a nós em nossa sociedade” (Ibidem, p. 355). A perspectiva teórica e prática da experiência analítica, em vista disso, não deve reduzir-se ao ideal de uma harmonização psicológica, pois, não existe redução total da antinomia entre o *supereu* e o *eu*. A interiorização da autoridade, sob a forma da instância *superegóica*, nada tem a ver com a Lei fálica. Ele comenta:

(...) 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 [o supereu] exige nada tem a ver com o que teríamos o direito de constituir como a regra universal de nossa ação, é o bê-a-bá da verdade analítica. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 363).

²⁰ Mais para frente de seu ensino, no Seminário XVII, “O avesso da psicanálise” (1969-1970), Lacan irá formular o discurso do analisado como um dos quatro discursos da teoria psicanalítica.

Retomando o Édipo, a mais famosa peça de Sófocles, Lacan situa que ele, o herói trágico, não fez complexo de Édipo e “se pune por uma falta que não cometeu” (Ibidem, p. 357). Lacan reconta a história nos seguintes termos:

Ele apenas matou um homem que ignorava ser seu pai, e que ele encontrou na estrada (...), onde ele fugia por ter ouvido falar de algo nada bom que lhe era prometido em relação ao pai. Foge daqueles que acredita serem seus pais, e querendo evitar o crime, ele o encontra. Tampouco sabe que atingindo a felicidade, a felicidade conjugal, e a de seu ofício de rei, de ser o guia de uma comunidade feliz, é com sua mãe que ele dorme. (...) o tratamento que ele se inflige (...) [é renunciar] àquilo mesmo que o cativou. Ele foi, propriamente, ludibriado, tapeado, por seu próprio acesso à felicidade. Para além do serviço dos bens, e até mesmo do pleno êxito de seus serviços, ele entra na zona onde procura seu desejo. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 357)

Assim, Édipo, o homem dos pés inchados, fura os próprios olhos, renuncia ao serviço de bens e exige as honras do que considera seu crime. Lacan ressalta que, embora Édipo tenha renunciado ao serviço de bens, não abandona, porém, a dignidade sobre esses mesmos bens. Em sua liberdade trágica, Édipo lida com o que se seguiu depois do seu desejo de saber qual era o conselho do Oráculo a ele, “desejo que o levou a transpor esse termo, e que é o desejo de saber” (Ibidem, p. 357). O herói avança, assim, sozinho e traído pelo seu destino, lamenta-se de sua existência através da fala, tão lembrada por Lacan: *me phynai*. Essa fala, segundo ele, carrega uma negação e quer dizer, em grego, “*de preferência, não ser*” (Ibidem, p. 358). Nessa via, Édipo morre da morte verdadeira, na qual ele mesmo risca seu ser: “É uma maldição consentida, dessa verdadeira subsistência que é a do ser humano, subsistência na subtração dele mesmo da ordem do mundo” (Ibid.).

Lacan localiza na história de Édipo onde acaba “a zona-limite da relação com o desejo” (Ibidem, p. 359). Na experiência humana, essa zona-limite fica sempre para depois da morte, no sentido de que as “questões de ser” (Ibid.) são adiadas, apesar de se manterem sempre no horizonte da vida. Lacan traz essa pauta sobre a peça de Édipo para sustentar que o processo analítico evidencia que é mais cômodo se sujeitar ao interdito do que incorrer à falta, que remete à castração e ao desejo.

A estrutura do complexo de Édipo passa pela castração, frustração e privação na formação da instância *superegóica*. A frustração acontece na relação da criança com a mãe simbólica, o pai real é a figura do castrador, do “Grande Fodador” (Ibidem, p. 360) e o pai imaginário, que toma a forma verdadeira de alguém, é o fundamento da instância do *supereu*. Depois de esclarecer tais distinções estruturais, Lacan afirma que

Édipo, o personagem, não fez complexo de Édipo porque não existiu pai algum em sua história, no sentido em que o pai é sempre aquele que reconhece o seu filho. Édipo somente sabe quem é o seu pai depois de morto.

Nesse sentido, é afirmado que a função do pai é a de ser enlutado, de estar morto: “a única função do pai, em nossa articulação, é a de ser um mito, sempre e unicamente o Nome-do-pai, isto é, nada mais do que o pai morto, como Freud explica em Totem e Tabu” (Ibidem, p. 362).

Lacan retorna a este ponto para colocar que o desejo de Édipo – desejo de saber a chave do enigma do desejo – avançou a zona-limite da relação com o desejo, isto é, alcançou o verdadeiro ser-para-a-morte, riscando ele mesmo a sua existência.

Se o desejo do homem é o desejo do Outro, o desejo do homem é o de desejar. Nas palavras de Teixeira, a relação original do sujeito com o seu desejo do Outro é a “relação que vem fazer, do seu desejo, um desejo de desejo” (TEIXEIRA, 1999, p. 179). Nessa direção, a experiência analítica aposta que o sujeito assuma o desejo do Outro como seu desejo, isto é, que o sujeito se responsabilize pelo que deseja.

4.2 O desejo do analista e a promessa analítica

Embora a felicidade seja fator de política, a análise, todavia, está longe de toda e qualquer formulação de uma disciplina da felicidade.

É pelo fato da entrada da felicidade na política que a questão da felicidade não apresenta, para nós, como possível a solução aristotélica, e que a etapa prévia se situa no nível da satisfação das necessidades para todos os homens. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 342)

Ao longo do seminário sobre a ética, é evidenciado de que maneira, desde Aristóteles até o momento atual, existe a disciplina da felicidade. A filosofia ocidental se inicia com a ideia de que o homem, em cada uma das vertentes possíveis de sua ação, deve realizar uma função da virtude. Essa virtude, contudo, é alcançada por um meio-termo (*mesotes*) “que deve permitir ao homem escolher o que razoavelmente pode fazê-lo realizar-se em seu bem próprio” (Ibidem, p. 343).

Lacan designa o advento da objetividade genital como uma pretensão obscura e caracteriza como imprudente a concordância com a realidade. A práxis analítica, diferente de tais posições inseridas na ordem de uma política, se sustenta em uma ética que argumenta que cada sujeito se situa de um modo singular quanto aos objetos de

seu movimento pulsional e que, igualmente, cada um constrói a sua realidade ficcional amparada pela fantasia fundamental que lhe é própria.

Dessa forma, a única coisa que a experiência analítica afirma como uma possibilidade feliz de satisfação da tendência pulsional diz respeito à noção de sublimação. A sublimação consiste na satisfação dessa tendência a partir da mudança de seu objeto, sem passar pelo recalque. “Se a tendência permite a mudança de objeto é porque ela já está profundamente marcada pela articulação do significante” (Ibidem, p. 344). Assim, a sublimação é a passagem e o reconhecimento do não-saber ao saber na medida em que o desejo é a relação metonímica de um significante ao outro.

A sublimação é uma forma de satisfação em que a pulsão pode encontrar seu alvo e levar o sujeito a experimentar um gozo para além do físico provocando-lhe o efeito do Belo. (QUINET, 2003, p. 105)

A função do belo indica, então, o lugar da relação do homem com sua própria morte através de um resplandecimento. A sublimação é justamente elevar o objeto à dignidade da Coisa (Ibidem, p. 137).

A descoberta inconsciente está em reconhecer o sujeito como sendo a articulação essencial do não-saber como valor dinâmico, em reconhecê-lo como o que um significante representa para outro significante. Em vista disso, a experiência analítica, em sua escuta da associação livre do encadeamento significativo do analisante, aponta o significante em sua função de permitir o acesso do sujeito no que se refere à sua morte, na medida em que “a realização do desejo se formula, necessariamente, numa perspectiva de Juízo Final (Ibidem, p. 345).

Realizar seu desejo coloca-se sempre numa perspectiva de condição absoluta. É na medida em que a demanda está para além e para aquém de si mesma, que, ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa, que, em toda satisfação da necessidade, ela exige outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda para além do que ela formula. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 345).

Lacan, em seu questionamento sobre como o homem pode aceder ao conhecimento de sua relação com sua própria morte, traz a resposta de que isto é possível somente a partir da articulação da cadeia significativa, onde o sujeito pode faltar à cadeia de que ele próprio se origina, pois “tudo o que existe não vive senão na falta a ser” (Ibid.).

O sujeito que entra na análise em sua demanda de felicidade está alienado à ideia de que a felicidade é a possível saída em relação ao padecer do sintoma, que delinea o cenário de seu sofrimento. O analista, com seu desejo prevenido – o desejo do analista – deve sustentar que o acesso ao Bem Supremo é da ordem do impossível, ou seja, deve levar, ao longo da experiência psicanalítica, o analisante ao encontro com o “limite onde toda a problemática do desejo se coloca” (Ibidem, p. 351). O sujeito somente encontrará esse limite “extraíndo a todo 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” (Ibid.).

Portanto, a única coisa que o analista tem a dar como promessa analítica é seu desejo prevenido:

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. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 351).

4.3 As quatro proposições sobre a ética da análise

A definição de ética consiste em um juízo sobre a ação do homem na medida em essa ação comporta, também, um juízo – implícito ou não, “a presença do juízo dos dois lados é essencial à estrutura” (LACAN, 1986/2008 [1960], p. 364).

A ética da psicanálise consiste no fato de que a análise, de algum modo, fornece algo que se coloca como medida de nossa ação. Comenta Lacan: “A psicanálise procede por um retorno ao sentido [direção] da ação” (p. 365), existindo, assim, uma dimensão moral da análise. A partir desse viés, a ética da experiência analítica não é um retorno aos instintos, fazendo deles uma lei natural, como sugere o pensamento sadiano, mas, sim, um retorno ao que direciona a ação humana.

Eu lhes disse frequentemente que construindo, se posso dizer assim, os instintos, deles fazendo lei natural da realização da harmonia, a psicanálise toma o aspecto de um alibi bastante inquietante, de uma tapeação moralizante, de um blefe, do qual não se poderia suficientemente mostrar os perigos (LACAN, 1959-1960/2008, p. 365).

Lacan ressalta que a hipótese de Freud sobre a existência do inconsciente supõe que a ação do homem tenha sempre um sentido escondido para o qual se dirige (seja o homem são ou doente, seja a ação normal ou mórbida). O pensamento comum sobre o

que é uma análise esbarra na noção de tornar algo então obscuro e demasiadamente profundo em algo decantado e sabido, o que remete à antiga forma sobre o auto-conhecimento: “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi seauton*). Para sublinhar em que consiste a experiência analítica, ele logo pontua que a forma embrionária do auto-conhecimento se diferencia drasticamente da experiência analítica, problematizando a questão:

(...) uma vez esse negócio efetuado, uma vez operado esse retorno ao sentido, uma vez liberado o sentido, isto é, simplesmente separado por uma catarse no sentido de decantação, será que tudo caminha sozinho? E, colocando os pontos nos is – não haverá nada além de benevolência? (Ibid., p. 365).

Para tratar sobre o tema da benevolência, ele nos lembra de como Mêncio, filósofo chinês, julga essa questão. Mêncio, como é chamado pelos jesuítas, disse que a benevolência está na origem natural do homem, como uma montanha coberta de árvores. Entretanto, o que verdadeiramente ocorre, para além dessa sabedoria popular, é que os habitantes das redondezas começam a cortar as árvores e a montanha, assim, se torna uma superfície calva – nada mais cresce ali. Lacan utiliza-se dessa metáfora para afirmar que a análise não está assegurada por qualquer que seja a benevolência. Diferentemente disto, a análise passa por uma maldição assumida, “consentida do *me phynai*²¹ de Édipo” (Ibid., 366).

A topologia e estrutura própria da experiência analítica tem a perspectiva do Juízo final, no sentido de que a psicanálise escolhe como padrão da revisão da ética a relação da ação do sujeito com o desejo que o habita. A tragédia grega Antígona, assim, serviu de material para Lacan introduzir o que concerne à ética da análise.

Lacan localiza na dimensão trágica o lugar em que as ações se inscrevem, onde o sujeito é solicitado a se orientar em relação aos seus valores. A relação da ação com o desejo que habita o homem se exerce na direção de um triunfo da morte, do ser-para-a-morte, na medida em que entrada do sujeito no suporte do significante figura o triunfo do ser-para-a-morte, a negação do ser, por assim dizer, e é este o caráter fundamental de toda ação trágica.

²¹ *Me phynai*, como trazido anteriormente, quer dizer “*de preferência, não ser*”, no sentido de “Melhor não ser sido/existido”. Esse tópico foi desenvolvido no subitem 4.1, “O desejo puro de Antígona”.

Afora a dimensão trágica, ele situa a relação da ação com o desejo também na dimensão cômica, que se define no fracasso fundamental em alcançar o desejo. A dimensão cômica:

(...) é criada pela presença, em seu centro, de um significante escondido, mas que, na antiga comédia, lá está em pessoa – o falo. (...) o que nos satisfaz na comédia, nos faz rir, nos faz apreciá-la em sua dimensão humana, não excetuando o inconsciente, não é tanto o triunfo da vida quanto sua escapada, o fato de a vida escorregar, furtar-se, fugir, escapar a tudo o que lhe é oposto como barreira, e precisamente as mais essenciais, as que são constituídas pela instância do significante. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 367)

O falo é justamente o significante que escapa ao sujeito, que o faz escorregar e ser patético. Dessa forma, o patético da dimensão do trágico é exatamente a contrapartida da dimensão trágica. Não se trata, assim, de uma incompatibilidade entre estas duas dimensões, o tragicômico é a categoria que une ambas as dimensões. Portanto, é na dimensão tragicômica que a experiência da ação humana acontece.

A análise reconhece, assim, que a natureza do desejo está no âmago da experiência da ação humana. É neste viés que uma revisão ética, um juízo ético, é possível. Lacan coloca a seguinte questão, com seu valor de Juízo Final, na direção do tratamento analítico: “Agiste conforme o desejo que te habita?” (Ibidem, p. 367). Vale acentuar, aqui, que esta questão não é uma questão-slogan em relação à ética, tal questão só deve ser colocada no contexto analítico. O polo do desejo que se encontra na análise é contrário à ética tradicional, cuja posição é do serviço de bens.

O trabalho lacaniano em cima da peça Antígona, de Sófocles, serve para articular a figura de Creonte como o representante da lei da Pólis, isto é, do serviço dos bens, e da heroína trágica como a antítese de Creonte, aquela que contraria a determinação do serviço dos bens em nome de seu desejo.

Em Aristóteles, como articulamos no desenvolvimento desta pesquisa, há uma depreciação do desejo. Na barreira em torno da falta, onde, para os psicanalistas, os significantes se desencadeiam, para Aristóteles, na circunvalação deste lugar “reina o capricho dos deuses, na medida em que nesse nível deuses da mitologia e animais se reúnem para significar o mundo impensável” (Ibidem, p. 368). Para Aristóteles, então, a ordem das coisas se funda na ordem do poder humano.

A moral de Aristóteles (...) se funda inteiramente numa ordem certamente arrumada, ideal, mas que responde contudo à política de seu tempo, à estrutura da Cidade. Sua moral é uma moral do mestre, feita para as virtudes do mestre, e vinculada a uma ordem dos poderes (Ibid., p. 368).

Embora pontue a diferença da ética da psicanálise com a ética tradicional de Aristóteles, Lacan não despreza a ordem dos poderes, contudo, coloca que é necessário o reconhecimento do limite dessa ordem no tocante ao desejo. Para discutir a ética da experiência analítica, o que está em questão é trazer à tona que a posição do poder, a sua moral e a do serviço de bens tem a característica de sempre depreciar o desejo em nome da ordem e do trabalho.

A moral tradicional – o dever de agir na medida do possível (*eudaimonia*) – é o que a topologia do desejo traz como o impossível. Nesse sentido, a experiência da análise comporta o desejo como uma medida incomensurável e infinita.

A contribuição de Kant para se problematizar o fenômeno moral (o campo que interessa ao juízo moral como tal) é ter feito uma topologia do imperativo categórico da moral, que não se preocupa com o que se pode ou o que não se pode, isto é, com o conteúdo da lei moral. O imperativo moral kantiano, desse modo, é apenas um testemunho da obrigação, por impor sempre a necessidade de uma razão prática: “um ‘Tu deves’ incondicional” (LACAN, 1986/2008 [1960], p. 369). Aplicada a definição kantiana rigorosamente, fica-se apenas com um “Tu deves”, que deixa o sujeito apenas no vazio do imperativo.

O “Tu deves” kantiano pode ser facilmente substituído pela fantasia sadiana do “Goza!” (gozo erigido como imperativo). Nem Kant nem Sade para pensar a ética da psicanálise: “(...) o *Tu deves* de Kant é substituído facilmente pela fantasia sadista do gozo erigido em imperativo – pura fantasia, é claro, e quase derrisória, mas que não exclui em nada a possibilidade de sua ereção em lei universal” (Ibid., p. 369).

O fundamento da experiência analítica é a dimensão do sujeito no significante e o vazio é o lugar ocupado pelo desejo. Sobre a constituição do sujeito, Lacan traz que a divisão, ou a ambivalência, em cujo nível se situa a tensão do desejo do sujeito, acontece na relação do sujeito ao significante. É nesta direção que a dimensão significante serve de critério do sujeito em suas ações.

A tensão do desejo articula-se à dimensão da culpa: “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” (Ibidem, p. 371). A culpa ocupa o campo do desejo e está sempre nas cadeias da contabilidade do desejo na medida em que visa à restituição de algo no Outro, que visa a responder o *Che vuoi?* (Que queres?) do Outro.

Portanto, o centro desejante se difere do serviço dos bens, pois, orientar-se pelo serviço de bens é rejeitar a relação do homem com seu desejo. Lacan menciona o Comunismo – que reparte amigos e inimigos em função do bem da cidade – como exemplo de uma perspectiva pós-revolucionária que coloca o serviço dos bens como podendo englobar todo o universo, sustentando, assim, a crença em um Estado Universal concreto: “(...) o que não quer dizer nada além de supor que as coisas mudarão no nível molecular, no nível da relação que constitui a posição do homem diante dos bens, uma vez que até agora seu desejo aí não se encontra” (Ibid., 372).

Na conclusão do seminário VII, Lacan formula quatro proposições para dizer qual a posição da experiência analítica em relação ao cerne do desejo: 1) a única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo; 2) o herói é aquele que impunemente é traído por justamente ir até as últimas consequências do seu desejo, não tendo a comensurabilidade do desejo do Outro; 3) A diferença entre o herói e o homem comum circunscreve-se no fato de que, o homem comum, aceita a traição em nome do serviço de bens, diminuindo as suas particulares pretensões; 4) não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo, na medida em que o desejo é a metonímia de nosso ser.

Em relação à culpa, Lacan traz o primeiro paradoxo: “proponho que a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo” (Ibid., p. 373). O sujeito cede do seu desejo ao tentar responder ao desejo do Outro. A análise fornece, por meio do desejo do analista, que o sujeito se responsabilize por seu desejo. Quando o sujeito se sente efetivamente culpado sobre algo, agindo ou não de acordo com a instância da lei que a consciência aceitou ou não – que se faz presente nos avatares morais, religiosos, científicos, enfim, nos discursos que ditam uma ordem e um saber sobre uma verdade que, no final das contas, é ilusória – revela um desejo cedido. De tal sorte, a raiz da culpa está em um desejo cedido.

Desde que a culpa existe, foi possível se dar conta, há muito tempo, de que a questão do bom motivo, da boa intenção, a fim de constituir certas zonas da experiência histórica, a fim de ser promovida no primeiro plano das discussões da teologia moral (...) não fez as pessoas avançar mais (LACAN, 1959-1960, p. 373).

A questão que se coloca quanto a fazer o bem, neste imperativo de que é preciso fazer as coisas pelo bem, é se perguntar, na prática, a quem pertence este bem, isto é, pelo bem de quem preciso fazer o bem?

Fazer as coisas em nome do bem, e mais ainda em nome do bem do outro, eis o que está bem longe de nos abrigar não apenas da culpa, mas de todo tipo de catástrofes interiores. Em particular, isso não nos abriga certamente da neurose e de suas consequências. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 373)

A direção da análise, por conseguinte, é o desejo, suporte do inconsciente que enraíza o sujeito em seu destino particular, “o qual exige com insistência que a dívida seja paga, e ele torna a voltar, retorna e nos traz sempre de volta para uma trilha certa, para a trilha do que é propriamente nosso afazer” (Ibidem, p. 374).

A oposição entre o herói e o homem comum, traçada por Lacan, não quer dizer que existam duas espécies humanas “em cada um de nós há a via traçada para um herói” (Ibid.). O herói traça a sua via como um homem comum. A diferença entre o herói e o homem se resume ao fato de que “o herói (...) passa por todas as paixões onde o homem comum se atrapalha” (Ibid.). O herói paga o preço pelo seu desejo e não recua diante disto. O homem comum, todavia, encontra abrigo no serviço dos bens.

Lacan coloca que a culpa de ceder de seu desejo acompanha alguma espécie de traição. Tolerar uma traição em razão de uma ideia do bem – em relação a seja lá o que ou quem o traiu – tem a estrutura do que ele nomeia como ceder de seu desejo. A estrutura de “ceder de seu desejo” não pode ser desfeita, no máximo reparada. E é aí que ele reconhece o que a experiência analítica abrange a capacidade de fornecer ao sujeito “uma bússola eficaz no campo da diretriz ética” (Ibidem, 375).

O arroio onde se situa o desejo não é apenas a modulação da cadeia significante, mas o que corre por baixo, que é, propriamente falando, o que somos, e também o que não somos, nosso ser e nosso não-ser – o que no ato é significado, passa de um significante ao outro da cadeia, sob todas as significações (LACAN, 1959-1960/2008, p. 376).

O que se perdeu volta na cadeia significante, deslizando-se metonimicamente, numa repetição infinita. Nesse sentido, a libra de carne é o bem, a Coisa (o objeto), que se paga pela satisfação do desejo, é “o sacrifício que o sujeito do desejo pagou por existir” (BERTA, 2014).

A catarse da natureza ética reúne, assim, a psicanálise ao espetáculo trágico dos gregos:

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. (LACAN, 1959-1960, p. 377).

É neste viés que podemos afirmar que a realização do desejo tem a perspectiva do Juízo Final, e que a análise está inserida na dimensão tragicômica da relação do homem com o seu desejo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Realizado o trajeto proposto na introdução desta pesquisa e desenvolvidos os conceitos basilares da ética da psicanálise na época do seminário VII de Lacan, foi articulado, nesta dissertação, como a transmissão lacaniana sobre a ética nos anos de 1959 e 1960 se preocupa, principalmente, em qualificar a experiência psicanalítica como uma experiência ética, retirando-a do domínio de uma técnica ou de uma ética que sustenta ideais de conduta.

Os discursos que se propõem a determinar em que consiste o reto agir das pessoas, uma conduta moral, orientam-se frequentemente a partir de uma ideia sobre o soberano Bem, sem se interrogarem sobre suas práticas condições formais de produção. O discurso psicanalítico, por sua vez, tem o cuidado de não dizer o que deve ser feito, limitando-se a trazer à tona as determinações do discurso que lhe é oferecido em análise. (GOLDENBERG, 1994, p. 25).

A ética da psicanálise é a ética do desejo inconsciente, pois, o desejo se encontra, estruturalmente, no centro do que impulsiona a ação do homem em seus trilhamentos vitais.

A definição de desejo, neste momento do ensino lacaniano, está atrelada à sua irreducibilidade ao simbólico, à sua articulação na demanda ao Outro e a seu surgimento com a Lei. Essa Lei se refere à proibição do acesso à Coisa, *das Ding*, pela via da interdição do gozo ao ser falante, que institui, assim, o campo simbólico do sujeito. A Coisa está como o Bem Supremo do sujeito na medida em que o seu desejo mais fundamental está em alcançar esse bem. É aí que a problemática do gozo de *das Ding* localiza-se além do princípio do prazer, ou seja, no campo do real. O acesso à Coisa é impossível de ser atingido por ser o centro intimamente excluído do sujeito, isto é, por ser o vazio destacado dele mesmo em sua constituição de sujeito desejante.

Dessa forma, a prática analítica busca inserir a falta da dimensão inconsciente no campo de sua ética. Essa falta se articula a uma hiância estrutural do sujeito, na medida em que ele está no espaço entre dois significantes, por ser, metonimicamente, o que um significante representa para outro significante. Assim, não há Um significante que representa o sujeito totalmente. Nesse sentido, o sujeito não está inteiramente no registro simbólico por algo não poder ser simbolizado. A Coisa está, justamente, como o que só uma representação representa no nível do inconsciente, isto é, está como o que não tem significação simbólica, pertencendo ao registro real.

O campo do real é caracterizado como aquilo que se reencontra no mesmo lugar, ou seja, como o que coloca o homem na repetição incansável de sua tentativa em alcançar o seu objeto de desejo, impossível de ser atingido: “No horizonte do desejo não há nenhum bem a atingir, uma vez que não há objeto absoluto do desejo” (RINALDI, 1997).

A cada volta da pulsão em torno do objeto, o desejo é inaugurado como falta, como o vazio que impele o sujeito na busca de satisfação em relação aos objetos do mundo. Portanto, a ética da psicanálise se justifica em direção o real enigmático, “que impõe o movimento desejante na permanente tentativa de simbolizar este obscuro objeto do desejo” (Ibid.), que é *das Ding*.

No Seminário VII, embora seja compreendido como um marco de transição no ensino lacaniano ao desenvolver as bases do conceito da ética da práxis analítica, Lacan não resolve o problema da ética inteiramente aí. É sabido que o seminário XX, *Mais, ainda*, é fundamental para abordar essa temática. Nos anos 1972 e 1973, Lacan designa a ética da análise como uma ética do bem-dizer. Sobre isso, Goldenberg sublinha o seguinte:

Nove anos depois, (...) [Lacan] abandona a procura de princípios ou valores universais, e passa a referir a ética ao discurso. E cada discurso tem a sua. O do psicanalista (aqui é crucial não adjetivar “psicanalítico”) tem, portanto, uma. Mas o mesmo pode ser dito dos outros três (ou quatro, conforme se mire a minha proposta de um discurso do cínico). O importante é que não há apenas uma. “A resposta que Lacan dá em 1973 (muito diferente da de 1960) abre a possibilidade de outras éticas, de outras especificações da ética relativa ao discurso da psicanálise. “É isso que eu faço, extrair da minha prática a ética do dizer-bem (bien-dire).” (GOLDENBERG, 1995, p. 8, citação do autor).

Feito o percurso no ensino de Lacan na época do seu sétimo seminário, este trabalho permite apontar várias direções de estudo e aprofundamento sobre o tema, como, por exemplo, investigar o que Lacan traz de inédito sobre a ética da análise no seminário XX e mais adiante em seu ensino. O fim dessa dissertação de mestrado, assim, inaugura muito mais anseios de pesquisa no âmbito acadêmico.

Para concluir, podemos afirmar que a ética da psicanálise tem como um de seus paradoxos a inexistência de uma lei universal que daria conta dos desejos de todos os homens ao sustentar a impossibilidade de transformar as máximas de cada um em uma lei universal. É nesta via, portanto, que a ética da psicanálise é a ética do desejo singular que dirige cada sujeito.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE JÚNIOR, M. *Ética da psicanálise e desejo do analista: bases conceituais do desejo do analista na ética do seminário VII de Lacan*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

ANDRADE JÚNIOR, M. O desejo em questão: ética da psicanálise e desejo do analista. Em *Revista Psychê*. São Paulo, Ano XI, nº 21, jul. – dez., 2007, p. 183 – 196.
BERTA, S. Questões sobre o final de análise: Luto e angústia. Disponível em: http://www.campolacanianosp.com.br/textos/questoes_sobreofinal_de_analise.pdf. Acessado em Agosto de 2014.

CHAVES, W. C. O Estatuto do Real em Lacan: dos primeiros escritos ao seminário VII, A Ética da psicanálise. *Revista Paidéia*, Universidade Federal de São João del Rei, vol. 16, nº 34, mai. – ago., Ribeirão Preto, 2006, p. 161 - 168. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103863X2006000200004> Acesso em 15 de Julho de 2014.

CESAROTTO, O. A. Opção Freudiana. *Em Contra natura: Ensaio sobre psicanálise e antropologia surreal*. Editora Iluminuras, 1999.

CHECCHIA, M. A. *A psicanálise como experiência moral e ética*. Em *Revista A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*, vol. 3, nº 1 e 2, jan./jun/ e jul./dez, p. 115 – 127. Editora Educ, 2011.

CHECCHIA, M. A. *Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan* (2012). Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

COTTET, S. *Freud e o Desejo do Psicanalista*. Tradução Ari Roitman. 2ª edição. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1989.

ESTÊVÃO, I. R. Retorno à querela do Trieb: por uma tradução freudiana. Em *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 19, jan.-jun. 2012, p 79 - 106. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/viewFile/64855/67471>>. Acesso em 30 junho de 2014.

FERRETTI, M. G. Considerações sobre a ética da psicanálise e a política na psicanálise. Em *Revista A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*, vol. 3, nº 1 e 2, jan./jun/ e jul./dez, p. 147 – 154. Editora Educ, 2011.

FINGERMANN, D. O tempo na experiência da psicanálise. Em *Revista da Universidade São Paulo*, São Paulo, n. 81, mar./mai., 2009.

FREUD, S. *Obras Completas de Sigmund Freud*; edição standart brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____ Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905) / Vol. VII. Em *Obras*

Completas de Sigmund Freud; edição standart brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____ *A moral sexual e a doença nervosa* (1908) / Vol. IX. Em *Obras Completas de Sigmund Freud*; edição standart brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____ *Uma dificuldade no caminho da Psicanálise* (1917) /Vol. XVII. Em *Obras Completas de Sigmund Freud*; edição standart brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____ *Além do princípio do prazer* (1920) / Vol. XVIII. Em *Obras Completas de Sigmund Freud*; edição standart brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____ *Dois verbetes de enciclopédia* (1923) [1922] / Vol. XVIII. Em *Obras Completas de Sigmund Freud*; edição standart brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____ *O Problema econômico do masoquismo* (1924)/Vol. XIX Em *Obras Completas de Sigmund Freud*; edição standart brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____ *A negativa* (1925) / Vol. XIX. Em *Obras Completas de Sigmund Freud*; edição standart brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____ *O Mal-estar na civilização* (1930 [1929]) / Vol. XXI. Em *Obras Completas de Sigmund Freud*; edição standart brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____ *Análise terminável e interminável* (1937) / Vol. XXIII. Em *Obras Completas de Sigmund Freud*; edição standart brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____ *Esboço de psicanálise* (1938 [1940]) / Vol. XXIII. Em *Obras Completas de Sigmund Freud*; edição standart brasileira. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____ *Formulações sobre os dois Princípios de Funcionamento Mental* (1911). Em *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber: artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913))*/ Sigmund Freud; tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

_____ *Totem e Tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos* (1913). Tradução de Paulo César de Souza. 1ª edição. São Paulo, Companhia das Letras, 2013.

GARCIA-ROZA, L. A. *A interpretação do sonho, 1900 (Introdução à metapsicologia freudiana. Vol. 2)*. 8ª edição. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2008.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o Inconsciente*. 24ª edição. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2009.

GARCIA-ROZA, L. A. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1990.

GIANESI, A. P.; TORRES, R. A ética posta em causa e a política do sintoma. Em *Revista A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*, vol. 3, nº 1 e 2,

jan./jun/ e jul./dez, p. 17-28, Editora Educ, 2011.

GOLDENBERG, R. D. Cada um tem o analista que merece. Em *Revista psicanalítica de Porto Alegre*, nº 39, p. 124-131, jul./dez., 2010.

GOLDENBERG, R. D. *Ensaio sobre a moral de Freud*. Salvador, Ágalma, 1994.

GOLDENBERG, R. *Ideias de Lacan*. Cesarotto, O. (org.). São Paulo: Iluminuras, 1995. Disponível em: <http://ricardogoldenberg.com.br/2014/07/11/ideias-de-lacan/>. Acesso em 24 de Fevereiro de 2015.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*, vol. 2: a clínica da fantasia. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2010.

LACAN, J. *O seminário, livro IV, A relação de objeto* (1956 – 1957). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1995.

_____ *O seminário, livro VII, A ética da psicanálise* (1959 – 1960). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2008.

_____ *O seminário, livro X, A Angústia* (1962 – 1963). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2005.

_____ O Estádio do Espelho como formador do Eu (1949). Em *Escritos* (1966), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998, p. 96 – 103.

_____ Proposição de 9 de Outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003, p. 248 – 164.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J-B. *Diccionario de psicanálisis*, bajo la dirección de Daniel Lagache (1967). 1ª Edição. 6ª reimp. Buenos Aires, Paidós, 2004.

MARQUES, L. Sexualidade e ética psicanalítica. Em QUINET, A.; JORGE, M. A. C. (org.). *As homossexualidades na Psicanálise: na história de sua despatologização*. São Paulo, Segmento Farma, 2013, p. 59.

METZGER, C. *O estatuto teórico-clínico da sublimação no ensino de Jacques Lacan: a sublimação como tratamento do gozo*. São Paulo, 2014. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo.

PACHECO FILHO, R. A. "Lease your body": a encantação do corpo e o fetichismo da mercadoria. *Stylus: Revista de Psicanálise*, nº 21, dez., p. 37 – 46, Rio de Janeiro, 2010.

_____ Programa da Disciplina Pesquisa em Psicanálise e Sociedade: *Lacan e o discurso capitalista*. PUC-SP, São Paulo, 2º sem./2012.

_____ O debate epistemológico em Psicanálise (à guisa de introdução). Em *Ciência, pesquisa, representação e realidade em psicanálise*. PACHECO FILHO, R. A. ; DEBIEUX, M. ; COELHO JUNIOR, N. (orgs.). São Paulo, Casa do Psicólogo, Educ, 2000.

QUINET, A. A coisa e o belo. *Em Revista O que nos faz pensar*, n. 16, nov., 2003, p. 101 – 115.

QUINET, A. *O desejo entre errâncias e acertâncias* (2013). Disponível em: <http://ricardosodre.com/campo-laciano-bh/o-desejo-entre-errancias-e-acertancias/>. Acesso em 16 de Junho de 2014.

QUINET, A. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. 2ª edição. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2004.

RINALDI, D. Ética e Desejo: da psicanálise em intenção à psicanálise em extensão. Trabalho apresentado na Reunião Lacanoamericana da Bahia, Salvador, out., 1997 e publicado em *Papéis – Revista do Corpo Freudiano*, nº 7, dez. 1997.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro; Lucy Magalhães; Supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorde. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.

SOUZA, O. Reflexão sobre a extensão dos conceitos e da prática. *Em Clínica do Social: Ensaios*. ARAGÃO, L. T. e cols. São Paulo, Editora Escuta, 1991.

TEIXEIRA, A. M. R. A estrutura trágica da ética em J. Lacan. *Revista Ágora*, v. II, n. 1, jan.-jun., Rio de Janeiro, 1999, p. 155 – 185.

TEIXEIRA, A. M. R. As bodas sintomáticas do obsessivo com a histérica. *Revista Ágora*, v. XIII, n. 1, jan.-jun., Rio de Janeiro, 2010, p. 51 – 61.

TEIXEIRA, A. M. R. De uma liberdade insuportável: reflexões acerca de “Kant com Sade”. *Almanaque de Psicanálise e Saúde Mental*, nº 6, jun., Minas Gerais, 2001.

TEIXEIRA, A. M. R. O topos ético da psicanálise. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.