

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA**

**EXPERIÊNCIA MORAL E RESPONSABILIDADE: UM ESTUDO  
PSICANALÍTICO**

**ANTONIO DALBONE**

Rio de Janeiro  
2010

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

# **EXPERIÊNCIA MORAL E RESPONSABILIDADE: UM ESTUDO PSICANALÍTICO**

**ANTONIO DALBONE**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof.a. Dr.a. Angélica Bastos

Rio de Janeiro  
2010

# **EXPERIÊNCIA MORAL E RESPONSABILIDADE: UM ESTUDO PSICANALÍTICO**

**ANTONIO DALBONE**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

**APROVADA POR:**

---

Profª. Dra. Angélica Bastos - Orientadora  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Profª. Dra. Fernanda Costa-Moura  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Amandio de Jesus Gomes  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro  
2010

Dalbone Júnior, Antonio Carlos Rabelo

Experiência moral e responsabilidade: um estudo psicanalítico / Antonio Carlos Rabelo Dalbone Júnior. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010. ix, 83f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia / Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2010.

Orientadora: Angélica Bastos.

1. Psicanálise. 2. Experiência moral. 3. Supereu. 4. Responsabilidade.  
I. Bastos, Angélica. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. III. Título.

*Aos meus pais, pelo apoio incondicional desde  
quando decidi estudar psicologia.*

## AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Angélica Bastos, pelo comprometimento e sensibilidade, e por tudo que me ensinou ao longo desses quatro anos;

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ, que todos anos acolhem com sincera atenção novos mestrandos e doutorandos;

Aos meus amigos da UFRJ, em especial à Julia Quaresma e Eduardo Rotstein, que estiveram ao meu lado desde os estudos para o ingresso no mestrado, até a escrita da dissertação;

Ao meu tio Bartolomeu e minha tia Adriana, que sempre estiveram atentos a minha caminhada;

Ao CNPq, pelo apoio financeiro provido.

## Resumo

Esta dissertação realiza um exame acerca da experiência moral a que a clínica tem acesso através do conceito de supereu, investigando, em seguida, a noção de responsabilidade em psicanálise. A partir da introdução de *das Ding*, o trabalho aborda o vínculo fundamental entre lei e satisfação, qualificando a experiência moral como uma experiência de satisfação. Para tanto, examina-se o ‘paradoxo da satisfação’, apontando-se o componente pulsional no supereu. A partir de Lacan, investiga-se a moral kantiana e verifica-se que o imperativo categórico kantiano e a anti-moral sadéana compartilham aspectos formais da lei, aspectos que a reflexão da psicanálise sobre a ética desvela ao isolar o gozo inerente à ação moral e o imperativo subjacente à ação libertina. Através da “Antígona” de Sófocles, a lei do desejo em psicanálise é trabalhada, destacando-se a perda que lhe é intrínseca, índice da impossibilidade do gozo. Em seguida, discute-se a questão da responsabilidade em psicanálise, primeiramente por meio de um percurso na obra freudiana. Um diálogo com o direito é estabelecido, e o problema da responsabilidade é situado para além da estrutura subjetiva, precisamente em torno da relação do sujeito com seu gozo. Da discussão acerca da responsabilidade trágica, destaca-se o lugar fundamental da decisão subjetiva no tocante à responsabilidade em psicanálise. Conclui-se que o exame da responsabilidade não deve recair sobre o aspecto estrutural, aspecto que revela apenas as condições de resposta do sujeito, mas sim, sobre a lida do sujeito com seu gozo.

Palavras-chave: psicanálise; experiência moral; supereu; responsabilidade.



## RÉSUMÉ

Ce mémoire constitue un examen autour de l'expérience morale à la quelle la clinique a accès à travers le concept de surmoi, interrogeant, ensuite, la notion de responsabilité en psychanalyse. À partir de l'introduction de *Das Ding*, le travail aborde la liaison fondamentale entre loi et satisfaction, qualifiant l'expérience morale en tant qu'une expérience de satisfaction. Pour ce faire, on examine « le paradoxe de la satisfaction », et on souligne la composante pulsionnelle dans le surmoi. À partir de Lacan, on fait des investigations sur la morale kantienne et on vérifie que l'impératif catégorique kantien et l'antimorale sadienne partagent des aspects formelles avec la loi, aspects que la réflexion de la psychanalyse sur l'éthique mettent en évidence en isolant la jouissance inhérente à l'action morale et l'impératif sous-jacent à l'action libertine. À travers la lecture de l'*Antigone* de Sophocle, la loi du désir en psychanalyse est travaillée, et l'on interroge la perte qui lui est intrinsèque, indice de l'impossibilité de la jouissance. Puis, est mise en discussion la question de la responsabilité en psychanalyse, tout d'abord au moyen d'un parcours dans l'oeuvre freudienne. Un dialogue avec le droit est établi, et le problème de la responsabilité est située au-delà de la structure subjective, précisément autour de la relation du sujet avec la jouissance. De la discussion renvoyant à la responsabilité tragique, on met en valeur le lieu fondamental de la décision subjective en ce qui concerne la responsabilité en psychanalyse. On conclut que l'examen de la responsabilité ne doit pas incider sur l'aspect structurel, aspect ne relevant que des conditions de réponse du sujet, mais plutôt sur le rapport du sujet avec sa jouissance.

Mots-clés: psychanalyse; expérience morale; surmoi; responsabilité.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	10
<b>1 - A experiência moral como experiência de satisfação</b>	17
1.1 – <i>Das Ding</i> na experiência de satisfação	17
1.2 – A moral de Aristóteles e o <i>Wunsch</i>	21
1.3 – <i>Das Ding</i>	25
1.4 – A lei	28
1.5 – Pulsões	32
1.6 – O paradoxo do gozo	36
<b>2 – A moral e o gozo</b>	44
2.1 – A moral kantiana	44
2.2 – Kant com Sade	48
2.3 – A lei na tragédia	53
2.4 – Lei e morte	57
<b>3 - Responsabilidade</b>	62
3.1 – A responsabilidade em Freud	62
3.2 – Responsabilidade: um diálogo entre direito e psicanálise	67
3.3 – A responsabilidade em Antígona	71
<b>Conclusão</b>	76
<b>Referências Bibliográficas</b>	80

## INTRODUÇÃO

A importância do tema da moral para a pesquisa psicanalítica não se apresenta de modo evidente como o é no campo da filosofia. Desde a Grécia clássica, mais sistematicamente com Aristóteles, tal tema tem rendido obras e mais obras sempre inseridas num plano de discussão filosófico ou religioso. Assim, sendo a psicanálise essencialmente uma clínica, por que o seu interesse pela moral?

Podemos dizer que a motivação de Freud a investigar o campo moral é fruto direto de sua experiência clínica, do contato com seus pacientes e de sua tentativa de desvendar a etiologia das neuroses. Já nos primórdios da psicanálise, após a descoberta de que o sintoma histérico não era fruto de uma disfunção orgânica, mas sim, resultado de um conflito de ordem moral enfrentado pelo sujeito, já nesse momento, a pesquisa sobre a moral desponta como promissora. Nos “Estudos sobre histeria” (FREUD, 1893) o conceito de recalque figura como “um ato de volição” (1893, p.149) que em sua “covardia moral” (1893, p.149) é a causa da clivagem da consciência na histeria. Nesse momento, “a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise” (FREUD, 1914, p.26) apresenta a referência ética fundante da clínica psicanalítica.

Apoiada nesta referência, a pesquisa freudiana comporá os primeiros elementos de sua teoria sobre o sentimento de culpa. Vemos isso em textos precoces como “As psiconeuroses de defesa” (1894), “Obsessões e fobias” (1895) e “Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa” (1896), em que Freud se esforça para elaborar a etiologia e o mecanismo de formação de sintomas que em sua maioria são expressão de um forte sentimento de culpa. Estamos diante de quadros clínicos cujo caráter moral é patente, sendo expresso em grande parte sob a forma de sintomas de conscienciosidade, como auto-acusações, auto-envilecimentos, e delírios de ser observado (medo de delatar-se pelo ato diante de outras pessoas); atos e impulsos obsessivos, assim como o sentimento de remorso. Além do conteúdo moral desses sintomas, não era menos evidente a atuação de uma lei paradoxal que depunha contra o sujeito. A investigação da instância crítica e de seu vasto campo de atuação revelou gradualmente a natureza desta lei, primeiramente no trabalho de censura presente nos sonhos, e mais evidentemente nos sonhos penosos e de punição. Tratava-se de uma lei desmedida que se opunha a toda regulação do princípio do prazer, desse outro princípio originário que Freud colocou na base do aparelho psíquico. Com este embate

testemunhado pela fala *'daquele-que-se-pune-a-si-mesmo'* (LACAN, 1959-1960), tem início a interrogação psicanalítica sobre a moral.

Mais de meio século depois, Lacan (1959-1960) escolhe a 'ética da psicanálise' como tema de seu seminário. Pela primeira vez tal termo aparece no meio analítico, apontando para uma posição singular da psicanálise dentro do campo moral. No entanto, não parece ser evidente a singularidade dos princípios desta ética, nem mesmo para aqueles que estão às voltas com a clínica. Lacan deixa entender durante todo este seminário que a novidade de uma ética do desejo é exatamente tributária do campo inaugurado pelo pensamento freudiano, de suas descobertas sobre a experiência moral.

Assim, desponta para nós o desejo de saber que descobertas foram essas e de que modo elas possibilitaram identificar a psicanálise a uma ética. Trata-se, portanto, de apresentar e problematizar as descobertas psicanalíticas sobre a moralidade, contemplando aí sua estrutura e seu ponto de vista econômico, além de demonstrar por que a psicanálise distancia-se, enquanto clínica, da posição moral ao propor um tratamento da culpa.

“Eu só podia interpretá-la como uma face de *horror ao prazer todo seu do qual ele mesmo não estava ciente.*” (FREUD, 1909, p.150) Com estas palavras Freud descreveu a expressão do 'homem dos ratos' ao contar seu medo obsessivo pelo castigo com os ratos, colocando em cena, ainda que timidamente, a satisfação que acompanhava sua culpa. Apesar de inicialmente a teoria do sentimento de culpa não ter contemplado de modo evidente a dimensão de satisfação, ainda assim, como no trecho acima, identificamos a sensibilidade de Freud na observação deste estranho componente. Flagramos a atenção do mestre para este estranho gozo já em “As psiconeuroses de defesa” (FREUD, 1894), quando ao tematizar a transposição do afeto na obsessão, ele diz ser a culpa obsessiva proveniente de uma fonte sexual. (1894, p.59) No entanto, é somente a partir de 1920, na esteira da formulação da pulsão de morte, que encontraremos uma instância crítica fundida ao componente de satisfação, ou melhor, alimentada pela satisfação: o supereu.

Em sua sofisticação teórica a noção de supereu consegue explicar de modo mais satisfatório a culpa inconsciente, principalmente a partir do 'paradoxo da satisfação' que é apresentado no texto “O mal-estar na civilização” (FREUD, 1930[1929]). Segundo este paradoxo, quanto mais o sujeito se mostra virtuoso, ou cede em relação ao seu desejo, maior é a culpa sentida, e também esta culpa aparece acompanhada de um componente pulsional, ou seja, de uma satisfação por parte do supereu. O paradoxo

revela a lei insensata que o supereu encarna, sendo “a um só tempo, a lei e a sua destruição” (LACAN, 1953-1954, p.123)

Que espécie de lei é essa que indo contra o princípio do prazer coloca em risco não apenas a homeostase do aparelho, mas a sua própria existência? Que disparatada lei é essa que proíbe e, ao mesmo tempo, sob a forma de um imperativo, incita à satisfação? Ela possui alguma relação com a lei de castração, e aquilo que Lacan chama de lei do Nome-do-Pai? Por que o seu eco com a lei moral já evocado por Freud ao criar a expressão ‘imperativo categórico do supereu’? Estas são as questões fundamentais que procuraremos responder ao longo desta dissertação.

Opostamente a esta lei insensata, a psicanálise revela em sua experiência a presença de uma lei com estatuto bem divergente. Na elaboração do complexo de Édipo, mais especificamente na parte relativa ao complexo de castração, Freud apresenta uma lei cuja função principal é regular a satisfação. Através do pai, a lei de castração interdita, delimita a busca de satisfação, viabilizando assim o caminho do desejo. Estando inteiramente relacionada às reflexões de Freud sobre o pai, esta concepção de lei se insere também como condição da própria cultura, como narra o mito de “Totem e Tabu” (FREUD,1913[1912-13]). Segundo Lacan, no que se refere à lei, Freud descobriu que a interdição do incesto é “a lei fundamental, a lei primordial, aquela onde começa a cultura na medida que se opõe à natureza (...)” (LACAN, 1959-1960, p.86) Assim, podemos identificar já em Freud uma concepção de lei que não se reduz ao caráter imaginário do triângulo edípiano, sendo fundamentalmente organizadora das trocas simbólicas entre os indivíduos da horda primeva, como elemento originário e fundamental da cultura.

Seguindo esta via e apoiado também no estruturalismo de Lévi-Strauss, da linguística de Saussure e Jakobson, Lacan aproximará cultura e linguagem, entendendo que esta lei fundamental é propriamente “a condição para que subsista a fala.” (LACAN, 1959-1960, p.89) Sob esta orientação, entendemos que a lei da qual fala a psicanálise não é idêntica aos regulamentos de uma sociedade. Na era moderna, a regulação que possibilita o convívio entre os homens é dada através de uma norma jurídica, cuja origem é o discurso do direito.

Enquanto lei da fala, a lei de castração não designa uma proibição; o que é veiculado através dela é a dimensão de uma falha constitutiva da linguagem, a qual designa na verdade um impossível. Assim, as proibições previstas pelas leis morais são

ao mesmo tempo a indicação e o recobrimento desse impossível, tendo como função manter o sujeito a certa distância desse ponto derradeiro.

Acreditamos que o ponto central de nossa dissertação, a base sob a qual nos apoiaremos, se depreende da diferença entre essas duas leis que o saber psicanalítico revela, recolhendo clinicamente os efeitos de cada uma. De um lado, a neurose obsessiva e a melancolia manifestam mais nitidamente a atuação de uma lei insensata que, com sua máscara moral, pune o sujeito com uma desrazoável severidade. De outro, uma lei que não pune, apesar de restringir a satisfação completa através do apoio que confere ao desejo.

No entanto, apesar da distinção entre estas duas leis, a psicanálise revela a existência entre elas de um laço paradoxal. Embora sejam leis díspares, cujas perspectivas ou colocam o sujeito na trilha do desejo ou o paralisam em sua culpa movediça, tais leis são alimentadas por uma mesma fonte de onde jorra o gozo. Certa vez, quando discorria sobre as pulsões, Freud usou a metáfora dos vasos comunicantes para falar de sua plasticidade: “Elas se comportam umas em relação às outras como uma rede, como canais comunicantes preenchidos por um líquido” (FREUD *apud* LACAN, 1959-1960, p. 116). Acreditamos que esta seja uma ótima imagem do ‘paradoxo da satisfação’ que encontramos em Freud e que demonstra como a libido pode ser transformada em culpa, ou seja, como a mesma energia alimenta tanto o desejo como o supereu. Em outras palavras, esse paradoxo demonstra que quando o sujeito não se submete à lei do desejo, uma outra lei assume esse lugar, punindo-o cruelmente.

A psicanálise sempre foi e ainda hoje é convocada para o debate com outros campos do saber em que a dimensão da lei e sua relação com o sujeito se apresentam como objeto de estudo principal. Do mesmo modo, tanto Freud quanto Lacan sempre buscaram em outras áreas algo que pudesse contribuir para a pesquisa analítica. Sabemos como foram fundamentais as incursões do pai da psicanálise na literatura, assim como o debate de seu discípulo francês com a filosofia, o estruturalismo, além de sua meditação sobre a tragédia grega e a religião.

O campo jurídico, a criminologia, a partir de um certo momento, passaram a demandar do psicanalista um saber sobre a relação do homem com a lei. A psicanálise nunca recuou diante desta demanda, apesar de sempre estar atenta para os limites de sua contribuição aos outros campos, como encontramos em “O parecer do perito no caso Hallsman” (1931[1930]), em que Freud problematiza o alcance da teoria do Édipo diante de uma demanda do tribunal de Viena.

Assim, podemos dizer que, no que se refere ao tema da lei, interessam principalmente à psicanálise os efeitos desta dimensão sobre o sujeito. Seja recolhendo os efeitos das exigências da ‘moral sexual civilizada’, seja no tratamento da culpa superegóica, ou mesmo na angústia causada pela castração, a atenção de Freud esteve sempre dirigida para o sujeito e seu sintoma. Desse modo, entendemos que não cabe à psicanálise um exame particular da lei moral ou do aparato jurídico sem a consideração do sujeito; sem tratar a lei em sua dimensão clínica, o que significa atentar para a posição que o sujeito ocupa diante desta instância. Portanto, quando estivermos tratando da filosofia prática de Kant, nossa atenção recairá sobre os efeitos do imperativo categórico para o sujeito. Faremos isso a partir da aproximação já apontada por Freud (1923 e 1925) entre o imperativo moral e o imperativo do supereu. Da mesma forma, quando estivermos examinando o discurso do direito moderno, faremos isso para apreender qual idéia de direito vigora no contexto histórico em que surge o sujeito da psicanálise, examinando a possibilidade de diálogo entre psicanálise e direito.

O desafiador problema da responsabilidade em psicanálise surge em nossa dissertação como uma alternativa para o prosseguimento de nosso exame acerca da moralidade. Após a descoberta psicanalítica de um gozo subjacente ao imperativo moral, toda nossa investigação é colocada em termos da responsabilidade do sujeito frente ao seu gozo. Numa perspectiva ética, qual é sua posição frente ao sofrimento moral, à culpa que patologicamente o parasita? Seu dever não seria recuar frente ao feroz imperativo do supereu, recuperando o gozo na escala invertida da lei do desejo? (LACAN, 1960/1998, p. 841).

Assim, no primeiro capítulo intitulado “A experiência moral como experiência de satisfação” trabalharemos essas conseqüências da pesquisa freudiana sobre a moralidade, tendo como referência *das Ding*, noção que Lacan pinça no longínquo “Projeto para uma psicologia científica” (FREUD, 1895) e o eleva a termo central da estrutura psíquica e da reflexão sobre a ética da psicanálise. Trata-se de desenvolver o aspecto estrutural da experiência moral a partir da consideração das noções de *das Ding* e de lei, apontando o vínculo necessário entre ambas e o lugar de cada uma na estrutura. Tendo como referência a problemática de *das Ding* e a lei, conforme apresentada por Lacan no “seminário 7 – a ética da psicanálise” (1959-1960), retomaremos os momentos principais da obra freudiana em que vemos a tematização da estrutura e constituição da lei. Entre esses momentos destacamos o texto de “Totem e Tabu” (1913[1912-13]), no qual analisaremos o mito do assassinato do pai primevo, ato que

descreve o processo de instituição da lei, além dos textos que tematizaram o complexo de Édipo, aos quais nos dedicaremos no estudo sobre a lei de castração.

Examinaremos as hipóteses presentes na literatura psicanalítica que expuseram algo relativo à constituição da lei, como as formulações de Freud sobre a origem do sentimento de culpa e do supereu presentes em “O mal-estar na civilização” (1930[1929]). Desenvolveremos tal tema, pois nossa intenção é destrinchar o chamado ‘paradoxo do gozo’ que Lacan apresenta no seminário 7 e que, segundo Cottet (1989, p. 11), refere-se ao ‘paradoxo da consciência moral’ que Freud apresenta em “O mal-estar na civilização” (1930[1929]). Trata-se de apontar a presença do componente pulsional na atividade superegógica, apontando ao mesmo tempo a assunção de uma lei insensata por parte desta instância. Nesse momento da dissertação passaremos ao próximo capítulo, que terá como referência central a leitura lacaniana, articulada à obra de Sade, da lei moral em Kant.

Começaremos o segundo capítulo apresentando em termos gerais a moral de Kant, dando especial ênfase à definição de lei dada pelo filósofo, a qual tem sua expressão em seu imperativo categórico. A partir da orientação de Lacan para ler Kant com Sade, desvelaremos pontos comuns entre as posições aparentemente opostas sustentadas pelos dois autores. Trata-se de desenvolver como o autor libertino revela a verdade oculta presente na moral kantiana. Demonstraremos que o imperativo categórico kantiano e a ‘anti-moral’ sadeana compartilham aspectos formais da lei, aspectos que a reflexão da psicanálise sobre a ética desvela ao isolar o gozo inerente à ação moral e o imperativo subjacente à ação libertina. Iniciaremos essa parte do trabalho a partir da consideração do *pathos* em ambas as concepções, marcando que tanto Kant como Sade consideram que tudo aquilo que concerne à esfera da paixão não pode figurar como móbil da conduta. Indicaremos que mesmo diante dessa restrição, a dor aparecerá como o único sentimento possível no campo moral. Abordaremos o tema da dor moral a partir das contribuições de Freud acerca do masoquismo moral em “O problema econômico do masoquismo” (1924), apontando para o gozo presente no imperativo moral. A partir da perspectiva psicanalítica, examinaremos o imperativo categórico de Kant, investigando a aproximação entre supereu e a lei moral kantiana, conforme indicada por Freud (1923 e 1924).

No terceiro capítulo discutiremos o tema da responsabilidade subjetiva destacando a importância desta questão para a direção do tratamento e para a ética da psicanálise. Trata-se de colocar a responsabilidade do sujeito por sua culpa como uma



das vias possíveis para o tratamento. Assim, será a partir das indicações de Hoffmann (2005) de que a responsabilidade subjetiva é a responsabilidade pela pulsão que conduziremos nosso trabalho, tendo como conceito central o gozo. É nosso intuito demonstrar como se pode elaborar uma tese sobre a responsabilidade a partir da consideração da relação do sujeito com seu gozo.

## CAPÍTULO 1

### A EXPERIÊNCIA MORAL COMO EXPERIÊNCIA DE SATISFAÇÃO

#### *1.1 Das Ding na experiência de satisfação*

Freud nos apresenta desde o início a onipresença dos embates morais na neurose. No entanto, seus desenvolvimentos sobre a instância moral apresentam uma complexidade e dificuldade que acompanham os percalços da própria psicanálise, seja enquanto clínica seja como campo do saber. Diante desta complexidade, iniciaremos nossa pesquisa investigando o aspecto estrutural da lei, tendo como crivo a noção de *das Ding*, tal como apresentada por Lacan em seu “seminário 7 - a ética da psicanálise” (1959-1960).

O termo *das Ding* é pinçado por Lacan no “Projeto para uma psicologia científica” (FREUD, 1895) e em “A negação” (FREUD, 1925), textos que ele usará como referência para introduzir o tema da ética. No entanto, ao ler estes textos não depreendemos de imediato a relação entre *das Ding* e lei, ou mesmo, *das Ding* e ética. Assim, visando compreender a estrutura da lei, nos ateremos a essa experiência conforme Freud no-la apresenta, destacando o lugar e função de *das Ding*.

O que Freud designa como ‘experiência de satisfação’ no *Projeto* é precisamente o momento mítico correspondente à experiência originária de satisfação do recém nascido. Tudo tem início com o desprazer gerado pelo aumento da quantidade de energia ( $Q_n$ ) no interior do aparelho psíquico. Na base do aparelho encontra-se um princípio de regulação que evita o desprazer e o impulsiona à busca de satisfação que corresponderia à descarga da quantidade de energia. Movido inicialmente pela exigência de satisfação interna, o aparelho procura cumpri-la através de uma modalidade alucinatória de satisfação. A alucinação surge como uma forma de descarga mais imediata, que talvez fosse a via mais fácil para alcançar a satisfação. No entanto, através da alucinação a satisfação não é obtida, prosseguindo a exigência. Devido ao fracasso, esta modalidade mais primária é abandonada e substituída por um modo de satisfação que levará em conta a realidade externa. Este novo modo consiste na tentativa de representar as condições da realidade exterior para em seguida empreender uma ‘ação específica’ nesta. A partir daí, o aparelho não age mais somente visando obter prazer seja de que modo for. Já podemos observar de início algo da esfera da ética na experiência de satisfação, pois é somente através de uma ação na realidade que a

satisfação é obtida. Destacamos também que Freud designa esta experiência originária e mítica como o protótipo das experiências de satisfação ulteriores.

No entanto, sozinho, o bebê é incapaz de empreender tal ação específica. Ele necessita de uma ‘ajuda alheia’, da intervenção de uma pessoa, de um próximo que o conduzirá em direção à realidade. Até o momento, notamos que três dimensões estão aqui presentes, as quais remetem para o campo de *das Ding*, conforme demonstraremos ao longo do capítulo. Estas são: a dimensão de satisfação, que envolve o aspecto econômico expresso através da exigência de descarga de uma quantidade de energia; a dimensão da ação, que é por sua vez ‘específica’, ou seja, deve se dar de determinado modo; e a dimensão do próximo que se encontra ao lado do bebê, que designaremos de Outro, devido a sua radical alteridade conforme indicada por Freud. Trata-se de um Outro que possibilita a ação específica e conseqüentemente a satisfação. Seguimos aqui a concepção lacaniana do Outro, que indica ao mesmo tempo um lugar de alteridade no campo simbólico do sujeito, o qual é o lugar da lei.

Nesta experiência, as três dimensões, os três termos encontram-se interligados de forma dependente. Para alçar-se a um estado de satisfação, é necessário que o bebê aja de uma maneira tal, que consiga alterar a configuração da realidade. No entanto, para se conduzir desta forma, um adulto deve ajudá-lo, deve encaminhá-lo.

Por se tratar de dimensões que se interconectam, não conseguiremos abordar cada uma separadamente. Entretanto, acreditamos que, ao tratar das três faces conjuntamente, atingiremos um melhor entendimento do lugar de cada uma na experiência moral. Assim, partiremos do primeiro deles, da dimensão de satisfação, abordando-a primeiramente através dos dois princípios do funcionamento mental.

Nos primeiros capítulos do seminário 7 (1959-1960), Lacan se detém no modo como Freud descreve a constituição do princípio do prazer e do princípio de realidade, destacando a importância deste último para a regulação da economia psíquica, assim como para a orientação do sujeito na realidade. Junto a isso, interessa também verificar como se dá a formação da realidade para o sujeito e o papel da alteridade, da dimensão do Outro nesta formação. Segundo Lacan (1959-1960), o princípio do prazer regula o funcionamento do aparelho mental através de uma espécie de automatismo, o qual é expresso na tendência do aparelho à descarga. Não é por menos que Lacan (1959-1960, p.39) diz que o princípio do prazer é um princípio de inércia, o qual no *Projeto* é definido como uma tendência do aparelho a se livrar da quantidade (Q) de energia interna. É sob o termo de processo primário e princípio de inércia que se vê neste texto

o surgimento daquilo que, em “A interpretação dos sonhos” (FREUD, 1900), foi chamado de princípio do prazer. Trata-se de um princípio de funcionamento de um organismo que visa o equilíbrio interno, uma homeostase, que, no entanto, não é confirmada pela experiência analítica. Freud coloca na base do aparelho psíquico um princípio que expressa algo do caráter de uma regulação interna de sua economia, a qual Lacan designa como homeostase. No entanto, o fracasso desta regulação não pode ser negado por aquele que está diante de pacientes cujo desprazer dos sintomas é aquilo que os fazem buscar o tratamento.

Assim, no *Projeto* vemos Freud elaborar uma máquina que não funciona, que tende ao erro. Na contramão da tendência vitalista de sua época, ele não elabora um organismo feito para satisfazer suas necessidades vitais. Lacan (1959-1960) salienta que apesar de se tratar de um aparelho neurônico, não devemos ver na elaboração freudiana uma psicologia, ou uma fisiologia cerebral. Pode-se até compreendê-lo desta forma, mas assim estaremos jogando fora traços essenciais desta teoria, traços que marcam a novidade trazida pelo pensamento de Freud, e que remetem para a dimensão ética presente na experiência analítica.

Na descrição da experiência de satisfação, temos um aparelho que primeiramente alucina o 'objeto de satisfação'. Logo, é necessário que surja um outro princípio para se exercer como instância de realidade, como um princípio de correção, de retificação. Este é o princípio de realidade. Lacan frisa por algumas vezes nesse seminário que se trata de uma oposição entre os dois princípios. Ou seja, o princípio de realidade não surge como um prolongamento do princípio mais originário, o princípio do prazer. Ao retificar e mediar a tendência à descarga imediata, o princípio de realidade se oporia ao princípio do prazer, ou seja, ele não seria um mero desdobramento do primeiro princípio.

Não é fácil perceber essa oposição na elaboração presente em "Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental" (FREUD, 1911). Ao contrário, é bem mais fácil entender que o princípio de realidade surge a fim de fazer com que o aparelho abandone a alucinação e busque a satisfação através de uma alteração na realidade. No modo alucinatório, somente uma quantidade ínfima de energia é descarregada. Trata-se, portanto, de um modo de satisfação decepcionante, que frustra as exigências do aparelho. Sendo assim, a satisfação que se tem não corresponde à esperada. Logo, torna-se necessária a formação de um princípio de realidade para que a

descarga seja obtida de modo satisfatório, para que ela seja efetivamente realizada, mesmo que não seja total.

No entanto, essa satisfação é ainda parcial, não definitiva. Não é eliminada toda a energia contida no interior do aparelho, o que indica uma insatisfação. É preciso que uma quota mínima de energia mantenha-se em seu interior para que posteriormente uma ação na realidade se efetue, quando do surgimento de uma 'urgência', de um estado de desejo. Podemos destacar aqui que a insatisfação, esta decepção que marca a relação com o objeto, tem uma função em todo o esquema, já que é graças a essa quota não satisfeita que há a possibilidade do desejo ser encaminhado. Se a satisfação fosse completa, poderíamos dizer que seria a morte do desejo. Aqui marcamos um descompasso entre a satisfação visada pelo princípio do prazer e aquela que se realiza, e isso já no momento originário de constituição do aparelho. Constatamos que, desde o princípio de sua obra, Freud discrimina uma impossibilidade constitutiva referente à satisfação. Uma quota de satisfação está perdida desde sempre. Trata-se de um ponto fundamental, pois, no que concerne à ética, esta perda constitutiva ocupará lugar central, configurando a causa da dessimetria característica de todo o movimento desejante do sujeito.

Retomando a discussão acerca dos princípios, observamos que sob a regência do princípio do prazer a descarga é imediata, direta. O princípio de realidade surge, então com a função de adiá-la através de alguma forma de mediação. Tal mediação faz com que certa quantidade de energia seja acumulada no aparelho, aguardando o surgimento de condições reais para uma ação específica na realidade. No entanto, após a descrição do funcionamento desses princípios, será que apreendemos totalmente a tese de Lacan acerca da oposição entre o princípio do prazer e de realidade? Descobrimos o que justifica tal oposição?

Segundo o próprio, encontramos a justificativa na "experiência das quantidades incontroláveis com as quais Freud lida em sua experiência com a neurose. Isso é o que constitui a exigência de todo o sistema." (LACAN, 1959-1960, p.41). Destacamos neste trecho a importância dada por Freud, e que Lacan faz questão de frisar, ao aspecto econômico presente na neurose, o qual já está apresentado no *Projeto*. Lacan mostra como esta oposição que a teoria apresenta com todos os seus traços mecanicistas e fisiológicos, na verdade revela o conflito neurótico diante do qual Freud está no cotidiano de sua clínica. Portanto, o ponto de vista econômico é uma construção teórica cuja utilização visa abarcar o sofrimento que cada sujeito apresenta na clínica, o qual é

fruto de embates morais vividos por aquele. Demonstraremos no decurso do trabalho a natureza moral desses embates.

A constituição do princípio de realidade traz consigo uma série de novidades e complicações que devemos estudar detalhadamente, se quisermos avançar em nosso tema. Uma delas é a dimensão do Outro cujo papel na experiência de satisfação desponta naquilo que Freud chamou de ‘complexo do *Nebenmensch*’ (complexo do próximo). Freud nos mostra que é preciso uma ‘ação específica’, no sentido da realidade, para que o pequeno infante se satisfaça. No entanto, o bebê não consegue se encaminhar para a satisfação autonomamente, atestando o estado de desamparo primordial do sujeito e sua dependência em relação ao Outro nesse momento originário. Deixado sozinho, entregue ao modo alucinatorio de satisfação, o bebê fracassa, não alcança a satisfação necessária. Isso marca sua dependência em relação ao Outro. À primeira vista, a intervenção desse agente externo, comumente encarnado pela figura dos pais, parece resolver o problema do desamparo. Mas não é bem assim. Apesar de esse Outro acolher o bebê e tirá-lo do estado inicial, ele permanece ainda como estranho, alheio, essencialmente Outro em relação ao sujeito. O próximo apresenta então um caráter ambíguo. É ele quem possibilita ao sujeito a satisfação e o faz sair do estado de desamparo. Contudo, permanece ainda assim alheio, Outro em relação ao sujeito. Eis um ponto importante para o estudo da moralidade já que a intervenção do Outro não suprime o desamparo originário do sujeito, o que faz levantarmos a hipótese de que se trata de um desamparo estrutural.

### ***1.2 A moral de Aristóteles e o Wunsch***

No que concerne ao princípio do prazer, Lacan nos fala da presença de um *Wunsch*, do desejo singular próprio de cada sujeito, que em Freud aparece atuando neste nível do aparelho. Trata-se de um *Wunsch* imperioso, de um desejo que se expressa tendo o peso de uma lei, mesmo que seja uma lei particular. Esse desejo é tomado como lei particular, como verdade singular do sujeito, contrapondo-se à lei como verdade universal, a qual Lacan exemplifica através da metafísica de Aristóteles.

Na metafísica de Aristóteles, o mundo é um cosmo fechado e hierarquicamente organizado segundo uma causa primeira. Esta causa primeira, também chamada de Bem supremo, e Deus ao longo de sua obra, é exatamente o centro ordenador de todo o cosmo, ponto para onde tendem todas as coisas. Trata-se de uma ordem perfeita e

harmônica, na qual cada coisa, cada objeto presente no cosmo, possui um lugar natural, uma finalidade (*telos*). Apesar da diferença existente entre os seres da natureza, todos eles, sem exceção, se dirigem para o Bem supremo, o que os faz alcançar um plano de realização em que vige o equilíbrio, a felicidade. Assim, na metafísica aristotélica cada coisa realiza a plenitude de seu ser só e necessariamente a partir da finalidade que lhe é dada. Enquanto ser da natureza, o homem possui a mesma finalidade que as outras coisas, que é se dirigir ao Bem. Segundo Lacan, trata-se em Aristóteles de uma ética regida por um ideal, especificamente o ideal do Bem. Assim, em sua ação o homem visa esse Bem e age em direção a este. Mas, diferentemente dos seres inanimados que convergem naturalmente para esta ordem, a entrada do homem nesta ordem depende de um esforço, de uma postura ativa. Pois, como mostra Aristóteles, se o homem se deixa agir livremente, ele tende a seguir o caminho da intemperança. Tendo uma postura passiva, ele age mais segundo as paixões do que segundo sua essência e finalidade.

É a partir da comparação com a moral aristotélica que Lacan iniciará sua investigação acerca da orientação do sujeito na realidade, no mundo. Na ética aristotélica há um *orthos logos*, um saber correto inteiramente alinhado ao Bem supremo que orienta o homem em sua conduta. Para bem se conduzir na vida, o homem da antiguidade devia agir segundo esse *orthos logos*, o qual se expressa através de proposições de alcance universal. Trata-se da confluência da conduta em direção a uma verdade universal, ao Bem. Segundo Lacan (1959-1960), não é dada mais a possibilidade de se referir a um Bem supremo no momento histórico em que surge a psicanálise. No esquema do *Projeto* não há um termo de referência que garantiria de partida uma conduta harmônica do homem.

De acordo com Lacan, se há alguma espécie de *orthos logos* no aparelho psíquico freudiano, esse se expressa de modo oposto, como uma verdade particular. Lacan demonstra como essa verdade particular do sujeito é o próprio *Wunsch*, o desejo infantil, "o discurso que se atém ao nível do princípio do prazer". (LACAN, 1959-1960, p. 42)

Este é um ponto fundamental para a nossa reflexão. Como podemos notar, o *Wunsch* apresenta-se como uma lei irrefutável, da qual o sujeito não pode se abster. Em Aristóteles, o *orthos logos* também possuía um caráter de necessidade, o qual era expressão da ordem cósmica. No entanto, tratava-se de uma lei externa; o *Wunsch*, ao contrário, é uma lei que Freud vai descobrir no interior do sujeito, carregando consigo o traço de uma singularidade.

Vamos esclarecer melhor o que dissemos. Temos na base do aparelho freudiano a presença irremovível de um desejo com caráter de *Wunsch* imperioso. Vemos nesse nível o aparelho regular-se através de uma tendência à descarga operada pelo princípio do prazer. Podemos dizer que o princípio do prazer é universal, ou seja, em todo aparelho psíquico uma quantidade de energia é destinada a escoar-se. O traço de singularidade é próprio do desejo, mesmo estando ele ligado ao princípio do prazer. No que tange à ética, Lacan assinala que na constituição do aparelho, o princípio de realidade deverá guiar o sujeito não em relação ao mundo externo, a uma ordem externa preestabelecida, mas em relação a esse singular *orthos logos*.

Retomando os três pontos que assinalamos no início e que estão presentes na experiência de satisfação, façamos um breve resumo. Primeiramente observamos na elaboração freudiana a presença da satisfação no seio da ação, o que nos faz tratar da ética como um problema da esfera da satisfação. Diferentemente da concepção clássica, Freud coloca ética e satisfação no mesmo campo. O fato de a ação que satisfaz ser essencialmente específica, também faz ressoar as considerações de Lacan acerca do *orthos logos*, pois a ação deve ser de tal modo que corresponda à exigência do *Wunsch*, desse *orthos logos*, para que a satisfação seja alcançada.

Um outro ponto é aquele do papel do Outro tanto para a ação quanto para a satisfação, demonstrando sua fundamental importância para tudo o que concerne à ética. Não é por menos que vemos, nesse mesmo capítulo sobre a ‘experiência de satisfação’, Freud dizer de um modo tanto quanto lacônico, que “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais”. (1895, p. 370) Com os elementos que possuímos, o que conseguimos extrair deste aforismo? Primeiramente, que é devido a um estado inicial de desamparo que o sujeito se vincula ao Outro. Ou seja, para sair desse estado, que é também um estado de insatisfação, o bebê demanda a ajuda, os cuidados dos pais. Trata-se essencialmente de uma demanda de amor dirigida ao Outro. E como os motivos morais nos são dados pela cultura em que estamos inseridos, ou seja, pelo campo do Outro, o desamparo torna-se, assim, a fonte dos motivos morais. Até porque, como vimos acima, a experiência originária de satisfação estabelece-se como o protótipo das relações futuras do sujeito. Indicamos também o vínculo entre moral e amor, ou medo da perda de amor, o qual já aqui no *Projeto* parece se dar de modo constitutivo.

Apresentamos os princípios do funcionamento mental com o intuito de apreender algo da estrutura da lei do desejo e seu papel no encaminhamento da ação e



da satisfação. Podemos perceber que mesmo com a constituição do princípio de realidade, o conflito estrutural do aparelho não é abolido, ao contrário, ele é prolongado. No entanto, apesar de haver internamente a oposição entre dois princípios, podemos afirmar que o acesso do aparelho à realidade se dá de modo harmônico? Ao exercer a instância de realidade, o princípio de realidade garante um acesso ao mundo externo sem problemas?

O esclarecimento deste ponto também é fundamental para o tema da ética, já que diz respeito à orientação do sujeito na realidade, no mundo. Mas antes, vamos examinar a prova de realidade e tentar marcar alguns pontos que interessam a nossa pesquisa, como por exemplo, o seu caráter essencialmente ético, conforme indicado por Lacan.

A prova de realidade consiste em discriminar uma representação do objeto de satisfação de sua presença na realidade. Inicialmente, o aparelho não é capaz de distinguir os estímulos provenientes do interior daqueles do mundo externo, sendo necessária a instituição de tal prova. À primeira vista, parece se tratar de uma função meramente cognitiva, pois seu papel é estabelecer a diferença entre duas representações. No entanto, por que é preciso que o sujeito saiba diferenciar uma representação mnêmica do objeto, de uma representação perceptiva?

É preciso unicamente para que o sujeito obtenha satisfação. Pois, somente quando o sujeito abandona o modo alucinatório de satisfação e encontra um objeto na realidade, que a descarga se torna efetiva. Ou seja, é devido somente à exigência de satisfação que a prova de realidade desponta como imprescindível. O ponto de vista econômico, ou seja, a dimensão de satisfação parece atestar o caráter ético desta prova. Além disso, é preciso chamar a atenção para a dimensão de satisfação presente no acesso à realidade. Segundo Lacan, a concepção freudiana aponta para uma relação conflituosa do aparelho psíquico com a realidade. O acesso à realidade se dá sempre de forma precária. Lacan não encara esse problema como uma dificuldade, e que ao designar essa inadequação do sujeito, Freud estaria apenas indicando algo relativo a uma deficiência, a um erro passível de ser superado. Lacan identifica nesse ponto a presença de um ‘conflito estrutural’, ou seja, um conflito constitutivo, insuperável, que marca a relação do sujeito com o objeto de satisfação.

Logo, em toda essa descrição do aparelho psíquico freudiano, percebemos que o conflito é onipresente, perpassando toda a sua formulação, indo desde os princípios do funcionamento mental até os problemas da relação com o objeto, e o acesso à realidade.

É nesse nível da articulação de Lacan que parece ser preciso introduzir um termo que abarque o real desse conflito num nível estrutural. *Das Ding* - a Coisa - é então o termo escolhido para desempenhar a função dessa falha estrutural responsável ao mesmo tempo pela abertura do campo do desejo e seu descompasso em relação à satisfação. Constatamos o caráter operacional de *das Ding* no texto de Freud, o qual Lacan assinala pretendendo extrair disso conseqüências para o campo da ética.

### **1.3 Das Ding**

No conjunto da experiência de satisfação, *das Ding* não é identificado a nenhum dos objetos do mundo. Não se confunde com o objeto percebido na realidade, nem tão pouco com o traço mnêmico do primeiro objeto de satisfação. Não se reduz exclusivamente à função de memória, nem à função de percepção. Segundo o que depreendemos do *Projeto*, *das Ding* é exatamente o que propicia a constatação de que o objeto percebido possui alguma semelhança com a imagem mnêmica do primeiro objeto. Quando do surgimento de um estado de desejo, cujo despertar propicia o reinvestimento desta imagem, algo deve permanecer constante para que haja uma identidade entre esta e o complexo perceptivo, já que o objeto é dado à percepção sob várias perspectivas. “(...) *das Ding* deve designar também isso que há de comum a todas percepções relativas à presença do Outro, e como tal, a coisa tampouco é redutível a um componente perceptivo banal.” (DREYFUSS, 1982, p.58)<sup>1</sup>

É exatamente *das Ding* o termo constante que se situa entre a memória e o complexo perceptivo, configurando uma terceira dimensão, como uma intersecção entre estas funções distintas. No entanto, apesar deste termo constante possibilitar a satisfação a partir da constatação de que o objeto percebido na realidade é semelhante àquele da primeira satisfação, ainda assim, um descompasso persiste. Trata-se do descompasso que caracteriza o desejo. Ou seja, o objeto dado na realidade nunca está à altura do objeto desejado. O sujeito nas vias de seu desejo procura a Coisa, e, no entanto o que lhe é dado é sempre um objeto. O objeto da satisfação possível é semelhante ao primeiro objeto, mas não é idêntico. Por isso, o objeto é por definição perdido, pois nenhum outro objeto ao qual se tem acesso no mundo está à altura dele. Apesar de ser

---

<sup>1</sup> Tradução nossa. O trecho original é o seguinte: “(...) *das Ding* doit designer aussi ce qu’il y a de commun à toutes les perceptions relatives à la présence de l’Autre, et comme telle, la chose n’est pas non plus réductible à un composant perceptif banal.”

um objeto mítico, que o sujeito representa somente após sua entrada na linguagem, não podemos desprezar seu peso e função sobre o desejo. O descompasso indicado aqui a respeito do objeto é só outra versão do que apresentamos anteriormente em relação à economia.

Observamos como *das Ding* é identificado a um traço constante relativo a esse primeiro objeto de satisfação de que Freud nos fala, e ao qual o sujeito se encontra necessariamente ligado, buscando sempre reencontrá-lo na realidade. *Das Ding* é exatamente o termo que é colocado como separado, isolado do sujeito na experiência de satisfação. Ele é, portanto, o objeto perdido, uma espécie de primeiro exterior em torno do qual se formará todo o campo subjetivo, o campo das representações. “Trata-se desse interior excluído que, para retomarmos os próprios termos do *Entwurf*, é, deste modo, excluído no interior.” (LACAN, 1959-1960, p. 128) Essa separação originária excluirá *das Ding* do campo significativo, mas por ser exatamente excluído no interior, o resultado desta operação não é o estabelecimento de campos estanques, cuja relação de um com o outro estaria ausente. Ao contrário, a exclusão de *das Ding* é o que fundará aquilo que Freud designa como a tendência a reencontrar o objeto, decisiva no que diz respeito à orientação do sujeito e ao direcionamento de seu desejo.

Em “A negação” (FREUD, 1925) encontramos passagens que esclarecem alguns pontos sobre esta separação originária que o sujeito experimenta em relação a *das Ding*. Às voltas com a função intelectual da negação, Freud se dedica a uma análise minuciosa da função do juízo, a fim de esclarecer o que está em jogo no ato intelectual de condenação. Cabe ao juízo conceder ou negar uma qualidade a uma coisa, e decidir sobre a existência ou não de uma representação na realidade. São duas funções, uma atributiva e uma de existência, que aqui separamos somente por questões didáticas, já que tudo indica que não se trata de funções estanques. A respeito da qualidade, trata-se de decidir se algo é bom ou mau. No entanto, o juízo não se reduz a uma função intelectual, estando vinculado em sua base às “mais antigas moções pulsionais orais.” (FREUD, 1925, p. 11) É sob a orientação do princípio do prazer que se atira para fora do eu aquilo que é mau, e se assimila o que é bom, apesar de ambos serem idênticos num primeiro momento.

Introduz-se aqui um problema, já que não parece se tratar da constatação de uma qualidade, mas antes de uma decisão - é esse o termo usado - sobre o que é bom e mau. No texto, o acento recai sobre a decisão e não sobre a constatação de uma substância dada na realidade. Já a segunda função, o juízo a respeito da existência real

de uma coisa representada, este é nada mais que a prova de realidade cujo comentário tecemos anteriormente. No entanto, desponta como “condição para a instalação da prova de realidade que tenham sido perdidos os objetos que haviam trazido antigamente satisfação real.” (FREUD, 1925, p.13) Ou seja, é preciso que ocorra uma expulsão (*Austossung*) e uma inclusão originária no eu para que a ação específica se efetue de modo satisfatório. E aqui depreendemos a ligação entre as duas funções e a afirmação de Freud sobre a expulsão de *das Ding*. Identificamos nesse processo de expulsão a constituição do campo da Coisa, a qual introduz uma alteridade no próprio interior do aparelho psíquico. Constatamos que é o fator econômico, ou seja, uma exigência do princípio do prazer o que motiva essa expulsão originária.

Há ainda em “A negação” (FREUD, 1925) um precioso trecho no qual Freud define o juízo como uma ação intelectual que “coloca um fim à protelação do pensamento, e conduz do pensar ao agir.” (FREUD, 1925, p. 15) Esta definição põe em evidência o caráter ético do juízo, o qual através de uma *decisão* escolhe a ação motora capaz de trazer satisfação. Marcamos o traço ético desta operação tanto no que diz respeito à escolha quanto no que concerne à ação. Em outro capítulo trataremos da questão da decisão presente no mecanismo do recalque.

Como podemos perceber, *das Ding* possui um estatuto negativo, irreduzível ao significante, o qual expressa uma falha na estrutura. Trata-se de um ponto fora da estrutura significante e ao mesmo tempo interno a ela, dando a esse termo um caráter propriamente heterotópico. Dreyfuss (1982) atesta que já podemos depreender esse caráter de *das Ding* na experiência de satisfação conforme descrita no *Projeto*. O autor aponta o fato de que a ação específica só é possibilitada por uma ‘ajuda alheia’, pela intervenção de alguém que esteja próximo ao bebê, o que, segundo ele, aponta para o traço de estranheza radical e primeira desse outro que possibilita a ação. (DREYFUSS, 1982, p. 61). Julien observa que esse ‘*als Ding*’ (‘como coisa’) não é reconhecido como semelhante, ele é antes o próximo propriamente dito, o Outro inominável. (JULIEN, 1995, p. 53)

Assim, *das Ding* configura-se como o vazio originário, eixo central em torno do qual giram as representações, os significantes, campo regulado pelo princípio do prazer. No plano das ações do sujeito, portanto, no encaminhamento de sua satisfação, é esse Outro radical sua bússola invisível. “*Das Ding* deve, com efeito, ser identificado com o *Wiederzufinden*, a tendência a reencontrar, que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto.” (LACAN, 1959-1960, p. 76)

Seguindo essas considerações, podemos identificar o papel fundamental desempenhado por *das Ding* na orientação da conduta, assim como no encaminhamento da satisfação, o que aponta para seu estreito vínculo com a lei, vínculo esse que segundo Lacan, se dá de modo constitutivo. “*Das Ding* apresenta-se ao nível da experiência inconsciente como aquilo que desde logo constitui a lei.” (1959-1960, p. 93)

Depois da apresentação do campo de *das Ding* e das dificuldades que podemos depreender, passemos agora a uma consideração mais detida da lei. Com o intuito de discriminar sua estrutura, enfatizaremos a relação entre *das Ding* e lei.

#### ***1.4 A lei***

Para começarmos nossa discussão acerca da lei, será necessário precisarmos alguns significados que o termo denota, além de apresentar algumas distinções em relação a termos vizinhos como: dever, obrigação ou até mesmo regra. Segundo Lacan, aquilo que a psicanálise designa como lei não é o que se apresenta em diversos níveis da sociedade sob a forma de obrigação e regulamento social, ou sinônimo de regra de conduta. Como sabemos, a psicanálise é uma experiência constituída pela fala, logo, tudo o que se apresenta ao analista como objeto de investigação está inserido no campo da linguagem. Assim, como indica Lacan, a lei a que a psicanálise se refere corresponde à própria lei da fala.

“Acrescento *das Ding* como o próprio correlato da lei da fala em sua mais primitiva origem, nesse sentido que esse *das Ding* estava lá no início, que é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular” (LACAN, 1959-1960, p.105 e 106)

Evocando a passagem de “A Negação” (FREUD, 1925, p. 11) sobre as moções pulsionais orais, esse trecho apresenta algo relativo à essência da lei ao expressar sua vinculação com a linguagem, além de evidenciar o nível mais elementar do vínculo entre *das Ding* e lei. Anteriormente à organização significativa mais sofisticada, resultado da inscrição do significante da lei, temos essa expulsão originária de *das Ding*, correlativa à *Austossung*. Segundo o desenvolvimento de Lacan, esta é a lei que Freud revelou como primordial, a lei de interdição do incesto. No entanto, ressaltamos que a leitura de Lacan prioriza a lógica que a concepção freudiana apresenta, indo além de seus elementos imaginários. Por isso, ele dizer que em Freud a lei designa a proibição

do acesso à Coisa, sendo a mãe apenas o personagem que vem ocupar esse lugar primordial. Segundo Lacan (1959-1960), tanto Freud como Lévi-Strauss apontam que esta é a lei responsável pela passagem do plano da natureza para o da cultura, sendo essa interdição originária o ponto de onde florescerá todo o desenvolvimento cultural, compreendendo aí as regras morais. Apreendemos o caráter dessa lei na leitura que Lacan faz do Complexo de Édipo em seu “seminário 5 – as formações do inconsciente” (1957-1958), precisamente quando é tematizada a lei através da função paterna nos três tempos do Édipo.

Lacan mostra que, enquanto significante, o pai é aquele que separa a mãe do filho, retirando o sujeito da clausura da identificação primária, desse primeiro laço com o outro. Tal separação insere-o em uma organização simbólica na qual a interdição do incesto se exprime como a lei, estabelecendo na criança a diferença entre a corrente terna e a sexual. Por um viés, o pai separa a mãe do filho, limitando o seu amor, assumindo o lugar daquele que possui o objeto do desejo dela, o qual designamos como falo. Esta operação simbólica derroga a condição do filho de objeto do desejo da mãe, tendo como resultado a inscrição do significante fálico na criança. A inscrição deste significante instaurará uma falta a ser na criança a qual será a causa de sua busca para desvendar o enigma do desejo da mãe, enigma cuja resposta ele buscará através da identificação com o pai, com aquele que possui o falo. (LACAN, 1957-1958) O pai ocupa o lugar daquele que possui a resposta para o enigma do desejo da mãe. Por essa razão, a identificação com o pai não tem outro sentido que a busca do sujeito em ser aquilo que falta à mãe, um desejo de ser o falo. A partir daí o falo funcionará como uma falta a ser da criança, será seu ideal, será aquilo pelo qual a criança se esforçará para ser. (LACAN, 1957-1958)

O que interessa primeiramente aqui é o fato de a instauração da lei implicar necessariamente numa separação desse objeto originário, *das Ding*, tendo como efeito para o sujeito a inscrição de uma perda. Esta perda não é outra senão aquela que Freud apresentou sob o nome de castração, ainda na época do estudo do caso do pequeno Hans (1909). No entanto, para além dos efeitos psicológicos e imaginários do temor de perda do pênis e inveja do pênis (angústia de castração), conforme apresentados na obra freudiana, Lacan destaca a base simbólica destas construções. Sob a influência do estruturalismo (Lévi-Strauss, Saussure e Jakobson) na década de cinquenta, Lacan promove um predomínio da função significante em psicanálise. Assim, a castração não é nada mais que uma consequência da inscrição do falo, o qual enquanto significante

simbolizaria a perda de gozo que sobrevém àquele que sob o domínio da lei advém como sujeito.

No entanto, assinalamos que ao instituir a lógica fálica, a lei não inscreve somente uma perda em relação à satisfação, já que é amparado nela que o sujeito buscará o falo, e apoiará seu desejo. Acentuamos aqui a função operativa de *das Ding* e da lei, pois é somente com a instauração da lei que sujeito e objeto advém enquanto tais, permitindo surgir, concomitantemente à identificação, o desejo inconsciente. Assim, segundo essa lógica, o direito de gozar é sempre acompanhado por uma restrição, o que faz definir o gozo possível como sendo sempre parcial.

Assinalamos neste modelo alguns pontos. Primeiro, a perda de satisfação correspondente à inscrição da lei. Segundo, o alinhamento do desejo com a lei a partir da identificação com o pai. É com a intervenção da lei paterna que o campo do sujeito e de seu desejo é organizado enquanto tal. Ele abandona a identificação imaginária com a mãe, e passa a ter sua satisfação organizada pela identificação simbólica que a lei possibilita. Daí em diante, todo encaminhamento em direção ao objeto será organizado segundo aquilo que é proibido e conforme a identificação fálica. Ao mesmo tempo em que uma perda é instaurada no campo do sujeito, a via possível para a satisfação é indicada pela lei. É proibida a satisfação total, aquela que colocaria fim à persistência do desejo. No entanto, é permitida a satisfação parcial que a identificação com o pai possibilita e que se apresenta como única possível. Segundo esta tese, a lei abriria dois caminhos: um proibido e outro permitido. E o falo é precisamente o símbolo que designa a um só tempo o gozo possível e o gozo perdido, impossível.

No entanto, entrevemos aqui um paradoxo que acreditamos ser o mesmo que apresentamos quando tratamos da relação do sujeito com *das Ding*. Ao mesmo tempo em que há uma tendência a reencontrar o campo da Coisa, o sujeito também busca uma distância ótima que não produza o desprazer que a entrada nesse campo produz. Logo, no que acabamos de discutir a respeito da identificação com o pai, poderíamos dizer que se trata de uma identificação com o desejo do pai. Ou seja, o sujeito deseja o desejo do pai, do Outro, o qual é direcionado para o objeto proibido.

No seminário 7, ao parafrasear o discurso de São Paulo na Epístola aos Romanos, Lacan retoma alguns desses pontos. Trata-se de um trecho referente às relações da lei e do pecado, que segundo ele, “a relação entre a Coisa e a Lei não poderia ser melhor definida do que nesses termos.” (LACAN, 1959-1960, p. 106). Assinalamos que no texto de São Paulo aparece ‘pecado’ no lugar de ‘Coisa’.

“É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria idéia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás. Foi a Coisa, portanto, que, aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, excitou em mim todas as concupiscências; porque sem a Lei a Coisa estava morta. Quando eu estava sem a Lei, eu vivia; mas, sobrevindo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri. Assim, o mandamento que me devia dar a vida, conduziu-me à morte. Por que a Coisa, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele fez-me desejo de morte.” (LACAN, 1959-1960, p.106)

Através do autor bíblico, Lacan novamente expõe a lei como condição do surgimento da Coisa, enquanto condição do desejo. É somente com a interdição que o desejo aparece e se orienta em determinada direção.

Há no mito freudiano de *Totem e Tabu* (FREUD, 1913[1912-13]) uma articulação semelhante a essas apresentadas por Lacan nos dois seminários. Vamos a este texto e seguindo Lacan, atentar para a lógica inerente à narrativa mítica.

Por ser impossível discorrer sobre a origem da lei, Freud constrói um mito cuja narrativa coloca num ato criminoso a causa do surgimento da lei. Como é bem conhecido, não se trata de um crime qualquer, mas sim daquele que pretensamente abriria o caminho para a satisfação de todos os irmãos da horda. Segundo o mito, o assassinato do pai é desejado, pois este proibia o gozo sexual dos filhos com qualquer das mulheres da tribo, sendo ele o único que podia gozar delas. Assim, o que motiva o crime é ao mesmo tempo a não aceitação de submeter-se ao seu poder e a identificação com esse personagem que detém o privilégio do gozo. Os filhos nutriam portando uma ambivalência de sentimentos em relação ao pai. Ódio e amor, os quais eram nutridos por um mesmo traço, a onipotência do pai. O amor expresso através da identificação revelava o desejo de ser como o pai, enquanto o ódio expressava o desejo de ocupar o lugar dele.

Freud expõe a força desta ambivalência, colocando um retorno do amor dos filhos para com o pai, após a consumação do ódio através do assassinato. O amor retorna sob a forma do remorso, exigindo a anulação do crime. A instauração da lei de proibição do incesto se torna necessária para que não aconteça uma reedição do parricídio. Logo, como vemos, a lei que regulará os desejos dos irmãos tem como fonte o desamparo e o amor ao pai. É impossível aqui não evocar a passagem do *Projeto* em que Freud coloca o desamparo como a fonte dos motivos morais. Como apresentamos, no *Projeto* o assentimento ao Outro, à lei que o princípio de realidade representa, tem



como causa o estado de desamparo em que o sujeito se encontra. Lá a satisfação que tiraria o sujeito deste estado originário só advém com a ‘ajuda alheia’, portanto, com a intervenção do Outro. Ocorre algo similar no mito, já que a satisfação não era possível seja com o pai vivo, seja com ele morto. Somente com a instauração da lei, que a satisfação e o desejo podem se encaminhar.

Apesar de Freud colocar num crime a causa da instituição da lei, observamos outros aspectos que figuram em sua narrativa. Do mesmo modo que na interpretação de Lacan do Édipo, aqui a lei surge também da identificação, do amor ao pai, proibindo tanto o parricídio quanto o incesto. Apesar de em *Totem e Tabu* haver a persistência de uma culpa sanguínea que os irmãos terão de expiar, depreende-se também uma vertente pacificadora da lei. Como na saída do Édipo, a lei organiza o campo do desejo limitando a satisfação.

Nos comentários acima apresentados sobre a lei, observamos alguns pontos que merecem destaque. A nosso ver, a lógica com que Lacan caracteriza a relação da lei com *das Ding*, a qual ele extrai do Édipo, é bem próxima da lógica presente na metapsicologia. Na elaboração freudiana, o princípio de realidade desponta também como uma lei que encaminha a satisfação e que também coloca limites a ela através de alguma forma de mediação. Segundo sua regulação, a satisfação é sempre parcial, nunca ocorre uma descarga completa, como exigiria o programa do princípio do prazer. No entanto, cabe aqui uma pergunta: é o princípio de realidade que limita a satisfação total, ou a impossibilidade desta já havia sido indicada no fracasso do modelo alucinatório? Usando a lógica do Édipo, é a lei que proíbe a satisfação ou esta é impossível?

Deixaremos esta questão em aberto para nos atermos agora a um tema que ainda não exploramos e que, de acordo com uma primeira impressão, pode apresentar caminhos para tais questões. Trata-se do tema das pulsões.

### ***1.5 Pulsões***

Notamos que ao tratar do tema da estruturação da lei e da orientação do sujeito, Lacan parte da experiência de satisfação conforme descrita no *Projeto* (FREUD, 1895). Isso nos indica a importância da problemática da satisfação para uma pesquisa sobre a ética. Logo, entendemos que a pesquisa do tema da satisfação exige uma consideração, ainda que mínima, do conceito de pulsão. Tendo como tema central a investigação sobre a moralidade, pensamos que isso significa partir das primeiras formulações sobre o

conceito até chegarmos à derradeira e polêmica elaboração da pulsão de morte. Traçamos essa linha e esse ponto de chegada tendo em vista a importância da noção de pulsão de morte para a compreensão da culpa inconsciente. Em última instância, trata-se de contemplar a relação existente entre pulsão de morte e *das Ding*, ou seja, apresentar o para além do princípio do prazer que *das Ding* comporta, articulando isso à atividade do supereu.

Lacan (1959-1960, p. 115) afirma que a descoberta das pulsões se deve à experiência de articulação significativa que Freud tinha diante de si na clínica, onde foram revelados os mecanismos de substituição presentes na formação dos sintomas neuróticos. A desvolutura com que um afeto se deslocava de uma representação para outra fez com que Freud pensasse o caráter desviante da pulsão, assim como a plasticidade característica da libido. A livre mobilidade da libido era atestada na clínica através dos mecanismos de deslocamento e condensação, assim como na descoberta do caráter perverso polimorfo da sexualidade infantil. Com o tempo, o saber psicanalítico sobre a pulsão tornou-se mais preciso como se vê em “Pulsões e seus destinos” (1915), esclarecendo cada vez mais seu caráter de deriva que Lacan indica no seminário. “Essa deriva, para a qual toda a ação do princípio do prazer se motiva, dirige-nos para esse ponto mítico que foi articulado nos termos da relação de objeto.” (LACAN, 1959-1960, p. 115)

Nesta afirmação, o que é este ponto mítico senão *das Ding*? Enquanto regida pelo princípio do prazer, a pulsão se move em direção ao objeto originário que não é nunca encontrado enquanto tal. No entanto, a pulsão é sempre reenviada em sua direção, num movimento cuja reedição se impõe com o peso de uma necessidade. O termo ‘deriva’ traduz bem esse movimento de busca por algo que nunca é encontrado, mas que jamais se deixa de procurar, pois sempre se é colocado novamente nos trilhos em direção a ela.

Assim, desde o seu primeiro aparecimento nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (FREUD, 1905), o conceito de pulsão designa o caráter problemático do modo de satisfação do sujeito. A constatação da variabilidade do objeto e da meta pulsional revela a infinidade de modos possíveis de satisfação, entre os quais a sublimação figura como um dos modos mais extremos. Lacan destaca no seminário 7 a sublimação justamente por ser ela a expressão máxima da plasticidade da pulsão, além de encontrarmos em seu processo uma relação privilegiada com *das Ding*. Freud define a sublimação como uma atividade pulsional que traria satisfação através de atos que

aparentemente não teriam nenhuma relação com a sexualidade, como por exemplo, os atos de criação e invenção presentes nas artes e nas atividades intelectuais. Estes atos seriam marcados pela mudança da meta e do objeto sexual da pulsão, apesar de continuar sendo sexual a força impulsionadora do ato criador. Já podemos vislumbrar o caráter paradoxal da sublimação no nível de sua mais básica definição. Um ato não erótico que traz uma satisfação sexual. E é neste ponto que Lacan assinala algo presente na sublimação que se refere à relação com *das Ding*, já que o objeto sublimado muitas vezes não é o sexual.

Apreendemos bem isso no exemplo que ele apresenta das caixas de fósforos de Jacques Prévert. Trata-se de um colecionador que fez um uso singular de sua coleção de caixas de fósforos. Ele descobriu um modo de ligar todas as caixas entre si, usando o vazio da gaveta de cada uma, criando assim uma fita que perpassava boa extensão de sua casa, servindo como objeto de ornamentação. Trata-se de um modo de relação com o objeto que não se pauta por sua utilidade. As caixas de fósforos não são usadas para guardar fósforos, até porque, para se ligar umas as outras é necessário que estejam vazias. Como mostra Lacan, o uso desse vazio revela que a caixa de fósforo não se reduz a ser um objeto, nos é dada a possibilidade de transformá-la numa Coisa. E esta é a definição geral da sublimação que é apresentada no seminário, que sublimar um objeto é elevá-lo “à dignidade da Coisa”. (LACAN, 1959-1960, p. 141)

O esclarecimento sobre o caráter da pulsão e sua relação com *das Ding* não pára por aqui. Apesar de a sublimação revelar muitos pontos acerca da essência da pulsão e de sua relação com *das Ding*, algo resta inexplorado. Apesar de a sublimação trazer uma satisfação através do ato de criação, o que nos faz aproximar ética de estética, Freud (1915) notifica que nem toda a libido pode ser sublimada. Uma quota permanece exigindo satisfação direta. Se tal exigência não for cumprida, a única via para descarga se torna a satisfação substitutiva conferida pelo sintoma. Parece se tratar aqui de um limite da sublimação, pois ela não se apresenta como uma saída totalmente compensatória para a resolução do conflito que marca a relação do sujeito com sua satisfação. No entanto, será apenas um limite da sublimação, ou se trata de um impossível inerente à pulsão?

Primeiramente, discutimos a dimensão do limite presente na metapsicologia e através da interdição da lei paterna. Lá a suspeita da impossibilidade surgiu da análise do princípio do prazer. Aqui é a sublimação que suscita a pergunta acerca da impossibilidade de satisfação plena da pulsão.

A fim de esmiuçar esta questão, retomaremos o mito de *Totem e Tabu*, tendo em vista agora a interpretação apresentada por Lacan (1959-1960), em que ele identifica um paradoxo presente no mito freudiano. Este paradoxo consiste precisamente no seguinte: ao invés do assassinato do pai abrir o acesso ao gozo, tal crime aumenta ainda mais o poder da proibição. Ou seja, com o pai morto, a interdição do gozo é paradoxalmente maior do que quando ele era vivo. Neste momento do seminário, Lacan está às voltas com o tema da transgressão, investigando o que sobrevém ao franqueamento da lei, dito em outras palavras, o que se tem ao buscar o acesso à Coisa? Seguindo o discurso de Freud e Lacan, podemos dizer que se tem exatamente a confirmação de que *das Ding* é precisamente o lugar de uma falha na lei, o lugar de um vazio cuja função é demarcar um impossível referente à satisfação. No mito, após a realização do ato criminoso, os filhos perceberam que não era o pai o empecilho à satisfação. Cabe perguntar se eles não se deram conta de que não havia qualquer empecilho, já que o mito revela antes uma impossibilidade, a impossibilidade da abertura total para o gozo. Não é o pai, a vida em sociedade, ou mesmo alguns ideais que impedem a abertura para o gozo sem freios,

“é sempre o Outro que impede de gozar, ou seja, um princípio interno à pulsão que faz com que ela não possa ser satisfeita, e o sujeito alimenta as ficções que justificam imaginariamente esta impossibilidade.” (COTTET, 1989, p.9)

Lacan revela que a interdição proíbe o acesso a um campo que é colocado desde sempre como impossível. Assim, em toda a articulação freudiana, não é o esquema do Édipo o que proíbe o acesso ao objeto, é *das Ding* que desde sempre se configura como inalcançável.

No entanto, mesmo constatando que *das Ding* representa uma zona impossível no que concerne à satisfação, ainda assim, a clínica revela que uma outra lei pode incitar o sujeito a franquear esses limites. É aqui que o tema do sentimento de culpa e do imperativo superegóico desponta merecendo um exame minucioso. Trata-se de investigar o tipo de satisfação que o supereu exige, apontando seu estreito vínculo com a pulsão de morte, precisamente naquilo que Freud descobriu e que Lacan chamou de paradoxo do gozo.

## ***1.6 O paradoxo do gozo***

Desde o início Freud relaciona o sentimento de culpa aos altos padrões morais que, uma vez internalizados sob a figura de uma instância crítica, causariam o recalque de impulsos sexuais ou agressivos (principalmente os primeiros). As idéias que esses impulsos engendravam eram recalçadas e retornavam sob a forma de culpa, como vemos neste longínquo texto de 1896: “As idéias obsessivas são, invariavelmente, auto-acusações transformadas que reemergiram do recalçamento e que sempre se relacionam com algum ato sexual praticado com prazer na infância.” (1896, p.169) Nesta época vigorava a teoria da sedução; assim, ainda se acreditava que as auto-acusações referiam-se à lembrança de atos sexuais praticados pelo sujeito em sua infância. Com a elaboração da tese sobre a fantasia, o mecanismo permanecerá o mesmo, desconsiderando apenas a realidade factual do ato infantil. Assim, as autopunições e os diversos sintomas obsessivos de culpa têm como origem a presença na vida anímica de impulsos proibidos, de natureza sexual ou agressiva. Por não estarem em conformidade com o ideal veiculado pela instância crítica, as idéias que representam esses impulsos causam desprazer, sendo assim recalçadas. No entanto, o recalque não consegue anular a força desses impulsos que retornam para o sujeito sob a forma de auto-acusações ou outros sintomas de culpa. Nesse modelo destacamos o peso do ideal na produção da culpa, pois todo desprazer que causa o recalque é sempre um desprazer em relação às predileções do ideal. Logo, para seguirmos nosso exame da satisfação presente no sentimento de culpa, será necessário um estudo do ideal do eu e seu papel enquanto instância moral. Retomaremos o texto do narcisismo e outros que abordam o tema da identificação e do ideal, para depois apresentarmos sua diferença em relação ao supereu e abordar seu paradoxo.

Na análise de casos de parafrenia e megalomania, assim como em casos próprios de neurose, Freud constata que muitos investimentos libidinais não possuíam como objeto algo proveniente do mundo externo, mas sim o próprio eu. Logo, a noção de narcisismo é elaborada visando abarcar esse tipo de investimento no qual o sujeito direciona sua libido para o próprio eu. Assim, especulando sobre o direcionamento das catexias libidinais, Freud (1914) se pergunta se há uma persistência da catexia libidinal do eu nas catexias objetais. Ele confirma essa persistência dizendo que ela ocorre sob a forma de idéias culturais, sob o padrão de ética do sujeito e no estabelecimento do eu de um padrão para si. É deste modo que o narcisismo de uma pessoa se desloca para o seu

ideal. Tal processo é designado como idealização. A idealização é um processo psíquico que diz respeito ao objeto. Através dele o objeto é engrandecido e exaltado na mente do indivíduo, sem que nada relativo à natureza deste objeto se perca. O objeto se mantém com as mesmas características, e ainda é elevado a uma dignidade incomum. A idealização pode se dar tanto em relação à libido do eu como em relação à libido objetual. É aqui que Freud apresenta a instância do ‘ideal do eu’ definindo-a como “o substituto para o narcisismo perdido de sua infância, a época em que ele era seu próprio ideal” (1914, p.101). Devido à dificuldade em renunciar à perfeição narcisista em sua infância, o sujeito a substitui através do ‘ideal do eu’ que também o resguarda do contato direto com as críticas do mundo externo através das avaliações que ele faz das realizações do eu. No entanto, sua gênese não é psicológica, fruto de alguma maturação ou desenvolvimento psíquico. Ela tem origem no Outro, na influência crítica dos pais e educadores. O ‘ideal do eu’ é, assim, uma formação diferenciada dentro do próprio eu, no qual desempenha uma função de modelo, ou padrão a que o sujeito se submete, além de ser responsável pela função de crítica e censura.

Não encontramos ainda neste texto de 1914 uma distinção clara entre ‘ideal do eu’ e consciência, apesar de conseguirmos notar que Freud descreve duas funções diferentes. A função de modelo e de crítica é papel do ‘ideal do eu’, enquanto à consciência parece caber a observação do eu, a função de medi-lo em relação ao ideal. Apesar de uma indefinição quanto aos termos e suas respectivas funções, depreendemos que tanto consciência como ‘ideal do eu’ exigem, cada um a seu modo, renúncia pulsional.

Freud salienta o aspecto social do ideal do eu, o qual “constitui também o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação” (FREUD, 1914, p. 108). O tema da renúncia pulsional exigida pelos padrões sociais já havia sido discutido alguns anos antes em “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna” (FREUD, 1908), onde aparecia a tese de que a neurose é resultado do estabelecimento de restrições por parte da civilização à vida sexual do indivíduo. Este texto abriu uma frente de pesquisa que foi retomada anos mais tarde em “Psicologia das massas e análise do eu” (FREUD, 1921) e “O mal-estar na civilização” (FREUD, 1930[1929]), textos que discutiremos mais a frente.

Em “A teoria da libido e o narcisismo” (1917), Freud volta a falar sobre o ideal e a instância crítica, ao analisar casos de melancolia e de paranóia. Esta é uma referência importante, pois apesar das incertezas, trata-se de quadros que são muitas vezes

inseridos no campo da psicose, campo este caracterizado pela não inscrição do significante da lei. Logo, o fato de Freud ter identificado nos delírios de auto-observação presentes nesses casos a atuação da instância crítica, revela certa autonomia desta instância em relação à lei. Destacamos aqui a diferença entre o ideal do eu, que segundo Lacan (1953-1954) se encontra no plano simbólico e segue as exigências da lei, e esta instância crítica ainda indefinida, cujo exercício está para além do recalçamento e da lei. Identificamos nesta instância vigilante que censura o eu um prenúncio do supereu (FREUD, 1923), sendo um dos resultados da introdução da pulsão de morte no quadro teórico da psicanálise.

O supereu aparece de forma elaborada enquanto conceito fazendo parte da segunda tópica freudiana do aparelho psíquico. Ele é nada mais que o resultado do desenvolvimento da noção de instância crítica e da ação do ‘agente crítico’. Embora seja herdeiro das proibições e interdições parentais presentes no complexo de Édipo, o supereu não se apresenta somente como resultado de resíduos das escolhas objetais, mas também como formação reativa contra essas escolhas. Não é somente a severidade dos pais o único fator para a formação de um severo supereu, pois a mesma severidade encontrada na criança que passou por uma rígida educação pode ser identificada numa outra, cuja educação foi permeada de carinho, com ínfima presença de punições. Esses casos mostram como boa parte da formação do supereu se deve aos impulsos agressivos da própria criança. Devido à ambivalência que desde o início marca a relação do sujeito para com o Outro, a agressividade dirigida para aqueles que têm a função de pais é redirecionada para o próprio eu. Por causa do medo de perder o amor do Outro, o sujeito recalca os impulsos agressivos que tinham aquele como destino. Não havendo outra via possível para a satisfação, os impulsos são reenviados para o próprio agressor. Assim, quase trinta anos depois, Freud continua afirmando o desamparo como “fonte de todos os motivos morais”. (1895, p. 370)

Em “O mal-estar na civilização” (1930[1929]), seguindo e reorientando a linha de pesquisa inaugurada em “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna” (1908), Freud apresenta a mesma idéia acrescentando o papel da civilização no que concerne à inibição da agressividade. Em meio à constatação da inclinação para a agressão como sendo uma disposição originária e autônoma no homem, Freud se pergunta sobre os meios que a civilização utiliza para a restrição da agressividade. Ele observa que a civilização usa de um meio ‘bastante óbvio’. A civilização faz com que sua agressividade seja introjetada no sentido de ter como objeto de destruição o próprio eu.

Esta instância agressora é o supereu que sob a forma de consciência moral agride o eu da mesma forma e com a mesma intensidade com que o eu gostaria de ter agredido os objetos estranhos. O sentimento de culpa surge justamente aí, como resultado do conflito entre eu e supereu.

“Sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio eu. Aí, é assumida por uma parte do eu, que se coloca contra o resto do eu, como supereu, e que então, sob a forma de ‘consciência’, está pronta para pôr em ação contra o eu a mesma agressividade rude que o eu teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão entre o severo supereu e o eu, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como necessidade de punição.” (FREUD, 1930[1929], p. 127)

Como sabemos, a formulação do supereu e toda a teoria do sentimento de culpa sofrem profunda influência da elaboração da pulsão de morte em 1920, a qual reformula e dá novas direções não só à teoria do sentimento de culpa como a toda a teoria psicanalítica. Esta nova mudança ocorrida na teoria das pulsões se dá principalmente a partir de fatos que se impuseram à clínica freudiana e em relação aos quais o inventor da psicanálise não podia recuar. Entre esses fatos estão: a compulsão à repetição, a clínica da neurose obsessiva e da melancolia (quadros em que a agressividade, o sadismo e o masoquismo, além da noção de ambivalência, estão presentes de forma significativa). Ou seja, fatos clínicos que muitas vezes eram a expressão de um processo mental que não se regulava pelo princípio do prazer.

A pulsão de morte foi definida como um impulso inerente à vida que operava no sentido da autodestruição. Lacan suspeita desta formulação freudiana a qual ele designou como “uma sublimação criacionista”. (LACAN, 1959-1960, p. 260) Ele apresenta uma interpretação que prioriza o caráter histórico da pulsão de morte,

“uma vez que ela se articula num nível que só é definível em função da cadeia significante, isto é, visto que uma referência, que é uma referência de ordem, pode ser situada em relação ao funcionamento da natureza.” (LACAN, 1959-1960, p. 258)

Conjuntamente a sua historicidade, Lacan enfatiza seu caráter revelador para o pensamento freudiano, exatamente por levá-lo de volta a um ponto derradeiro, impossível, o qual revela a própria estrutura do campo psicanalítico. Para ele, a pulsão



de morte indicaria propriamente algo da esfera “do intransponível ou o da Coisa”. (1959-1960, p. 260-261) Ou seja, apesar de estar relacionada à função significativa, assim como *das Ding*, a pulsão de morte indica um limite da cadeia, um ponto interno a ela, e, no entanto, heterogêneo.

Por ela operar de forma silenciosa, Freud via sua expressão mais claramente na agressividade e destrutividade voltada para o exterior. No entanto, interessa-nos investigar a agressividade que se volta para o interior, ou seja, aquela desempenhada pelo supereu através da necessidade de punição presente na culpa inconsciente.

O supereu desenvolve-se como uma gradação no eu, ou seja, uma diferenciação dentro dele. A conseqüente tensão entre essas duas instâncias psíquicas é experimentada como sentimento de culpa. Freud diz que um ‘sentimento de culpa inconsciente’ está presente nos sintomas e tem sua expressão na ‘reação terapêutica negativa’. Esta consiste na recusa do sujeito a abandonar a punição e o sofrimento que o sintoma lhe impõe. O termo ‘sentimento inconsciente de culpa’ aparece pela primeira vez em “Atos obsessivos e práticas religiosas” (FREUD, 1907), mas é a partir da formulação da pulsão de morte e conseqüentemente da elaboração da segunda tópica que Freud apresenta uma melhor definição. Assim, somente em “O eu e o isso” (FREUD, 1923) encontramos a hipótese de que o sentimento de culpa, em grande parte, deve permanecer inconsciente. Isto ocorre devido à origem da consciência estar vinculada ao complexo de Édipo, o qual pertence ao inconsciente.

Em “O mal-estar na civilização” (1930[1929]) Freud faz uma explanação sobre as origens do sentimento de culpa apresentando duas teses. A primeira tese diz que a culpa surge do medo de uma autoridade. Este medo, no entanto, desapareceria após a renúncia às satisfações pulsionais. A segunda tese, posterior, diz que a culpa surge do medo do supereu. Ao mesmo tempo em que há renúncia às satisfações pulsionais, o supereu exige punição. O desejo proibido pode ser escondido da autoridade, mas não do supereu, ocorrendo, portanto, um sentimento de culpa, apesar da renúncia pulsional. O supereu apresenta-se, então, como sucedâneo da severidade da autoridade externa, que em parte ele substituiu. No entanto, Freud mostra que a agressividade do supereu não é proveniente somente da rigidez da autoridade, mas sim da agressividade do eu em relação ao agente parental externo. Esta agressão ao objeto externo é recalçada, fazendo surgir a consciência.

Podemos também diferenciar a ‘culpa inconsciente’ daquilo que Freud chamou de remorso. Ele define o remorso como um sentimento que surge após a prática de uma

má ação, sendo que a consciência da má ação já existia antes que o ato fosse praticado. Por isso, Freud prefere designar o remorso enquanto ‘consciência de culpa’ ao invés de sentimento de culpa. O remorso consiste então, após a satisfação de um impulso proibido e subsequente restauração do equilíbrio anterior, num pagamento de dívidas através de atos substitutos. O remorso é bem ilustrado na personagem Lady Macbeth de Shakespeare. Este é um caso de misofobia (medo de sujeira). Lady Macbeth lavava suas mãos de forma incessante, e só tocava os trincos das portas com os cotovelos. Há aí uma substituição de algo de natureza sexual por um impulso que não cessava de se instaurar. Ela sentia remorso pela infidelidade conjugal que a atormentava e que ela resolvera banir da mente. Aqui, portanto, o remorso surge como um sentimento conseqüente de uma conduta imoral. Ou seja, antes de Lady Macbeth ter sido infiel, ela estava ciente da imoralidade que existia em ser infiel. Ela sabe que não devia trair seu marido, mas mesmo assim o trai, sendo obrigada a depois recompensar seu ato imoral por um outro ato que restauraria sua moralidade.

Desde “Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico” (1916) Freud demonstra a atuação do ‘sentimento de culpa inconsciente’ na atividade de criminosos em que a culpa, ao invés de ser resultado da prática criminosa, surge surpreendentemente como seu motivo. Isso se dá a partir da ligação do ‘sentimento de culpa inconsciente’ a algo de real e atual ou imediato, proporcionando um alívio ao sujeito. Trata-se de uma necessidade de punição irredutível ao tratamento, uma espécie de ponto fixo de satisfação em que o sujeito se agarra, o que suscita a Freud sua identificação a um traço de caráter.

Observamos nestes eventos certa independência do supereu em relação ao eu e uma proximidade do supereu com o ‘isso’ inconsciente. Este modo de expressão da culpa aponta para uma característica do supereu que não tínhamos discutido ainda. Nos casos de delinqüência ele não atua como lei, proibindo o gozo; antes, sua atuação se dá através de uma ordem de gozo: “mate-o.” Já neste texto longínquo de 1916, podemos identificar o supereu atuando como lei insensata que coíbe o sujeito a franquear a lei. Desde o início de seu ensino esta será a característica do supereu ressaltada por Lacan.

Diante do que foi apresentado, constatamos o duplo aspecto do supereu presente na obra de Freud. Uma face derivada do complexo de Édipo, alinhada com os ditames da lei; e a outra proveniente do componente pulsional. Em resumo, um supereu herdeiro ao mesmo tempo do Édipo e do isso. Diante deste quadro, entendemos por que Freud coloca na Conferência XXXI das “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise”

(1933[1932]) o ideal do eu como uma função do supereu. Em sua elaboração final da instância crítica, o supereu possui três funções: o ideal do eu desempenhando a função de modelo, de figura exemplar e perfeita a qual o eu se esforçará em ser; a auto-observação, à qual cabe a vigilância das intenções e desejos, configurando uma fase preliminar ao juízo, função esta exercida pela consciência. A consciência julga o eu e o pune devido a sua defasagem em relação ao ideal. Assim, em sua construção final, ao mesmo tempo em que se marca a diferença entre cada função, é ressaltada também o vínculo entre elas.

No entanto, como assinalamos, Lacan insiste em asseverar a diferença entre supereu e ideal do eu. Ele faz questão de marcar a especificidade do supereu através de seu componente pulsional. O ideal do eu, ao contrário, como modelo exaltante, pertence ao registro simbólico, apesar de obviamente, conforme apresentamos, possuir seus vínculos com a pulsão. Com isso, Lacan pretende assinalar uma característica do supereu a qual já se vê em Freud, e que diz respeito a sua insubmissão à regulação da lei. A presença na clínica da reação terapêutica negativa e dos quadros de melancolia, assim como o texto sobre os tipos de caráter, salientam a forte presença de uma instância desregulada que não obedece ao princípio do prazer, infligindo ao sujeito punições desmedidas. A partir disso, Lacan ressaltava a lei insensata que o supereu pode encarnar, a qual não mais proibiria, mas incitaria ao gozo. No entanto, como já podemos vislumbrar, não se trata de uma incitação ao gozo sexual, mas a um gozo vinculado à pulsão de morte, o qual Freud demonstrou bem no ‘paradoxo da satisfação’ do supereu.

O paradoxo consiste no seguinte: o supereu, atuando em sua função de ideal do eu, flagra a exigência de satisfação e demanda do sujeito que abra mão dela. Ao contrário do que pode parecer, o fato de ter renunciado à exigência não protege o sujeito da crítica superegóica. Paradoxalmente, o supereu exige uma punição maior ainda, que tende a crescer proporcionalmente às renúncias do sujeito, aumentando ainda mais uma culpa sem sentido. Ou seja, quanto mais o sujeito se mostra virtuoso, ou cede em relação à exigência de satisfação, maior é a culpa sentida, denunciando a satisfação, o componente pulsional que a acompanha. “Em suma, o caráter inextinguível dessa consciência moral, sua crueldade paradoxal, faz dela, no indivíduo, como que um parasita nutrido pelas satisfações que se lhe concedem.” (LACAN, 1959-1960, p. 114) A cobrança do supereu pode prosseguir ao infinito, caso o sujeito continue a renunciar aos impulsos plenos de desejo. Não há um momento em que o sujeito estaria quite com as exigências, pois o que norteia a atuação do supereu não é uma razão, mas o

componente pulsional. Lacan se refere a esta instância feroz dizendo que ela “é uma lei insensata, que chega até a ser o desconhecimento da lei.” (1953-1954, p. 123)

## CAPÍTULO 2

### A MORAL E O GOZO

#### *2.1 A moral kantiana*

A investigação da moral kantiana é de importância incontestável para qualquer pesquisa que tenha como tema a ética da psicanálise. Com a “Crítica da Razão Prática” (KANT, 1788/2008), vemos estabelecidos os princípios de uma moral propriamente moderna, cujos efeitos serão fundamentais para a posteridade, a qual presenciará o nascimento da psicanálise.

Vemos nos séculos precedentes ao nascimento de Kant, séculos XVI e XVII, um período em que a Europa atravessa profundas transformações sócio-econômicas e culturais. Um conjunto de fatores é responsável pela efervescência que vive a cultura européia; dentre tais fatores, interessa-nos a grande influência da ciência moderna sobre a reflexão moral herdada da filosofia aristotélica. (KOYRÉ, 1991, p. 152)

Depois dos esforços de Descartes, uma nova forma de conhecimento surge a partir do gênio de Galileu e em definitivo com Newton: a física matemática. Mas o que deu à física newtoniana o estatuto de corte epistemológico, o qual se revelará motivador de uma profunda revolução na história do pensamento ocidental?

É o fato de a física moderna não representar mais os fenômenos físicos segundo finalidades prescritas por uma instância divina. No mundo aristotélico a natureza é constituída de fins e interesses a partir dos quais os fenômenos são ordenados. Na física moderna não se vê mais isso. A inteligibilidade da natureza é dada através de caracteres matemáticos que simplesmente tornam prescindível o apelo à finalidade. A escrita formal da matemática, desprovida de sentido, esvazia todo e quaisquer valor e interesse existentes na natureza. Não são mais construídas narrativas extraordinárias que expressariam claramente a realização de seus desígnios. Agora se conhece a natureza com a precisão e a frieza das fórmulas matemáticas.

É neste mundo da ciência que vai aparecer Kant. Tomando a atividade de conhecimento da ciência moderna como fato histórico singular, ele fará a sua “Crítica da razão pura” (KANT, 1781/1996). Nesta sua famosa obra, Kant investiga e se esforça por definir as condições a partir das quais o conhecimento é possível. A revolução no plano do conhecimento, pela qual passa a Europa, não deixará de ter conseqüências para

o campo moral. Toda uma nova moral decorrerá destas transformações, sendo a moral kantiana o seu representante maior.

A exposição mais completa de sua moral, Kant nos apresenta em sua “Crítica da razão prática” (KANT, 1788/2008). Nesta obra seu objetivo é examinar as condições de possibilidade da lei moral para o homem, ser racional finito. Neste exame, um ponto crucial é o apelo que Kant faz àquilo que ele denomina um ‘facto da razão’, que é a consciência da lei moral por um ser racional.

“Também a lei moral é dada quase como um *factum* da razão pura, do qual somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, na suposição de que também na experiência não se podia descobrir nenhum exemplo em que ela fosse exatamente seguida. Logo a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente apoiada, e, pois, ainda que se quisesse renunciar à certeza apodíctica, <nem> ser confirmada pela experiência e deste modo ser provada *a posteriori* e, contudo, é por si mesma certa.” (KANT, 1788/2008, p. 75 e 76)

‘Facto da razão’ tem aqui o sentido de acto ou feito da razão; no entanto, o importante é saber que Kant pretende com esse termo designar sumariamente a consciência da lei moral. Seu acesso somente num plano prático nos faz entrever a proeminência da natureza inteligível (racional) para a moral kantiana. Assim, o elemento de determinação da máxima que manda agir provém da natureza inteligível do homem, de sua razão, e não de sua natureza empírica e sensível. O homem, assim como todos os objetos da natureza, está submetido ao determinismo natural. No entanto, ele não está infalivelmente condenado ao curso desta causalidade. Através de sua razão, pode transcender essa determinação, e agir em obediência ao imperativo determinado pela lei moral.

Observamos que Kant elimina do campo moral toda espécie de determinação passional, o que quer dizer, todo motivo que tenha como fonte as paixões. O campo das paixões se situa num plano meramente pessoal, particular, portanto, não universal. A razão pura, diferentemente, é universal; ou seja, seguindo suas determinações, a ação nunca será particular; ela atingirá o absoluto, o universal, sendo assim uma verdadeira ação moral.

Podemos concluir que, para Kant, a ação moral é a ação que obedece unicamente a determinação da razão. Essa determinação ele chama de lei moral. Não se trata de uma lei que dependa de algo exterior a ela para fundamentá-la. Trata-se, em Kant, de uma lei

cujo único fundamento é a razão: “A razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de *lei moral*” (KANT, 1788/2008, p. 53) A lei moral é uma lei incondicional, sem antecedentes. Para seu exercício, ela não necessita de outras condições senão dela mesma. Contudo, isso não quer dizer que Kant seja a favor da construção de leis gerais e abstratas, as quais não responderiam às especificidades dos casos. Tratando-se de seres finitos como os homens, a lei assume a forma de um imperativo,

“porque naquela, em verdade enquanto ente racional, pode pressupor-se uma vontade *pura*, mas, enquanto um ente afetado por carências e causas motoras sensíveis, nenhuma vontade *santa*, isto é, uma vontade que não fosse capaz de nenhuma máxima conflitante com a lei moral” (KANT, 1788/2008, p. 54)

A lei moral designa antes o caráter imperativo da moralidade, imperativo este que é categórico, ou seja, incondicional e necessário, e não um imperativo hipotético cuja fórmula residiria no condicional: se desejas obter algo, então deves agir de tal maneira. Para os seres racionais finitos, “a lei moral é naqueles um *imperativo* que ordena categoricamente, porque a lei é incondicionada;” (KANT 1788/2008, p. 54)

Passemos, então, ao que expressa o imperativo categórico de Kant (1788/2008). “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 1788/2008, p. 51). Vê-se com certa clareza, a partir deste imperativo que norteia a sua moral, o alcance universal que Kant pretende dar à ação humana. Como foi dito anteriormente, colocar a ação humana no campo universal implica num total desprendimento das paixões e dos sentimentos, da natureza empírica e sensível do homem. Por conseguinte, não há nada mais oposto à experiência analítica que essa determinação. Sabemos que a sexualidade está na base do desenvolvimento de todo o pensamento psicanalítico, e como consequência, não poderia ser descartada de sua ética, por participar dos circuitos do desejo e dos atos humanos.

Toda essa problemática apresenta o lugar do objeto na filosofia prática de Kant. Como podemos perceber, não há aí lugar para o objeto. Nenhum objeto do mundo fenomênico, leia-se nenhum “objeto patológico, o que quer apenas dizer um objeto de uma paixão, qualquer que seja ela”, deve desempenhar o papel de causa da conduta. (LACAN, 1959-1960, p.98) Para Kant, toda essa dimensão sensível do homem é designada como ‘patológica’, e não pode configurar como causa da ação moral. Já no campo psicanalítico é tudo bem diferente. Como apresentamos desde o início dessa

dissertação, com a introdução de *das Ding* Freud coloca no âmago da conduta humana a incontornável referência ao objeto. Com o que vimos até aqui, podemos dizer que é impossível em psicanálise tratar do problema da causalidade sem se referir à dimensão do objeto.

Apesar de exigir a universalidade para a sua moral, Kant não vincula a ela nenhuma expressão do Bem. Para desempenhar sua racionalidade, o homem não precisa ter como amparo e fundamento o Bem. Isto parece ser um ponto fundamental, pois marca uma diferença profunda em relação à moral antiga, na qual, como tratamos anteriormente, o Bem era a causa primeira de toda determinação moral. Logo, esta separação que Kant enuncia, não será sem conseqüências para o mundo ocidental, e especificamente para a psicanálise.

Kant parece ser o primeiro a apresentar de forma definida esta separação entre o homem e o Bem supremo. Já em sua “Crítica da razão pura” (KANT, 1781/1996), verifica-se isso quando ele estabelece como impossível, para o campo do conhecimento, o acesso à ‘coisa-em-si’. Percebe-se claramente nesta questão uma relação entre as duas Críticas, principalmente no fato de que foi somente após uma reflexão sobre o conhecimento, que Kant inicia seu trabalho sobre a moral. Na primeira Crítica, colocou-se a questão acerca do conhecimento, sobre o que é possível e sob que condições é possível conhecer, enquanto na segunda, a interrogação incidiu sobre a ação, sobre o que se deve fazer. Não tendemos a ver nesse fato uma simples contingência, mas antes o sinal de como o advento da ciência moderna impõe certas transformações decisivas para o mundo ocidental. Além disso, não podemos prosseguir sem fazer menção aos limites do conhecimento, objeto de reflexão da primeira crítica, e sua ligação com o não saber da castração e o impossível que o campo de *das Ding* promove. Ao mesmo tempo, Lacan discorre sobre a *Verwerfung* (rejeição) de *das Ding* operada pelo discurso da ciência. Enquanto herdeira do ideal do saber absoluto promulgado pela filosofia, “o discurso da ciência rejeita a presença da Coisa.” (LACAN, 1959-1960, p.164)

Ora, parece existir aqui uma contradição, já que enquanto influenciada pela ciência, a filosofia kantiana não tem a pretensão de um saber absoluto. Ao contrário, sua filosofia é crítica, no sentido em que pretende estabelecer os limites do conhecimento. Logo, o que depreendemos disso? Que Lacan estava equivocado quando afirmou que “é a física newtoniana que força Kant a uma revisão radical da razão enquanto pura” (1959-1960, p. 97)? Ao que tudo indica, conforme o nosso encaminhamento acerca da ausência de referência ao objeto na moral kantiana, identificaremos a operação da



*Verwerfung* não em sua filosofia do conhecimento, mas em sua filosofia prática. Vamos retomar a reflexão sobre a sua moral e observar quais são as indicações sobre essa questão.

Para Kant a conduta humana não deve visar o Bem supremo, até porque este se encontra separado do homem. Decorre daí que aquilo que é experimentado pelo homem como bem, ou seja, o bem-estar, o prazer, não é mais, como pensava Aristóteles, índice de uma conduta moral. Antes, ele é o sinal de uma conduta imoral, expressão de uma conduta cujo móbil não é a razão pura, mas um ‘objeto patológico’. A distinção feita com precisão na língua alemã entre o Bem (*Gute*) e o bem-estar, o sentir-se bem (*wohl*) - ao contrário das línguas francesa e portuguesa, que guardam uma homonímia entre ambos - permite, como aponta Lacan (1962/1998), explicitar que o homem possa “estar bem no mal” (p. 777). O bem, no sentido do bem-estar, só conhece a lei do princípio do prazer. O prazer e o bem-estar (*wohl*) não são, por conseguinte, tributários do Bem; ao contrário, encontram-se separados dele.

Ao abordar a ética, Lacan (1959-1960) assinala com insistência como Kant elimina do plano moral a dimensão dos sentimentos. Para o filósofo, os sentimentos não podem ser guias de nenhuma conduta moral, pois são a expressão da subjetividade de cada um, não sendo assim expressão universal. É preciso frisar esse ponto, pois será pela não consideração da dimensão subjetiva, que Lacan apontará a impostura da moral kantiana. Como ele acentuou, trata-se em Kant de uma moral que se postula para além do princípio do prazer. Ou seja, a conduta moral não é regulada pelo princípio do prazer, não é pautada pelo prazer e desprazer decorrentes de cada ação.

## **2.2 Kant com Sade**

Juntamente com a moral de Kant, Lacan analisa um autor que aparentemente propõe o extremo oposto: o Marquês de Sade. Valendo-se da famosa obra de Sade (1975/1999), “A filosofia na alcova”, Lacan verifica que apesar desse livro parecer o contrário de tudo aquilo que se estabeleceu ao longo da história como sistema moral, há ali algo que o aproxima de Kant, a ponto de ser exatamente seu avesso. No contexto da revolução francesa, Sade (1795/1999) conclama os franceses a um esforço a mais, asseverando: “Não é mais aos pés de um ser imaginário ou de um vil impostor que um republicano deve se curvar; seus únicos deuses devem ser doravante a coragem e a liberdade” (p. 127)

Segundo análise de Lacan (1959-60/1997), apesar de Sade incitar ao derrubamento de toda lei moral, um imperativo se mantém mais ou menos velado ao longo do livro. Ele o apresenta de forma resumida assim: “Tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instrumento de nosso prazer” (1959-1960, p. 100).

Trata-se de um imperativo que, do ponto de vista formal, é precisamente o avesso do imperativo categórico kantiano. Esse imperativo também não deixa espaço para uma expressão subjetiva. Numa sociedade regida por essa lei perversa, nenhum indivíduo poderia escolher não desejar, ninguém poderia recuar diante do que o escritor considera ser a coragem ou frente ao dever de exercer a liberdade de gozar de outrem. Não só se deve desejar, como o desejo deve ser levado a um ponto extremo e derradeiro; aqui o sujeito não deve deixar que seu desejo seja impulsionado por paixões singulares, pois nesse momento, o alcance universal da lei estaria em risco.

Lacan (1959-60) mostra que se essa lei perversa for seguida por todos numa sociedade, esta será uma sociedade natural. Natural, pois a singularidade de cada pessoa, toda a esfera dos sentimentos, seria negada.

Nesse ponto vemos uma clara ressonância com a moral kantiana. Sade, assim como Kant, não admite a interferência de nenhum sentimento na determinação das condutas morais. Apesar de, em relação aos conteúdos, as duas propostas parecerem completamente contrárias, elas exibem uma mesma estrutura de enunciação. Ou seja, formalmente os dois discursos propõem o mesmo. Kant e Sade defendem, acima de tudo, um amor à lei, uma obediência cega à lei.

Temos uma ótima ilustração disso no comentário que Zizek (1992) faz sobre o carrasco sadeano. O carrasco é exatamente aquele cuja ação é determinada somente por uma ordem do Outro, por um imperativo anunciado do lugar do Outro. Não é por vontade própria, motivado por uma paixão, por ódio, que o carrasco executa a vítima; ele está apenas seguindo ordens, cumprindo sua função. Contudo, lá onde ele supõe cumprir a lei, sua posição dá sustentação ao gozo. Ele é ingênuo e unicamente instrumento do gozo do Outro, gozo que em Kant aparece velado sob a forma pura da lei, imperativo categórico que graças a Freud reconhecemos no supereu.

Temos então os dois lados da lei moral. Um lado sublime, limpo e puro, expresso pelo imperativo categórico de Kant; e o lado cruel, sujo e perverso, manifesto na obra de Sade.

Em meio a essa recusa de toda experiência sentimental, no entanto, Lacan observa que um sentimento é admitido. Este é exatamente a dor. No que se refere à dor como único sentimento possível no plano das condutas, Lacan aponta para o que Kant e Sade propõem como relação com *das Ding*, a coisa. A dor se apresenta como expressão de um excesso de prazer, de uma proximidade à coisa (*das Ding*) insuportável para o sujeito. Trata-se aqui da íntima relação entre *das Ding* e a lei moral. Lacan nos ensina sobre isso que:

“Em suma, Kant tem a mesma opinião de Sade. Pois, para atingir absolutamente *das Ding*, para abrir todas as comportas do desejo, o que Sade nos mostra no horizonte? Essencialmente a dor. A dor de outrem e, igualmente, a dor própria do sujeito, pois são, no caso, apenas uma só e mesma coisa.” (LACAN, 1959-1960, p. 102)

Em “O problema econômico do masoquismo” (1924) Freud indica algo semelhante a respeito do masoquismo moral. Pois, nesse modo de masoquismo há a presença de dor e de injunções morais, as quais atuam conjuntamente. O masoquismo moral se apresenta na clínica sob a forma de uma *norma de comportamento*, estando presente na servidão de algumas pessoas a regras, a todas as formas de injunções morais. (FREUD, 1924, p. 179) No entanto, o ponto mais importante que depreendemos desta análise do masoquismo, e que é de extrema utilidade para pensarmos a dor na moral, é exatamente a passagem em que Freud fala da necessidade de punição. Na apresentação do masoquismo moral, Freud parece colocar a necessidade de sofrimento como base motivadora desse fenômeno clínico. Ele o identifica à atividade de um sentimento de culpa inconsciente, de uma necessidade de punição. Esse último é o termo sugerido por Freud, o qual por sua vez indica o caráter imperativo do masoquismo moral. Assim, não parece ser sem razão a identificação feita por Freud entre o supereu e o imperativo categórico de Kant, mencionada anteriormente. Aqui notamos claramente a estreita ligação entre esse tipo de masoquismo e a pulsão de morte, o que nos remete para a presença de um gozo mortífero no cerne da lei moral.

Diferente dos outros tipos, esta forma de masoquismo possui um laço mais frouxo com a sexualidade. Não é preciso que o sofrimento seja causado por uma pessoa amada presente na realidade. O que está em primeiro plano é o sofrimento, não importando qual seja sua proveniência. Ele pode ser causado por forças impessoais como o destino, as circunstâncias; pode provir de pessoas por quem o masoquista não nutre nenhum afeto, que não têm importância para ele. A agressão pode vir de qualquer

lugar, pois o que importa é sofrer. Freud expressa perfeitamente essa característica ao dizer que “o verdadeiro masoquista sempre oferece a face onde quer que tenha a oportunidade de receber um golpe.” (FREUD, 1924, p. 183)

Neste texto, Freud ainda fornece a diferença entre uma ‘extensão inconsciente da moralidade’ e o masoquismo moral. Apesar de se tratar nos dois casos de uma relação entre eu e supereu, no primeiro a iniciativa para a agressão parte do supereu, enquanto no segundo, é o próprio eu que busca a punição.

No entanto, assinalamos que tanto o sofrimento da autopunição masoquista quanto o desatar da dor na experiência moral e libertina indicadas acima não se dão sem gozo e sem o consentimento do sujeito. Isso mostra como a psicanálise, enquanto clínica, está mergulhada no campo da ética.

Lacan (1959-60/1997, p. 90 e 97) salienta que a Europa, da época de Kant e Sade, vive um momento de crise da ética. Tal momento é caracterizado essencialmente pelo exílio do homem em relação ao Bem. Como dissemos anteriormente, os homens dessa época não podem mais agir segundo o Bem supremo, o qual era a garantia da legitimidade das condutas. Nesse momento, então, a questão moral surge com uma urgência ímpar, sendo ela uma pergunta sobre o fundamento da ação moral.

A exigência de um fundamento irrompe, pois, não podendo mais contar com o Bem supremo como fundamento, o que temos essencialmente é um vazio. Trata-se de um vazio deixado por esse Bem. Lacan (1959-60/1997, p.71 e 90) mostra que esse vazio é exatamente o lugar de *das Ding*, a ‘coisa freudiana’, fora da representação, fora do significado. O que quer dizer que o campo da coisa, de *das Ding*, está apartado do homem. Segundo ele, é desse vazio mesmo que a lei é constituída como tal.

Kant se esforça para preencher esse vazio que representa o negativo da lei, e o faz trabalhando na elaboração de um fundamento positivo cujo alcance deva ser universal, ou seja, válido para todos. É assim que ele chega à formulação do imperativo categórico. Trata-se de um imperativo cuja construção visava eliminar quaisquer vestígios de capricho ou de arbitrariedade, sendo, portanto, expressão de uma lei moral imparcial, uma lei que não seja fruto de uma vontade particular. Kant alcança isso ao construir uma moral cujo fundamento é uma lei abstrata, puramente formal, com o mínimo de conteúdo. Para que a lei alcance a universalidade, ela deve ser expressa essencialmente como lei formal, não tendo seu fundamento em nenhum objeto da experiência. O imperativo categórico é fruto da exigência de uma lei moral cuja enunciação deve ser neutra. Por conseguinte, a efetividade do imperativo categórico, e

não menos, do imperativo sadeano, está muito mais na forma dos mandamentos do que em seus conteúdos. E é a partir disso que um autor revela a verdade do outro.

Assim, se seguirmos a orientação de Lacan, a qual nos diz para ler Kant com Sade, descobrimos algo aparentemente insuspeito: o caráter formal da lei moral não alcança a neutralidade desejada, estando longe de ser neutra e imparcial. A partir de Sade, Lacan nos faz identificar um gozo ali onde menos se o espera; um gozo particular por trás da lei moral, ou seja, tudo aquilo que Kant mais evitava. Junto a isso é desvelada a dimensão do objeto patológico recalcado pela razão prática. Esse objeto retorna na figura do carrasco sadeano, instrumento do gozo do Outro.

Assim, podemos constatar com Sade que a simples formalidade da lei não garante sua neutralidade. Antes, ela revela uma impostura, a saber, aquela que trata da expressão pura da lei, ali onde precisamente se goza. Em Sade há também uma impostura do mesmo quilate, pois ali onde se expressa o desempenho de uma liberdade pura, trata-se antes da obediência ao imperativo, como em Kant. Encontra-se uma submissão à lei, um amor cego por ela expresso através de uma espécie de servidão voluntária. No entanto, a lei perversa não deixa, como se viu, lugar para o exercício do desejo. Nas palavras de Lacan sobre a obra de Sade: “De um verdadeiro tratado sobre o desejo, portanto, pouco há aqui, ou mesmo nada.” (LACAN, 1962, p. 803)

O recurso da leitura de Sade desvela o que Kant mais pretendia expurgar em sua filosofia prática: a não neutralidade da lei, a qual marca a presença de um gozo na vigência da própria lei. Segundo Rinaldi, “a Lei serve justamente de apoio ao gozo, sendo isso o que Kant ignora” (1996, p. 82) Podemos pensar isso através da epístola aos Romanos, referência de Lacan no seminário. Trata-se justamente de uma menção a esse apoio que a lei pode conferir ao gozo, já que como disse o apóstolo, é por ocasião da lei que o pecado surge. É por ditar proibições que a lei incita ao pecado.

A partir de Kant, vemos que Sade não foi irônico ao intitular sua obra como “Filosofia na alcova”, pois o que ele propõe acima de tudo é uma filosofia. “O que se anuncia nesse revés extraído de um acaso não passa, quando muito, de um tom de razão” (LACAN, 1962, p. 803). Seja no leito de sua alcova, seja na solidão de um escritório, o que Sade e Kant fazem é uma moral não sem gozo. Se em Sade a perversão camufla uma moralidade mais essencial, em Kant temos exatamente o avesso, ou seja, a máscara moral velando o imperativo de gozo.

Após essa análise que desvenda o estreito vínculo entre lei moral e gozo, o que depreendemos acerca da lei e do gozo no que concerne à experiência psicanalítica?

Podemos falar de algum imperativo na psicanálise? O dever que Freud evoca no “*Wo Es war, Soll Ich werden*” é da mesma ordem que o imperativo kantiano, o qual não deixa lugar para o sujeito?

Como vimos, a injunção moral não deixa lugar para o sujeito, o qual diante dela se coloca na posição de instrumento de gozo. Freud expressou exemplarmente isso ao falar da ordem superegóica que cobra: “Você *deveria ser* assim (...). Você *não pode ser* assim (...)” (1923, p. 47) Lacan além de apontar a crueldade desta lei, se esforça por discriminar que espécie de imperativo a descoberta do inconsciente revela. É na tragédia grega, particularmente em *Antígona* de Sófocles, que ele encontrará um universo riquíssimo do qual serão extraídos elementos para se pensar o dilema ético em que se encontra o sujeito da psicanálise. Esta investigação da tragédia contribuirá em nossa pesquisa não somente no que concerne à discussão sobre a lei e o gozo, mas também no que tange à questão da responsabilidade. No entanto, é preciso avançar no que concerne à lei na psicanálise, reservando o exame da responsabilidade para o terceiro capítulo.

### **2.3 A lei na tragédia**

“Temos agora o dever de entrar nesse texto de *Antígona* buscando outra coisa que não seja uma lição de moral” (LACAN, 1959-1960, p. 302)

A tragédia surge num contexto histórico particular da antiguidade, num momento de transição pelo qual passa a cultura grega. Estamos no século V a.C., século em que a tradição mítica não vigora mais com a mesma força entre os gregos, e no qual já se vêem os vestígios da futura *polis*, a Cidade-estado grega, que em seu auge estará organizada segundo os ditames da razão. (VERNANT, 1969/1999) O homem grego desse peculiar século não vive mais completamente segundo as potências sagradas, apesar de não possuir ainda a autonomia que o cidadão da democracia terá um século mais tarde. Ainda sem estar imerso num pensamento jurídico e político, fundamentalmente racional, o grego dessa época ainda é sensível à vontade dos deuses, a essa dimensão sobrenatural. Todo esse contexto, portanto, produzirá um particular dilema ético, o qual a personagem de *Antígona* expressa em finos detalhes. Vamos à peça.

Etéocles e Polinices, irmãos de *Antígona*, disputam o trono de Tebas num duelo que terá como fim a morte do último. O recém soberano e tio Creonte decreta Polinices

traidor, e proíbe o enterro e as homenagens fúnebres a ele, ordenando a exposição de seu corpo ao sol para ser devorado por cães e aves. Diante desse terrível destino, Antígona não recua diante do dever de sepultar seu irmão segundo os costumes ancestrais, ignorando assim a lei promulgada pelo soberano em nome da Cidade. Ela age segundo leis divinas, não escritas, segundo determinações que não são aquelas da Cidade, e que ditam seu dever enquanto irmã de Polinices. No entanto, mesmo legitimando seu direito através das leis sagradas, sua obediência a elas não está garantida pelos deuses. As potências divinas não impulsionam Antígona ao ritual fúnebre, como num determinismo sem consentimento. Cabe a ela uma escolha em seguir ou não seguir essas ordens. Assim, frente a duas leis díspares, que na situação aparecem como mutuamente excludentes, abre-se o espaço para uma decisão humana. Ou seja, a conduta de Antígona não está totalmente determinada pelas leis ancestrais, muito menos pelas leis tirânicas da Cidade. Resta uma parcela que diz respeito a ela, o que coloca em cena uma terrível contingência.

A convocação de uma decisão propriamente humana diante da vontade dos deuses parece ser a novidade que a tragédia apresenta e que é reveladora de um problema nunca antes vivido pela cultura grega, o qual enquanto questão ética evoca o dilema com que a psicanálise lida no cotidiano de sua clínica. Assim como Antígona, o sujeito do inconsciente se encontra diante de injunções opostas e excludentes: o imperativo categórico do supereu, e a determinação imperiosa e singular do desejo inconsciente. Há, portanto, uma dimensão contingencial que se coloca diante do necessário dessas leis e que concerne propriamente ao estatuto ético do sujeito que decide qual das injunções seguir. Como podemos perceber, a lei dos deuses não possui um teor abstrato, nem alcance universal. Ao contrário disso, elas dizem respeito a uma singularidade derradeira que não se confunde com um traço particular, portanto, derivado de um todo universal. Diante dos fatos, a heroína responde a um dever específico, referente aos costumes imemoriais e ao lugar específico que ela ocupa em sua linhagem familiar. Para a psicanálise, é também diante do desejo singular que o habita que o sujeito é convocado a responder.

Apesar de em psicanálise o desejo se arrimar a uma lei de aspiração universal, isso não impede Lacan de eleger a tragédia como paradigma da questão ética que o cotidiano da clínica testemunha. O traço diferencial do desejo marcará a proximidade entre a experiência trágica da psicanálise e aquela do homem grego da antiguidade. “Esse universal da Lei, articulado à estrutura do desejo, que Lacan com Lévi-Strauss,

conceitua de modo distinto do universal kantiano, funda a diferença.” (RINALDI, 1996, p. 79)

“(…) como é possível que aquilo de que se é mais ignorante, seja as leis na medida em que vêm do céu, as mesmas leis de Antígona. As leis do céu em questão são justamente as leis do desejo.” (LACAN, 1959-1960, p. 389) Neste trecho Lacan enfatiza o não-saber próprio que caracteriza tanto as leis do céu em Antígona quanto a lei do inconsciente. Como as leis da *Dike* (vontade dos deuses), para a psicanálise a lei do desejo é exterior ao sujeito, irrompe do Outro enquanto lugar de sua inscrição através do significante do Nome-do-Pai. Apesar de viabilizar o caráter íntimo próprio do desejo, a lei é outra, o que impossibilita qualquer modo de identificação narcísica. Nesse ponto se situa uma dificuldade, a dificuldade própria à apreensão do campo do desejo, pois não se experimenta a lei que o apruma sem alguma estranheza. É enquanto outro que o *Wunsch* imperioso se impõe, e é através desta dissimetria que o sujeito tem notícias daquilo que ele é para além do eu. Ressaltamos ainda que em ambos os casos - tanto na tragédia quanto na prática da análise - o que temos é uma experiência real. Tanto o analisando quanto a personagem de Sófocles são acossados por dilemas cuja afetação convoca-os a tomarem algum partido. Em nenhum dos casos se trata de uma discussão filosófica acerca do conceito de lei ou de sua justa medida. O Nome-do-Pai e as leis da *Dike* são leis não escritas e, portanto, não positivas. Logo, Antígona não recorre a uma legislação a fim de legitimar seu ato. Ela apenas segue a vontade dos deuses, arcando com a perda que tal decisão implica. No caso de Antígona, é a própria vida que se perde ao seguir o dever que lhe cabe.

Segundo Lacan, ao contrário, as ordens de Creonte se apóiam num erro, em grego *hamartia*, que na dimensão ética envolvida em seu ato, esboça um erro de julgamento. Tal erro consiste na pretensão de dar alcance universal a suas medidas políticas. Para Lacan, o soberano pretende agir pelo bem de todos, o que indica uma semelhança entre sua posição e a linguagem universal da razão prática. (LACAN, 1959-1960, p. 313) Na função de governante, ele aplica um juízo em nome da honra de sua pátria. Na intenção de ser fiel a ela, não pode perdoar aquele que a traiu; não pode julgar do mesmo modo os que lutaram por Tebas e os que foram contra ela. Assim, as leis promulgadas por Creonte conseguem alcançar todos; todos os que estiveram do lado da pátria, é claro!



Nesse caso a pátria desempenha a função de um grande Outro completo, sem falhas, que exclui aqueles que têm posições contrárias a ela. No entanto, todo este processo de julgamento constitui um disparate, já que a pátria do soberano Creonte surge apenas após o duelo entre Polinices e Etéocles. Assim como na ilustração de Žižek a respeito do expurgo dos judeus na Alemanha nazista, onde a fantasia de um Outro completo (o povo alemão) tinha como correlato imediato um sintoma que devia ser eliminado (no caso os judeus), no caso de Creonte, parece se tratar da mesma fantasia de um grande Outro sem falhas, expresso em sua lei de alcance universal. No caso, o sintoma a ser eliminado é Antígona.

Nem mesmo o clamor por bom-senso por parte do filho de Creonte impediu suas medidas drásticas. Essa posição do tirano afirmará no desenrolar da narrativa o caráter sem limites de suas leis que, em seu afã de universalidade, como numa trilha de dominó, motivará um insuspeito encadeamento de mortes. Hemon, seu filho e noivo de Antígona, se suicidará depois do insucesso em impedir a pena de sua amada. Ao saber da notícia, sua mãe, Eurídice, mulher de Creonte, toma a mesma decisão. Assim, um saldo mortífero é a desgraçada consequência das leis outorgadas em nome do bem de todos. “O bem não poderá reinar sobre tudo sem que apareça um excesso, de cujas consequências fatais nos adverte a tragédia.” (LACAN, 1959-1960, p. 314) Como assinala Lacan, esse erro, essa besteira (*hamartia*) que Creonte comete recai sobre si quando na peça o Coro desenha a desgraça do pai carregando o corpo do próprio filho que se suicidou.

Assim como em Kant, em que o gozo sadéano figura como objeto, como resto correlato da universalidade da lei moral, a tragédia evidencia também o excesso produzido pelas ordens do soberano. No entanto, além de anunciar o processo histórico de séculos adiante, um dos méritos dessa obra-prima da antiguidade talvez esteja no modo como ela apresenta esse correlato. A contrapartida repugnante não será localizada alhures, na obra de um escritor de cuja semelhança no plano das idéias a grande maioria nem desconfia. O resto detestável expurgado em nome do bem de Tebas recairá sobre o próprio legislador. Sófocles o colocará no colo de Creonte, sob a forma do cadáver de seu filho, e através do vazio deixado em seu leito pela morte da mulher.

Como vimos desde o início deste trabalho, Lacan considera que uma perda é inerente à entrada do sujeito no domínio da lei, o que implica num gozo sempre parcial e na indestrutibilidade do desejo. Podemos dizer que em Antígona não há nada de parcial em sua perda, já que ela não mede as consequências de seu desejo, não recuando

da morte certa. Sua fidelidade ao desejo é tamanha, que ela nem mesmo questiona as atitudes do irmão; quais foram seus erros, se ele fez o bem ou o mal. Surpreendentemente, a heroína suspende qualquer juízo sobre a vida de Polínicês, permanecendo impávida frente ao seu trágico destino.

#### ***2.4 lei e morte***

“No que nos concerne, tento mostrar-lhes que numa época que precede a elaboração ética de Sócrates, Platão e Aristóteles, Sófocles nos apresenta o homem e o interroga nas vias da solidão, e nos situa o herói numa zona em que a morte invade a vida, em sua relação com o que aqui chamei de segunda morte. Essa relação com o ser suspende tudo o que tem relação com a transformação, com o ciclo das gerações e das corrupções, com a própria história, e nos leva a um nível mais radical do que tudo, dado que, como tal, ele está suspenso à linguagem.” (LACAN, 1959-1960, p. 344)

Encontramos aqui o tema da morte e seu lugar no campo da lei e do desejo, o que nos faz pensar na dimensão trágica da experiência psicanalítica. Para Lacan, a tragicidade própria da clínica refere-se ao reconhecimento da castração, do não-saber que representa a dimensão da morte enquanto simbólica. O reconhecimento desta dimensão se dá de diversos modos: através do reconhecimento da parcialidade do gozo e do limite constituinte do desejo, expresso na ausência do derradeiro objeto; na perda que sobrevém à fidelidade ao desejo, imputando alguma espécie de dano ao sujeito.

Como podemos perceber, trata-se de uma simbolização da morte, já que a experiência desta não é dada àquele que está imerso na linguagem. Para o sujeito, ser de linguagem, não se vive a morte como uma experiência bruta, como um fato bruto. Se a morte tem sua presença na vida, é somente por meio do significante. Ao se alinhar à lei, o sujeito se defronta com essa ausência que em certa medida é motivo de pavor.

Contudo, trata-se em *Antígona* de uma experiência radical, que se refere à experiência de morte a que a heroína está condenada e na qual ela consente. Quando a personagem afirma seu destino, não é por ignorância, erro ou engano (*hamartia*). Como atesta Lacan (1959-1960), seu motor é sua paixão. Ela está ciente do dano radical que sobrevirá a esta decisão; sabe que pagará com a morte, caso siga o desejo do Outro. Como podemos notar, encontramos aqui um vínculo entre perda e comprometimento ao desejo do Outro. Neste caso, é como se sua morte já estivesse escrita em sua dimensão

significante, já estivesse determinada no campo do Outro antes de seu nascimento. Encontramos isso naquilo que a tragédia apresenta como ‘a maldição dos Labdácidas’. Toda a configuração na qual a heroína se encontra tem como causa um desejo anterior, o desejo criminoso da mãe, expressão do desejo do Outro.

Para Lacan, o texto de Sófocles deixa ver que o desejo da mãe é a origem de toda a tragédia, de toda a estrutura. Trata-se de um desejo criminoso. Antígona e seus irmãos são frutos de uma união incestuosa, de uma raiz cujos ramos se desdobrarão no poder de Alceste e no sacrifício de Antígona frente à maldição. E no enredo da tragédia, somente Antígona pode redimir esse crime primordial, essa raiz daninha, germe da árvore genealógica da família. Como acentua Lacan, “Não há ninguém para assumir o crime e a validade do crime senão Antígona.” (LACAN, 1959-1960, p. 342)

Desponta nesse momento a dimensão da *Até* e a problemática da dívida. No texto da tragédia a palavra grega *Até* está diretamente vinculada aos desdobramentos do drama dos Labdácidas, e designa propriamente um limite, “o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo.” (LACAN, 1959-1960, p. 318) Trata-se do limite franqueado por Antígona quando ela decide morrer em nome da manutenção da dignidade do ser de sua família, do ser da linhagem à qual ela pertence, portanto de seu ser. Frente à ausência de perdão da Cidade em relação à Polinices, o ‘traidor da pátria’,

“É na medida em que a comunidade se recusa a isso que Antígona deve fazer o sacrifício de seu ser para a manutenção desse ser essencial que é a *Até* familiar - motivo, eixo verdadeiro, em torno do qual gira toda essa tragédia.” (LACAN, 1959-1960, p. 342)

Assumir sua herança significa pagar essa espécie de dívida sanguínea através do sacrifício de sua própria vida. E Antígona não titubeia em desprezar as coisas do mundo, o poder de Creonte, em nome da eternidade do ser de seu irmão. “A *Até*, que provém do Outro, do campo do Outro, não pertence a Creonte, em compensação é o lugar onde Antígona se situa.” (LACAN, 1959-1960, p. 336)

Assim, antes de sua morte real, temos o que Lacan no seminário chama de ‘segunda morte’, e que corresponde à morte simbólica de Antígona. Por não cumprir as leis da comunidade, Antígona é expulsa desta rede simbólica, estando daí por diante excluída de qualquer rede intersubjetiva. Para Lacan, já nesse momento, ao consentir com seu destino, Antígona ingressa numa zona de morte, num campo vazio para além da cadeia significante, similar ao que ao longo da dissertação apresentamos como *das*

*Ding*. No entanto, conforme o que desenvolvemos, trata-se de um espaço que se situa por referência ao significante; esse *ex nihilo* em que ela vai se situar é criado por meio de um significante mestre, pelo significante do desejo contido no Outro, o qual designa sua missão.

“Essa pureza, essa separação do ser de todas as características do drama histórico que ele atravessou, é justamente esse o limite, o *ex nihilo* em torno do qual Antígona se mantém. Nada mais é do que o corte que a própria presença da linguagem instaura na vida do homem.” (LACAN, 1959-1960, p. 338)

Não é por nada que Lacan (1959-1960) diz ser Antígona a pulsão de morte ilustrada, o exemplo do desejo puro. Em sua obstinação e fidelidade, a heroína rompe todos os limites da *Até*, ingressando no vazio mortífero de *das Ding*. Ultrapassando os limites que organizam a estrutura simbólica em que está inserida, Antígona, além de atestar o caráter *êxtimo*, externo e íntimo ao mesmo tempo, de *das Ding*, confirma o paralelo entre esse vazio central e a pulsão de morte que apoiados em Lacan apresentamos no primeiro capítulo.

Lembramos que Antígona é um exemplo limite da perda que advém da fidelidade à lei do desejo. No entanto, Lacan afirma no seminário que no caso da experiência da análise, “Essa Até, não é por não atingir sempre o trágico da *Até* de Antígona que ela seja menos parente da desgraça” (LACAN, 1959-1960, p. 360) Enquanto exemplo radical, Antígona ilustra a perda que a lei do desejo promulga. Caso o sujeito responda por essa lei, e ingresse nos caminhos do desejo que provém do Outro, uma perda o acompanhará e será o símbolo da impossibilidade do gozo. Ao contrário do imperativo categórico, a lei de castração não oprime o sujeito na direção de um gozo sem limites. A falta que o significante fálico instaura, esse lugar vazio, é o próprio lugar dado na estrutura que possibilita a contenção do gozo e o advento do sujeito enquanto barrado.

De modo contrário, como vimos, a lei moral e o supereu - instâncias aparentemente limitadoras - não reconhecem limites. Seja qual for o custo para o sujeito, seja que sacrifícios ele faça, o imperativo é sempre: - *Goza!* E é desse caráter de gozo infiltrado numa ordem insensata que observamos a fundamental diferença entre a lei moral e a lei de castração.

Como mostramos, a lei de castração (lei de interdição do incesto) estrutura todas as relações de trocas dentro da cultura, sendo, portanto, instauradora do laço social e de

sua regulação. O imperativo do supereu, ao contrário, enquanto lei moral insensata, opõe-se a essa homeostase. Sua função é menos de proibição, como as leis sociais, e mais de infração. Como atesta a clínica da neurose obsessiva, e os casos dos criminosos por conta do sentimento de culpa, o imperativo categórico do supereu é a-social. E mesmo quando faz interdições, essas são insensatas, ou seja, não comungam de qualquer semelhança com a regra social compartilhada; elas proíbem no primeiro momento para em seguida ordenarem a transgressão do que foi proibido. No entanto, diante dessa cruel sede de gozo, um recurso é dado na estrutura. Trata-se dessa falta que a lei do Outro funda e que confere ao sujeito a possibilidade de escapar ao assolamento do gozo.

Assim, despontam duas alternativas para a relação do sujeito com seu gozo: ou ele se submete ao gozo do Outro, sofrendo a culpa que o imperativo do supereu lhe impõe; ou se submete à lei do Outro e respira aliviado reconhecendo a castração e já vislumbrando o horizonte que a assunção do desejo desenha.

Como coloca Miller “a castração não é uma inércia: é um lugar.” (1997, p. 213) Ou seja, trata-se de um lugar simbólico dado na estrutura. No entanto, isso não impede de pensarmos sua relação com a pulsão, com o gozo. Encontramos um encaminhamento para pensarmos essa relação na releitura de Lacan do mito freudiano de *Totem e Tabu* presente no “seminário 17 – o avesso da psicanálise” (1969-1970).

Lacan (1969-1970) apresenta uma novidade em sua decifração do mito, apresentando uma direção para as perguntas sobre o impossível da satisfação que colocamos no primeiro capítulo.

A questão é colocada em referência à morte do pai e da problemática da castração. A constatação de que a morte do pai não abre a via para o gozo, mas antes reforça sua interdição, já foi discutida no primeiro capítulo. O avanço que vemos na articulação do seminário 17 refere-se à aproximação entre o pai morto e o gozo impossível. Para isso Lacan coloca frente a frente o mito de Édipo e o de *Totem e Tabu*, visando avaliar a contradição que superficialmente sobressai quando comparamos ambos os mitos. No primeiro, aparentemente o assassinato do pai permitiria a Édipo o gozo da mãe. No entanto, como acentua Lacan, o que sobrevém a sua escolha de responder ao enigma da Esfinge é a perda dos olhos. “Pois, no final, ocorre-lhe o seguinte, não é que a venda lhe caia dos olhos, são os olhos que lhe caem.” (LACAN, 1969-1970, p. 114) Ao contrário do que se esperava, não encontramos Édipo de olhos abertos para a verdade do enigma da Esfinge; mas sim, a castração expressa através dos

olhos arrancados. Aqui uma vez mais depreendemos a equivalência feita por Lacan a respeito da castração como não saber e como gozo impossível.

Logo, o destino trágico de Édipo possui uma mensagem que não está longe daquela contida em *Totem e Tabu*. Em ambas as narrativas há uma tese sobre a castração e sua incidência sobre o gozo.

Lacan lê no enunciado do mito freudiano a função de operador estrutural desempenhado pelo pai morto. Essa função demarcaria o gozo como impossível, para além das proibições que sobrevêm a sua morte. Em sua articulação, o pai morto é colocado como pai real, o que significa colocá-lo “(...) na qualidade de paradigma, (...), no coração do sistema freudiano, do que é o pai do real, que coloca no centro da enunciação de Freud um termo do impossível.” (LACAN, 1969-1970, p. 116)

Essa função determinaria o real enquanto um registro distinto do simbólico e do imaginário, sendo, portanto, a expressão do impossível. Nas palavras do mestre: “Não na qualidade de simples escolha contra o qual quebramos a cara, mas de escolha lógico daquilo que do simbólico se enuncia como impossível. É daí que surge o real.” (LACAN, 1969-1970, p. 116)

No que concerne ao gozo, significa dizer que a alegoria do assassinato do pai ilustra a demarcação de um impossível referente ao gozo e que possui o peso do real. O pai da horda, gozador de todas as mulheres, símbolo do gozo sem limites, com sua morte leva o gozo consigo. Na narrativa, antes do assassinato, a ascensão ao gozo por parte dos filhos parecia possível, mas o desenrolar da trama evoca que o gozo permanece e permanecerá para sempre sob a guarda do pai.

Assim, nesta interpretação podemos destacar que todo o tabu construído pelos órfãos da horda primeva é somente uma proibição que incide sobre algo já impossível. O que suscita uma pergunta: se o gozo ficou com o pai morto, qual a necessidade da lei? Lacan indica um caminho ao dizer: “(...) o que a análise articula é que, no fundo, é mais cômodo sujeitar-se ao interdito do que incorrer a castração.” (1959-1960, p. 367)

## CAPÍTULO 3

### RESPONSABILIDADE

#### *3.1 A responsabilidade em Freud*

A questão clínica da posição do sujeito em relação à proibição moral e ao impossível da castração evoca claramente o tema da responsabilidade em psicanálise. Seguindo as linhas que expusemos ao longo da dissertação, a questão da responsabilidade se coloca da seguinte forma: o homem moral é necessariamente responsável? Submeter-se às proibições morais não seria antes negar o real da castração e apostar no gozo pleno?

Como vimos, a psicanálise sempre atestou e se empenhou em demonstrar a impossibilidade da satisfação enquanto toda. A própria colocação do desejo como dimensão central de sua experiência talvez seja o gesto que melhor ilustra a descoberta de um impossível incontornável e por isso real: a castração. Logo, uma tese psicanalítica sobre a responsabilidade deve levar em conta tal descoberta que se tornou um pressuposto clínico: o gozo não é todo. Se estamos de acordo com esse pressuposto, não podemos consentir com a afirmação que define a responsabilidade a partir da moralidade do sujeito, pois, como demonstramos, isso seria consentir com a exigência de gozo sem limites do imperativo superegóico. Antes, uma tese possível sobre a responsabilidade subjetiva deve partir de uma análise sobre a relação do sujeito com o impossível da castração, o que também é só um começo para se pensar a posição do sujeito diante do desejo.

O ‘não querer saber nada disso’ que Lacan evoca no início do seminário 20 (1972-1973, p. 9), talvez seja o primeiro testemunho velado de responsabilidade que Freud encontra em sua clínica. Pois, o fenômeno da resistência e o mecanismo do recalque revelam acima de tudo uma decisão, um posicionamento. O conflito psíquico em si não produz sintoma. A obra freudiana testemunha em diversos momentos que é necessário um tímido recuo para que a desgraça banal se transforme em miséria neurótica. A própria expressão ‘fuga para a doença’ (FREUD, 1909[1908], p. 211) evoca a dimensão de atividade, portanto, de escolha que caracteriza o sujeito.

Poderíamos utilizar outras referências para provar que o recalque não é - como muitos compreenderam - um mero mecanismo automático do aparelho psíquico, onde o desprazer seria o sinal ativador de todo um processo energético de conversão do

sintoma (histérico). Não negamos que Freud tenha dito que o recalque é um mecanismo. No entanto, mesmo concebido como um mecanismo, ele depende de uma decisão para a sua consecução. Pressupõe-se uma escolha, pois o recalque não é o único destino da pulsão, ele é apenas um dos caminhos possíveis. Diante do acossamento da pulsão, o que se tem é claramente uma escolha, pois caso não fosse, existiria apenas um caminho necessário para o escoamento da satisfação. E como sabemos, junto ao recalque, Freud apresenta mais três vicissitudes possíveis. Desse modo, junto ao necessário da pulsão, temos um fator contingente que diz respeito à posição do sujeito.

No entanto, como podemos perceber, estamos falando de uma decisão com estatuto um tanto quanto singular, pois não se trata de uma deliberação. O neurótico não escolhe conscientemente a via do sintoma. Se fosse assim, ele não buscaria a ajuda da análise para diminuir seu sofrimento. Diante disso, a clínica não poderia abandonar o campo da ética, compreendendo o acossamento da pulsão como uma necessidade, sem que isso colocasse fim à própria clínica. No entanto, perguntamos ainda: que espécie de decisão é essa?

Nesta decisão o sujeito opta por não decidir. Diante do conflito ele não escolhe determinado caminho e desiste de outro. O recalque poupa o sujeito de resolver o conflito psíquico. Ele não quer saber da representação que lhe causa desprazer, e faz isso recalcando tal representação. Encontramos uma ilustração exemplar disso no caso Miss Lucy R., relatado por Freud nos “Estudos sobre histeria” (1893-1895). Durante o trabalho de análise deste caso, Freud chega a algumas conclusões e faz uma interpretação arriscada. Ele diz à paciente que seu sintoma é fruto da paixão que ela nutria por seu patrão, embora talvez ela não estivesse consciente disso. Miss Lucy confirma a interpretação e diante da pergunta de Freud acerca do motivo pelo qual ela não havia lhe contado isso, ela diz que “não sabia, ou melhor, não queria saber nada disso”. (FREUD, 1893, p. 144) Podemos notar claramente a ação do recalque neste caso. Este quadro mostra um estranho estado psíquico no qual, ao mesmo tempo, o sujeito sabe e não sabe de sua moção pulsional. Além disso, o exemplo mostra que no recalque trata-se, antes de tudo, de um posicionamento ético do sujeito diante da pulsão, ou, melhor dizendo, diante de um representante da pulsão. Frente à atração que sentia pelo patrão, Miss Lucy decide não saber, recalcando a representação desprazerosa que indicava este impulso. É um não querer saber da pulsão.

A ‘escolha em não escolher’ não caracteriza uma ausência de posição por parte do sujeito. Ao contrário, ela evidencia uma posição bem particular, na qual, como



dissemos, o sujeito se abstém de escolher, pois não quer assumir a perda inerente a qualquer escolha. Por isso, vemos Freud colocar que “o mecanismo que produz a histeria representa, por um lado, um ato de covardia moral e, por outro, uma medida defensiva que se acha à disposição do ego.” (FREUD, 1893-1895, p. 149)

Numa nota de 1925 intitulada: “Responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos” (FREUD, 1925) encontramos outras considerações que nos ajudarão a aprofundar o tema da responsabilidade. Neste texto a questão é discutida dando grande evidência à operação do recalque. A questão que atravessa todo texto é a seguinte: qual é a posição que o sujeito deve tomar diante de conteúdos imorais presentes nos sonhos? Lembramos de início que estes ‘conteúdos dos sonhos’ são os conteúdos dos pensamentos pré-conscientes e do impulso desejoso recalcado. Estes conteúdos recalcados surgem como sendo estranhos ao eu, colocando a questão da responsabilidade do sujeito em relação a eles. Freud responde que se formos fiéis às conclusões empreendidas pela psicanálise:

“(…) obviamente temos de nos considerar responsáveis pelos impulsos maus dos próprios sonhos. Que mais se pode fazer com eles? A menos que o conteúdo do sonho (corretamente entendido) seja inspirado por espíritos estranhos, ele faz parte de seu próprio ser. Se procuro classificar os impulsos presentes, em mim, segundo padrões sociais, em bons e maus, tenho de assumir responsabilidade por ambos os tipos;” (FREUD, 1925, p. 147)

O conteúdo imoral recalcado não pertence ao eu, ele é proveniente do isso. No entanto, o próprio eu se desenvolve a partir do isso, ele é uma parte periférica modificada dele, estando sempre sujeito às influências originárias dele. Logo, seguindo este raciocínio, a instrução de Freud não poderia ser outra senão preceituar o consentimento do sujeito para com os impulsos. Trata-se de uma instrução fundamental que concebe o problema da responsabilidade a partir da posição do sujeito frente à pulsão.

Outro texto do qual podemos tirar algumas considerações sobre a responsabilidade é o breve escrito chamado “O parecer do perito no caso Halsmann” (FREUD, 1931[1930]). Trata-se de uma resenha de Freud sobre o caso de um jovem estudante acusado de parricídio. O tribunal de Innsbruck conduzia o caso e nutria dúvidas acerca do estado mental de Halsmann, pedindo assim o parecer de um perito na

área. O parecer levantado pelo perito não convenceu Josef Kupka, professor de Jurisprudência da Universidade de Viena. Este alegou que eram infundadas as conclusões sobre o caráter do jovem contidas no parecer. Kupka empreendeu uma ativa campanha para derrubar a decisão original da corte que havia designado Halsmann como culpado. Em meio à campanha, o professor Kupka pediu a Freud sua opinião sobre o caso e o parecer do perito.

Freud inicia seu comentário sobre o parecer fazendo uma ressalva acerca do uso do complexo de Édipo para a explicação da situação do acusado. Ele diz que se tivesse sido provado objetivamente que Halsmann era o verdadeiro assassino de seu pai, o complexo de Édipo forneceria fundamentos determinantes para o motivo do ato. No entanto, no caso não foi demonstrado de forma satisfatória que o acusado era o culpado pelo crime. Freud ressalta que fazer uso do complexo de Édipo para a explicação desses tipos de caso pode desorientar ainda mais sua condução. Ele aponta ainda que para obter conclusões sobre a questão da culpa, o complexo de Édipo nada acrescenta, pois no sujeito ela está sempre presente. Aqui podemos ver uma referência à onipresença da culpa e sua quota ineliminável no sujeito, pontos que discutimos anteriormente neste trabalho.

Sobre a suspeita, gerada pela investigação, de que Halsmann tinha um mau relacionamento com o pai, Freud aponta que mesmo se isso fosse provado, não se poderia concluir nada. Para ilustrar a situação, Freud vai até o romance “Os irmãos Karamázov”, de Dostoiévski. Neste, o drama edípico se desempenha de forma central. O pai Karamázov, através da opressão que exercia contra seus filhos, nutriu de forma decisiva o ódio deles para consigo. Um dos filhos, Dimitri, além disso, vê o pai como um rival quanto à mulher que deseja e não esconde sua vontade de matar o pai. Quando o velho Karamázov é assassinado, naturalmente as maiores acusações caem sobre Dimitri, no entanto, foi outro filho que cometeu o assassinato. Dimitri acaba sendo condenado apesar de afirmar contundentemente sua inocência. Observamos nessa consideração de Freud o que colocamos no início do trabalho a respeito da distinção entre intenção e ato. O fato de o sujeito ter desejado matar o pai não faz com que se desdobre como consequência necessária o assassinato, mas a culpa sim.

Outro ponto importante no ‘caso Halsmann’ diz respeito às possibilidades dada a Halsmann para responder pela acusação que lhe fora imputada. No entanto, a fim de um maior embasamento, recorreremos a um comentário sobre o assunto dado por Miller em seu artigo chamado “Patologia da ética” (MILLER, 1991). Neste texto, o autor define

responsabilidade como resposta do sujeito. O sujeito responsável é aquele que tem a possibilidade de responder por seus atos, o que o faz ocupar a posição de um sujeito ético jurídico. Ao contrário, há irresponsabilidade quando o sujeito não pode responder por seus atos, fazendo com que os outros decidam em seu lugar. O sujeito da psicanálise é designado como sujeito da enunciação, não se confundindo com o sujeito do enunciado. Sujeito da enunciação remete a uma condição na qual esse sujeito que fala, toma certa distância em relação ao que disse, ou seja, ao seu enunciado. Esse distanciamento mostra que do eixo da enunciação, o sujeito julga seus enunciados e suas ações, sendo, portanto, um sujeito ético. Estas considerações apontam, assim, para a estreita relação entre direito e ética. Num artigo intitulado “‘Eu’ devo assumir a responsabilidade do inconsciente” (HOFFMAN, 2005), Christian Hoffmann estabelece uma definição da responsabilidade que podemos aproximar do que Miller apresenta em “Patologia da ética” (1991). Apesar do domínio da responsabilidade se dividir classicamente entre ‘responsabilidade civil’, ‘responsabilidade jurídica’ e ‘responsabilidade moral’, a psicanálise privilegia o sentido psicológico e moral da palavra, para daí considerar as outras duas. Segundo o autor, a definição psicológica de responsabilidade une o sujeito a seu ato, colocando-o na condição de responder por este.

Voltando ao ‘caso Halsmann’, segundo Freud, não houve por parte do tribunal um determinante cuidado às condições de resposta dadas a Halsmann. Durante o processo de julgamento não foram concedidas ao réu condições necessárias para uma exposição irrestrita de sua parte. Assim, concluímos, a partir das observações de Freud, que no caso de Halsmann o tribunal não atentou devidamente para as condições de resposta dadas a ele, prejudicando por fim sua resposta enquanto sujeito ético-jurídico.

Retomar as proposições de Hoffman acerca da responsabilidade do sujeito por seu ato faz com que coloquemos em cena a problemática da pulsão e do gozo. Já em Freud (1901) nós encontramos a tese de que os atos falhos são determinados pelo inconsciente, o qual é o ponto de incidência da pulsão. Também em “Dostoiévski e o parricídio” (1928) podemos destacar a relação entre ato e pulsão. Ao analisar a obra do escritor russo, Freud confere a Dostoiévski um saber sobre a equivalência entre os atos e as intenções no tocante à culpa. Ele mostra como Dostoiévski faz isso ao atribuir a culpa pelo assassinato do pai a três dos irmãos Karamázovi, justamente por haverem eles somente desejado realizar o crime. Assim, não é preciso ter cometido um crime para que se sinta culpado, basta tê-lo desejado. Indo mais além, Freud mostra ainda que a culpa, ao contrário, pode levar ao crime.

### ***3.2 Responsabilidade: um diálogo entre direito e psicanálise***

"O médico deixará ao jurista construir para fins sociais uma responsabilidade que é artificialmente limitada ao ego metapsicológico."  
(FREUD, 1925/1976, p. 148)

Além de sua vinculação ao campo da ética, o termo responsabilidade traz consigo seu pertencimento também ao campo do direito, e em particular à concepção de direito que surge no mundo moderno. Inspirado na tese laciana de que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência (1966), Jean de Munck em seu artigo “A psicanálise, passageira clandestina do discurso do direito” (1996)<sup>1</sup>, defende a tese de que existe uma relação do mesmo tipo entre sujeito de direito e sujeito da psicanálise. Partindo do corte político e ético que funda o mundo moderno, o autor considera que o advento da psicanálise e do direito moderno se deve à nova concepção de homem promovida pelo pensamento liberal e pelas revoluções democráticas. Tendo como fonte o frutífero diálogo entre psicanálise e direito, trabalharemos a noção de responsabilidade, noção cujo estatuto ético-jurídico constitui uma evidência.

Atualmente a função do especialista em psicologia ocupa posição muitas vezes importante na condução de um processo judiciário. Por exemplo, no campo do direito penal a freqüente dúvida acerca da questão da imputabilidade cria uma demanda aos psicólogos e psiquiatras no sentido de obter um parecer científico acerca da responsabilidade penal. Eis um problema propriamente moderno cujas linhas éticas aproximam de modo determinante o campo da psicanálise e o direito.

Toda a questão da responsabilidade penal está inteiramente relacionada à noção de sujeito de direito, noção central inaugurada pelo discurso do direito moderno. O sujeito de direito é o correlato jurídico da concepção de homem proveniente da mentalidade liberal nascida no século XVIII, cujos principais traços são a liberdade e a

---

<sup>1</sup> Tradução nossa. O título original é o seguinte: “La psychanalyse, passagère clandestine du discours du droit”.

autonomia, assim como a igualdade. Assim, quando dizemos ‘sujeito de direito’, queremos dizer ‘sujeito livre’, sujeito que, enquanto racional, é soberano em suas decisões, e por isso responsável por elas. No exercício de sua liberdade, nada exterior pode coagi-lo, sem que isso configure uma revogação de sua autonomia. Decorre disso que a motivação para seus atos nunca pode ser encontrada alhures, mas somente em si, numa intenção que não pode ser qualificada senão de subjetiva. No direito moderno, a materialidade do ato criminoso, o fato de ter ocorrido um crime, não é suficiente para a decisão de um julgamento. Interessa também e principalmente a intenção subjetiva que precedeu o ato. Há um momento anterior à irrupção do ato que interessa ao julgamento, o qual supõe um desejo e uma decisão, traços próprios do sujeito.

O termo ‘tentativa’, tão comumente presente no campo do direito penal, evoca a importância da intenção subjetiva. Por exemplo, quando uma pessoa é acusada de tentativa de homicídio, o que determina a pena não é a execução do crime, mas o plano de cometê-lo. O ato tem início, mas sua consecução é impedida por motivos alheios à intenção do autor. Nesse caso, apesar de não haver evidências da completa execução do crime, ou, ainda que ele não tenha sido executado, o sujeito não deixa de ser acusado por sua intenção.

Este breve quadro que expusemos estabelece o laço entre intenção e ato, liame que a justiça moderna coloca como irreduzível, apesar de ser necessária a distinção entre essas duas dimensões. Observamos a importância da causalidade, dos móveis da ação para a análise da responsabilidade penal. Eis uma noção cuja importância para a psicanálise é também inegável.

Quais foram as motivações subjetivas que impulsionaram o criminoso? O delito teve como causa fins utilitários, ou uma causa passional?

Interessa ao legislador poder identificar claramente a intenção do sujeito, aquilo que existia antes de sua passagem ao ato. E acontece de muitas vezes não se identificar a causa do crime, como testemunham alguns casos de psicose em que a turva cena a que o especialista tem acesso evoca apenas um momento de crise, de ruptura do sujeito consigo mesmo. Da perspectiva do legislador, esse é o ponto em que o problema da responsabilidade nos processos jurídicos claudica, podendo chegar a ser insustentável. Pois, pode-se atribuir a um sujeito que vivencia uma crise de desrealização do mundo, e mesmo de si próprio, a responsabilidade por um crime? Há alguma semelhança entre esse sujeito e a noção de sujeito livre proclamada pelo direito?

Toda a dificuldade tem início nessa questão e começa a ser respondida se compreendermos o verdadeiro significado da noção de sujeito livre professada pelo discurso do direito. Antes de tudo, trata-se de uma definição puramente formal, portanto, não metafísica. O predicado 'livre' não corresponde a um traço ontológico, não diz respeito à substância do sujeito. A liberdade não é um atributo de seu ser, portanto, não se trata de um sujeito substancial. O sujeito é livre de direito, ou seja, não o é de fato. Sua liberdade e autonomia figuram como um ideal e não como uma realidade que corresponderia ao seu ser. O direito moderno proclama a vigência de um sujeito puramente deontológico.

Se a noção de sujeito livre, noção fundadora do direito moderno, for tomada por aquilo que ela é, ou seja, enquanto um ideal, pode ocorrer de num processo o réu não estar à altura dessa exigência. E cabe justamente ao especialista em psicologia avaliar se o acusado é imputável ou não. Em outras palavras, trata-se de saber se o sujeito será julgado ou será conduzido a um tratamento psiquiátrico. Caso o psiquiatra constate que se trata de um caso em que a inimputabilidade é total, em que o sujeito sofre de algum transtorno psicopatológico que impossibilita de modo integral seu discernimento e o controle de seus atos, o julgamento não é possível.

No entanto, como coloca Francesca Biagi-Chai (2007), esse tipo de resolução não é tão simples assim, apesar de muitos psicólogos trabalharem segundo o critério do 'tudo ou nada'; ou plena responsabilidade ou irresponsabilidade integral. No entanto, se uma mínima condição de responsabilidade for verificada, torna-se possível um julgamento, desde que sejam levadas em conta as circunstâncias excepcionais que impossibilitaram a plena consciência do sujeito. Nesse caso, um diálogo entre psicanálise e direito poderá se iniciar, conduzindo o caso fora das 'designações totais': plena responsabilidade e irresponsabilidade total.

A tese apresentada por Biagi-Chai (2007) afirma que, se respeitadas tais condições, pode-se abrir uma oportunidade para o especialista em psicologia dar lugar a uma clínica mais sutil e nuançada, cuja orientação não se pautar pelo enquadramento que os manuais de psiquiatria proclamam, mas que se atente para o sujeito e o real. Trata-se da defesa de uma clínica inserida no campo da ética, cujo foco é a relação do sujeito com o seu gozo.

A autora defende que, mesmo na psicose, onde a precariedade do laço com o Outro é dada estruturalmente, não se pode atribuir à estrutura a causa da ruptura do laço social promovida pelo crime. Ou seja, a questão da responsabilidade não pode se pautar

pelo aspecto estrutural, mesmo no caso da psicose, onde se poderia dizer que a forclusão do significante da lei é uma forte condição para o ato delinquento. Logo, no caso da neurose não é diferente. A estrutura não determina o modo de ser do sujeito com o gozo. Como mostramos anteriormente, não existe apenas um destino para a satisfação pulsional. Estruturalmente, em termos freudianos, figuram mais de uma possibilidade: a transformação em seu contrário, o redirecionamento contra a própria pessoa, a sublimação e o recalque. Além disso, no interior dessas possibilidades, cada sujeito pode criar seu modo próprio de lidar com o real que lhe acossa. “Cada sujeito, seja qual for sua estrutura, é confrontado à necessidade de fazer com o real do gozo, inventando sua maneira de ser no mundo e ser com os outros” (BIAGI-CHAI, 2007, p. 229)<sup>2</sup>

O encaminhamento que Biagi-Chai oferece à questão da responsabilidade visa primeiro uma distinção entre estrutura e gozo, mostrando como a responsabilidade incide sobre o gozo, e não sobre a estrutura. “Para a psicanálise, portanto, o conceito de responsabilidade articula, de maneira indissolúvel, o sujeito a seu gozo.” (BIAGI-CHAI, 2007, p. 233)<sup>3</sup>

De que modo o sujeito encaminha o gozo? Acreditamos que a partir desta pergunta podemos desenvolver uma análise sobre a responsabilidade, seja no campo do direito quanto no campo psicanalítico. “Há, portanto, tanto variações de responsabilidade quanto de sujeitos, com relação aos fenômenos, com relação ao real, com relação às passagens ao ato.” (BIAGI-CHAI, 2007, p. 237)<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Tradução nossa. O trecho original é o seguinte: “Chaque sujet, quelle que soit sa structure, est confronté à la nécessité de faire avec le réel de la jouissance, en inventant « sa » manière d’être au monde et d’être avec les autres.”

<sup>3</sup> “Pour la psychanalyse, donc, le concept de responsabilité articule, de manière indissoluble, le sujet à sa jouissance.”

<sup>4</sup> “Il y a donc autant de variations de responsabilité que de sujets, par rapport aux phénomènes, par rapport au réel, par rapport aux passages à l’acte.”

### ***3.3 A responsabilidade em Antígona***

“Antígona nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo.” (LACAN, 1959-1960, p. 300)

Grande parte da meditação de Lacan sobre Antígona recai sobre o problema de sua responsabilidade pelo real e pelo desejo. No capítulo anterior, apresentamos um quadro com os elementos principais da peça grega a fim de depreender o caráter próprio da lei que determina o ato trágico da personagem, assim como a equivalência, indicada por Lacan, entre essa injunção e a lei promotora do desejo em psicanálise. Prosseguiremos nosso estudo sobre Antígona, tendo em vista agora a questão da responsabilidade trágica e sua pertinência para a clínica psicanalítica. Dizer isso significa buscar no teatro grego algum ensinamento acerca do difícil problema clínico da responsabilidade subjetiva.

Conforme apresentamos, a tragédia grega surge num momento histórico singular, característico de um intervalo situado entre o período arcaico da tradição mítica e o advento do pensamento filosófico na Cidade-estado grega. Eis um período ímpar da antiguidade, cujos traços evidenciam uma mentalidade que avança em direção à instauração da racionalidade e sua autonomia em relação ao universo do mito, e ainda assim conserva a dimensão dos deuses em sua força e presença real. Devido a isso, ao ler o texto de Sófocles, identificamos a presença real da vontade dos deuses ao lado de certa autonomia de Antígona. Essas duas dimensões se alinham na narrativa trágica sem haver qualquer prenúncio de contradição. Os deuses impõem sim uma injunção real, incontornável, no entanto, tal determinação não abole a dimensão de escolha da personagem. Como coloca Vorsatz (2010), é exatamente nesse entrecruzamento que se situa o problema da responsabilidade. Eis um dilema singular que, por referência à tragédia, acreditamos o homem grego ter vivido naquela época e somente nela, pois tanto antes, no pensamento mítico, como depois, quando da instauração filosófica e seu ideal de universalidade, não há lugar para a emergência de tão radical singularidade. Segundo Lacan (1959-1960), podemos identificar essa singularidade no desejo de Antígona, recolhido como que por refração em seu brilho ímpar.

O fato de a injunção divina ser inapelável não livra a heroína de Sófocles da necessidade de decidir-se sobre o seu destino. Como na “escolha em não escolher”



presente na neurose, haveria escolha mesmo quando alguém se abstém de agir em nome dos desígnios divinos, como faz sua irmã, Ismene. Do mesmo modo, quando Antígona decide cumprir as determinações que lhe cabem, ela não faz coagida pela ordem dos deuses, mas antes, age em nome dessa ordem. Agir em nome desse dever que provém do Outro, por outro lado, não abole sua parte no dilema. Ela não pode recalcar sua responsabilidade, e, assim como o carrasco sadeano, alegar que só seguia ordens. Antígona não se coloca na posição de instrumento, de objeto do gozo do Outro. Antes, deliberadamente escolhe seguir os desígnios eternos. Lacan aponta o alcance da parcela de Antígona em seu destino trágico, mostrando que diante do edito de Creonte, ela “sem temor nem piedade” diz: “ - Mas ele não tem nada a ver *com* aquilo que me diz respeito.” (LACAN, 1959-1960, p. 321) Ou seja, mesmo sabendo do lugar decisivo da tirania de Creonte para sua pena, mesmo assim, a heroína trágica chama integralmente para si a responsabilidade por seu ato.

O lugar determinante dos deuses no texto da tragédia atesta como o século V a.C. ainda está distante do século que se recolherá sob o mundo simétrico da razão e calará as imperiosas vozes divinas. Como nos mostra Saïd (1978), na concepção de direito própria da polis grega, encontramos uma noção de responsabilidade que não buscará nos céus os móveis da ação, mas no campo próprio da razão. Seguirá disso uma concepção subjetiva da falta em que a questão sobre a responsabilidade recairá sobre a obscura trama das intenções, o que para o ideal de racionalidade, é antes transparente por estar integralmente no âmbito da razão. Nesse caso, a materialidade da falta, por exemplo, o flagrante de um delito, não supera as motivações internas do cidadão, a finalidade de seu ato. Encontra-se aqui o germe da concepção moderna de direito que discutimos no subitem anterior, em que a intenção subjetiva é parte fundamental do julgamento. Decorre disso a distinção entre crime doloso, “quando o agente quis o resultado ou assumiu o risco de produzi-lo”; e crime culposos, “quando o agente deu causa ao resultado por imprudência, negligência ou imperícia.” (art. 18 do código penal, 1940)

Segundo Saïd (1978), há uma diferença entre essa concepção subjetiva da falta, vigente no período aristotélico, e uma concepção objetiva, cuja vigência marcou o período arcaico dos mitos. Nesta concepção, a questão da responsabilidade se pauta única e exclusivamente pela materialidade do dano. É a falta em si mesma o ponto de partida e chegada do problema da responsabilidade, não interessando qualquer exame que recaia sobre a intencionalidade do agente.

No contexto da tragédia não parece haver a preeminência de nenhuma das duas concepções, antes, como coloca Saïd, a tragédia “estabelece uma confrontação permanente entre a tradição heróica e os modos de pensamento da Atenas do século V.” (SAÏD, 1978, p. 152)<sup>5</sup> Pois, além da objetividade da falta, campo marcado pela presença real da injunção divina, há a parcela subjetiva que faz referência ao agente. No entanto, a dimensão subjetiva não se caracterizará por um exame das intenções e razões do ato, mas pelo próprio ato. Trata-se de uma irrevogável responsabilidade pelo ato e pela decisão, não havendo lugar para qualquer espécie de justificação ou álibi que acione motivações externas ou intenções obscuras. Na concepção trágica da falta não interessa o coração das intenções, mas somente o real do ato e a ulterior resposta que expressa o comprometimento do agente. (VORSATZ, 2010) “Antígona apresenta, com efeito, a imagem de uma justiça divina que não conhece senão a materialidade dos fatos e não tem nenhuma consideração das intenções ou das circunstâncias atenuantes, (...)” (SAÏD, 1978, p. 199)<sup>6</sup> Logo, podemos afirmar que, apesar da dimensão subjetiva estar presente sob a forma de um ato e de uma decisão, a responsabilidade trágica incide sobre uma concepção objetiva da falta. O ato foi consumado por Antígona; em sua homenagem fúnebre ao irmão, ela perpetrou uma falta perante as leis da cidade, e somente ela deve responder por isso.

A nosso ver, assim como na tragédia, em psicanálise a questão da responsabilidade se coloca menos sobre o plano das intenções e mais sobre o real da falta e do ato. No entanto, por outro lado, a psicanálise se distingue também do pensamento trágico ao considerar o real da pulsão e do gozo presente no ato.

Notamos na tragédia que tanto a causalidade quanto a dimensão contingencial da escolha de Antígona são irreduzíveis e, de algum modo, se encontram como pano de fundo do ato trágico. Se não fosse seu consentimento à vontade divina, não haveria na peça diferença entre Antígona e sua irmã, pois a tragédia não dá indícios de que os deuses a arrastariam rumo ao seu destino singular, caso ela recuasse. É preciso decidir-se, e ninguém poderia fazer isso no lugar da heroína, nem mesmo os próprios deuses que sabem sobre o seu destino. É como se num momento, depois de terem ditado o

---

<sup>5</sup> Tradução nossa. O trecho original é o seguinte: “(...) établit une confrontation permanente entre la tradition héroïque et les modes de pensée de l’Athènes du V siècle, (...)”

<sup>6</sup> “*Antigone* présente en effet l’image d’une justice divine qui ne connaît que la matérialité des faits et ne tient aucun compte des intentions ou des circonstances atténuantes, (...)”

dever de Antígona, todos os deuses se calassem, aguardando, num terrível silêncio, seu passo à frente.

Deste modo, percebemos que a injunção divina não oprime Antígona exigindo dela seu cumprimento. A ordem imposta não a coloca na posição de objeto de gozo dos deuses. Antes, pelo menos duas possibilidades são colocadas, pois, como vimos, ela poderia escolher não prestar as homenagens ao irmão. E aqui está a diferença entre se submeter ao desejo do Outro e se colocar como objeto do gozo do Outro. Nos dois casos há um consentimento, mas no primeiro, o sujeito eleva a um ponto radical sua atividade, resgatando o gozo na escala invertida do desejo, enquanto no segundo, se aceita passivamente o assolamento do gozo do Outro. O dever que Antígona experimenta como seu e que provém do campo do Outro, ela só pode experimentá-lo na condição de sujeito. É preciso uma posição de atividade para que ela decida “contra tudo e contra todos” não deixar o cadáver de seu irmão apodrecer sob o sol. Ao contrário, na posição de objeto, podemos dizer, a atividade é mínima. Digo ainda atividade, pois, do ponto de vista psicanalítico, mesmo em uma posição de passividade, não se pode afirmar a inexistência de uma escolha. No entanto, trata-se da mesma “escolha em não escolher” que disfarça a parcela de responsabilidade do sujeito através da garantia do gozo do Outro. Para não arcar com seu gozo, o sujeito o coloca do lado do Outro, mesmo que para isso ele tenha que pagar com o sofrimento do sintoma. No próprio texto de Sófocles encontramos a irmã de Antígona, Ismene, que recuou diante daquilo que lhe concernia, tendo uma postura oposta à de Antígona e caindo culpada no final da peça.

Tal configuração que encontramos na tragédia, em que o problema da responsabilidade se coloca precisamente no ponto de tensão entre essas duas dimensões, a causalidade irrefutável e a dimensão própria de uma decisão, tal configuração é encontrada de modo similar no dispositivo clínico que a psicanálise inaugura. Contudo, como sabemos, no dispositivo freudiano, a causalidade não é buscada alhures, mas no interior do homem, apesar de peculiarmente permanecer externa a ele. O famoso “*Wo Es war, Soll Ich werden*” evoca essa estranha causalidade, o ponto de irrupção da pulsão em sua exigência de gozo, assim como a parte que designa a responsabilidade do sujeito. Na tradução de Lacan: “(...) lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [eu] advir” (LACAN, 1965-1966/1998, p. 878). Nesta tradução, segundo Lacan, encontramos o que “o *Ich* é na pena de Freud, do começo até o fim” (LACAN, 1964, p. 47), e que não é outra coisa senão o sujeito do inconsciente, sujeito descentralizado que *deve* se comprometer com seu gozo. No entanto, este ‘*deve*’ não designa um dever

coercitivo no sentido do ‘tem que’; também não tem o significado de uma necessidade que garantiria a responsabilidade do sujeito pela pulsão, pois ele pode não querer saber de nada *disso*. Antes, este imperativo revela o mesmo problema colocado por Freud acerca da responsabilidade pelos impulsos imorais presentes nos sonhos: Há inimizabilidade do ponto de vista da psicanálise? Lacan parece dar a mesma resposta que Freud. “por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis.” (1966, p. 873)

Aqui retomamos o ponto conclusivo do subcapítulo anterior. O problema da responsabilidade incide sobre a questão da relação do sujeito com seu gozo. Não é no plano da estrutura que a questão ética do dever (*Soll*) se localiza. A estrutura tem sua importância enquanto condição para o encaminhamento do gozo, pois confere um leque de destinos possíveis. No entanto, é no que concerne à decisão do sujeito, em sua lida com o gozo, que incide o acento mais fundamental acerca da responsabilidade subjetiva.

## CONCLUSÃO:

Em linhas gerais esse trabalho foi uma investigação sobre a moralidade, seus efeitos sobre o sujeito e o problema da responsabilidade na clínica. Dizendo em outras palavras, investigamos as características gerais da experiência moral a que a clínica psicanalítica tem acesso, principalmente a partir da atuação do supereu, e dos diversos sintomas de culpa, buscando, sob uma perspectiva ética, circunscrever a responsabilidade do sujeito no tratamento.

Apoiados no texto freudiano e no ensino de Lacan, dissertamos sobre o papel da dimensão de satisfação na experiência moral conjuntamente com uma análise do aspecto estrutural da lei, demonstrando como a experiência moral é essencialmente uma experiência de satisfação. Através do estudo de *das Ding*, circunscrevemos este termo na experiência de satisfação e na constituição da lei, indicando, com a ajuda de Lacan, como Freud concebe, desde os seus primeiros textos, um vínculo estrutural entre lei e satisfação. Apontamos tal vínculo examinando a leitura lacaniana do Complexo de Édipo (1957-1958), em que a lei paterna é discutida nos três tempos do Édipo. Numa leitura que privilegia a lógica que subjaz ao enredo imaginário do complexo de Édipo, Lacan assinala que é a inscrição do significante da lei que permite ao sujeito uma orientação da satisfação, demarcando tanto o impossível da castração, quanto os limites do desejo. Identificamos esse vínculo em outros momentos da obra freudiana, como no texto de “Totem e Tabu” (1913[1912-13]), em que a constituição da lei está inteiramente relacionada à satisfação do pai morto.

Neste quadro, demonstramos como *das Ding* figura como um termo *êxtimo*, externo e íntimo ao campo do sujeito, designando um ponto de falha na estrutura. No que se refere à satisfação ou, em termos lacanianos, ao gozo, vimos que tal falha estrutural aponta para a impossibilidade do gozo pleno. Constatamos tal impossibilidade em diversos pontos como no fracasso do modelo alucinatório de satisfação; no limite da sublimação, evidenciando que nem toda a libido pode ser sublimada; na narrativa de *Totem e Tabu*, que atesta como mesmo a transgressão não libera o acesso ao gozo do pai, ao contrário, a interdição é reforçada.

A partir disso, concluímos com Lacan que não é a lei que proíbe o acesso ao gozo. Antes de tudo, a lei interdita um campo que é desde sempre impossível, o campo de *das Ding*, o qual designa precisamente o gozo perdido.

Apesar desta constatação, a psicanálise identifica também a atuação do supereu, dessa lei insensata que ordena o sujeito a franquear o campo impossível de *das Ding*. A partir desse momento, através da análise do sentimento de culpa, nos concentramos sobre o gozo do supereu. Vimos como esta instância veicula uma modalidade de gozo que depõe contra o sujeito, oprimindo-o através de injunções irrealizáveis. Além disso, através do ‘paradoxo da satisfação’ percebemos como a obediência ao supereu só recrudescer ainda mais sua exigência de gozo. Acreditamos que esta é a idéia que exprime melhor a dimensão de satisfação presente na experiência moral.

Assim, enquanto a lei de castração barra o acesso à Coisa, possibilitando o apoio do desejo, o supereu incita o sujeito a afundar nesse campo impossível. Logo, indicamos a fundamental oposição entre lei superegóica e lei de castração.

Após essa discussão em que circunscrevemos a experiência moral como uma experiência de satisfação, investigamos a moral kantiana, expoente moderno da filosofia moral. Restringimo-nos principalmente à definição de lei dada por Kant, expressa em seu imperativo categórico, evidenciando seu caráter essencialmente racional, portanto não fenomênico, sua desvinculação com qualquer idéia de Bem, e sua pretensão de universalidade. Observamos como Kant encaminha seu pensamento concebendo uma lei estritamente formal, sem conteúdo e sem qualquer referência ao objeto. Vimos como isso implica num rechaço de toda a dimensão do desejo do campo de sua moral.

A partir da orientação de Lacan para lermos Kant com Sade, adentramos no pensamento do libertino francês e verificamos a equivalência, apontada pelo psicanalista, entre a posição dos dois autores. Usando Sade como chave de leitura, descobrimos que a pretendida neutralidade da lei moral não é alcançada por Kant, pois um gozo particular subjaz ao imperativo categórico; enquanto que em Sade, apesar do conteúdo libertino, encontramos precisamente o elogio de uma lei de aspiração universal, demolidora da singularidade do desejo. Desse modo, com Lacan, afirmamos que tanto Sade quanto Kant defendem acima de tudo um amor cego à lei, o qual pressupõe que o sujeito se coloque na posição de instrumento do gozo do Outro.

Após essa incursão em que tematizamos a íntima relação entre lei moral e gozo, assim como seus efeitos devastadores sobre o sujeito, tentamos circunscrever a lei do desejo em psicanálise, tendo como referência a “Antígona” de Sófocles.

A tragédia de Antígona nos ajudou a circunscrever as especificidades da lei do desejo em psicanálise, principalmente a partir da dimensão trágica presente na peça, que, segundo Lacan, equivale à dimensão trágica da experiência analítica. Partindo do

exame das características da lei presente na tragédia, mostramos que assim como a injunção divina (*Dike*), a lei do desejo é exterior ao eu, irrompendo do Outro, seu lugar de inscrição. Assinalamos como, em ambos os casos, tanto no texto grego quanto em psicanálise, trata-se de uma lei específica, não escrita, que serve de apoio para o movimento de um desejo singular.

Trabalhamos o problema da ‘segunda morte’, conforme discutida por Lacan (1959-1960), e que se refere à tragicidade que sobrevém à fidelidade do sujeito ao desejo. Discorremos sobre o caráter próprio desta experiência trágica, que revela como o consentimento ao desejo tem como contrapartida uma perda, expressa de modo radical na tragédia através da morte simbólica de Antígona, e em psicanálise através do real da castração, índice da perda de gozo.

Em seguida, retomamos a leitura lacaniana de *Totem e Tabu* presente no “seminário 17 – o avesso da psicanálise” (1969-1970), que apresenta uma conclusão semelhante no que diz respeito à impossibilidade do gozo. Esta leitura do mito freudiano destaca a aproximação fundamental entre pai morto e gozo impossível. Segundo Lacan, o pai morto desempenharia a função de operador estrutural demarcando o real do gozo enquanto termo impossível. Vimos que o fundamental desta interpretação está em revelar que os interditos da lei proíbem algo desde sempre impossível.

Assim, nossa dissertação apresentava um quadro cuja questão central dizia respeito à posição do sujeito frente à lei moral e ao impossível da castração. Partindo da constatação da impossibilidade do gozo pleno, encaminhamos a questão através do estudo da responsabilidade subjetiva. Primeiramente, a fim de traçar um esboço inicial, examinamos a obra freudiana, discutindo passagens sobre o tema. Num segundo e terceiro momento, buscamos elementos que nos ajudassem a circunscrever o tema através de um diálogo com o campo do direito e num exame da responsabilidade trágica presente em “Antígona”.

Identificamos a questão da responsabilidade no dilema ético observado por Freud em sua clínica, em que o acossamento da pulsão exige uma decisão por parte do sujeito. Vimos a explanação de Freud que coloca a neurose como fruto da recusa do sujeito em se posicionar diante da exigência pulsional. Por não aceitar a perda que sobrevém a uma escolha, frente ao conflito pulsional, o sujeito ‘escolhe não escolher’, caindo doente logo em seguida. Em “Responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos” (1925), Freud discute sobre a responsabilidade pelos impulsos maus dos próprios sonhos. A nosso ver, trata-se basicamente de uma discussão acerca da

responsabilidade pela pulsão, e que Freud encaminha apoiado sobre o ponto de vista tópico onde, apesar da diferença, o eu figura como proveniente do isso. Sendo os impulsos maus dos sonhos oriundos do isso, o sonhador deve assumi-los como seus.

Em “O parecer do perito no caso Halsmann” (1931[1930]) destacamos a posição de Freud acerca da motivação do ato criminoso, em relação ao qual ele assevera que o complexo de Édipo não fornece nenhuma informação acerca da causa do ato e da responsabilidade. Além disso, através de Dostoiévski, Freud apresenta a disjunção entre intenção e ato, demonstrando como a presença do impulso criminoso não conduz necessariamente ao ato.

Com Miller (1991) e Hoffman (2005), esboçamos uma parcial definição de responsabilidade a partir da idéia de resposta, idéia que une o sujeito a seu ato. Segundo os autores, há responsabilidade quando o sujeito assume a decisão que promoveu o ato, respondendo por este.

Logo em seguida, adentramos na discussão com o campo do direito, partindo da tese de Jean de Munck (1996) acerca da relação entre sujeito da psicanálise e sujeito de direito. Após percorrermos as considerações deste autor acerca do sujeito de direito, assim como a análise de Biagi-Chai (2007) a respeito da responsabilidade penal, discriminamos o problema da responsabilidade em dois aspectos: o lugar da estrutura e a relação do sujeito com o gozo. Vimos que, apesar da estrutura promover as condições para a relação do sujeito com seu gozo, ela não determina o modo como tal relação se desdobrará. Em decorrência disso, situamos o problema da responsabilidade a partir do modo singular como cada sujeito encaminha seu gozo.

Em nossa investigação sobre a responsabilidade trágica, chegamos a conclusões semelhantes. Com o auxílio de Saïd (1978), situamos no dilema ético sofocliano uma dimensão necessária e real, as injunções divinas, e uma dimensão contingencial, a decisão e o ato de Antígona. No que diz respeito à responsabilidade trágica, assinalamos como a injunção do Outro não é suficiente para a condução do ato; é preciso uma decisão do sujeito. Assim, concluimos que o problema da responsabilidade subjetiva em psicanálise deve ser conduzido tendo como eixo central o plano da decisão e do ato, que expressam nada mais que o modo de lida do sujeito com seu gozo.



### Referências bibliográficas:

AMBERTIN, M. Imperativos del superyo- Testimonios clínicos. 1ª Ed. Buenos Aires: Lugar, 2003.

ARISTÓTELES Ética a Nicômaco. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2007, 240p.

AUBENQUE, P. La prudence chez Aristote. 1º ed. Paris: Quadrige, 1993, 220p.

COTTET, Serge O paradoxo do gozo. Salvador: Fator, 1989.

CÓDIGO PENAL (1940) Disponível em:  
[www.amperj.org.br/store/legislacao/codigos/cp\\_DL2848.pdf](http://www.amperj.org.br/store/legislacao/codigos/cp_DL2848.pdf)

DREYFUSS, Jean-Pierre Remarques sur *das Ding* dans l'Esquisse. In : Litoral, nº 06, Novembro 1982

FREUD, S. (1893) Estudos sobre a histeria. Vol.II Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).

FREUD, S. (1950[1895]) Projeto para uma psicologia científica Vol.I Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).

FREUD, S. (1895) Obsessões e fobias. Vol.III Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).

FREUD, S. (1896) Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. Vol.III Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).

FREUD, S. (1900) A interpretação dos sonhos Vol.V Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).

FREUD, S. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Vol.VII Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).

FREUD, S. (1907) Atos obsessivos e práticas religiosas. Vol.IX Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).

FREUD, S. (1908) Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna. Vol.IX Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).

FREUD, S. (1909) Notas sobre um caso de neurose obsessiva. Vol.X Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).

- FREUD, S. (1909) Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. Vol.X Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).
- FREUD, S. (1911) Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental Vol.XII Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).
- FREUD, S. (1913[1912-13])) Totem e Tabu Vol.XIII Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).
- FREUD, S. (1914) Narcisismo: uma Introdução. Vol.XIV Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).
- FREUD, S. (1915) Pulsões e seus destinos. Vol.XIV Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).
- FREUD, S. (1916) Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico. Vol.XIV Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).
- FREUD, S. (1917) Luto e melancolia. Vol.XIV Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).
- FREUD, S. (1917) Conferências introdutórias sobre psicanálise, XXVI - A teoria da libido e o narcisismo. Vol.XVI Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).
- FREUD, S. (1920) Além do princípio do prazer. Vol.XVIII Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).
- FREUD, S. (1921) Psicologia das massas e análise do 'eu'. Vol.XVIII Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).
- FREUD, S. (1923) O ego e o id. Vol. XIX Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).
- FREUD, S. (1924) O problema econômico do masoquismo. Vol. XIX Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).
- FREUD, S. (1925) A negação. In: Letra Freudiana, ano VIII, nº 5, 1989.
- FREUD, S. (1930[1929]) O mal-estar na civilização. Vol.XXI Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).

- FREUD, S. (1933[1932]) Novas conferências introdutórias sobre psicanálise, XXXI A dissecação da personalidade psíquica, Vol.XXII Rio de Janeiro: Imago, 1974, (Edição Standard Brasileira).
- HADOT, P. Qu'est-ce que la philosophie antique? Paris: Editions Gallimard, 1995, 463p.
- HOFFMANN, C. "Eu" devo assumir a responsabilidade do inconsciente" *Ágora* (Rio J.), Jan 2005, vol.8, no.1, p.41-46.
- JULIEN, P. L'étrange Jouissance du prochain. Paris: Editions du Seuil, 1995.
- KANT, I. (1781) *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- KANT, I. (1788) *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2008..
- KOYRÉ, A. *Estudos de história do pensamento científico* 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1991.
- LACAN, J. (1953-1954) *O seminário livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.
- LACAN, J. (1957-1958) *O seminário livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- LACAN, J. (1959-1960) *O seminário livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- LACAN, J. (1969-1970) *O seminário livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- LACAN, J. (1972-1973) *O seminário livro 20: mais, ainda* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- LACAN, J. (1962) *Kant com Sade*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, J. (1966) *A ciência e a verdade*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- MILLER, J-A. *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL, 1991, 140p.
- MILLER, J-A. *Lacan elucidado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 1997.
- MUNCK, Jean de *La psychanalyse, passagère clandestine du discours du droit*. In: *Feuillets du Courtil*, n° 12, junho de 1996.
- RINALDI, D. *A ética da diferença*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 1996.

- SADE, Marquês de (1795). A filosofia na Alcova. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- SAÏD, S. La faute tragique. Paris: Maspero, 1978.
- SHAKESPEARE, W. Macbeth. 1ª Ed. London: Longmans, Green & Co Ltd, 1958 and 1960.
- SÒFOCLES Antígona Rio de Janeiro: L&PM, 2007.
- VERNANT, J-P. (1969/1999) “Tensões e ambigüidades na tragédia grega” in Mito e tragédia na Grécia Antiga. São Paulo: Perspectiva.
- VORSATZ, Ingrid Antígona e o fundamento trágico da ética da psicanálise. Tese de doutorado em Teoria Psicanalítica. Orientada pela Profa: Dra. Fernanda Costa-Moura PPGTP/UFRJ. Rio de Janeiro, 2010.
- ZIZEK, S. Eles não sabem o que fazem. O sublime objeto da ideologia. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)