

4

Ética do desejo?

Como vimos, no seminário sobre a *Ética da Psicanálise* Lacan pretende retomar aspectos da clínica freudiana que acredita terem sido perdidos pelos psicanalistas pós-freudianos. Esses deram ao *ideal* um lugar fundamental para guiar a prática psicanalítica. Para Lacan, o traço maior da criação freudiana com relação à orientação clínica incide não sobre o ideal, mas sobre aquilo que ele denomina *real*.

O *real*, como dito anteriormente, é um conceito utilizado por Lacan desde o início de seu pensamento. Importa-nos indicar aqui que o *real* no *Seminário VII* aponta para o que não se reduz ao Princípio do Prazer e para aquilo que não se submete, pelo menos não completamente, ao sentido da linguagem, permanecendo impossível de ser todo significado.

Lacan retoma a obra freudiana revelando que Freud não se restringe a buscar sentido para o inconsciente, esforçando-se principalmente para tratar daquilo que do inconsciente não se submete ao sentido e permanece pulsando no sujeito. Lacan retoma o aspecto do inconsciente impossível de ser significável e o remete ao que Freud denominou *além do Princípio do Prazer*. O *real* aponta, assim, segundo a leitura que dele faz Lacan no *Seminário VII*, para aquilo que é o ponto mais fundamental, cru e não significável que habita cada sujeito e que de certa forma o impele em suas escolhas e ações. Trata-se daquilo que há de mais próprio e singular ao sujeito, embora impossível de ser totalmente por ele assimilável.

Esse aspecto *real* da clínica freudiana havia sido negligenciado pelos pós-freudianos, que trabalhavam a partir de determinados *ideais* a serem atingidos pelos sujeitos analisados. Lacan, no *Seminário da ética*, realiza uma subversão com relação ao trabalho dos pós-freudianos ao abordar novamente o *real*, tal como compreende que Freud havia feito, e esvaziar a importância que o *ideal* tinha passado a ter na prática dos pós-freudianos. Em suas palavras:

Pois bem, coisa curiosa para um pensamento sumário que pensaria que toda exploração da ética deve incidir sobre o domínio do ideal, senão do irreal, iremos, pelo contrário, ao inverso, no sentido de um aprofundamento da noção do real. 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. (Lacan, 1997, p. 21)

Para abordar o *real*, Lacan volta-se ao *desejo* e a *das Ding*, pois o movimento do desejo é causado por *das Ding*, que é um ponto de real. É exatamente nesse movimento que Lacan se interessa pela filosofia prática kantiana. Segundo Laia, um dos motivos pelo qual a filosofia de Kant interessa à ética da psicanálise é “apresentar toda uma formulação sobre o impossível.” (Laia, 1992, p. 283). Para falar de uma ética que leva em conta o desejo, Lacan recorre à teoria kantiana, pois de um modo similar com que Kant aborda a vontade moral, ou seja, purificando-a de seu aspecto fenomênico, Lacan pretende abordar o desejo. Partindo da *vontade pura* kantiana, Lacan procura designar um *desejo puro*, desatrelado de qualquer referência a ideais.

Entretanto, ao estabelecer um *desejo puro* Lacan depara-se com problemas delicados, que serão abordados no decorrer do capítulo. Estamos no final do *Seminário VII, A ética da psicanálise*. Desse final, extraímos duas importantes referências: a obra *A filosofia na alcova* de Sade e a peça *Antígona* de Sófocles. Assim, depois de ir a Kant, Lacan vai a Sade e a Sófocles para melhor instrumentalizar seu pensamento acerca das aproximações e das diferenças entre uma *ética do dever* e uma *ética do desejo*. Vai a Sade para aproximá-lo de Kant, para ler Kant a partir de Sade, e vai a Sófocles para abordar o *desejo puro* em *Antígona*. Segundo a psicanalista Ana Lucia Luterbach-Holck:

No seminário 7, Lacan nos traz a lei moral kantiana para, de um lado, colocá-la na boca de Sade e mostrar a que tipo de paradoxo se chegaria se fosse colocada em prática e, por outro lado, toma a vontade pura como paradigma para pensar o desejo como puro, isto é, o desejo independente dos objetos da experiência, purificado de qualquer interesse patológico. (Luterbach-Holck, 2000, p. 68)

Lacan desvincula do desejo qualquer querer ou qualquer inclinação e pretende, com o *desejo puro*, apresentar um ponto de referência para a ética da psicanálise, uma ética que ele pretende que esteja absolutamente desvinculada de ideais e inclinações. *Antígona* é o exemplo que nos oferece sobre o *desejo puro*, uma vez que, na leitura realizada por Lacan, o agir de *Antígona* não é regido por nenhum interesse patológico. Entretanto, como dissemos acima, o *desejo puro* leva Lacan a um terreno arenoso com uma saída bastante complicada para a ética da psicanálise: remetê-la ao *desejo puro* de *Antígona* significa remetê-la a um desejo que arrebenta com todos os vínculos da vida e termina com a morte de *Antígona*.

Lacan encontra em Kant e Sade pontos importantes para abordar aquilo que está para além do Princípio do Prazer e, portanto, como vimos, está no campo do *gozo*.

Antígona lhe serve de excelente exemplo para demonstrar que o desejo aponta para o que está além do Princípio do Prazer e que é com isso que a ética precisa lidar. Iremos acompanhar nosso autor nesse tortuoso percurso. Iniciemos o quarto capítulo, então, prosseguindo com o estudo que aproxima Kant de Sade para passarmos, em seguida, ao *desejo puro* de Antígona.

4.1

A liberdade republicana na leitura de Sade

Em 1781 Kant publica *A Crítica da razão pura*; em 1788, *A Crítica da razão prática*. Sete anos mais tarde, em 1795, Sade publica *A filosofia na alcova*. É nesta obra que Sade propõe o panfleto: *Franceses, mais um esforço para serem republicanos*, sobre o qual Lacan irá se referir. Nele, Sade propõe o advento do que denomina *uma verdadeira República* como modelo universal para toda conduta. Ele está preocupado em salvaguardar a liberdade do homem, do homem republicano, visto que, para ele, o princípio maior da República é que “todos os homens nascem livres, todos são iguais em direito; e não devemos jamais perder de vista estes princípios” (Sade, 2000, p. 149).

Baseado em sua concepção de liberdade, Sade recusa que um ser humano possa se arrogar como proprietário de outro. Um homem, por exemplo, jamais poderia afirmar que uma mulher lhe pertence. Na política, todos os homens devem se arrogar dos mesmos direitos. No entanto, como para Sade o homem deve usufruir de sua liberdade e possui, ao mesmo tempo, um caráter naturalmente despótico, ele precisa realizar seu despotismo de algum modo que não o faça exercê-lo na República. É pela via da natureza despótica do homem que Sade afirma que não há situação mais forte em que o despotismo se apresenta do que nas paixões libertinas. Assim,

se nenhuma paixão tem mais necessidade da mais ampla liberdade que esta (a paixão libertina), nenhuma também é tão despótica. É aí que o homem gosta de comandar, ser obedecido, rodeado de escravos obrigados a satisfazê-lo. Ora, todas as vezes que não derdes ao homem o meio secreto de exalar a dose de despotismo que a natureza pôs no fundo de seu coração, ele correrá para exercê-la sobre os objetos que o cercam, ele perturbará o governo. Permite, se quiserdes evitar tal perigo, uma livre expansão a esses desejos tirânicos que, contra sua vontade, o atormentam incessantemente. Contento em ter podido exercer sua pequena soberania sobre o harém de icoglãs ou de sultanas que vossos cuidados e seu dinheiro lhe proporcionam, ele sairá satisfeito e sem nenhum desejo de perturbar um governo que lhe assegura com tanta complacência todos os meios de concupiscência. (Sade, 2000, p. 147)

Partindo da liberdade e da igualdade propostas pela República, Sade desenvolve uma série de decorrências lógicas que o levam a conclusões bastante radicais. Como por

exemplo: “Se é incontestável que recebemos da natureza o direito de exprimir nossos desejos indiferentemente a todas as mulheres, é evidente que podemos obrigá-las a se submeterem aos nossos desejos [...]” E, em nota de rodapé, acrescenta:

Não me venham dizer que estou aqui me contradizendo; e que depois de ter estabelecido anteriormente que não temos o direito de ligar uma mulher a nós, destruo esses princípios dizendo que temos o direito de obrigá-la a isso; repito aqui tratar-se do gozo e não da propriedade; não tenho nenhum direito de propriedade sobre uma certa fonte que encontro em meu caminho, mas tenho todo o direito de usufruí-la, de desfrutar da água límpida que oferece à minha sede; também não tenho direito de propriedade desta ou daquela mulher, mas tenho incontestavelmente o de gozá-la; posso sim obrigá-la a me satisfazer caso ela queira por qualquer motivo recusar-me. (Ibid., p. 149)

A conclusão é que todos os homens (e todas as mulheres) têm um direito de gozo idêntico sobre todos aqueles de quem desejarem desfrutar e que julgarem dignos de satisfazê-los.

Lacan, em seu texto *Kant com Sade*¹, interpreta o pensamento de Sade e constrói uma máxima correspondente a tal filosofia, parodiando Kant no imperativo categórico. Ele a constrói de tal forma que ao mesmo tempo em que se mantém extremamente fiel ao texto sadiano, ajuda-nos a compreender sua radicalidade. Diz a máxima:

Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei este direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar. (Lacan, 1998, p. 781)

Essa frase irá nos acompanhar em nosso estudo.

4.2

Sade, a apatia, o universal e a dor

Tendo visto brevemente a que Sade conclamava seus leitores, questionamos, imediatamente, como é possível Lacan ter articulado a filosofia prática de Kant ao texto sadiano. Aproximar Kant de Sade parece algo, no mínimo, insensato. Nas palavras do psicanalista Antonio Godino Cabas:

[...] dificilmente encontraremos dois autores cujo pensamento seja tão antinômico se dermos crédito à tradição acadêmica. Kant descrito – e com justa razão – como paradigma da moralidade parece o pólo mais distante que se possa imaginar da

¹ *Kant com Sade* foi escrito três anos após o término do *Seminário VII*. Nele, Lacan desenvolve questões que durante o *Seminário VII* não foram desenvolvidas. O conceito do *objeto a* como causa de desejo, por exemplo, não está presente no seminário, apesar de podermos ver nele indicações, a partir de *das Ding*, das bases conceituais que auxiliam Lacan a desenvolver o conceito posteriormente. Os desenvolvimentos realizados por Lacan no texto *Kant com Sade*, onde o *objeto a* já está presente, como o estudo criterioso sobre a *fantasia* e a *vontade de gozo*, não serão objeto de nosso estudo. Ao final do capítulo, deixamos algumas indicações sobre o estudo que poderia ser, futuramente, desenvolvido a partir de *Kant com Sade*.

experiência e do escrito de Sade a quem também a tradição define como o paradigma do libertino. Correlacioná-los tem, pois, ar de coisa absurda. (Cabas, 1986, p. 80)

Precisamos compreender a partir de que ponto de vista Lacan realiza essa aproximação e em que ele se baseia para autorizá-la². Ao invés da proibição da mentira, por exemplo, como vemos em Kant, encontramos em Sade um elogio ao ato de mentir, uma verdadeira incitação para que toda transgressão seja tomada quase como um dever. O modo que Sade apresenta sua filosofia faz surgir um certo desconforto no leitor.

Segundo Lacan, no *Seminário VII*, “são exatamente os critérios kantianos os que ele [Sade] destaca para justificar as posições do que se pode chamar de uma espécie de antimoral” (Lacan, 1997, p. 100). Os critérios kantianos a que se refere Lacan nessa passagem são: a **ausência de *pathos*** e a **universalização da máxima**. No que Sade anula toda referência sentimental, todo referência ao Princípio do Prazer e ao campo patológico, ele provoca em quem o lê uma sensação de horror. O único sentimento admitido por Sade é o mesmo que Kant admite no campo moral: a **dor**. Segundo o psicanalista Sérgio Laia,

Assim, esse mesmo sentimento que para Kant se produzia a partir do dano que a lei moral enquanto princípio determinante da vontade causa às nossas inclinações sensíveis, Sade nos coloca no horizonte para que possamos transpor tudo o que impede nosso acesso ao desejo. (Laia, 1992, p. 289)

No entanto, para Lacan, Sade se mostra mais “honesto” (sic) do que Kant em sua filosofia, pois mesmo utilizando dos mesmos preceitos filosóficos, Sade não escamoteia a divisão subjetiva própria a todo sujeito. Veremos no item *Kant com Sade*, um pouco mais adiante, o que significa essa divisão. Por ora, analisemos um pouco mais a apatia, a universalização e a dor nesta proposta sadiana.

Segundo Laia,

Tal como um imperativo categórico, a lei moral sadiana³ implica tanto a **elevação ao universal** – ‘[...] qualquer um pode me dizer [...]’ – quanto a **recusa ao patológico**, pois

² Para Lacan, Sade ajuda a compreender algo do pensamento de Kant no que diz respeito à filosofia prática. É um argumento denso, desenvolvido mais profundamente no texto *Kant com Sade*, que exige uma leitura delicada da teoria analítica no que diz respeito ao lugar que o *objeto a* - conceito que Lacan afirma ter sido sua única criação na psicanálise - começa a ter na obra lacaniana. Não iremos nos ater aos pormenores exigidos para compreender a articulação que Lacan realiza para fazer aparecer em Sade, através do *objeto a*, o que em Kant está velado, pois isso nos levaria a um percurso por demais voltado à teoria psicanalítica que não nos interessa para o presente estudo. Assim, iremos nos ater a alguns trechos do argumento lacaniano, muito mais voltados ao *Seminário VII* do que ao texto *Kant com Sade*, trechos esses que consideramos suficientes para compreendermos por onde Lacan realiza a aproximação entre Sade e Kant.

³ “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei este direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar.” (Lacan, 1998, p. 781).

ela nos incita a tomar como freio unicamente nossos desejos e caprichos, a ir além das convenções sócio-religiosas e das afetividades. (Laia, 1988, p. 79)

É interessante notar que, na leitura lacaniana, a lei moral sadiana não remete a uma ação guiada pelo *pathos*, pela paixão ou por objetos patológicos, embora possa parecer, à primeira vista, que Sade propõe que a ação seja guiada pelos próprios afetos.

Diferente disso, o sujeito que comete os crimes a que conclama Sade, serve às leis de uma natureza que tem em seu âmago uma voracidade destruidora. Nas palavras de Sade:

A existência de assassinos é tão necessária quanto esse flagelo [a guerra]; sem eles tudo estaria perturbado no universo, pois é dessas partes destruídas que ela [natureza] se recompõe. (Sade apud Lacan, 1997, p. 257-258)

Mais do que a recomposição, a natureza, segundo Sade, busca o aniquilamento total:

Seria preciso, para ainda melhor servi-la, poder opor-se à regeneração resultante do cadáver que enterramos. O assassinato só tira a primeira vida ao indivíduo que abatemos; seria preciso poder arrancar-lhe a segunda, para ser ainda mais útil à natureza; pois ela quer o aniquilamento: está fora de nosso alcance dar a nossos assassinatos a extensão que ela deseja. (Loc. cit.)

A lei que diz que “qualquer um pode *me* dizer” que possui o direito de usufruir do “*meu* corpo, sem que nenhum limite detenha o capricho das extorsões que se tenha gosto de nesse corpo saciar”, não significa deixar agir livremente o que seria da ordem das inclinações patológicas kantianas. É preciso ir além dos afetos e das convenções sociais, como aponta Laia, para poder seguir essa lei e estar a serviço da “natureza”, tal como Sade a compreende. Assim, para Lacan, a ética sadiana é uma ética que se destaca de toda referência a um objeto da afeição, seja ele qual for, ou seja, que se destaca de toda referência ao objeto patológico, objeto de uma paixão, qualquer que ele seja. Nas palavras de Lacan, a ética de Sade é “uma ética que se destaca de toda afeição patológica a um objeto” (Lacan, 1997, p. 98).

Por sua vez, Kant também pretende eliminar dos critérios da ação moral qualquer elemento sentimental, qualquer bem subjetivo. Na compreensão de Lacan sobre o pensamento de Kant: “Nenhum *Wohl*, que seja nosso ou de nosso próximo, deve entrar como tal na finalidade da ação moral” (Loc. cit.). Assim, se realizamos, como nos propõe Kant, a eliminação de todo elemento sentimental, de todo bem subjetivo, para pensar a ética, podemos, pela lógica, segundo Lacan, chegar à proposta de Sade. Nas palavras de Lacan:

Se é eliminado da moral todo elemento de sentimento, se no-lo retiram, se se invalida todo guia que exista em nosso sentimento, de modo extremo o mundo sadista é

concebível – mesmo que ele seja seu avesso e sua caricatura – como uma das efetivações possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana tal como ela se inscreve em 1788. (Ibid., p. 101)

Assim, se retomamos o que vimos sobre a concepção do Princípio do Prazer e do que está para além do Princípio do Prazer, podemos compreender melhor porque para Lacan a ética tanto de Kant quanto de Sade está localizada para além do Princípio do Prazer, no campo, portanto, do *gozo*. Dessa forma, tanto em Kant como em Sade, “encontramos o desejo sensível, que deve ser ultrapassado para chegar a *das Ding*.” (Luterbach-Holck, 2000, p. 69).

É no campo do Princípio do Prazer que, em Freud e em Lacan, estão situados todos os laços afetivos, todas as ligações subjetivas, todos os elos do sujeito com a vida e com seus semelhantes. Para além desses laços, o sujeito atinge o campo da dor e se transpõe para um campo de radicalidade em que se anula os laços afetivos, fazendo com que a apatia se torne a marca maior. Nas palavras de Laia,

Agir moralmente, para Kant, é agir para além do princípio do prazer, agir sem visar recompensas e contra o *pathos*. Agir moralmente é, neste sentido, agir apaticamente. (LAIA, 1988, p. 75)

Sobre a elevação da máxima ao universal, Alain Grosrichard afirma que a lei moral sadiana⁴

é uma lei que se reduz a uma fórmula que é sua única substância. Podemos verificar também, que essa máxima, não dá nenhum exemplo de gozo, é uma pura fórmula vazia de conteúdo imaginário, de conteúdo empírico. (Grosrichard, 1990)⁵.

Dessa forma, vemos que agir segundo os preceitos propostos por Sade também seria agir formal e apaticamente, pois não há conteúdo e nem há afeto em sua proposta. Novamente segundo Alain Grosrichard:

temos nessa máxima sadiana, uma rejeição radical do patológico. Podemos verificar que na formulação da máxima não há lugar para considerações do tipo piedade, simpatia. Tudo se formula em termos de *eu tenho o direito* e basta. (Loc. cit.)

Na terceira parte da CRPr, Kant admite um correlato sentimental da lei moral em sua pureza. Esse correlato, vimos no primeiro capítulo, pode ser o respeito ou a *dor*. Lacan pinça a relação que Kant prioriza da moral com a dor a fim de evidenciar a aproximação com Sade. Em suas palavras:

⁴ Como vimos: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei este direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar.” (LACAN, 1998, p.781).

⁵ Cf. nota de rodapé nº 17.

Para atingir absolutamente *das Ding*, para abrir todas as comportas do desejo, o que Sade nos mostra no horizonte? Essencialmente a dor. [...] O extremo do prazer, na medida em que consiste em forçar o acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo. (Lacan, 1997, p. 102).

Há uma diferença entre a dor em Kant e a dor em Sade, uma vez que em Kant essa dor remete o sujeito à uma elevação moral e em Sade isso não ocorre, pois a dor é ela mesma o fim maior para o libertino, “a própria elevação, o próprio ápice que temos de *apaticamente* nos esforçar para atingir” (Laia, 1992, p. 290)

Vimos que Freud trata daquilo que está *além do princípio do prazer*, ou seja, daquilo que está para além do campo da felicidade subjetiva, além do campo do prazer subjetivo e para além do campo do sentido. Segundo Cabas, “Ao postular um mais além no horizonte do prazer ele [Freud] rompe com a ilusão das posições éticas do idealismo cuja empresa *mór* tem sido e segue sendo a de concertar o homem com seu bem”. (Cabas, 1986, p. 80). O pensamento de que há algo no homem que o impulsiona em uma direção que não diz exatamente de um *bem pessoal*, no sentido da felicidade subjetiva, e nem do bem do próximo, é algo sobre o que a obra freudiana incide e que é precioso para Lacan no estudo de uma ética que leva em consideração a idéia de que nem sempre o sujeito busca pela felicidade e pelo prazer seu ou de seu próximo.

Kant refere-se ao próximo como aquele a que se deve tratar como um fim em si mesmo. Uma das formas do imperativo categórico é:

Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio. (Kant, [1785] 2005, p. 69)

Disso Sade traz o avesso: para ele o próximo trata-se daquele sobre o qual se deve atingir com o que há de mais abominável do ponto de vista dos laços afetivos, do ponto de vista do *pathos*. Deve-se atingir o próximo, em Sade, para além dos limites patológicos. Trata-se de uma relação “pura”, tanto em Sade quanto em Kant.

Para Lacan, essa visada de Sade com relação ao próximo aproxima-se mais do que Freud procurou abordar sobre o que se encontra além do Princípio do Prazer, ao mesmo tempo em que revela aquilo de que Kant não “ousou” se aproximar. Nas palavras de Laia:

Se em Kant o próximo era aquele que eu devo tratar como um fim em si mesmo e jamais como um meio, era aquele no qual eu poderia supor uma intenção moral pura e, portanto, era aquele para o qual eu deveria me abrir, Lacan encontra em Sade uma denúncia – que antecede aquela de Freud em *O mal estar na civilização* – sobre o que há de engodo nessa suposição [...]. (Laia, 1992, p. 300)

Os personagens sadianos revelariam, assim, através de uma agressão ausente de *pathos*, aquilo que ao sujeito é mais íntimo, aquilo que a ele está mais próximo, a saber, seu gozo. Vimos com Freud que quando desse gozo o sujeito se aproxima, retorna a ele a agressividade em forma de culpa e o impede de transpor uma certa fronteira. Kant provavelmente vislumbrou esse âmbito do sujeito, mas parece ter tentado contorná-lo, propondo submetê-lo a racionalidade da lei moral.

Para Lacan, tanto Kant quanto Sade visam, cada um a seu modo, atingir o campo que está além do Princípio do Prazer, encontrar *das Ding* e, assim, alcançar o *real* situado para além das ligações afetivas e, para isso, ambos passam pela dor, embora cada um a seu modo, Sade mais “escancarado” do que Kant.

A dor marca um limite entre o campo do prazer e o que está para além do prazer, a saber, aquilo que é da ordem do *gozo* e para onde aponta, segundo Lacan, o desejo. É ao que se refere Lacan quando fala, como vimos acima, em *atingir absolutamente das Ding* ou em *acessar a Coisa*. Para Laia,

embora Kant considere a dor um sentimento que advém do peso da lei moral sobre nossas inclinações sensíveis, é muito mais através do texto de Sade que Lacan nos demonstrará como a dor – enquanto um sentimento que pode nos precipitar além do princípio do prazer – marca nosso avanço em direção ao campo da Coisa e assinala o que se passa quando soa a hora do nosso encontro com o desejo. (Laia, 1992, p. 290)

Voltaremos à relação entre Kant e Sade mais adiante, quando abordaremos brevemente alguns trechos do texto de 1962, *Kant com Sade*. Antes, no entanto, analisaremos o final do seminário sobre a ética da psicanálise, quando Lacan faz uma referência à Antígona e à ética guiada pelo *desejo puro*. Realizarmos primeiro essa passagem por Antígona para só depois abordarmos o texto *Kant com Sade* tem uma lógica. Lacan finaliza o *Seminário VII*, em 1959, com Antígona. Apenas três anos depois, em 1962, escreve *Kant com Sade*. Como dissemos acima, Lacan aprofunda então seu estudo sobre Kant e Sade, mas não iremos nos ater a ele devido a sua extrema complexidade e ao desvio demasiado voltado apenas à teoria psicanalítica que nos exigira seu estudo.

4.3

O desejo puro de Antígona

Ao final do *Seminário VII*, Lacan dedica alguns encontros para comentar *Antígona* de Sófocles, pois para ele Antígona é tema da ética e pode nos ensinar algo sobre uma ética regida pelo *desejo puro*.

Quem não é capaz de evocar Antígona em todo conflito que nos dilacera em nossa relação com uma lei que se apresenta em nome da comunidade como uma lei justa? (Lacan, 1997, p. 296)

Antígona, no entanto, lança-se à morte e traz uma abordagem “trágica” para a ética. Lacan abre, assim, uma difícil questão: a ética da psicanálise pode ser correlacionada a uma ética “trágica”? (Ibid., 1997, p. 312).

O ponto central dessa obra de Sófocles é a que se lança Antígona a fim de cumprir as honras funerárias do irmão que traiu a pátria. As honras funerárias são tomadas por Antígona como uma Lei, uma Lei com “L” maiúsculo, à qual está completamente submetida e que, veremos, a rege para além do Princípio do Prazer. Trata-se aqui de uma Lei que não é a lei da cidade ou a lei que rege os laços entre os homens. Uma Lei que determina o desejo de Antígona.

Antígona se oferece à morte para não deixar o corpo de Polinices, seu irmão proibido de ser enterrado por ter traído a pátria, exposto no mundo dos vivos. Paga seu ato com a sentença decretada por Creonte, legislador maior das leis da cidade, sentença esta que apregoava que aquele que enterrasse um inimigo da cidade de Tebas seria duramente castigado. Antígona foi quem transgrediu a lei da cidade em nome de uma outra Lei. O preço por sua transgressão é decretado pelo rei Creonte: ela seria encerrada em uma tumba ainda viva.

Um corpo morto no mundo dos vivos – Polinices - e um corpo vivo no mundo dos mortos – Antígona - é o cenário dessa tragédia de Sófocles. Nas palavras de Lacan:

O terço central da peça é constituído pela apofania detalhada que nos é dada do que significa a posição, o destino de uma vida que vai confundir-se com a morte certa, morte vivida de maneira antecipada, morte invadindo o domínio da vida, vida invadindo a morte. (Lacan, 1997, p. 301)

Com isso conseguimos estabelecer que existem, nessa tragédia, duas dimensões diferidas uma da outra de modo bastante nítido: a dimensão defendida por Creonte e a dimensão marcada por Antígona. Por um lado a lei dos homens que visa o bem estar de todos, por outro uma Lei para além do bem estar ou da lei da cidade (Ibid., p. 334).

Lacan realiza uma leitura detalhada dessa tragédia no *Seminário VII*. Vamos destacar aqui um aspecto que nos é relevante em sua leitura: a *transgressão* realizada por Antígona. Ao transgredir a lei da cidade em nome da outra Lei a que está submetida,

Antígona faz a travessia de um limite que marca a diferença entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Ela não quer a morte, mas sua submissão a esta Lei maior a levará para a morte. Antígona não está submetida ao dever para com as leis da cidade e dos homens. Por isso, lança-se a uma zona que não se transgride em vida, a não ser quando se trava uma caminhada em direção ao encontro com a morte. “A zona assim definida tem uma função singular no efeito da tragédia” (Ibid., p. 302), nos diz Lacan.

O intrigante nessa leitura lacaniana da tragédia protagonizada por Antígona é que nela Lacan localiza e ressalta os efeitos do desejo. Para ele, “Antígona nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo.” (Ibid., p. 300). Tentemos compreender como Lacan articula Antígona ao desejo e os problemas que essa articulação traz.

Lacan passou por Freud, Kant e Sade para apontar que é em direção ao que está para além do Princípio do Prazer que se move o sujeito desejante. A tarefa a que se propõe Lacan ao abordar Antígona é justamente a de demonstrar a trajetória do desejo que remete para além do Princípio do Prazer. É, portanto, sobre o desejo enquanto puro de vínculos com a felicidade e com o prazer que Lacan quer tratar.

Antígona está submetida a uma Lei que não é a da cidade e é preciso que se analise seu movimento único. Creonte, por sua vez, está submetido à lei da cidade e a “querer fazer o bem de todos” (Lacan, 1997, p. 313). Através de Antígona, Lacan quer demonstrar que o campo do desejo é absolutamente diferente do campo do bem de todos, do campo do bem estar. Ao contrário de Creonte, Antígona desconsidera o “bem de todos” e age submetida a uma outra Lei: oferecer ao irmão as honras funerárias. Antígona transgride os limites da vida para atingir tal intento. Lacan destaca essa zona atravessada por ela pinçando da tragédia uma pequena palavra grega: *Até*⁶. Segundo ele,

Essa palavra é insubstituível. Ela designa o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo. [...] Para além dessa *Até*, só se pode passar por um tempo muito curto, e é lá que Antígona quer ir. (Ibid., p. 318)

A *Até* é um termo de difícil tradução, mas que, no entanto, é de extremo valor para Lacan em sua argumentação. Segundo Sérgio Laia,

Para Lacan, o que está em jogo no que diz respeito a Antígona e ao que ela visa desde o início do texto de Sófocles gira em torno de um único termo cuja expressiva repetição ao longo desse texto não garante, entretanto, que tal termo seja lido. Trata-se de *Até*, uma palavra insubstituível e, conseqüentemente, difícil de traduzir. (Laia, 1992, p. 333)

⁶ A *Até* é um termo importante para nosso estudo, mas ao mesmo tempo pouco explicado por Lacan. Incluímos no texto as principais apreensões que dela pudemos fazer, mesmo correndo o risco de que algo do conceito permaneça para nós inapreensível.

Trata-se de um limite que quando transposto não se pode suportar vivo por muito tempo. Trata-se também de algo que marca o sujeito através das gerações que o antecederam e que, dessa forma, traçam um lugar para o sujeito no mundo. No caso de Antígona, sua família ficou marcada pela desgraça. Ela é filha de Édipo e Jocasta.

Antígona atravessa a zona proibida, passa dos limites estabelecidos pela *Até*. “Que Antígona saia desse modo dos limites humanos, o que isso quer dizer para nós? – senão que seu *desejo* visa precisamente isso – para além da *Até*”. (Lacan, 1997, p. 319). O desejo de Antígona, que se desprende de todos os vínculos afetivos e se lança para além da *Até*, é o *desejo puro*, incondicionado e apático.

As conseqüências da visada de Antígona são terríveis. Mais uma vez nas palavras de Lacan:

[...] ela vai entrar viva na tumba, o que não é uma imaginação das mais regozijantes. Asseguro-lhes que em Sade isso é colocado no sétimo ou oitavo grau das provas dos heróis, é preciso com certeza essa referência para que vocês se dêem conta da importância da coisa. (Lacan, 1997, p. 324)

Segundo Lacan, essa visada de Antígona para além do limite que lhe permite estar ligada aos eventos de sua vida ocorre porque “alguma coisa do para-além dos limites da *Até* tornou-se para Antígona seu próprio bem, um bem que não é o de todos” (Ibid., p. 328).

Antígona quer atingir radicalmente, portanto, algo que não é do bem comum. Marca-se, com isso, uma diferença fundamental entre Creonte e Antígona: o primeiro marcado por um “querer fazer o bem de todos” (LACAN, 1997, p.313), enquanto a segunda busca “seu próprio bem, um bem que não é o de todos” (Loc. cit.), mas que também não diz de uma busca pela felicidade subjetiva através de elementos patológicos. Antígona é movida pela submissão a uma Lei. É aqui que Lacan introduz o *desejo puro* reconhecido por ele nesse movimento mortífero a que se entrega Antígona, ao se lançar para além dos limites da *Até*. É um desejo independente de qualquer objeto da experiência, de qualquer laço afetivo, purificado de todo interesse patológico, condicionado. Sobre o desejo puro de Antígona, Lacan afirma que ela “leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna.” (Lacan, 1997, p. 342).

Sófocles interroga, assim, o homem nas vias da solidão e situa o herói de sua tragédia em uma zona em que a morte invade a vida, em que a vida ultrapassa seus próprios limites e invade a morte. Antígona, a heroína, é aquela que escolheu sua visada

em direção à morte. O desejo puro de Antígona é desejo que a leva à morte. Segundo Grosrichard, “Antígona ilustra o sujeito que escolhe a Lei, e nada pode impedi-la, nem todas as forças de Creonte e do mundo.” (Grosrichard, 1990)⁷.

A partir dessa passagem pela leitura que Lacan realiza da tragédia de Sófocles, podemos nos colocar a questão: como Lacan articula o desejo puro de Antígona à ética da psicanálise? Essa articulação, que coloca em destaque uma espécie de heroísmo que carrega no peito a bandeira do desejo, estabelecido por uma Lei que não é a lei da cidade e do bem de todos, mas uma Lei que diz de algo muito singular, termina em desgraça. Se Creonte e sua lei são responsáveis pelas diversas mortes presentes na tragédia, não podemos deixar de perceber que Antígona, ao encampar essa Outra Lei, lança-se à própria morte. A ética da psicanálise propõe que, em nome do desejo o sujeito se lance à morte?

Se Antígona ultrapassa os limites da vida, podemos retomar os limites entre o Princípio do Prazer e o que está para além dele e incluir os elementos destacados por Lacan da proeza ética de Antígona. Nossa heroína lança-se da zona da vida à zona da morte com seu *desejo puro*, depurado de todos os vínculos afetivos que possuía em vida. Vimos que Lacan destaca alguns pontos em Kant para remetê-los a Sade, dentre eles, a recusa ao patológico e a dor, ambos presentes em Antígona.

Como a *vontade pura* é o paradigma de Lacan para abordar um *desejo puro*, o primeiro ponto de aproximação com Kant é a apatia. Submetida ao *desejo puro*, incondicionado, Antígona transgride o campo do Princípio do Prazer, campo das articulações e parcerias afetivas na vida, e se lança ao campo do além do Princípio do Prazer, campo do encontro com o *real*, do encontro com a morte, no qual os laços afetivos – *pathos* – deixam de ser referência. Antígona move-se *apaticamente*, submetida a uma Lei que lhe é maior, frente a qual não pode sucumbir. Assim como em Kant e Sade, Antígona tampouco está livre da *dor* decorrente de sua escolha ética. Lacan afirma que os horrores pelos quais ela passa ao ser enterrada viva são de um alto grau mesmo nos piores devaneios sadianos.

O *desejo puro* é estudado pelo filósofo belga Bernard Baas, autor abordado no segundo capítulo do presente trabalho. Para Baas, Lacan cria com esse conceito uma forma de indicar um campo do desejo que não pertence ao mundo fenomênico. O *desejo*

⁷ Cf. nota de rodapé nº 17.

puro é uma forma de Lacan indicar que o desejo é, ele mesmo, incondicionado. Que o desejo rasga o sujeito em um ponto inusitado.

Para Kant, há na ação um aspecto, o moral, que não é determinado por uma causalidade fenomênica. É justamente esse aspecto incondicionado que possibilita que Kant possa falar de moral e de ética, pois não há ética sem liberdade e a liberdade se expressa justamente por não ser possível no âmbito das inclinações patológicas. Kant liga, assim, o incondicionado da liberdade à *vontade pura*.

Já Lacan, com o *desejo puro*, também procura manter a importância da relação entre ética e o incondicionado. Ele livra o desejo do mundo fenomênico, indicando um desejo que não está atrelado a nenhum objeto sensível, “um puro desejo de morte”. Mas, no entanto, isso torna o conceito de difícil uso para os psicanalistas, uma vez que o norte passa a ser o *real*, entendido neste momento como algo impossível, presente apenas no domínio da morte. Nas palavras da psicanalista Ana Lucia Lutterbach-Holck:

se o desejo puro satisfaz ao propósito de uma formulação do conceito de desejo para além do querer ou do prazer, com o desejo puro, desinteressado, desvinculado de qualquer objeto fenomênico, Lacan só pôde chegar a uma clínica do trágico, da qual Antígona é o paradigma. Pois o desejo puro teria como objeto [...] *das Ding*, fazendo coincidir o desejo com uma pura vontade de gozo, caminhando para a morte. (Lutterbach-Holck, 2000, p. 68)

Desenvolveremos um pouco mais essa questão, a partir de certas colocações de Lacan ainda no *Seminário VII*, nas considerações finais do presente trabalho. Antes disso, um breve comentário sobre o texto *Kant com Sade*.

4.4

Kant com Sade

Três anos depois de ter terminado seu sétimo seminário, Lacan escreve o texto *Kant com Sade*, publicado atualmente nos *Escritos*. Em 1962, portanto, Lacan retoma o argumento desenvolvido em 1959, quando abordava a ética da psicanálise, e avança um pouco mais. O texto é denso e de uma riqueza imensa, mas iremos nos restringir apenas ao que dele nos interessa diretamente. Segundo a psicanalista Ana Lúcia Lutterbach-Holck,

O seminário [sete] finaliza-se com o enigmático conceito de desejo puro, deixando-nos um problema relativo à clínica, pois o puro, a princípio, nos indicaria um final de análise trágico. (Lutterbach-Holck, 2000, p. 67)

Assim, compreendemos que o texto *Kant com Sade* veio aprofundar o que Lacan anunciava no *Seminário VII*. A lei que guiava Antígona, como vimos, não era a lei da cidade ou do bem comum, mas a *Lei do desejo*. Inspirado em Kant, Lacan propõe que o desejo ocupe, na teoria lacaniana, um lugar similar ao representado na ética kantiana pela *vontade pura*, pois ele está desvinculado de toda articulação patológica.

Vimos que no *Seminário VII* Lacan realiza articulações entre a filosofia prática kantiana e a proposta sadiana. Mas é no texto *Kant com Sade* que Lacan formula explicitamente o que considera ser a máxima sadiana abordada anteriormente:

Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode me dizer qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar. (Lacan, 1998, p. 780)

Em analogia com imperativo categórico, a lei moral sadiana é construída por Lacan para tratar da aproximação que ele realiza entre Kant e Sade. Nas palavras de Luterbach-Holck,

Lacan constrói essa máxima para nos mostrar que Sade ao encarnar o imperativo categórico em personagens de sua ficção, torna patente, o que em Kant é latente, isto é, o que em Kant aparece como voz interior da consciência de um sujeito uno, em Sade aparece como enunciação vinda do Outro, deixando aparecer a divisão do sujeito. (Luterbach-Holck, 2000, p. 69)

Para Lacan, a ética sadiana revela uma verdade que fica escamoteada na ética kantiana. E essa verdade é fundamentalmente a divisão subjetiva. Sade se mostra mais “honesto” (sic) do que Kant ao não escamotear a divisão do sujeito, mesmo utilizando de alguns dos mesmos preceitos filosóficos kantianos.

A divisão do sujeito é uma noção fundamental para a psicanálise. Quando comentamos a famosa frase de Freud “O eu não é senhor em sua própria morada”, referíamos-nos a seu mais contundente estudo: há no sujeito um *eu*, que possui uma parte consciente, e há motivações que se encontram fora dos parâmetros da consciência. Essas outras motivações, que fogem ao campo da consciência, das inclinações, do querer e da vontade, fazem referência ao que aqui estamos tratando como pertencentes ao campo do desejo. Assim, no sujeito dividido há um desejo, inconsciente, que difere de sua vontade ou de seu querer. Um desejo que aponta para além do Princípio do Prazer e, portanto, para além do campo da felicidade subjetiva e para além do sentido. O que também nos permite afirmar que o humano nem sempre quer o que deseja, aliás, a prática analítica demonstra que em geral ele não quer aquilo para o que aponta o seu desejo e, por isso, resiste ao campo do desejo.

Como a divisão subjetiva estaria, então, velada em Kant e desvelada em Sade? Em primeiro lugar, vale lembrar que para Kant é possível que o sujeito controle, através do uso da razão pura, suas ações e difira o que é moral daquilo que não o é. Além disso, Kant acredita que o sujeito inclina-se ao prazer e à felicidade. Kant parece tentar resolver questões sobre as quais Freud se debruça para falar de seu caráter irresolúvel, a saber, que o homem não tem controle sobre suas ações, não consegue defini-las como morais ou não e não se inclina simplesmente para o prazer ou para a felicidade. Neste sentido, Sade é muito mais freudiano do que Kant. Mas é através das análises da forma como o imperativo categórico é apresentado e da forma como Lacan constrói o imperativo sadiano que percebemos com maior clareza a divisão subjetiva que estaria, segundo Lacan, desvelada em Sade e velada em Kant. Vejamos:

Em Kant: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. (Kant, CRPr, [1788] 2003, p. 103). Já em Sade: “*Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode me dizer qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar*” (Lacan, 1998, p. 780).

Em Kant, vemos que é o indivíduo, ele mesmo, que se aplica a lei moral. Já em Sade, a máxima é pronunciada pela boca do Outro. Essa sutil diferença entre os enunciados da ética dos dois autores permite que se afirme que o primeiro vela a divisão subjetiva enquanto o segundo a explicita. Nas palavras de Lacan

a máxima sadiana é, por se pronunciar pela boca *do* Outro, mais honesta do que o recurso à voz interior, já que desmascara a fenda, comumente escamoteada, do sujeito. (Ibid., p. 782)

É imprescindível notarmos que na construção da lei sadiana o que importa não é o dito que afirma que posso gozar o quanto quiser seja lá de quem for. Mas a pequena sutileza que está incluída na frase, ou seja, o dito “pode me dizer qualquer um”. Há, então, uma via dupla na frase. É a mesma pessoa que diz “eu tenho o direito” e que diz “pode me dizer qualquer um”. Ao mesmo tempo em que formula um direito seu, afirma que o outro tem o direito de fazer o que quiser com seu corpo. Assim nos diz Grosrichard sobre a lei sadiana: “O dever é um dever de reconhecer o direito do outro de gozar de meu corpo sem limite algum.” (Grosrichard, 1990)⁸.

O ponto principal aqui é a posição de submissão do sujeito frente à vontade de gozo do Outro. A dificuldade que há para o sujeito de dizer *não* ao direito do Outro de

⁸ Cf. nota de rodapé nº. 17.

gozar, pois o que faz o sujeito é dizer sim a essa vontade do Outro. É fácil perceber isso na clínica psicanalítica. Grosrichard nos chama atenção para a dificuldade que há não em se ver na posição de gozado pelo Outro, mas de perceber que o sujeito coloca no Outro uma vontade que é dele próprio. Em suas palavras: “O difícil, diz Lacan, é pronunciar essa sentença no lugar do Outro, no lugar onde se reconhece finalmente que esse Outro que coloco fora de mim como uma vontade transcendente, é minha vontade, é o meu próprio desejo” (Loc. cit.). O sujeito dividido com o qual trabalha a psicanálise se mostra aí pungentemente, ao mesmo tempo sujeitado e autor de sua própria sujeição.

Passemos agora ao que podemos enfim elaborar em termos de considerações finais após o percurso até aqui traçado.