



Maricia Aguiar Ciscato

**A ética do dever em Kant
e a ética do desejo em Lacan
Aproximações e diferenças**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^ª. Vera Bueno
Orientadora
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Rio de Janeiro
Março de 2007



Maricia Aguiar Ciscato

**A ética do dever em Kant
e a ética do desejo em Lacan
Aproximações e diferenças**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Prof^a. Vera Bueno
Orientadora

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof^o. Edgar Lyra

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Ana Lúcia Lutterbach-Holck

Doutora em Teoria Psicanalítica - UFRJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial do Centro
de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 22 de Março de 2007

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Maricia Aguiar Ciscato

Graduou-se em Psicologia na Universidade Federal do Paraná em 2000. Especializou-se em Psicologia Clínica pela PUC-Rio em 2002.

Ficha catalográfica

Ciscato, Maricia Aguiar

A ética do dever em Kant e a ética do desejo em Lacan: aproximações e diferenças / Maricia Aguiar Ciscato ; orientadora: Vera Bueno. – 2007.

110 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Ética. 3. Kant. 4. Lacan. I. Bueno, Vera. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CD:100

Aos meus pais, Luiz e Isoldi, com muito amor e admiração por carregarem tanta
humanidade e beleza em seus corações.

Ao Maurício e à Paula, que me apresentam à nova geração com a pequena e
linda Maria Luísa.

Ao Gustavo, que vive o incrível e o absurdo da vida ao meu lado.

Agradecimentos

A PUC-Rio, por permitir esse percurso.

A CAPES, por investir em minha formação.

A Vera Bueno,
pela sabedoria que só os verdadeiros mestres possuem e por, tão atenciosamente, permitir
essa experiência. Agradeço pela oportunidade de aprender mais sobre aquilo que me toca.

A Ana Lucia Luterbach-Holck,
por transmitir sensibilidade e coragem diante dos tantos anseios que assustam
nesse longo percurso. Obrigada por falar do que há de bárbaro na vida.

A Pedro Rego,
pela generosidade e simplicidade com que lida com o conhecimento, que fazem com que
suas palavras tenham sido fundamentais nesta trajetória.

A Marcus André Vieira,
por, generosamente, convidar ao trabalho aqueles que foram tomados pela psicanálise.
Obrigada pelo convite primeiro e por dar tanta vida a esse delicado trabalho.

A Madalena Sapucaia,
porque sua presença possibilitou que tantas ausências fossem suportadas e transformadas
em um novo caminho.

Aos amigos, tão queridos,
novos e antigos, por me ensinarem tanto, tanto. E por fazerem da vida infinita.

a Amanda, Adriana, Franciele e Paola,
pela imensidão de sorrisos e lágrimas vividos;
a Beth, pelas palavras e cuidados;
a Soledad, pela simplicidade;
a Patrícia Teixeira, pela generosidade e carinho;
a Marcos, pela docilidade e leveza;
a Fernando e Gabriela, pelo amor transmitido;
a Maria Fernanda, Gisele e Ju Santos, pela infância tão bem cuidada;
a Nix e Cíntia, pela importante presença;
a Celina, Renata e Naiana,
por saberem cuidar das dores mais delicadas;
a Andréa, Mariana, Teresa, Rodrigo, Vânia, Isabel e Renata,
pela incrível parceria;
a Tatiane e Lourenço,
tão valiosos e fundamentais;
a Juliana Rocco, amiga inestimável.

A Raphael,
a quem respeito profundamente pela grandeza tão rara
e a quem tanto devo,
agradeço por tudo.

Resumo

Ciscato, Maricia Aguiar; Bueno, Vera (Orientadora): **A ética do dever em Kant e a ética do desejo em Lacan: aproximações e diferenças**. Rio de Janeiro, 2007, 110 p. Dissertação de mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Na *Crítica da Razão Prática* (1788), Kant debruça-se sobre o problema da ética a fim de apresentar um enunciado capaz de fundamentar e orientar a ação humana. O imperativo categórico vem encarnar aquilo que é o coração de uma ética denominada por Kant de *ética do dever*, calcada na razão e em uma vontade dita pura, desvinculada de todas as inclinações chamadas patológicas, nas quais o sujeito encontraria prazer e felicidade. Cerca de um século depois, Freud, ao afirmar que *o eu não é senhor em sua própria morada*, lança o sujeito racional a um lugar desconcertante, com um controle ínfimo sobre suas ações e decisões. Diferente de Kant, Freud não acredita que o sujeito está inclinado ao prazer e à felicidade. Aquilo que está *além do Princípio do Prazer* é uma noção freudiana fundamental, retomada por Lacan quando, em 1959, ele se propõe a abordar, em seu seminário de número sete, uma *ética da psicanálise*. A *vontade pura*, formulada por Kant para pensar a ética do dever, torna-se, então, referência maior para que Lacan aborde o que denomina de *desejo puro*. Aproximando-se daquilo que no sujeito aponta para além do princípio do prazer, Lacan, em um movimento inesperado, remete a proposta ética kantiana à filosofia libertina de Sade, pois acredita que Sade ajuda a explicitar a divisão do sujeito; divisão presente, mas velada em Kant. Aquilo que no sujeito aponta para além do princípio do prazer é, assim, fundamental para Lacan construir uma ética que coloca o desejo em primeiro plano. É também o que traz à ética da psicanálise um sério problema, uma vez que a remete a uma dimensão “trágica”. Antígona, de Sófocles, serve a Lacan para demonstrar aonde se pode chegar com o desejo puro.

Palavras-chave

Ética, Kant, Lacan.

Abstract

Ciscato, Maricia Aguiar; Bueno, Vera (Advisor): **The ethics of duty in Kant and the ethics of desire in Lacan: common issues and differences**. Rio de Janeiro, 2007, 110 p. Msc. Dissertation - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In his *Critique of Practical Reason* (1788), Kant takes onto himself the task of working on the problem of ethics in order to present a statement capable to base and guide human action. The categorical imperative comes to incarnate that which is the heart of an ethics called by Kant the ethics of duty, based on reason and on an allegedly pure will, disentailed of all the so called pathological inclinations, in which the individual would find pleasure and happiness. About a century later, Freud, stating that the Ego is not the master of its own house, throws the rational subject in a baffling place, with very little control of its action and decisions. Unlike Kant, Freud does not believe that the subject is inclined to pleasure and happiness. That which is beyond the Pleasure Principle is a basic freudian notion, retaken by Lacan in 1959, the seventh year of his seminary, in order to deal with The ethics of psychoanalysis. Pure will, formulated by Kant to think the ethics of duty, becomes, hence, a major reference in what Lacan comes to call pure desire. Coming close to that which in the subject seems to point beyond the pleasure principle, Lacan, in an unexpected movement, sends the kantian ethical proposition to the libertine philosophy of Sade, believing that Sade may help in his attempt of explicitating the subject's division, present yet veiled in Kant. That which points beyond the pleasure principle is, thus, fundamental for Lacan to build an ethics that places desire in the foreground. It is also what brings a serious problem to the ethics of psychoanalysis: its "tragic" dimension. Sophocles Antigone helps Lacan to demonstrate what can one come to when pure desire is taken to its extreme.

Key-words

Ethics, Kant, Lacan.

Sumário

Apresentação.....	11
Introdução.....	12
1. A ética do dever.....	16
1.1 <i>A priori</i>	17
1.2 Uma lei moral a priori?.....	22
1.3 A típica do juízo puro prático.....	24
1.4 Lei, Vontade e Liberdade.....	28
1.5 Dor e Respeito.....	32
2. Kant e Freud: imperativo categórico e supereu.....	35
2.1 O imperativo categórico e o agir por dever.....	35
2.2 <i>Das Ding</i>	38
2.3 Desejo transcendental?.....	40
2.4 Princípio de Prazer e Princípio de Realidade.....	42
2.5 Pulsões.....	44
2.6 Além do Princípio do Prazer.....	48
2.7 O supereu freudiano e as aproximações com o Imperativo Categórico kantiano.....	54
3. Da vontade e do desejo.....	61
3.1 <i>Kant e a vontade</i>	61
3.1.1 Inclinação e apetição.....	67
3.1.2 Autonomia.....	65
3.1.3 Vontade pura.....	67
3.2 <i>Lacan e o desejo</i>	68
3.2.1 "O eu não é senhor em sua própria morada".....	68
3.2.2 O desejo e os imperativos hipotético e categórico.....	72
3.2.3 Desejo e <i>das Ding</i>	73
3.2.4 Desejo e gozo nas articulações com a Lei: a transgressão.....	76
4. Ética do desejo?.....	81
4.1 A liberdade republicana na leitura de Sade.....	83
4.2 Sade, a apatia, o universal e a dor.....	84
4.3 O desejo puro de Antígona.....	89
4.4 Kant com Sade.....	94
Considerações Finais.....	98
Da pureza.....	98
Da dimensão trágica da experiência analítica.....	100

Das responsabilidades.....	103
Do determinado e do incondicionado.....	105

Referências Bibliográficas 108

Siglas

Livros de autoria de Kant serão usados a partir das seguintes siglas nesta dissertação:

CRP – *Crítica da razão pura*

FMC - *Fundamentação da metafísica dos costumes*

CRPr - *Crítica da razão prática*

Apresentação

O texto apresentado nas páginas que se seguem não esconde minhas raízes já cavadas nas terras da psicanálise. O leitor irá acompanhar o estranho trabalho que foi desterrar-me, ao menos em parte, para realizar o esforço teórico de adentrar em um novo campo de conhecimento. Os encantos que me proporcionaram essa viagem pela filosofia foram muitos. Aventura por vezes temida, por vezes tediosa, por vezes inebriante, o trajeto findou com a sensação de que foi um percurso necessário para que o retorno à psicanálise pudesse ocorrer.

Lacan serviu-se de idéias e pensamentos de áreas diversas da psicanálise, como a filosofia, a lingüística e a matemática, para poder avançar em seu trabalho e em suas articulações teórico-clínicas. No uso que fazia dessas áreas, costumava subverter o conhecimento a fim de utilizá-lo de acordo com seus objetivos. Alguns podem pensar que, assim, ele não se comprometia com um rigor teórico, mas enganam-se. O rigor teórico manteve-se certamente, porém sempre ao lado da psicanálise. Por isso, muitos filósofos, lingüistas e matemáticos protestam quando se dispõem a ler Lacan. Por vezes, uma certa indignação impede que se possa realizar o esforço de compreender os objetivos a que Lacan se propunha ao fazer um uso plástico e criativo, porém rigoroso, das teorias e pensamentos que lhe encantavam e que lhe serviam tanto.

Acompanharemos a leitura do trabalho realizado por Lacan no intuito de formular para a psicanálise uma ética. Para isso, ele debruçou-se sobre a filosofia e fez da *Crítica da razão prática* de Kant sua referência maior. A *vontade pura* formulada por Kant é a base para que Lacan apresente o que ele considera a principal questão para a ética da psicanálise: aquilo que ele denomina, em analogia à *vontade pura*, de *desejo puro*. A filosofia prática de Kant atravessa, assim, todo o trabalho que se segue. O objetivo é compreender o teor das formulações kantianas acerca da *ética do dever* e as razões que levaram Lacan a recorrer a tais formulações para formular uma *ética da psicanálise*.

Um percurso árduo, certamente. Porém, instigante e desafiador. Espero que os leitores possam dividir comigo os encantos, perigos e aventuras dessa viagem.

Introdução

Copérnico retirou a Terra e o homem do centro do universo ao propor o heliocentrismo. Kant produziu na filosofia revolução similar: descentrou o objeto do centro do conhecimento e colocou aí a razão. Antes de Kant, o objeto a ser conhecido era como se pensava que a Terra fosse antes de Copérnico, ou seja, fixo. E o sujeito que o queria conhecer girava, como o sol, em torno dele buscando desvendar seus mistérios e atingir sua verdade. Com a *Crítica da razão pura*, Kant propôs que a verdade sobre o objeto dependia da referência a partir da qual os objetos poderiam ser conhecidos, ou seja, o sujeito passou a ser como o ponto fixo no centro e os objetos a girar ao seu redor. A razão passou a ser o centro do conhecimento.

Com essa mudança, Kant procurou definir as certezas possíveis no campo do conhecimento filosófico, uma vez que não se pode construir conceitos filosóficos como se constroem conceitos matemáticos ou físicos, pois são saberes de naturezas distintas. A filosofia precisa encontrar sua própria estratégia, embora inspirada nas certezas alcançadas pela razão em outros domínios.

Com Kant, o conhecimento humano está necessariamente atrelado ao modo como a razão apreende e pensa o mundo. Ele propõe faculdades independentes de toda e qualquer experiência. É a partir delas que toda experiência e todos os objetos dados são vividos e percebidos pelo sujeito. É a partir delas que o sujeito pensa e conhece o mundo. Por exemplo, a faculdade da sensibilidade é marcada por intuições *a priori* puras que são o espaço e o tempo. Não há como o sujeito extrair-se do espaço e do tempo, de modo que sua experiência está fadada a ser sempre por eles enquadrada.

Na *Crítica da razão pura* (1781), Kant distingue aquilo que o sujeito pode conhecer daquilo que pode pensar. Assim, remete o que se pode conhecer aos objetos dados no mundo. Esses objetos fenomênicos são sempre vistos como causados - há sempre algo que os antecede e que os causa - e, por isso, são passíveis de serem estudados e conhecidos pela razão humana. De outro lado, Kant especifica o campo do pensamento. Os objetos do pensamento não podem ser vistos da mesma maneira e, portanto, a alguns deles não se pode atribuir uma causa anterior e não estão a nada condicionados. São eles os objetos sobre os quais a metafísica irá se debruçar. Kant

denomina-os: Deus, a imortalidade da alma e a liberdade. Um filósofo não pode jamais ter a pretensão de conhecer tais objetos como um físico pode pretender conhecer, por exemplo, a célula ou o fenômeno do crescimento. Os objetos passíveis de serem apenas pensados, esses não causados e que são, portanto, incondicionados, são chamados *noumênicos*.

Dentre eles, como vimos, Kant localiza a liberdade. Ela é peça fundamental para o estudo que desenvolveremos nas páginas que se seguem. A liberdade é necessária para que a ética possa ser pensada. Sem ela, o sujeito é apenas um ser condicionado e causado naturalmente, tal como uma nuvem. Como pensar a ética de uma nuvem? Ela é livre para decidir se irá chover ou não? Impossível. A ética, vinculada às motivações que levam o sujeito a agir, só pode ser pensada, assim, a partir da liberdade, a partir daquilo que no que no sujeito é incondicionado. Portanto, a distinção entre conhecer e pensar realizada por Kant na *Crítica da razão pura* permite que uma parte da razão não esteja submetida à causalidade dos objetos dados na medida em que pressupõe um outro tipo de causalidade, fundada na idéia do incondicionado, e possibilita, assim, um pensamento sobre a ética.

Na *Crítica da razão prática* (1788), referência maior para o presente estudo, Kant debruça-se sobre o problema da ética. É nela que ele pretende alcançar uma certeza para o campo da ética. Tem a intenção de descobrir um enunciado capaz de fundamentar e orientar a ação humana em todos os casos. O imperativo categórico, criado por ele, vem encarnar aquilo que é o coração de uma ética denominada por Kant de *ética do dever*, calcada na razão e em uma vontade dita pura, desvinculada de todas as inclinações chamadas causadas, condicionadas ou patológicas.

O dever desatreia-se de tudo aquilo que no sujeito Kant denomina patológico, proveniente do *pathos*, dos afetos. Isso porque os afetos são sentimentos causados e não podem determinar uma ação que se quer livre. Segundo Kant, a inclinação do sujeito é agir guiado por seus afetos, onde pensa encontrar prazer e felicidade. A proposta kantiana é que o sujeito possa agir livre das inclinações patológicas, guiado apenas pela noção de dever. Estudaremos a proposta kantiana de uma ética do dever no primeiro capítulo da presente dissertação e nele o leitor poderá acompanhar como Kant acredita ser possível tal formulação.

Freud, por sua vez, um século após a revolução kantiana, afirma que a teoria psicanalítica é a terceira grande ferida narcísica da humanidade. Lista-as: Copérnico, com o heliocentrismo retira a Terra e com ela o homem do centro do universo; Darwin,

com a teoria da evolução lança a suposta superioridade humana ao reino animal; e o próprio Freud, com a teoria sobre o inconsciente, que retira da razão o centro do sujeito. Ao afirmar que o *eu* não é senhor em sua própria morada, Freud descentra a razão como o ponto fixo em torno do qual giraria o sujeito e lança o sujeito racional a um lugar desconcertante, com um controle ínfimo sobre suas ações e decisões.

Freud faz referência ao imperativo categórico kantiano em sua obra ao remetê-lo a um conceito cunhado por ele denominado *supereu*. Estudaremos, no segundo capítulo, os percursos freudianos a respeito da lei moral e o que pode ter levado Freud a realizar uma analogia entre imperativo categórico e supereu. A passagem por Freud é essencial para o prosseguimento do estudo, pois é ele quem apresenta a idéia de que o sujeito não está inclinado ao prazer e à felicidade, como pensava Kant. Para Freud, há no sujeito um certo empuxo a um campo que está para além do prazer e da felicidade. Aquilo que está *Além do Princípio do Prazer* é uma noção freudiana fundamental para compreendermos o pensamento de Lacan, autor sobre o qual iremos nos debruçar nos capítulos três e quatro dessa dissertação. Lacan, nos anos de 1959 e 1960, retoma Freud para pensar uma *ética da psicanálise*.

A partir de Freud e de sua análise sobre o que aponta para além do Princípio do Prazer, Lacan vai a Kant, a Sade e a Sófocles. Kant é para ele referência fundamental para pensar a ética da psicanálise, pois não há, sem Kant, modo de pensar o incondicionado, o *puro*. A partir da *vontade pura* formulada por Kant para pensar a ética do dever, Lacan formula, analogicamente, um *desejo puro* para a ética da psicanálise. Foi Kant quem formulou uma “inteligibilidade subjetiva de onde as decisões não estão motivadas desde o ponto de vista das leis da natureza” (Miller, 2000a, p.16). Isso é um ponto de virada kantiano tão fundamental que, sem ele, a psicanálise não teria sido possível. Não seria possível pensar o sujeito de que trata a psicanálise sem a idéia de que há nele algo que não está submetido às leis da natureza, ao condicionado ou ao patológico. A vontade e o desejo serão os temas sobre os quais trabalharemos no terceiro capítulo da presente dissertação.

No entanto, Lacan realiza uma leitura do pensamento ético kantiano bastante perturbadora, a qual abordaremos no quarto e último capítulo. Aproximando-o de Sade, ponto máximo de uma ética libertina, Lacan pretende mostrar que os dois autores, Sade e Kant, lançam o sujeito de suas éticas ao que está além do Princípio do Prazer. Segundo Lacan, “Sade é o passo inaugural de uma subversão da qual, por mais picante que isso pareça, considerada a frieza desse homem, Kant é o ponto decisivo, e jamais

identificado, ao que sabemos, como tal.” (Lacan, 1998, p. 776). Kant, com todo seu esforço racional, não consegue, segundo Lacan, escapar do que no sujeito o atravessa para além da razão e o impulsiona ao campo do *gozo*. E é para lá também que o *desejo puro* – noção cunhada por Lacan em analogia à *vontade pura* kantiana – direciona-se. Antígona serve a Lacan para demonstrar a solução “trágica” a que se pode chegar quando o desejo puro é levado ao seu extremo.

A ética da psicanálise tem, assim, em seu coração, o desejo. Embora Lacan não a denomine explicitamente *ética do desejo*, ele aborda a questão de tal modo que nos abre a possibilidade de assim a dizer e pensar. O *Seminário da ética da psicanálise* (1959-60) é precedido por um outro seminário (1958-59) no qual o desejo e sua interpretação eram os temas centrais. Nesse período em que abordava diretamente o desejo, Lacan já fazia referência à necessidade de se pensar uma ética que levasse em consideração o desejo em toda sua força. Em um texto de 1958, afirma: “Cabe formular uma ética que integre as conquistas freudianas sobre o desejo” (Id., [1958] 1998, p. 621). E, em outro texto, esse de 1960, afirma: “Uma ética se anuncia, convertida ao silêncio, não pelo caminho do pavor, mas do desejo” (Lacan, [1960] 1998, p. 691). É, assim, com base no trabalho de Lacan sobre o lugar do desejo para a ética que nos sentimos autorizados a fazer uso da expressão *ética do desejo*.

Nas considerações finais, o leitor irá encontrar não um resumo do que está exposto nos quatro capítulos da presente dissertação, mas breves reflexões sobre alguns pontos que nos pareceram mais interessantes e intrigantes a partir da discussão que nessa dissertação empreendemos. Desejamos àquele que se decidir por percorrer conosco as páginas que se seguem, uma boa leitura.

1.

A ética do dever

A entrada na obra de Kant provoca um desconcerto imediato. Conceitos, noções e imagens proliferam de tal forma na escrita kantiana que deixam o leitor iniciante paralisado diante de tamanha abundância de idéias. Para abandonar a paralisia inicial e prosseguir no caminho teórico que nos propõe Kant é preciso estar atento aos conceitos e à forma como eles são articulados. Para tanto, compreender alguns pontos do pensamento kantiano nos parece fundamental para o desenvolvimento do estudo.

Duas obras são referências fundamentais no estudo da ética kantiana, que é uma ética baseada no *dever*. As primeiras formulações especialmente voltadas ao tema¹ foram apresentadas ao público em 1785 na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (FMC). Três anos depois, em 1788, Kant publica a *Crítica da razão prática* (CRPr), trazendo uma análise mais detalhada da proposta de uma ética do dever e suas implicações. As duas obras giram em torno de uma questão central: o que caracteriza um ato como moral²? Kant responde a essa pergunta criando uma forma puramente racional de denominar a escolha moral e estabelece que ético é qualquer *ato livre* cuja máxima possa ser *universalizada*. Veremos, no decorrer do trabalho, como ele procura sustentar essa idéia.

No próximo tópico desenvolveremos brevemente a noção kantiana de *a priori*, pois é a partir dela que nos propomos a começar a compreender o que está na base da ética do dever, a saber, a “lei moral *a priori*”. Como nosso primeiro intuito, para podermos compreender a lei moral *a priori*, é entender a noção de *a priori*, é através da

¹ Já em alguns trechos da *Crítica da razão pura* (CRP), de 1781, Kant trata de questões que abordam a vontade e a liberdade. O tema da liberdade aparece como um problema daquilo que ele considera necessariamente incondicionado. Assim, Kant, na CRP, como que prepara o terreno para alguns anos mais tarde, na FMC e depois da CRPr, tratar da vontade, da liberdade e, conseqüentemente, da moral, como veremos no decorrer do trabalho.

² Desde já deixamos claro ao leitor que o uso dos termos “ética” e “moral” se dá de forma bastante indiscriminada pelos autores que aqui abordamos. Sabemos que há autores que diferenciam bastante os dois termos e teorizam sobre essa diferença. No entanto, esse não é o nosso caso. *Ética* e *moral* serão utilizados durante todo o trabalho sem uma preocupação maior com a diferenciação dos termos, uma vez que os autores trabalhados, em grande parte do tempo, passam de um termo a outro com bastante naturalidade.

CRP³ que daremos nosso primeiro passo, pois é nela que Kant apresenta com detalhes a importância que o *a priori* tem em sua teoria.

É na CRP que Kant realiza uma revolução no pensamento filosófico ao afirmar que não é possível para o homem acessar e conhecer qualquer objeto sem uma certa “moldura” própria da estrutura humana. Ou seja, o que Kant propõe é um conhecimento *a priori* dos objetos, estabelecido antes mesmo deles serem dados. Segundo Kant,

Trata-se de uma semelhança com a primeira idéia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. (Kant, [1781] 2001, B XVII)

O objeto passa, assim, a girar em torno das faculdades humanas. A questão não é, então, o objeto propriamente dito, mas o modo como o homem é capaz de apreendê-lo. Com isso, Kant marca que o princípio do conhecimento está no sujeito e não fora dele e, desse modo, o ser humano passa a ser ponto de partida para o conhecimento. É por isso que o *a priori*, aquilo que está no sujeito independente de qualquer experiência, ocupa na CRP um lugar fundamental.

1.1

A priori

Partimos, então, de uma das principais questões kantianas na CRP, a saber, justificar como são possíveis os *juízos sintéticos a priori*. Para chegar aí, Kant precisa realizar um trabalho no qual enfatiza a diferença que há entre juízos analíticos e juízos sintéticos. Os analíticos são explicativos, ou seja, se dão quando o conceito que ocupa o lugar do predicado do juízo é uma análise do conceito que ocupa o lugar do sujeito. Já os juízos sintéticos são extensivos, ou seja, o conceito do predicado não é uma análise do conceito do sujeito. É acrescentada, assim, uma nota ao conceito do sujeito. Nas palavras de Kant, são juízos analíticos aqueles “quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade”. Já aqueles em que “essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos.” (Kant, [1781] 2001, A7).

Para Kant, as elaborações metafísicas⁴ teriam recaído, até então, em um erro não percebido: imputar ao conceito analisado elementos heterogêneos às suas notas, mas, equivocadamente, considerados pertencentes a ele. Ou seja, o equívoco era o de realizar

³ Texto original de 1781, sendo publicada uma segunda edição em 1787.

⁴ Especialmente os racionalistas.

no pensamento sobre determinado objeto uma síntese quando se acreditava estar realizando uma análise. Esse equívoco comprometeria, segundo Kant, a consistência e confiabilidade do pensamento voltado à metafísica.

O desafio maior de Kant na CRP é evidenciar a existência de *juízos sintéticos a priori* para o trabalho da metafísica, a fim de saber se seria possível dar a ela a mesma certeza de conhecimento que possuem a matemática e a física. Segundo Kant, tanto a matemática quanto a física baseiam-se em juízos sintéticos *a priori*. Já a metafísica, por sua vez, permaneceu envolta por uma confusão metodológica que lhe legou uma certa inconsistência em seus argumentos, pois, segundo Kant, os filósofos muitas vezes supunham empregar juízos analíticos, mas, na verdade, empregavam indistintamente juízos analíticos e sintéticos, o que levava a conclusões materialmente pouco confiáveis.

A distinção entre juízos analítico e sintético e entre *a priori* e *a posteriori* permite a Kant avançar na investigação sobre a metafísica, pois poder empregá-los com segurança permite à metafísica sustentar seu saber com uma consistência análoga à ciências como a matemática e a física, embora Kant deixe claro serem a metafísica e as ciências exatas disciplinas absolutamente distintas.

Nos *juízos sintéticos a priori* estão contidos dois elementos: as intuições *a priori* puras e os conceitos *a priori* puros. Assim, somente podem ser considerados juízos sintéticos *a priori* aqueles em que se pode perceber esses dois elementos. Para isso, Kant precisa primeiro demonstrar que existem tanto as intuições *a priori* puras quanto os conceitos *a priori* puros (também chamados de categorias) e que uma síntese entre esses dois elementos é possível (Caygill, 2000, p. 211).

As intuições *a priori* puras e os conceitos *a priori* puros referem-se, por sua vez, a duas fontes de conhecimento, a saber, *a sensibilidade* e *o entendimento*. Veremos como ambas desempenham seus papéis nos parágrafos a seguir. Apenas como indicação introdutória, apontamos que a sensibilidade é a faculdade que possibilita a relação do homem com as coisas por meio das intuições *a priori* puras: o espaço e o tempo. Por sua vez, o entendimento marca a relação do homem com os objetos pensados, constituídos por meio dos conceitos *a priori* puros.

Antes de Kant, *a priori* e *a posteriori* eram noções definidas apenas como aquilo que é concluído antes e depois da experiência. Ou seja, o *a posteriori* era ao que se chegava a partir do momento em que se encontrava um efeito para determinada causa e a *a priori* era o que se encontrava quando se chegava à causa antes de o efeito ser empiricamente constatado. Mas Kant modificou esse quadro. Nas palavras de Caygill,

O critério tradicional para distinguir entre duas formas de demonstração segundo se desloquem de causa para efeito e vice-versa deixou claramente de ser válido para Kant. Assim, ele desenvolve novos critérios para um conhecimento *a priori*: este é (a) puro e (b) universal e necessário. (Ibid., p. 36)

Kant detalha e torna mais complexa essas noções. Sua preocupação está voltada ao *a priori*, visto que o *a posteriori* não se coloca como problema para ele, pois, como vimos, ele se propõe a justificar a possibilidade de um juízo sintético ser *a priori* para o uso da metafísica. Para definir o *a priori* Kant impõe, assim, que alguns princípios sejam seguidos. Para dar início à questão, ele suspende qualquer ligação do *a priori* com o empírico. Em suas palavras:

[...] designaremos, doravante, por juízos *a priori*, não aqueles que não dependem dessa ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica a absoluta independência de toda e qualquer experiência. Dos conhecimentos *a priori* são puros aqueles em que nada de empírico se mistura. (Kant, [1781] 2001, B4)

O *a priori* puro, que é o que verdadeiramente nos interessa⁵, está, assim, totalmente independente de toda e qualquer experiência (justamente onde o *a posteriori* se firma).

Conceituando assim o *a priori*, Kant torna o conceito mais determinado e afirma que, para ser definido como tal, este *a priori* **puro** precisa ser **universal e necessário**, isto é, precisa conter em si uma validade sem restrições para todo sujeito racional e não pode ser diferente do que ele é, precisa ser independente da experiência. Sobre a universalidade e a necessidade do *a priori*, Kant afirma que “Necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra.” (Kant, [1781] 2001, B4).

Se as coisas se passam assim como Kant propõe, os dados recebidos pela sensibilidade, as sensações, são moldados segundo uma espécie de fôrma *a priori* (universal e necessária), marcada pelas formas puras da intuição: espaço e tempo. Desse modo, espaço e tempo como que enquadram os dados sensíveis em uma moldura permanente (pura, necessária e universal), inevitável e própria à percepção humana.

O entendimento, por sua vez, produz os conceitos que fornecem a fôrma para os pensamentos. Esses conceitos são chamados por Kant também de categorias e são ditos puros, já que não possuem origem na experiência. Os conceitos puros ou categorias oferecem uma “moldura” para o que lhes chega da sensibilidade, ou seja, fornecem a

⁵ Kant aponta que há também um *a priori* que pode não ser puro. Dele, nos fornece o seguinte exemplo: “Assim, por exemplo, a proposição, segundo a qual toda mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é pura, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência” (CRP, B3).

priori as regras que regulam os dados sensíveis, possibilitando a constituição dos objetos.

A possibilidade de ligação dos conceitos puros com as formas puras da intuição, isto é, a possibilidade das formas do entendimento estarem ligadas às formas da sensibilidade, constitui a *lógica transcendental*, ou seja, a disciplina que dá as regras para que possamos ter ou falar de objetos da experiência. A lógica transcendental⁶ trata, assim, da possibilidade e do modo do conhecimento humano. Aqui o peso não está tanto no conhecimento propriamente dito dos objetos, mas principalmente no *modo* de conhecimento dos objetos, “na medida em que esse modo de conhecimento é possível *a priori*” (Ibid., A12).

Vimos até aqui, de modo breve, alguns pontos fundamentais da filosofia kantiana com relação ao *a priori*. Compreendê-lo nos ajudará a entender como a ética kantiana do dever pode ser regida por uma *lei moral* dita *a priori*. É no prefácio da segunda edição da CRP, após explicar as pretensões teóricas dessa obra, que Kant nos apresenta o que consideramos uma importante passagem para a filosofia prática – para onde pretendemos ir. Kant realiza essa passagem da teoria à filosofia prática ao frisar o quão importante é para a metafísica diferenciar os objetos que o ser humano pode *conhecer* de objetos sobre os quais pode apenas *pensar*. Isso porque é através dessa distinção que Kant salvaguarda um importante nicho para a metafísica trabalhar de modo consistente questões sobre um ponto que nos importa muito na filosofia prática, a saber, a liberdade.

A liberdade não possui para Kant o mesmo *status* dos objetos fenomênicos – passíveis de serem conhecidos –, uma vez que nela não podemos imputar nenhuma causalidade anterior que permita justificá-la. Ela é um objeto passível de ser pensado, mas não passível de ser conhecido. Para a metafísica, nos diz Kant, a questão principal não é distinguir os objetos que podem ser conhecidos, os objetos fenomênicos – aqueles cujo conhecimento implica o estudo de suas causas e das “causas de suas causas”, ou seja, de uma cadeia causal –, daqueles que não podem ser conhecidos. Para a metafísica interessa principalmente o pensamento dos objetos não causados, chamados incondicionados ou *noumênicos*, aqueles que não podem ser submetidos a uma

⁶ Segundo Caygill (2000), em toda a CRP, *transcendental* é colocado em oposição ao empírico e alinhado ao que é *a priori*. Transcendental refere-se ao modo próprio do conhecimento humano, independente de qualquer experiência, ao mesmo tempo em que possibilita a experiência, constituindo o modo humano de apropriação do mundo.

explicação baseada nas leis da natureza⁷. São aqui denominados também de *coisas em si*. Deus, a imortalidade da alma e a liberdade são seus exemplos primordiais. Segundo Kant, “Deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder pensar esses objectos como coisas em si embora os não possamos conhecer” (Kant, [1781] 2001, BXXVII). Poder pensá-los, sabendo-se que não se trata de dar a eles o mesmo *status* dos objetos passíveis de serem conhecidos através de suas causas naturais, é uma tarefa da metafísica.

Sem essa distinção entre os objetos da experiência, fenomênicos, e os objetos *noumênicos* (que, como vimos, Kant denomina de *coisas em si* aqui), não haveria espaço para um pensamento consistente dos objetos não causados e, logo, não haveria espaço para pensarmos a liberdade, que é, para a filosofia kantiana, necessariamente incondicionada e fundamental para podermos pensar a ética.

A citação a seguir trata da distinção entre aquilo que está submetido às leis da natureza (causado ou condicionado) e aquilo que pode ser considerado livre de causas naturais (não causado ou incondicionado). Interessante notar que Kant difere não apenas um objeto fenomênico de um *noumênico*, mas chama atenção para o fato de que o mesmo objeto pode encerrar aspectos condicionados e incondicionados.

Assim, de um mesmo ser, por exemplo, a alma humana, não se poderia afirmar que a sua vontade era livre e ao mesmo tempo sujeita à necessidade natural, isto é, não livre, sem incorrerem em manifesta contradição, visto que em ambas as proposições tomei a alma no mesmo sentido, ou seja, como coisa em geral e nem de outro modo podia proceder sem uma crítica prévia. Se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objecto em dois sentidos diferentes, isto é, como fenômeno e como coisa em si; se estiver certa a dedução dos seus conceitos do entendimento e se, por conseguinte, o princípio da causalidade se referir tão somente às coisas tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objecto da experiência e se as mesmas coisas, tomadas no segundo sentido, lhe não estiverem sujeitas, então essa mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das acções visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, livre, sem que desse modo haja contradição. (Kant, [1781] 2001, BXXVIII)

Tendo feito essa importante divisão, Kant vincula, ainda no segundo prefácio da CRP, a moral à liberdade. Isso porque, para ele, a moral

⁷ “Desta dedução da nossa capacidade de conhecimento *a priori*, na primeira parte da Metafísica, extrai-se um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável à sua finalidade, da qual trata a segunda parte; ou seja, que deste modo não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível, o que é precisamente a questão mais essencial desta ciência. Porém, a verdade do resultado que obtemos nesta primeira apreciação do nosso conhecimento racional *a priori* é-nos dada pela contra-prova da experimentação, pelo facto desse conhecimento apenas se referir a fenômenos e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis.” (Kant, [1781] 2001, BXX)

[...] põe *a priori*, como dados da razão, princípios práticos que têm sua origem nesta mesma razão e que sem os pressupostos da liberdade seriam absolutamente impossíveis [...] (Ibid., BXXIX)

Caso a proposta de uma “revolução” como a de Copérnico e a distinção entre o que se pode conhecer e o que se pode pensar não tivessem sido realizadas por Kant, a liberdade estaria fadada a pertencer ao campo dos objetos condicionados e estaria, assim, sempre referida a uma causa que a precede, impossibilitando que um ato livre, não condicionado, pudesse se dar e que pudéssemos falar de *livre arbítrio*. Se assim o fosse, ainda nas palavras de Kant, “a *liberdade* e com ela a moralidade [...] teria de ceder o lugar aos *mecanismos da natureza*.” (Loc. cit.).

Assim, notamos que os problemas que Kant nos apresenta na CRP estão também ligados à questão da liberdade e, conseqüentemente, à ética. Ligados, portanto, à filosofia prática. Com isso, podemos, enfim, passar à crítica que trata da ética e da lei moral *a priori*. Vamos a ela.

1.2

Uma lei moral *a priori*?

Na FMC, Kant diz que a moral se afirma na idéia de que há uma “razão que determina a vontade por motivos *a priori*.” (Kant, [1785] 2005, p. 41). É o *a priori* da lei moral, produzida pela razão, nosso ponto de partida.

Uma lei que é capaz de determinar a ação à revelia de qualquer experiência, sem visar um bem subjetivo, pois está completamente desligada das motivações sensíveis, da felicidade ou do prazer, e deve estar sempre referida, formal e objetivamente, à vontade. Ou seja, seguindo a lei moral, o sujeito ao agir não leva em conta motivos subjetivos, mas visa sempre a possibilidade de universalização de sua ação.

Se nos basearmos no que vimos no item anterior, uma lei moral determinada pela razão de modo *a priori* significa que é uma lei a) pura e b) necessária e universal. O caráter necessário e universal da lei moral talvez seja sua característica principal. Há, em Kant, como vimos, uma articulação fundamental entre universal e necessário para se pensar o *a priori*: “Necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra”. (Id., [1781] 2001, B4). A necessidade e universalidade da lei moral possibilitam que ela se difira de toda e qualquer decisão subjetiva, pois ela se caracteriza pela forma (objetiva) e não pelo seu

conteúdo (subjetivo), já que o conteúdo refere-se apenas a singularidade de cada sujeito e a forma faz referência a todo e qualquer indivíduo, a toda e qualquer razão.

Kant difere, assim, aquilo que é da ordem subjetiva, singular, do que pode ser considerado objetivo e universal. Em suas palavras, certas proposições

[...] são subjetivas ou máximas, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou leis práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional. (Id., [1788] 2003, p. 65)

Kant nos apresenta, por um lado, *máximas* e, por outro, *leis*, as quais irá denominar *imperativos*. Propõe, através dessa distinção, que a vontade pode ser regida não apenas por máximas (subjetivas), mas também por leis (objetivas) apresentadas *a priori* pela razão.

O ser humano, para Kant, é simultaneamente racional – quando age movido pela razão – e patológico – quando age movido pela sensibilidade. A lei moral deve ser sempre um produto da razão, e nunca regida patologicamente, regida por motivos sensíveis. Kant nos diz que imperativo é tudo aquilo que se coloca como um *dever-ser* apresentado pela razão. Há aqui uma pequena sutileza, pois Kant nos apresenta dois tipos distintos de imperativo, a saber, o imperativo hipotético e o imperativo categórico.

O primeiro pretende alcançar determinado objetivo ou efeito apetecido, enquanto o segundo, que é o único que podemos chamar moral, não possui nenhum objetivo prévio determinado por seu conteúdo ou por qualquer objeto apetecido. Ele é unicamente formal e completamente independente de qualquer determinante patológico. É ele quem rege e impera sobre a vontade quando a ação realizada é considerada moral. Portanto, o imperativo categórico é o determinante da lei moral e constitui-se numa fórmula geral para todo ato humano. Ele é, assim, universal.

Kant, na FMC, nos apresenta o imperativo categórico da seguinte forma:

Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira *que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*. (Kant, [1785] 2005, p. 33)

Ou (ainda na FMC): “O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas querer que ela se torne lei universal.*” (Ibid., p.59). E um pouco mais adiante: “[...] o imperativo universal do dever poderia

também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.*”⁸ (Ibid., p. 59)

Além de universal e necessária, a lei moral, por ser determinada *a priori*, é também pura. Segundo Kant

[...] leis práticas referem-se unicamente à vontade, sem consideração do que é realizado através da causalidade da mesma, e pode-se abstrair desta última (enquanto pertencente ao mundo sensorial) para as ter como puras. (Id., [1788] 2003, p. 71)

Entramos, com isso, em um ponto que será fundamental para nosso tema de trabalho, a saber, a *vontade pura*.

Segundo Caygill,

A razão prática pura descobre o seu princípio não nos fundamentos heterônomos da realização de tais fins como a felicidade, mas na forma pura, gerada de maneira autônoma, do imperativo categórico. (Caygill, 2000, p. 268)

Para Kant, a lei moral tem a capacidade de desvincular os atos humanos da vontade patológica, do agir movido pela apetição. Desvincula um ato, portanto, da busca da felicidade subjetiva e de qualquer motivação sensível.

A proposta da moralidade kantiana pressupõe, assim, que existe um agir puramente *por dever*, regido pela vontade pura, liberto do agir determinado pela vontade patológica, ou seja, pressupõe que uma vontade pura determine que exista o agir por dever, que é o agir moral. Veremos, em breve, a implicação entre lei moral, vontade e liberdade com mais detalhe logo adiante.

1.3

A típica do juízo puro prático

Antes de apresentarmos a discussão sobre as implicações entre lei moral, vontade e liberdade, apresentamos uma outra discussão que consideramos relevante e interessante. Como vimos rapidamente no item anterior e como veremos de modo mais detalhado no próximo, a razão pura é capaz de determinar a vontade através da lei moral. Essa vontade determinada pela lei moral, considerada, dessa forma, livre de qualquer motivo patológico, promoverá uma ação no mundo empírico. A lei moral é *a priori* e, portanto, completamente desvinculada do campo sensível. Ela é proveniente da razão pura. A ação, por sua vez, resultante da vontade regida pela lei moral, se realiza no mundo empírico.

⁸ Os grifos das últimas três citações são todos do autor.

Frente a isso, podemos considerar que essa questão que surge na CRPr é de certo modo análoga a uma outra da CRP, onde Kant se questiona sobre o que é capaz de fazer o elo entre o entendimento e a sensibilidade. Imaginação e esquematismo são as respostas apresentadas para o problema da CRP. Segundo Crampe-Casnabet (1994), a *típica* do juízo prático é a resposta dada na CRPr, análoga àquela dada na CRP, para o problema de como razão e sensibilidade estariam relacionadas.

1.3.1

Imaginação e esquematismo na CRP

Uma das principais questões kantianas na lógica transcendental da CRP é relacionar as representações do entendimento aos dados da sensibilidade. Kant se dá conta, como vimos, de que os limites do conhecimento humano não permitem um acesso aos objetos (tanto da experiência quanto do entendimento) sem alguns pressupostos. Assim, os dados da sensibilidade são recebidos pelo sujeito por meio da moldura que lhe dá a sensibilidade - com as intuições puras do espaço e do tempo - e compreendidos pela moldura que lhe dá o entendimento - através dos conceitos puros. É por esse enquadre, naturalmente humano - *transcendental* - que vemos, apreendemos e compreendemos formalmente os objetos do mundo segundo Kant. Há uma marca dada originalmente, um enquadramento delimitado pelas faculdades humanas transcendentais, e é a partir dele que o sujeito conhece as coisas do mundo.

Em Kant, a faculdade do entendimento, apesar de ser *a priori* - independente, portanto, da experiência - necessita dos dados empíricos da sensibilidade. É a partir e por meio deles que o entendimento pode vir a ser atualizado, ou seja, que sua função pode ser exercida. Desse modo, compreendemos que a faculdade do entendimento necessita relacionar-se com os dados (empíricos), recebidos pela sensibilidade.

Kant apresenta, então, o problema da ligação entre as duas faculdades, que em última análise responde à questão sobre a possibilidade do juízo sintético *a priori*. A questão pode ser formulada do seguinte modo: como é possível que as representações do entendimento e as da sensibilidade possam ser sintetizadas se possuem origem em faculdades diferentes, ou seja, se são provenientes de duas naturezas heterogêneas? Para ligar as representações do entendimento e da sensibilidade, Kant introduz uma terceira faculdade: a *faculdade da imaginação*. A imaginação realizaria a síntese entre

sensibilidade e entendimento, realizaria a passagem entre os dados recebidos pela sensibilidade e o objeto pensado por meio do conceito do entendimento.

A faculdade da imaginação é, ela mesma, anterior e independente da experiência. Mas, ao mesmo tempo, ela desempenha um importante papel entre o que é *a priori* e o que é sensível e mesmo empírico. Em Kant, a faculdade da imaginação possui uma função ambivalente, pois ela lida com o que é empírico e com o que é puro. Há momentos em que ela está referida ao entendimento e momentos em que está referida à sensibilidade. “A imaginação é situada entre a sensibilidade e o entendimento, e para além de ambos e de si mesma” (Caygill, 2000, p. 189). Segundo Kant, a imaginação possui uma função cega e até mesmo misteriosa (Kant, [1781] 2001, A77).

Assim, temos a seguinte montagem:

1) A sensibilidade estabelece uma primeira organização, espacializada e temporalizada, dos dados sensíveis.

2) A imaginação apreende e reproduz o material recebido pela sensibilidade e realiza uma síntese. Nas palavras de Kant:

Há, pois, em nós uma faculdade ativa de síntese desse diverso, que chamamos imaginação, e a sua ação, que se exerce imediatamente nas percepções, designo por apreensão. (Ibid., A120)

3) O entendimento unifica o material espacializado, temporalizado e sintetizado a uma categoria.

Isso é possível porque a imaginação é ambivalente: ao mesmo tempo em que é sensível e reprodutora, operando por associações, é também produtora, cooperando com o entendimento. Essa noção de imaginação produtora é uma inovação apresentada pela teoria kantiana. A imaginação deixa de ser uma mera reprodutora e passa a organizar as impressões recebidas por meio da sensibilidade segundo a regra dos conceitos. Segundo Caygill,

Essa relação entre intuições, conceitos e a apresentação dos conceitos à intuição através da imaginação é a resposta à questão de como são possíveis os juízos sintéticos a priori, uma resposta que forma o núcleo da filosofia crítica [...]. (Caygill, op. cit., p. 211)

1.3.2

A típica do juízo na CRPr

Como vimos, a lei da razão prática é uma proposição *a priori*, pois a razão prática apresenta à vontade uma lei universal, independente de qualquer experiência, capaz de

determinar a ação. Resta compreender como é realizada a passagem que leva da apresentação da lei moral à ação, uma vez que a lei moral pertence ao campo racional e a ação ao campo empírico. A esse respeito, podemos nos referir à questão, já presente na FMC, que remete à possibilidade de reconhecer uma ação como sendo moral: como posso ter certeza de que estou agindo unicamente por dever, ou seja, como posso ter certeza de que meu agir é regido apenas pela lei moral, apenas pela razão?

Segundo Kant, na FMC,

[...] é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. (Kant, [1785] 2005, p. 40)

Ele continua:

[...] mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até os móveis secretos dos nossos actos, porque, quando se fala do valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que não se vêem. (Loc. cit.)

Como garantir que a regra prática da lei moral comande de fato a ação e impeça que quaisquer outros motivos de ordem subjetiva ou sensível sejam os reais motores da ação? A resposta de Kant faz com que compreendamos que a ética do dever é um ponto a ser alcançado por qualquer ser racional. É a partir da certeza de que lei prática é absoluta e necessária por ser *a priori*, por ser resultado apenas da razão, sem qualquer influência empírica, que podemos compreender que a sua aplicabilidade é um esforço diário que deve se dar em todo ser racional. Nas palavras de Kant:

Pois a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (que só então se dá conta de que por si mesma também pode ser prática), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir buscar ao campo empírico, em tal grau que, na consciência da sua dignidade, pode desprezar estes últimos e *dominá-los pouco a pouco*. (Kant, [1785] 2005, p.45)

O fato de a lei moral resultar da razão pura e ser uma lei *a priori*, faz com que a possibilidade dela se apresentar esteja em todo e qualquer ente racional. Ela não está enlaçada, assim, a nenhuma experiência subjetiva e por isso não precisa ser matizada de acordo com a vivência de cada ser humano. Ela é única, formal e universal.

Há uma diferença radical entre as causas que levam à ação qualquer ente da natureza e as que levam um ser racional a agir. O ser racional é o único na natureza capaz de agir segundo representações de leis - enquanto toda a natureza apenas responde às leis naturais. Representações de leis são princípios e estão ligados a algo

também único ao ser racional, e segundo Kant esse algo é a *vontade*. “Como para derivar as acções das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática”. (Kant, [1785] 2005, p. 47). Isto é, “a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão independente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom.” (Loc. cit.). Ou seja, a vontade deve ser determinada independente de toda e qualquer influência empírica para que seja boa.

O que Kant propõe, como resposta ao problema de síntese apresentado, faz referência ao esquema criado na CRP. No entanto, o termo esquema dá lugar agora ao termo *Typus*, ou “tipo”. Tipo de uma lei que pode ser apresentada de tal forma que esclareça se um ato é moral ou não. Uma lei natural, mas apenas segundo sua forma, o que quer dizer, universal.

A regra da faculdade de julgar sob leis da razão prática pura é esta: pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses uma parte. (Id., [1788] 2003, p. 239).

Para Crampe-Casnabet:

No domínio ético, a via do esquematismo, que poderia unir princípio puro e uma intuição aqui excluída, está fechada. Entretanto, Kant vai utilizar a palavra esquema para resolver o problema da aplicação da lei à ação possível. Trata-se de encontrar o esquema da própria lei moral, ficando bem entendido que o esquema aqui só pode ser entendido como analógico. A aplicação da lei só pode depender do entendimento puro que, na medida em que ele constitui as leis da natureza, pode fornecer uma lei natural que sirva de esquema analógico para a lei moral; o entendimento fornece a pura forma de uma lei da natureza, que não é mais que a forma universal. Essa forma serve de *tipo* a partir do qual a lei moral deverá se regular em sua aplicação. (Crampe-Casnabet, 1994, p. 75)

1.4

Lei, Vontade e Liberdade

Ao iniciarmos o estudo da *ética do dever*, uma série de questões nos é apresentada a partir de um único princípio: é moral todo ato livre que possamos querer que seja universalizado. Após analisarmos o *a priori* kantiano, partindo das sutilezas apresentadas na CRP para chegarmos à proposta de uma lei moral *a priori* apresentada na CRPr, nos deparamos com a dificuldade de compreender como uma lei moral *a priori* pode chegar a determinar uma ação e voltamos ao problema sobre como podemos saber se um ato é mesmo moral ou não, se está mesmo sendo regido pela razão e não por motivações sensíveis. O carácter universal e puramente formal da lei entra, então, em

cena e o imperativo categórico nos é apresentado. Através da análise de nosso ato pela lei formal podemos nos aproximar da conclusão se ele é moral ou não. O *tipo* da lei, ou a típica do juízo, nos fornece respaldo para prosseguir com a ética do dever.

Como Kant situa o homem em dois âmbitos, um racional e outro sensível (ou patológico), ele acredita que no mundo prático, o mundo da liberdade, o homem também pode agir por motivos racionais ou por motivos patológicos. A ética trata da ação do homem e do que determina essa ação. Agir por amor? Agir em prol da própria felicidade? Agir em busca de prazer? Agir para o bem do próximo? O que, afinal, deve determinar o agir? E quais dessas ações podem ser consideradas éticas por Kant?

A ética kantiana só permite localizar como realmente ética uma ação determinada pelo *dever*. Nenhum desses outros motivos – amor, prazer ou felicidade – poderia determinar um agir como sendo ético. No entanto, Kant acredita que há no ser humano uma verdadeira inclinação pelo agir patológico (agir por prazer, agir por motivos pessoais, agir em busca de reconhecimento...). O *agir por dever* exige, desse modo, um esforço individual de romper com a inclinação que se tem pelo agir patológico.

O que se apresenta aqui, portanto, é uma decisão possível. Para Kant, o ser humano tem a liberdade de escolher entre agir patologicamente ou agir por dever. Se ele se deixar levar pelo agir patológico, entretanto, não estará fazendo uso pleno de sua liberdade. Já na CRP, Kant afirma que há a possibilidade do agir livre e do agir segundo as leis da natureza. Em suas palavras: “Só é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a natureza ou a causalidade pela liberdade” (Kant, [1781] 2001, B560). Ele continua o argumento do seguinte modo:

Ora, como a *causalidade* dos fenômenos repousa em condições de tempo, e o estado precedente, se sempre tivesse sido, não teria produzido um efeito que se mostra a primeira vez no tempo, a causalidade da causa do que acontece ou começa, também *começou* e, segundo, o princípio do entendimento, tem necessidade, por sua vez, de uma causa. Em contrapartida, entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. (Ibid., B533)

A liberdade, nesse sentido cosmológico que Kant a denomina, é justamente aquilo que possibilita a existência de algo inédito, novo, e por isso mesmo deve estar desvinculada do agir patológico, que, por sua vez, está “amarrado” a uma cadeia causal e, portanto, condicionado. Ou seja, a liberdade, nesse sentido, aponta para a capacidade que o sujeito possui de iniciar por si um novo estado. Já a liberdade em seu sentido prático, trata dos motivos autônomos capazes de determinar a vontade, trata de uma

vontade autônoma. Segundo Kant, “a liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente às coações dos impulsos da sensibilidade” (Ibid., B562).

Kant trata ainda do livre arbítrio (*arbitrium liberum*), característico dos seres racionais, como radicalmente distinto do arbítrio animal (*arbitrium brutum*), esse determinado apenas por impulsos sensíveis, ou seja, determinado apenas patologicamente. O livre arbítrio, por sua vez, pode ser determinado por motivos representados apenas pela razão (Ibid., B830).

As causas que regem a vontade no agir patológico – que, portanto, não é livre, mas condicionado – não se encontram na razão. Na razão encontra-se a lei moral que, aplicada à vontade, é capaz de determiná-la para que ocorra uma ação por dever e, portanto, livre. A liberdade é, então, o que possibilita que haja uma escolha moral, e é também o que se conquista através da escolha pelo agir por dever, ou seja, um agir não submetido aos impulsos sensíveis, determinados apenas patologicamente, como fazem os animais.

Há uma pequena nota de rodapé logo no início da CRPr que nos ajuda a compreender a íntima relação entre liberdade e moral, uma vez que a liberdade é condição para que a escolha moral possa vir a ser, e que lei moral é condição de conhecimento da liberdade. Nas palavras de Kant:

Para que não se imagine encontrar aqui inseqüências, quando agora denomino a liberdade condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja condição sob a qual primeiramente podemos tornar-nos conscientes da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada antes claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a admitir algo como a liberdade. Mas, se não existisse liberdade alguma, a lei moral não seria de modo algum encontrável em nós. (Kant, [1788] 2003, nota de rodapé, p. 7).

Orbitamos, no momento, em torno de três conceitos principais: lei moral, liberdade e vontade. Agir por dever é, assim, uma liberdade da vontade na opinião do nosso autor. “A vontade é dita livre quando ela se determina não sob o impulso de móveis sensíveis, mas segundo princípios racionais, sejam eles puramente formais ou materiais.” (Crampe-Casnabet, 1994, p. 68)

A Crítica da razão prática vem, dessa forma, preencher um espaço do uso da liberdade que poderia se perder, segundo Kant, se a filosofia permanecesse acreditando que o homem não é capaz de determinar sua ação por dever.

Uma crítica (CRPr) da razão prática é necessária na exata medida em que essa razão tende ao abuso. Abusar significa aqui pretender que um uso prático puro é impossível, isto é, muito simplesmente, que não há liberdade, que não há ato moral possível. (Ibid., p. 71)

Kant escreve a CRPr como uma crítica necessária para manter aberto o lugar que considera ser o da verdadeira liberdade para qualquer ser racional.

Voltamos, então, ao esforço que cada um deve realizar para possibilitar que a ação não seja determinada por causas patológicas, mas sim seja realizada moralmente, ou seja, por dever, obedecendo ao imperativo categórico. A liberdade é condição do esforço que podemos efetuar quando não nos deixamos determinar por puros móveis sensíveis.

A submissão da vontade à lei moral é um ato de liberdade. Esse argumento de Kant faz com que pensemos que, se a vontade obedece à lei universal que lhe dá a razão, ela pode ser definida como uma vontade ética e autônoma. A vontade é autônoma porque ela segue o que a razão pura determina e, nesse sentido, dá a si mesma uma lei, a lei prática pura ou lei moral e, portanto, ela mesma pode ser dita razão prática pura. Nas palavras de Kant, como já dissemos: “Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática”. (Kant, [1785] 2005, p. 47).

A autonomia da vontade é apresentada por Kant já na FMC. Lá ele chama a atenção para a distinção entre uma vontade autônoma e uma vontade heterônoma, fazendo do conceito de liberdade o termo chave para realizar tal distinção. Uma vontade autônoma oferece a si mesma a lei representada pela forma de universalidade (o imperativo categórico). Já em uma vontade heterônoma a lei é dada por algo exterior, por um objetivo que se quer alcançar e, sendo assim, seus imperativos são hipotéticos. O imperativo categórico representa, por sua vez, um princípio autônomo que se abstrai de qualquer objeto ou objetivo sensível e está necessariamente representando lei universal. Liberdade é o conceito chave aqui, pois, como vimos, possibilita a autonomia da vontade, isto é, possibilita que a vontade queira seguir a razão pura e possa fazer dela razão prática e uma lei para si mesma.

Como vimos, a vontade não é conforme a lei, ou seja, ela não concorda com a lei de imediato, e por isso diz-se que a vontade é dissonante da lei. Somente a partir do momento em que a vontade, dissonante da lei, aceita submeter-se à lei que oferece a si mesma é que ela pode ser considerada moral. Por causa da dissonância que possui com a vontade, a lei moral provoca em nós um sentimento definido por Kant como *dor*. “A lei moral produz primeiramente em nós um efeito negativo: ela contraria as inclinações,

os móveis sensíveis, o desejo natural; instaura em nós uma luta que provoca um sentimento de dor.” (Crampe-Casnabet, 1994, p. 77). Veremos agora o lugar que possui tanto o sentimento de dor quanto o sentimento de respeito na obra de Kant.

1.5

Dor e Respeito

A dissonância entre lei e vontade precisa estar, necessariamente, colocada para que a ética do dever exista. Uma ação pode estar até de acordo com a lei moral, mas se a vontade, que está sempre inclinada ao patológico, não tiver sido submetida, à revelia, pela lei moral, podemos dizer que se trata de uma ação legal, mas não podemos dizer que é moral. Isso porque, segundo Kant, o agir moral *jamaiz* está conforme à vontade, pois essa está *sempre* inclinada ao patológico.

Agir moralmente não é agir por interesse ou por egoísmo, nem por amor próprio, mas é agir por respeito à lei. Agir contra as inclinações primeiras da vontade é agir por respeito à lei, ou seja, é agir *por dever*. Agir por dever se distingue, desse modo, do agir conforme ao dever, pois nesse último caso não haveria disparidade entre as inclinações patológicas e o mandamento moral. Com isso, Kant se propõe a analisar de que modo a lei moral torna-se a real causa da ação e o que acontece à faculdade de apetição (que rege as causas patológicas) quando afetada pela lei moral e impedida de colocar na ação suas vontades. Ou seja, como a prática da lei moral afeta o ‘ânimo’ do ser humano? (Cf. Kant, [1788] 2003, p. 251). Kant inicia a resposta:

[...] podemos ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor, e aqui temos, pois, o primeiro caso, talvez também o único, em que podíamos determinar a partir de conceitos *a priori* a relação de um conhecimento (neste caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer. (Ibid., p. 253)

A razão prática pura limita os motivos patológicos, os quais podem ser agora representados pelo amor próprio, que se for convertido em princípio prático incondicionado pode ser denominado *presunção*. O amor de si posiciona-se sempre de modo complacente com as escolhas pessoais e a lei moral causa, segundo Kant, um dano a esse sentimento. Com relação à *presunção*, Kant afirma que a lei moral a abate por completo.

Ora, a lei moral, a qual, unicamente, é verdadeiramente (a saber, sob todos os aspectos) objetiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e

rompe infinitamente com a presunção, que prescreve como lei as condições subjetivas do amor de si. (Ibid., p. 255)

A lei ocupa, então, um lugar bastante intrigante, pois ao mesmo tempo em que inibe as inclinações patológicas, afetando assim o amor próprio e a presunção, ela é também objeto de respeito. Ela, ao mesmo tempo em que provoca dor e humilha o homem por arrancar dele as possibilidades de realização das inclinações, provoca no ser humano um sentimento de respeito. A humilhação advém porque, segundo Kant, aquilo que rompe com nossa própria presunção é também aquilo que nos humilha. “Portanto, a lei moral inevitavelmente humilha todo homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível da sua natureza.” (Ibid., p. 259).

Com isso, notamos que, para Kant, a efetividade da lei moral provoca no campo subjetivo dois tipos de reações relevantes. Por um lado, é responsável por um sentimento negativo de humilhação e também de dor. Thouard lê a situação do seguinte modo:

[...] sou contrariado em meu impulso por essa imposição que me parece como exterior e coativa. O sentimento que experimento é o sentimento de desagrado. A lei moral é uma violência para nós. Nossa espontaneidade, nosso amor próprio são rebaixados, humilhados. (Thouard, 2004, p. 128)

A limitação da inclinação promove no sentimento não apenas o sentimento de dor ou de humilhação, mas também algo que Kant denomina de *desprazer*. Um desprazer que, por ser efeito de uma lei *a priori*, também pode ser conhecido *a priori*, através da simples não realização da vontade patológica.

Por outro lado, a lei moral faz surgir no homem um sentimento positivo, sentimento de respeito *pela lei*. Podemos dizer, dessa forma, que a lei moral provoca no homem um sentimento que é favorável à lei sobre a vontade.

Ora, sobre isso cabe observar que, assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ente racional, ele pressupõe essa sensibilidade [...]. (Kant, [1788] 2003, p. 265)

Apenas aos seres racionais e não livres de toda a sensibilidade, portanto, é atribuída a possibilidade de experienciar o sentimento de respeito pela lei.

É interessante notar que o respeito provocado pela lei moral não possui origem empírica. Ele é oriundo da simples reflexão racional sobre a lei moral que é, ela mesma, *a priori*. Assim, respeito é o único sentimento destacado por Kant como moral por ser o único produzido exclusivamente pela razão. E é também o único motivo realmente moral a determinar a escolha de uma ação.

Por fim, ao tocarmos na questão do respeito podemos retomar a discussão sobre o que faz a ligação entre a lei moral e a ação - abordada quando tratamos da “típica” -, já que, como vimos, a lei moral é razão pura e a ação encontra-se no mundo empírico. Podemos considerar o respeito, efeito da vontade, como um terceiro termo. Nesse caso, sua função seria a de fazer elo entre lei moral e vontade. Crampe-Casnabet explicita o tema do seguinte modo: “Sentimento intelectual suscetível de afetar a sensibilidade, o respeito tem esse status de terceiro termo, sinteticamente referido para unificar lei moral e vontade” (Crampe-Casnabet, 1994, p. 78).

Assim, ao passarmos pela faculdade de imaginação proposta por Kant na CRP e passarmos pela típica do juízo, pela liberdade e pela vontade da CRPr, notamos que o problema de ligação entre entendimento e sensibilidade, entre razão e sensibilidade, atravessa boa parte da obra kantiana. Um terceiro termo vem sempre na tentativa de dar conta da dualidade que Kant considera própria do sujeito racional. Veremos como a divisão do sujeito se apresenta para Freud no próximo capítulo e como o pai da psicanálise conversa com a obra de Kant. Essa passagem por Freud é importante para darmos prosseguimento ao estudo com os capítulos três e quatro, quando iremos nos debruçar sobre o uso que Lacan fez da ética kantiana para pensar a ética da psicanálise.

2

Kant e Freud: imperativo categórico e supereu

O presente capítulo pretende, além de continuar expondo o pensamento kantiano com relação à ética do dever, realizar análises a respeito de pontos em que a teoria freudiana pode dialogar com idéias apresentadas por Kant. Freud encontra suporte no conceito de *imperativo categórico* kantiano para falar da noção, cunhada por ele, de *supereu*. Veremos como Freud realizou tal articulação entre supereu e imperativo categórico e como pensa poder sustentar o imperativo categórico em uma construção em que o inconsciente é o verdadeiro senhor da ação. Freud e Kant serão, assim, nossos guias nesse interessante diálogo sobre as motivações do sujeito, marca fundamental para a ética.

2.1

O imperativo categórico e o agir por dever

Retomaremos, então, de modo sucinto o que vimos sobre a lei moral encarnada no imperativo categórico. O imperativo categórico é a expressão da lei moral: “*Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.*” (Kant, [1788] 2003, p. 103) As marcas maiores do imperativo categórico são ser *formal* e *universal*. Segundo Kant, “se se separa de uma lei toda a matéria, isto é, todo objeto da vontade, dela não resta senão a simples forma de uma legislação universal” (Ibid., p. 93). Isso difere o imperativo categórico do imperativo hipotético, pois esse tem em vista alguma finalidade, algum interesse, algum objetivo específico. Nesse caso, o sujeito não pode abrir mão do conteúdo. Para alcançar determinada finalidade, o sujeito pode fazer uso de alguns artifícios que irão possibilitar o seu sucesso. Por mais socialmente louvável que seja o objetivo, ele não poderá ser considerado moral, pois não se trata de um imperativo categórico, mas de um imperativo hipotético.

O imperativo categórico não está interessado no conteúdo, mas apenas na forma da lei e no princípio que a rege. Nesse caso, o conteúdo da ação não está em questão, ou

seja, nenhum fim específico pode ser delimitado. O imperativo categórico faz referência a tudo o que “deve ser” e não necessariamente àquilo que “é”. Ele se coloca como uma lei, apresentada pelo próprio sujeito a si mesmo, a ser seguida. O *pathos* deve ser submetido à vontade moral na tomada de uma decisão que se queira ética. A submissão do patológico à moral implica em dor e humilhação, pois, segundo Kant, a exposição do ser humano à situação de que suas vontades subjetivas não podem ser levadas a cabo provocam tais sentimentos. A dor da inibição do patológico perante um motivo moral possibilita, no entanto, também um sentimento positivo, a saber, o de respeito pela lei moral.

Não há, segundo Kant, um regimento externo que determine a ação a ser tomada. Há apenas o sujeito que apresenta a si mesmo o imperativo categórico e que sozinho experimenta a dor de não realizar uma vontade patológica e o respeito pela lei moral que o permite, num ato libertário, agir moralmente. Segundo Crampe-Casnabet: “O respeito mostra a dupla significação da autonomia: sou legislador e submeto-me à lei universal que eu estabeleço e dou a mim mesmo.” (Crampe-Casnabet, 1994, p. 78). A moral formal sai vitoriosa e o patológico derrotado.

Assim, vemos que, em Kant, há, por um lado, um sujeito patológico com vontades subjetivas que pedem para serem realizadas e que provocam prazer quando conquistadas. Essas vontades podem ser ditas “conformes” ao sujeito, pois não soam estranhas a ele e não provocam dor ou desprazer. Por outro lado, o sujeito é imbuído de uma vontade boa capaz de se auto designar uma lei que inibe a possibilidade de realização de vontades patológicas e que, ao inibir o patológico, provoca dor e respeito para com a lei moral. Assim, agir unicamente por consideração ao dever é o único critério para caracterizar uma ação moral. A razão pura, lar da lei moral, impera, então, sobre o *pathos*. A **apatia**¹, ausência de *pathos* na ação, é uma marca cara aqui e voltaremos a ela nos próximos capítulos.

Essa divisão entre moral e patológico também pode ser expressa pela diferença entre dois tipos de “bom” apresentados por Kant. *Das Wohl* e *das Gute* são os termos em alemão que fazem referência, respectivamente, ao ‘bom’ representante do bem estar, da sensibilidade e da experiência prazerosa, e ao ‘bom’ moral, *a priori*, incondicional e inegociável. Nas palavras de Kant:

¹ Embora estejamos falando de dor e respeito, Kant considera que o agir por dever não está vinculado à motivações patológicas e, portanto, não está vinculado a qualquer sentimento. Pode parecer paradoxal, mas a dor, que é um sentimento, é também um índice de que se está abrindo mão de uma escolha patológica. Enquanto o respeito pela lei moral é o único sentimento que Kant caracteriza como *a priori*.

O *Wohl* ou *Übel* <bem-estar ou mal-estar> sempre significa somente uma referência ao nosso estado de agrado ou desagrado, de prazer e dor, e se por isso apeteçemos ou detestamos um objeto, isto ocorre somente na medida em que ele é referido à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e desprazer que ele produz. Mas o *Gute* ou *Böse* <bom ou mau> significa sempre uma referência à vontade, na medida em que esta é determinada pela lei da razão a fazer de algo seu objeto [...]. (Kant, [1788] 2003, p. 205 – grifos do autor)

Para agir de acordo com o *Gute* é preciso deixar que todo o *pathos* se cale. Para Kant, há uma tendência no ser humano de agir em busca de prazer e fugir de toda e qualquer experiência que provoque dor. Ao realizar uma vontade moral, o ser humano está, portanto, se libertando dessa tendência patológica. Ele pode agir, assim, de acordo com uma inclinação ao bem-estar subjetivo e patológico, ou de acordo com uma libertação que leva ao bom moral objetivo e apático. Mais uma vez nos utilizamos das palavras de Kant para tornar mais claro o que queremos dizer. Ainda que um pouco longa, a citação a seguir é esclarecedora.

Este ajuizamento do bom <*Guten*> e mau <*Böse*> em si, à diferença do que só relativamente a bem-estar <*Wohl*> ou mal-estar <*Übel*> para ser denominado bom, depende dos seguintes pontos: ou um princípio da razão é já em si pensado como o fundamento determinante da vontade, sem consideração de possíveis objetos da faculdade de apetição (logo, meramente através da forma legal da máxima), e então aquele princípio é uma lei prática *a priori* e a razão pura será admitida como sendo por si mesma prática; a lei, então, determina **imediatamente** a vontade, a ação conforme a ela é **em si mesma boa** e uma vontade, cuja máxima é sempre conforma a essa lei, é **absolutamente e em todos os sentidos boa** e a **condição suprema de todo o bem**. Ou então um fundamento determinante da faculdade de apetição precede a máxima da vontade, que pressupõe um objeto de prazer e desprazer, por conseguinte algo que **deleita** ou **provoca dor**, e a máxima da razão de promover aquele e evitar este determina as ações segundo o modo como elas, relativamente a nossa inclinação, são boas, por conseguinte só mediamente (com respeito a um outro fim, como meio para o mesmo), e estas máximas então jamais podem chamar-se leis mas preceitos práticos racionais. O próprio fim, o deleite que procuramos, não é, no último caso, algo **bom** <*ein Gutes*>, mas um bem-estar <*Wohl*>, não um conceito da razão mas um conceito empírico de um objeto da sensação [...] (Ibid., p. 213 – grifos do autor)

Assim, é de acordo com a lei moral que podemos diferenciar uma ação de fato boa de uma ação que visa o bem-estar. Uma ação boa simplesmente desconsidera a dor e o deleite que pode vir a provocar ao se pautar apenas no princípio formal e universal da lei moral. A ética imperativa kantiana está desligada da felicidade, pois está desligada de todo fim sensível ou material. *Prazer* e *desprazer*, tidos como pontos-chave da felicidade pessoal, deixam de ser considerados possíveis motivos motores de uma ação que se quer moral, ou seja, de uma ação regida pela ética do dever. Veremos nos próximos capítulos como uma ação regida pelo desejo, na leitura lacaniana, também não está pautada na felicidade, ou seja, na lógica consciente pautada pelas sensações de

prazer ou de desprazer. Por ora, analisaremos alguns conceitos - tais como as noções de Desejo, Lei, Princípio do Prazer e Princípio da Realidade em Freud - para prosseguirmos em nosso estudo.

2.2

Das Ding

Para compreendermos um pouco sobre a teoria freudiana do desejo, algo dela que nos sirva à discussão com Kant e com Lacan, é necessário visitarmos o conceito de *das Ding*, ou, “a Coisa”, apresentado por Freud e retomado e formulado por Lacan. Em 1895, antes mesmo de escrever *A interpretação dos sonhos* (1900), marco maior da teoria psicanalítica, considerado por muitos o texto inaugural da psicanálise e da teoria do inconsciente, Freud escreveu um trabalho intitulado *Entwurf einer Psychologie*, traduzido literalmente como *Esboço de uma psicologia*, mas conhecido como *Projeto para uma psicologia científica* ou simplesmente como “O projeto”. É um trabalho renegado por Freud, publicado apenas depois de sua morte.

Marcado por uma série de referências neurológicas, o texto parece não apresentar, à primeira vista, o que viria a se tornar a teoria do inconsciente. No entanto, um olhar mais aguçado de Lacan revelou o grande teor deste trabalho e a semente de quase toda a obra que Freud viria a desenvolver durante os mais de trinta anos que se seguiram. Lacan recuperou o conteúdo do *Projeto* e demonstrou sua inegável importância. É no *Projeto* que Freud apresenta *das Ding*.

Há uma parte do *Projeto*, denominada *A experiência de satisfação*, que nos importa destacar, pois nela Freud fala da constituição do sujeito e da moral. *Das Ding* se mostra aqui como o objeto de satisfação do bebê. Analisemos a seguinte citação que aborda o desconforto sentido pelo recém nascido que se encontra em um estado de fome e não pode resolver seu problema sozinho:

O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica [eliminar o desconforto da fome]. Ela se efetua por *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*. (FREUD, [1895] 1996, p. 370 – grifos do autor)

A experiência de satisfação freudiana é marcada pelo desamparo inicial e pela chegada de uma ajuda alheia que possibilita que o desprazer da fome cesse. Há uma ajuda alheia, um *outro*, representado comumente pela figura materna, que causa a

primeira experiência de satisfação no bebê ao eliminar do organismo da criança a sensação desagradável da fome. Esse é o exemplo utilizado por Freud para demonstrar: 1) o desamparo inicial comum a todo humano – sem um outro que nos cuide, morremos; 2) a existência de uma primeira experiência de satisfação representada pela primeira mamada; 3) o seio materno como representante do objeto que proporciona essa experiência, como primeiro representante de *das Ding*.

Das Ding passa a poder ser, então, compreendido como o primeiro objeto de satisfação do bebê, o seio da primeira mamada. Para Freud, a experiência da primeira mamada deixaria uma marca, um traço mnêmico, da primeira experiência de satisfação. No entanto, a satisfação provocada pelo seio da primeira mamada nunca mais seria vivenciada. A partir da primeira experiência de satisfação e das marcas que ela deixa cravada no aparelho psíquico, o sujeito buscaria revivê-la, mas fracassaria sempre. O prazer sentido nessa experiência estaria, assim, para sempre perdido. O seio da primeira mamada nunca mais se apresentaria do mesmo modo. Aí está *das Ding*, o “objeto para sempre perdido”.

Enfatizamos, acompanhando o pensamento de Lacan, que o mais interessante nessa criação freudiana não é pensar *das Ding* propriamente como o seio da primeira mamada causador de uma experiência de satisfação absoluta jamais recuperada, embora marcada na memória inconsciente, mas sim pensá-lo como uma primeira perda, ou seja, como uma falta. A marca de uma perda originária remeteria o sujeito a um movimento incessante de busca por reviver a satisfação oferecida por esse objeto para sempre perdido.

Lacan retoma, no *Seminário VII*, a proposta de Freud com relação a *das Ding* e recusa a idéia de que a perda da Coisa seja empírica, constituindo-a como mito freudiano. O mito de uma primeira experiência de satisfação absoluta com um objeto para sempre perdido. Lacan sustenta a idéia de *das Ding* enquanto perda originária e promotora do desejo. Ou seja, o desejo movido por uma falta originária marcada por *das Ding*. “Com *das Ding*, a única questão é esta: a perda é anterior ao que é perdido” (Baas, 2001, p. 33)

Com isso, damos nosso primeiro passo na compreensão da teoria do desejo que importa em nossa discussão. Há uma marca de uma perda originária em todo ser humano que faz com que o homem deseje. Segundo Bernard Baas, filósofo belga contemporâneo, estudioso da psicanálise, podemos arriscar a afirmação de que se trata em Lacan de uma abordagem transcendental do desejo, em um sentido estritamente

kantiano do termo (Ibid., p. 46). Pensemos brevemente a questão antes de darmos prosseguimento ao nosso estudo.

2.3

Desejo transcendental?

Os conceitos puros do entendimento e as formas puras da intuição sensível constituem as representações transcendentais, ou seja, representações universais e necessárias para o nosso conhecimento dos objetos. Para compreender tal afirmação precisamos partir do ponto em que Kant utiliza o termo *transcendental* para pensar a possibilidade do conhecimento humano. Aqui o peso não está tanto no conhecimento propriamente dito dos objetos, mas principalmente no *modo* de conhecimento dos objetos, “na medida em que esse modo de conhecimento é possível *a priori*” (Kant, [1781] 2001, A12). Segundo Caygill, durante toda a CRP, *transcendental* é colocado em oposição ao que é empírico e alinhado ao *a priori*. Importa-nos frisar que transcendental refere-se a um algo próprio ao humano que é anterior a toda experiência, e que é condição de possibilidade da experiência.

Se pensarmos o desejo também como algo próprio a todo e qualquer sujeito, como instância estrutural ao ser humano, como Baas indica pensar Lacan, podemos recorrer, segundo Baas, a uma explicação *transcendental* para o desejo. Uma explicação transcendental do desejo implicaria o estabelecimento *a priori* do sujeito, como um ser capaz de desejar. Trata-se, com efeito, de determinar o que neste ser torna possível o desejo (Cf. Baas, 2001). Se conseguirmos relacionar o conceito de desejo como sendo um conceito inerente ao sujeito, estaremos diretamente referidos a Kant.

Nas palavras de Baas: “Há aqui, nesta estruturação do desejo, uma lógica propriamente transcendental, no sentido mais rigorosamente kantiano do termo” (Baas, 2001, p. 46). O que Baas propõe com essa questão é que a lógica do desejo baseada numa falta primordial trabalha com a idéia não apenas de uma faculdade de desejar, mas de uma faculdade de desejar *a priori*. Isso nos faria afirmar que, se o desejo é *a priori*, ele é independente da experiência.

Assim, Baas propõe que a estrutura do desejo pensada aos moldes freud-lacanianos está posta da seguinte forma: de um lado, uma faculdade naturalmente humana, independente da experiência, faculdade de desejo *a priori*. Marca de uma falta originária que promoveria o desejo no ser humano. De outro lado, os objetos empíricos

desejados, mas nunca de fato capazes de suturar a falta originária. Há aqui um paralelo entre Kant e Lacan: faculdade de conhecer (*a priori*) e faculdade de desejar (*a priori*), ambas direcionadas ao mundo empírico, mas independentes e distintas dele.

Em Kant, a faculdade de entendimento necessita relacionar-se com os objetos apreendidos pela faculdade de sensibilidade. Surge, então, como vimos no primeiro capítulo, o problema da ligação entre as duas faculdades. A resposta oferecida na CRP é a faculdade da imaginação. Com isso, afirmamos que a imaginação realiza a articulação entre os dados empíricos e os conceitos puros e que possui uma função ambivalente (articula-se tanto à faculdade do entendimento quanto à faculdade da sensibilidade). A imaginação possui, como vimos, uma função cega e até mesmo misteriosa. (Kant, [1788] 2003, A77)

Lacan, a partir de Freud, também realiza uma reflexão, pela vertente do desejo, sobre o “pré-empírico”, sobre o que precede a experiência e a torna possível. A Coisa freudiana, *das Ding*, designaria, assim, uma falta inicial, pré-empírica. Não iremos desenvolver mais a questão, mas deixamos apontada uma discussão interessante e que, no entanto, extrapola o objetivo do presente trabalho. O desenvolvimento da questão nos remeteria aos primórdios da elaboração do conceito que Lacan considera sua única verdadeira criação, o *objeto a*.

O *objeto a* não é nem a Coisa freudiana nem o objeto empírico desejado (uma vez que o desejo sempre se apresenta através de um desejo por algum objeto empírico). O *objeto a*, segundo Baas, articula ambos, articula *das Ding*, a falta *a priori* que sustenta o desejo, ao objeto empírico desejado (Baas, 2001, p. 25). Ele, ao mesmo tempo em que faz referência ao objeto do desejo (empírico), remete à falta originária promotora do desejo (transcendental).

Caso mantivéssemos o paralelo, poderíamos afirmar, seguindo o argumento de Baas, que em Lacan o *objeto a* possui uma função similar à da imaginação kantiana, pois realiza a articulação entre dois campos absolutamente heterogêneos, a saber, transcendental e empírico. Ocupa, assim, o lugar de presença e de ausência simultaneamente. Teria ele também uma função cega e misteriosa, tal como a imaginação kantiana. No entanto, o desenvolvimento do conceito de *objeto a* levaria o presente trabalho a um percurso por demais restrito à teoria psicanalítica e esse não é nosso objetivo. Voltemos, portanto, às possíveis articulações e análises entre teoria psicanalítica freud-lacanianiana sobre a ética do desejo e a ética do dever kantiana.

2.4

Princípio de Prazer e Princípio de Realidade

Há no *Projeto para uma psicologia científica* (1895) uma apresentação das noções de Princípio do Prazer e de Princípio da Realidade que interessa em nossa discussão. Nesse momento de sua obra, Freud acredita, assim como Kant, que há uma tendência em todo ser humano de buscar o prazer e de evitar o desprazer. E, para Freud, o desprazer se expressa de um único modo: no excesso de quantidade de energia psíquica no aparelho psíquico. Na teoria freudiana, essa noção de prazer e desprazer possui uma função fundamental.

Antes de 1920, ano em que há uma grande inovação no pensamento de Freud e no qual ele escreve o texto denominado *Além do Princípio do Prazer* – que analisaremos mais adiante –, Freud acreditava que prazer e desprazer eram determinados apenas através de uma medida quantitativa. Ou seja, prazeroso é tudo aquilo que mantém uma quantidade mínima de energia no aparelho psíquico e desprazeroso é qualquer excesso de energia. Prazeroso é a constância, a calma, o silêncio. Quando houvesse excesso, o prazer só retomaria seu posto após o momento da descarga que provocaria um retorno ao estado anterior.

No *Projeto*, Freud afirma que a capacidade de sentir prazer se estende até um certo limite de quantidade energia. Ao transpor esse limite, a sensação passa a ser a de desprazer. Como exemplo, podemos citar a fome. No exemplo da fome, o esquema funcionaria do seguinte modo: o bebê está alimentado e sente prazer. Aos poucos, um desconforto se apresenta em seu organismo e como resposta a esse desconforto que aumenta com o passar do tempo, o bebê pode alucinar o seio materno e mamar em sua imaginação. No entanto, seu comportamento solitário não tem a capacidade de eliminar o desconforto da fome. O próximo “recurso” é descarregar a tensão interna através do choro. Com isso, o que em geral acontece é que um “semelhante” adulto (como Freud diz) realiza uma ação, que é dar alimento, que elimina o desprazer e traz novamente ao bebê a sensação de prazer.

Assim, temos que em Freud prazer e desprazer são marcados pela quantidade de energia no aparelho psíquico. O excesso de energia traz desprazer. Uma quantidade mínima de energia traz, por outro lado, uma sensação prazerosa. Prazer e desprazer regeriam, dessa forma, o agir humano, pois o homem tenderia sempre a agir para evitar o desprazer.

Isso faz com que retornemos à questão apresentada quando fizemos a primeira referência à experiência de satisfação demonstrada por Freud no *Projeto*. Nela, lemos a seguinte afirmação: “Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os *motivos morais*.” (Freud, [1895] 1996, Vol. I, p. 370). Freud vincula à moral a situação originária de todo e qualquer ser humano, que é o desamparo absoluto e a necessidade da intervenção de um semelhante para que se possa sobreviver. Sem os cuidados desse semelhante, o bebê não é capaz de permanecer vivo. Esse desamparo absoluto marca o primeiro laço social para todo sujeito. Nesse laço em que os cuidados do semelhante são essenciais para a sobrevivência, a necessidade de sentir-se protegido evidencia a posição de dependência do sujeito em relação ao semelhante. Veremos mais adiante que a constituição do supereu, instância moral cunhada por Freud, tem como marca inicial a importância do sujeito de ser amado por aqueles que lhe protegem do desamparo absoluto.

O princípio de prazer passa, aos poucos, a partir da maturação do bebê e do convívio com as normas sociais, a ser regulado pelo princípio da realidade. O controle dos esfíncteres exemplifica bem a situação. A descarga da urina elimina o desconforto e restabelece o estado anterior prazeroso, mas tal descarga deixa, com o crescimento do bebê, de poder ser realizada a qualquer momento. Assim, o princípio de realidade vem interromper a lógica exclusivamente prazerosa e instaurar uma nova ordem. Faz com que a retenção da urina seja postergada até o momento socialmente oportuno para ser eliminada. O mesmo se dá com a sensação de fome, pois o bebê aprende a postergar o momento da saciedade ao ser lentamente marcado pelas regras sociais. A busca direta pelo prazer é interrompida, assim, pelo princípio da realidade.

No entanto, Freud se dá conta de que, na verdade, o Princípio de Realidade nada mais é do que uma outra forma, uma forma socialmente aceita, para o Princípio do Prazer. Não é que o Princípio de Realidade supere o Princípio do Prazer, o que acontece é que o Princípio de Realidade trabalha a favor do Princípio do Prazer, no sentido de buscar formas socialmente aceitas para permitir a descarga e o restabelecimento da sensação prazerosa. Assim, Princípio de Realidade e Princípio do Prazer atuam com o mesmo objetivo, atingir a sensação de prazer. O que diferencia um do outro é que o Princípio de Realidade leva em consideração as exigências do meio social e regula o Princípio do Prazer a fim de que ele atinja a satisfação sem se opor excessivamente às normas sociais.

Freud mantém em sua obra um constante dualismo, um dualismo que é sempre representante de um eterno conflito psíquico. Há uma divisão subjetiva buscada por Freud durante todo seu trabalho. A oposição entre Princípio do Prazer e Princípio da Realidade é uma forma de expressar a questão. Em 1920, Freud propõe um novo dualismo, de extrema importância em sua teoria, ao considerar uma dimensão humana que está “para além do princípio do prazer”. Surge, então, a divisão entre Pulsão de Vida e Pulsão de Morte. Como já dissemos, analisaremos essa questão um pouco mais adiante. Por ora, cabe levantar o início do problema e pensar sobre a *divisão pulsional* freudiana.

2.5

Pulsões

Há uma trajetória da teoria da pulsão em Freud que podemos percorrer de várias maneiras. Nossa opção para o presente trabalho é fazer o percurso mais simples, apenas para que a discussão fique situada e colabore com o desenvolvimento do argumento. Importa demonstrar que Freud não abre mão de uma concepção dualística do aparelho psíquico em seu pensar². Para ele, o ser humano é dividido. Duas forças, pelo menos, sempre lutam por objetivos distintos e constituem um conflito subjetivo em grande parte das vezes desconhecido da consciência.

Freud propõe que essa divisão seja representada por diferentes objetivos pulsionais. Dois tipos de pulsões estariam presentes no ser humano. No início de seu pensamento, essa diferença pulsional era expressa entre pulsões de autoconservação (ou também chamadas pulsões do eu) e pulsões sexuais. As **pulsões autoconservadoras**, como o próprio nome diz, não tinham em si nenhum outro objetivo que não fosse fazer com que o organismo permanecesse vivo. Freud inclui nelas funções necessárias à sobrevivência, tais como a satisfação da fome e da sede. As pulsões sexuais seriam representantes de um outro tipo de busca de satisfação. Incluem não apenas o ato sexual, mas também a libido (energia sexual desvirtuada do objetivo estritamente relacionado ao ato sexual, na concepção freudiana) que está presente em todas as ações que produzem laços sociais. Uma relação de amizade está carregada de libido, por exemplo, e traz uma satisfação sexual deslocada do ato sexual, segundo Freud³.

² Embora para Lacan toda pulsão seja, em última instância, pulsão de morte.

³ Com esse exemplo vemos que o sexual em Freud está muito além do ato sexual. O sexual é marcado pela libido, energia sexual, que faz os mais diversos tipos de relações e vínculos entre as pessoas.

Freud se deu conta, no entanto, de que as pulsões de autoconservação também possuíam um caráter libidinal ao tomarem o próprio eu como objeto de investimento. As relações do sujeito com o próprio eu, relações narcísicas, pareceram, para Freud, muito mais abrangentes do que a simples função de autoconservação. Assim, a noção de um objetivo pulsional puramente autoconservador deixa de fazer sentido a Freud e ele passa a incluir as pulsões de autoconservação na gama de pulsões sexuais.

Desse modo, a divisão pulsional inicial é desfeita e Freud passa a propor uma nova divisão. Dessa vez com relação ao objeto da pulsão. Por um lado, a pulsão se direciona ao mundo externo e investe em objetos tais como trabalho, estudo, relações amorosas, amizades, etc. Por outro lado, a pulsão se direciona ao mundo interno, e investe no próprio eu.

O problema dessa divisão entre pulsões do eu e pulsões do objeto é que elas se diferenciam apenas com relação ao objeto (interno ou externo), mas não se diferenciam em sua qualidade, pois ambas são pulsões sexuais. Isso incomoda Freud, que, em 1920, propõe uma última divisão pulsional. Ele inclui todos os tipos de pulsões sexuais de um lado (não importando qual fosse o objeto dessa pulsão, interno ou externo) e coloca do outro lado algo para além das pulsões sexuais. Freud apresenta, então, o conceito de pulsão de morte. Eros e Tanatos, pulsão de vida e pulsão de morte, passam a reger a última construção sobre o aparelho psíquico do ser humano no pensamento freudiano.

Selecionamos uma citação na qual Freud resume todo o percurso de construção de seu pensamento com relação a essa questão:

Não é tão fácil, talvez, acompanhar as transformações pelas quais o conceito de ‘pulsões do eu’ passou. Inicialmente, aplicamos esse nome a todas as tendências pulsionais (de que não tínhamos conhecimento mais preciso) que podiam ser distinguidas das pulsões sexuais dirigidas no sentido de um objeto, e opusemos as pulsões do eu às pulsões sexuais, dos quais a libido é a manifestação. Subsequentemente, dedicamo-nos mais de perto à análise do eu e reconhecemos que uma parte das ‘pulsões do eu’ também é de caráter libidinal e tomou o próprio do sujeito como seu objeto. Daí por diante, essas pulsões narcísicas e autoconservadoras tiveram de ser incluídas entre as pulsões sexuais libidinais. A oposição entre as pulsões do eu e as pulsões sexuais transformou-se numa oposição entre as pulsões do eu e as pulsões de objeto, ambos de natureza libidinal. Em seu lugar, porém, surgiu uma nova oposição entre as pulsões libidinais (do eu e de objeto) e outras pulsões, quanto às quais há que se supor que se achem presentes no eu e que talvez possam ser realmente observados nas pulsões destrutivas. Nossas especulações transformaram essa oposição numa oposição entre as pulsões de vida (Eros) e as pulsões de morte. (Freud, [1920] 1996, Vol. XVII, p. 71)

Esse percurso na teoria freudiana nos importa para compreendermos o lugar que a pulsão de morte possui no que Freud constrói sobre o que está “além do princípio do prazer”, pois faremos uso desses conceitos nos próximos capítulos.

Para as finalidades do presente capítulo, cabe ressaltar que Kant se preocupa em esclarecer as verdadeiras causas de uma ação, uma vez que ele acredita que por trás de motivos aparentes outros motivos, obscuros, possam estar comandando a ação. Kant analisa com atenção a tendência egoísta do homem como um sério percalço na busca do agir por dever. A moldura universal e formal do imperativo categórico visa justamente evitar que qualquer objetivo pessoal supere o agir puramente por dever. Assim, Kant considera que os motivos que nos levam a agir nem sempre estão esclarecidos em um primeiro momento, pois pode haver intenções egoístas por trás das aparentes intenções morais. Mas, no entanto, a verdadeira causa da ação pode ficar evidente caso seja aplicada a regra do imperativo categórico.

Por exemplo: podemos dizer que agimos em prol da humanidade, mas estarmos, ao contrário, agindo em prol de nós mesmos. O estritamente formal e universal da lei moral visa justamente reduzir a dúvida sobre os motivos da ação e demonstrar que é possível agir apenas por dever caso a lei seja de veras seguida. A regra prática determina absolutamente a vontade (Kant, [1788] 2003, p. 105). Assim, para Kant:

Tão clara e nitidamente estão separados os limites da moralidade e do amor de si, que mesmo o olho mais comum não pode deixar de distinguir se algo pertence a um ou a outro. (Ibid., p. 121)

Tomemos como exemplo a autoconservação, por ser ela um exemplo mais difícil. Pode ser considerada moral uma ação que busque a autoconservação? Nas palavras de Kant: “[...] conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata.” (Id., [1785] 2005, p. 27). Se aplicarmos o imperativo categórico, percebemos que deixar de lutar pela autoconservação não pode ser considerado moral, pois se elevarmos a máxima dessa ação ao campo do universal, se todos os seres humanos deixassem de lutar pela autoconservação, a humanidade deixaria de existir. No entanto, a questão se coloca um pouco mais complicada, pois lutar pela autoconservação costuma ser uma tendência subjetiva. “Mas por isso mesmo que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedicam não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum valor moral. Os homens conservam suas vidas *conforme ao dever*, sem dúvida, mas não *por dever*.” (Loc. cit. – grifos do autor). Somente quando o homem desenganado, frustrado pela vida, sentindo desalento, somente quando esse homem opta por não destruir a própria vida e continuar vivendo, estará agindo verdadeiramente por dever e não simplesmente conforme ao dever.

Vemos que a inclinação à autoconservação é um argumento tanto freudiano quanto kantiano. No entanto, para o primeiro a questão é tomada por um via que difere do segundo. É moral em Freud porque remete à posição de desamparo original e é o que faz com que o bebê emita o choro e possibilite que seja cuidado por outro ser humano mais experiente. Desamparo e impulso à autoconservação marcam, assim, o primeiro laço do bebê com outro ser humano e a necessidade que possuímos de sermos protegidos.

Para Kant, a autoconservação não é em si moral. Ela só é moral quando o ser humano sente-se desamparado e mesmo assim mantém-se vivo. Quando está infeliz, quando a vontade de deixar de estar vivo o impele a querer morrer, e mesmo assim ele decide por manter-se vivo é que a escolha pela vida é moral. Isto é, é moral em Kant “autoconserva-se” por dever, mas não por inclinação.

Visto isso, cabe esclarecermos outra questão. Freud trata, no início de sua obra, de uma “pulsão de autoconservação” e Kant de uma “inclinação à autoconservação”. Pulsão e inclinação poderiam ser utilizadas no mesmo sentido? Ou melhor, seria a pulsão freudiana uma inclinação aos moldes kantianos?

O movimento pulsional em Freud possui uma tendência a se repetir, mas atrelarmos a pulsão à inclinação seria um erro, pois, além de estarmos aproximando dois conceitos fundamentais de teorias radicalmente distintas devido à forma como abordam consciência e inconsciência, estaríamos deixando de lado todo o impacto inassimilável que a pulsão possui para o sujeito na teoria freudiana. Nada se pode fazer para anulá-la, pois sua presença é insistente e *nunca cessa de não se inscrever* no campo do sentido existente na consciência. Frente às exigências de satisfação pulsional, o que pode o sujeito é apenas articulá-la de diferentes formas e criar novos modos para encontrar tal satisfação, mas jamais desfazer-se dela ou impedi-la de “pulsar”. É impossível, assim, para o sujeito, na teoria freudiana, desvencilhar-se da pulsão.

Kant acredita que a ação realizada por dever é capaz de regular qualquer escolha e de impedir que o sujeito aja movido por inclinações para agir moralmente. Assim, em Kant, é possível para o sujeito controlar suas inclinações. Em suas palavras:

Um arbítrio afetado patologicamente comporta um desejo que emerge de causas subjetivas e por isso também pode contrapor-se frequentemente ao fundamento determinante objetivo puro; logo, precisa de uma resistência da razão prática, enquanto necessitação moral, que pode ser denominada coerção interior, mas intelectual. (Kant, [1788] 2003, p. 111)

Já para Freud, e essa é uma frase representante do que foi a revolução freudiana, “o homem não é senhor em sua própria morada”, pois não é capaz de coagir e controlar totalmente suas ações. As causas inconscientes em Freud estão diretamente relacionadas às inclinações pulsionais de cada sujeito.

De modo bastante diferente, Kant luta por demonstrar que a verdadeira liberdade humana está em poder controlar as causas patológicas que provocam algumas de nossas ações. Para ele, e acreditamos ser essa uma diferença radical e intransponível entre os dois autores, o homem é capaz de ser senhor em sua própria morada caso submeta sua vontade à razão através do imperativo categórico. A voz da razão é, para Kant, clara e perceptível (KANT, [1788] 2003, p. 119) e deve ser considerada, mesmo “para o entendimento mais comum, como fácil e totalmente livre de hesitação” (Ibid., p. 123). Assim, para Kant, “satisfazer ao mandamento categórico da moralidade está todo o tempo em poder de cada um” (Loc. cit.). Já para Freud, nada é capaz de subjugar as forças inconscientes e pulsionais a um total controle racional.

2.6

Além do Princípio do Prazer

Façamos uma breve retomada da leitura freudiana que estamos aqui desenvolvendo para prosseguir com o trabalho. Marcado o surgimento da pulsão, Freud busca, durante toda sua obra, definir e compreender o que exatamente vem a ser a pulsão. Um longo percurso é trilhado até 1920, em *Além do Princípio do Prazer*, quando Freud define uma divisão na teoria das pulsões que irá persistir, como vimos acima, até o fim de sua obra: pulsão de vida e pulsão de morte, Eros e Tanatos.

A partir de seus textos *Além do Princípio do Prazer* e *O problema econômico do masoquismo*, Freud apresenta duas possibilidades teóricas para falar do que se encontra em um campo distinto do que abarca o Princípio do Prazer. No primeiro trabalho, *Além do Princípio do Prazer* (1920), ele chama a atenção para o fato de que o sujeito apresenta elementos suficientes que revelam não ser a busca pela felicidade seu único guia durante a vida. Se assim fosse, o ser humano não se sentiria tão constantemente infeliz, angustiado, não tenderia a repetir experiências dolorosas e não apresentaria resistências ao processo de cura durante o tratamento psicanalítico. No texto *Análise Terminável e Interminável*, publicado nove anos depois, Freud sintetiza bem a idéia exposta primeiramente em 1920:

Impressão alguma mais forte surge das resistências durante o trabalho de análise do que a de existir uma força que se está defendendo por todos os meios possíveis contra o restabelecimento e que está absolutamente decidida a apegar-se à doença e ao sofrimento. (Freud, [1939] 1996, Vol. XXIII, p. 259)

Em *O problema econômico do masoquismo* (1924), Freud demonstra que o ser humano é capaz de extrair uma espécie de satisfação da dor. Uma satisfação que se distingue do que era denominado por ele de prazer, pois é marcada também pelo excesso de quantidade de energia no aparelho psíquico e não apenas por sua descarga. São momentos em que a quantidade de energia está elevada no aparelho psíquico e que, no entanto, promovem satisfação, como é o caso do masoquismo. A essa espécie de satisfação, Lacan irá denominar *gozo*⁴.

O que nos é fundamental nessa discussão é a ruptura com a idéia de que o sujeito tende a buscar prazer e felicidade, outra importante distinção entre os pensamentos de Freud e Kant. O suposto objetivo que o ser humano teria de atingir a felicidade é colocado em questão por Freud, que passa a discordar de afirmações tais como as que Kant afirma que “todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade”. (Kant, [1785] 2005, p. 29), ou “ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito [...]” (Id., [1788] 2003, p. 85). Para Kant, todas as inclinações patológicas são de uma única e mesma espécie: “incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (Ibid., p. 75).

Tanto para Freud quanto para Kant, a felicidade é algo que só pode ser denominado no caso a caso. Segundo Kant, “aquilo em que cada um costuma colocar sua felicidade tem a ver com o seu sentimento particular de prazer e desprazer e, até num e mesmo sujeito, com a carência diversa de mudança desse sentimento” (Ibid., p. 87). E segundo Freud, “A felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do sujeito. Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem que descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo.” (Freud, [1929] 1996, Vol. XXI, p. 91). O que Freud tenta demonstrar após 1920 é que a busca singular de cada sujeito pela felicidade costuma ser mal sucedida e isto não é sem uma lógica própria.

A singularidade da felicidade leva Kant a afastar dela qualquer vinculação com os motivos morais, pois esses precisam ser universalizáveis. Segundo Kant, os preceitos

⁴ *Gozo* é um conceito utilizado por Lacan para se referir à satisfação que o sujeito busca além do prazer encontrado no Princípio do Prazer. O gozo está para além do Princípio do Prazer. Faremos referência a ele no decorrer deste capítulo e do próximo, pois é importante para compreendermos o pensamento de Lacan com relação à ética.

práticos fundados sobre o “princípio do amor de si” (motivações patológicas) não podem nunca ser universais, pois fundam-se “sobre o sentimento de prazer e desprazer, que jamais pode ser admitido como dirigido universalmente aos mesmos objetos” (Kant, [1788] 2003, p. 89). Assim, a vontade moral em Kant está, como vimos no primeiro capítulo, absolutamente desvinculada de motivos sensíveis, do prazer e da felicidade. É a razão que apresenta a regra prática ao sujeito e possibilita que sua ação não seja guiada por motivos sensíveis, mas apenas por dever. Em Kant, portanto, apesar de o sujeito possuir uma forte inclinação patológica pelo prazer e pela felicidade, essa busca deve ser barrada pelos motivos morais.

Esse argumento nos remete a dois pontos de reflexão: 1) a inclinação do homem à felicidade pessoal e 2) o que vem barrar essa inclinação. O primeiro ponto de reflexão é a continuação do que já estamos demonstrando, ou seja, para Freud, diferente do que acredita Kant, todos os homens não possuem “a mais forte e íntima inclinação para a felicidade” (Id., p. 29). No pensamento freudiano, há no humano algo que está para além dessa inclinação à felicidade, algo que limita essa felicidade e até mesmo a impede. Em suas palavras:

Se tomarmos em consideração o quadro total formado pelos fenômenos de masoquismo imanentes em tantas pessoas, a reação terapêutica negativa e o sentimento de culpa encontrados em tantos neuróticos, não mais poderemos aderir à crença de que os eventos mentais são governados exclusivamente pelo desejo de prazer. Esses fenômenos constituem indicações inequívocas da presença de um poder da vida mental que chamamos pulsões de agressividades ou de destruição, segundo seus objetivos, e que remontamos à pulsão de morte original da matéria viva. (Freud, [1937] 1996, Vol. XXIII, p. 259)

Mas, no entanto, não podemos deixar de ressaltar que isso fica marcado na obra de Freud apenas após 1920. Antes da construção teórica sobre a pulsão de morte, Freud defendia que a regra maior do aparelho psíquico era o Princípio do Prazer, ou seja, que o funcionamento do psiquismo se dava sempre regido pela busca de prazer (que, como vimos, era marcado pela menor quantidade de energia possível). De certa forma, Freud nunca abriu completamente mão dessa idéia. Em *Mal estar na civilização*, importante texto de 1929, Freud afirma sobre os homens:

Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer. Essa empresa apresenta dois aspectos: uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer, por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer. (Freud, [1929] 1996, Vol. XXI, p. 84)

Ou seja, não é que Freud acredite que o ser humano não busque por felicidade e prazer, o que ele descobre é que há mais matizes nessa construção do que pode parecer

à primeira vista. É no texto *Mal estar na civilização* que Freud apresenta três fontes que considera as principais no tocante ao sofrimento humano. São elas: “o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade.” (Ibid., p. 93). Importa-nos nesse diálogo com Kant apenas a terceira fonte de sofrimento, a que fala sobre a adequação do homem a uma coletividade. É nela que poderemos calcar a discussão sobre nosso segundo ponto de reflexão nesse diálogo de Kant com Freud: aquilo que faz barreira à busca individual e singular pela felicidade.

Partimos da seguinte diferença: em Kant essa barreira é dada através de um esforço moral possibilitado pela liberdade de se fazer uma escolha moral e não patológica. Seguir a lei formal do imperativo categórico – que é justamente o que barra as inclinações puramente patológicas de obtenção de prazer e de buscar a conquista da própria felicidade – é uma escolha moral. Analisamos esse movimento com atenção no primeiro capítulo e estamos lembrados que a escolha moral não se dá sem dor por termos de recusar aquilo para o que estamos patologicamente inclinados.

Em Freud, temos uma situação um pouco distinta. Há também uma escolha moral que faz barreira à busca individual de obtenção de prazer, mas ela - e esse é um ponto fundamental dessa discussão - não é um ato de liberdade. Não é um ato em que a vontade, submetida apenas à razão, possibilita que o sujeito se liberte daquilo que é patologicamente condicionado.

O texto *Mal estar na civilização* (1929) será nossa referência nos próximos parágrafos por abordar com clareza o ponto do qual estamos tratando nesse momento. Nele, sobre a fonte social do sofrimento humano, Freud afirma:

[...] quando consideramos o quanto fomos malsucedidos exatamente nesse campo de prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de que também aqui é possível fazer, por trás desse fato, uma parcela de natureza inconquistável – dessa vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica.” (FREUD, [1929] 1996, Vol. XXI, p. 93)

A expressão “parcela de natureza inconquistável de nossa própria constituição psíquica” nos indica que não estamos caminhando aqui em terrenos muito apropriados para se pensar a liberdade aos moldes kantianos.

A base do pensamento freudiano nesse campo é que a civilização impõe restrições à satisfação do sujeito. Para se viver em sociedade é preciso abrir mão de uma série de satisfações pulsionais, egoístas e agressivas. Para Freud, o ser humano possui uma cota pulsional agressiva que não se satisfaz sendo realizada na prática para que a vida

coletiva seja possível, mas sua não realização não faz com que essa cota pulsional agressiva deixe de existir.

Em circunstâncias que lhe são favoráveis, quando as forças mentais contrárias que normalmente a inibem se encontram fora de ação, ela também se manifesta espontaneamente e revela o homem como uma besta selvagem, a quem a consideração para com sua própria espécie é algo estranho. (Freud, [1929] 1996, Vol. XXI, p. 116)

Segundo Freud, os homens têm uma poderosa cota de agressividade e isso tem efeitos que não se pode desprezar. Em suas palavras:

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

Por essa inclinação agressiva estar tão marcada no ser humano é que há necessidade de que uma barreira impeça que a satisfação seja completamente alcançada na realização dessas pulsões agressivas. Mas voltemos a marcar a diferença entre o pensamento de Freud e Kant. Para Freud, portanto, a barreira imposta a essa espécie de satisfação de uma inclinação não é uma escolha marcada pela liberdade, tal como o é em Kant. Nem a pulsão agressiva - a forte inclinação à agressividade -, nem a barreira que impede que essa pulsão seja realizada e satisfeita chegam a ser uma verdadeira opção consciente. Sigamos as palavras de Freud para avançarmos em nossa discussão:

A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para as pulsões agressivas do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas. (Ibid., p.117)

A não realização das pulsões agressivas tem um preço alto para cada sujeito na construção do pensamento freudiano. Assim,

Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. (FREUD, [1929] 1996, Vol. XXI, p. 119).

Assim, vemos que Freud relaciona o mal estar tão comum ao homem civilizado à necessidade de que suas inclinações agressivas e egoístas não sejam deliberadamente realizadas, mesmo que a realização de tais inclinações, a satisfação desse movimento pulsional, trouxesse ao homem um intenso sentimento de prazer. Abre-se mão, segundo Freud, desse intenso prazer em prol da vida coletiva em uma civilização.

Sigamos o argumento freudiano e apresentemos a seguinte valiosa questão: “Quais os meios que a civilização utiliza para inibir a agressividade que se lhe opõe,

torná-la inócua ou, talvez, livrar-se dela? [...] O que acontece neste [sujeito] para tornar inofensivo seu desejo de agressão?” (Ibid., p. 127)

A resposta que Freud constrói para essa questão nos remete mais uma vez a um campo distinto do campo kantiano. Para Kant, a lei moral é a resposta dada a essa questão apresentada por Freud. O meio utilizado pela razão para inibir a agressividade é a lei moral. E há, no pensamento kantiano, como consequência – *jamais* como objetivo – da opção pelo agir por dever um sentimento de elevação. O homem que age moralmente sente-se, segundo Kant, bem. Sente-se elevado e exprime com relação a si mesmo um sentimento de auto-aprovação. Em suas palavras, o sentimento que emerge da consciência a partir da coerção da lei moral

[...] não contém nenhum prazer, mas como tal contém, muito antes, um desprazer na ação. Contrariamente, porém, visto que essa coerção é exercida simplesmente pela legislação da razão de **cada um**, tal sentimento contém inclusive **elevação**, e o efeito subjetivo sobre o sentimento, na medida em que a razão prática pura é sua única causa, pode, portanto, chamar-se simplesmente **auto-aprovação** em relação à última, enquanto sem nenhum interesse reconhecemo-nos como determinados unicamente pela lei. (Kant, [1788] 2003, p. 283 – grifos do autor)

Podemos afirmar que em Freud, assim como em Kant, o que faz barreira à agressividade também é a lei moral. Freud denomina de *supereu* a instância moral presente em cada sujeito e afirma que é o supereu um representante do imperativo categórico kantiano. Analisaremos o conceito e essa afirmação freudiana um pouco mais adiante.

Por hora, é importante deixar claro que há aqui uma diferença fundamental com relação a essa instância moral no pensamento dos dois autores. O agir moral para Freud, ou seja, agir a partir das leis morais que barram as pulsões agressivas a fim de tornar possível a vida em sociedade, ao contrário de causar um sentimento de elevação e auto-aprovação causa o que ele chama de *mal estar na civilização*, expressão que vem inclusive nomear o texto em questão. Esse mal estar é a consequência da não realização da pulsão agressiva. A citação a seguir demonstra em detalhes como Freud concebe o surgimento desse mal estar.

Algo notável, que jamais teríamos adivinhado e que, não obstante, é bastante óbvio. 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 sujeitos, 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 uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do sujeito, enfraquecendo-o,

desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada. (Freud, [1929] 1996, Vol. XXI, p. 127)

Não iremos nos prender aos pormenores desse movimento psíquico que Freud descreve sobre as conseqüências da não satisfação pulsional, pois acreditamos que a análise minuciosa dessa citação acabaria por nos prender em demasia na teoria psicanalítica e não é esse, como já dissemos, o objetivo do presente trabalho. No entanto, há elementos importantes que não poderemos desprezar para a continuidade do estudo, tais como, *supereu* e sentimento de culpa.

Pelo que podemos depreender da citação, compreendemos que, através da intervenção moral do *supereu* no *eu*, as ações agressivas que seriam realizadas no mundo externo produzindo sensação prazerosa, são barradas e deixam de ser efetuadas. O que acontece para tornar inofensiva a inclinação do sujeito à agressão, segundo Freud, é que a agressão que seria remetida a um objeto externo ao *eu*, a partir da intervenção do *supereu*, retorna ao próprio *eu* do sujeito e se produz nele, como conseqüência da ação agressiva voltada ao próprio *eu*, um *sentimento de culpa*, um *mal estar*. O resultado da não realização de um ato moralmente condenável não é, segundo Freud, um sentimento de auto-aprovação ou de elevação, tal como é para Kant (Cf. Kant, [1788] 2003, p. 281), mas um sentimento de culpa e uma necessidade de autopunição. O que nos demonstra que agir de acordo com princípio moral não está alinhado ao campo do prazer e da felicidade no texto freudiano.

2.7

O supereu freudiano e as aproximações com o Imperativo Categórico kantiano

Encontramos na obra de Freud algumas citações que remetem o supereu ao imperativo categórico. Seleccionamos a seguinte:

O supereu – a consciência em ação no eu – pode então tornar-se dura, cruel e inexorável contra o eu que está a seu cargo. O Imperativo Categórico de Kant é, assim, o herdeiro direto do complexo de Édipo. (Freud, [1924] 1996, Vol. XIX, p. 185)

Nessa citação, Freud chega a afirmar que o imperativo categórico é o supereu, pois *o herdeiro direto do complexo de Édipo* na obra freudiana é o supereu. Não entraremos nas minúcias que exigiria a análise do complexo de Édipo. Basta dizer que o que está em questão no Édipo é uma gama de identificações da criança com seus pais em um momento em que os pais possuem um lugar muito específico: o de objeto de

amor/ódio e o de ideal a ser seguido. Assim, o menino, por exemplo – falando de um modo extremamente esquemático e simplificado - toma sua mãe como seu objeto de amor e seu pai como ideal a ser por ele reproduzido. Quer ter a mãe e, para isso, ser o pai. O complexo de Édipo tem importância para o presente estudo, pois é a partir dele que se constitui no sujeito, segundo Freud, a instância do ideal e da consciência moral, como veremos logo adiante. Ideal e consciência moral representam juntos as funções do supereu. “Tal como a criança esteve um dia sob a compulsão de obedecer aos pais, assim o eu se submete ao imperativo categórico do seu supereu.” (Id., [1923] 1996, Vol. XIX, p. 61)

Prosseguiremos com o texto freudiano que estávamos analisando no item anterior. É nos capítulos seis e sete de *Mal estar na civilização* que Freud trabalha com atenção o supereu e o sentimento de culpa. Lembremos que a culpa é, para Freud, o mal estar resultado da existência de uma consciência moral em cada sujeito, pois, segundo Freud, essa consciência moral tem um caráter duro, cruel e inexorável em relação ao próprio sujeito. É essa consciência moral, o supereu, que Freud remete diretamente ao imperativo categórico kantiano.

Há um importante passo dado por Freud em relação ao sentimento de culpa. Freud demonstra como, a partir da constituição da instância moral, o sentimento de culpa passa a existir sem que uma ação moralmente condenável tenha sido realizada. O simples pensamento ou desejo, mesmo inconsciente, de realizar algo que fuja aos mandamentos morais provoca culpa uma vez que o supereu é a internalização da lei e dele nada escapa.

A lei, que em um primeiro momento era representada e imposta pelas figuras parentais, passa, ao final do complexo de Édipo, a ser interna e a independe do olhar paterno. O medo que a criança possui de perder o amor das figuras paternas caso seja descoberta em um ato em que será repreendida pelos pais, passa a existir mesmo que nenhum ato seja feito, mas apenas pensado. Isso porque, ao ser internalizada, a lei moral passa a ser exercida pela própria criança e ela mesma irá efetuar o trabalho de condenar o que antes era condenado pelos pais. Se era possível esconder das figuras parentais uma vontade condenável, com o estabelecimento do supereu essa possibilidade deixa de existir. O supereu “sabe” sobre todos os pensamentos, vontades e desejos existentes no sujeito. Assim, mesmo que um desejo moralmente condenável não seja efetuado, a existência dele não escapa à instância superegógica.

Conhecemos, assim, duas origens do sentimento de culpa: uma que surge do medo de uma autoridade, e outra, posterior, que surge do medo do superego. A primeira insiste numa renúncia às satisfações pulsionais; a segunda, ao mesmo tempo em que faz isso exige punição, de uma vez que a continuação dos desejos proibidos não pode ser escondida do superego. (Freud, [1929] 1996, Vol. XXI, p. 130)

O que precisa ficar marcado aqui é que há uma importante passagem com a internalização da lei e constituição da instância moral designada superego: uma “má intenção” passa a ser tratada pelo superego como equivalente ao ato que a colocaria em prática. Isso faz com que mesmo que o ato deixe de ser realizado por ser considerado mau e ser barrado pelo superego, o mal estar não deixará de existir. O superego irá condenar o desejo com uma ferocidade semelhante a que teria contra o eu caso o ato fosse efetuado.

A essa altura do presente estudo, é preciso que esteja claro que o superego é uma parte destacada do aparelho psíquico que tem plena noção do que se passa no sujeito com relação aos seus desejos, mesmo os desejos que Freud denomina de inconscientes, ou seja, de que o próprio eu do sujeito não tem consciência desejar. O sujeito é para Freud, portanto, dividido. O eu, que é a instância com a qual temos maior contato direto e na qual os pensamentos conscientes se localizam, pouco sabe dos desejos inconscientes e das repressões morais do superego em relação a esses desejos. O eu sente seus efeitos e se esforça por adequar-se à realidade. A luta maior, sobre a qual o eu pouco sabe, se dá entre o superego e os desejos inconscientes.

Cabe agora perguntar como se estabelece em Freud o que é moralmente condenável. Em cima de quê, afinal, o superego exerce suas intervenções? Como ele estabelece o que é moralmente bom e o que é moralmente mau? Somente após respondermos tal questão é que poderemos compreender se Freud tem mesmo razão de remeter o superego ao imperativo categórico kantiano. Reflitamos sobre a seguinte citação:

Podemos rejeitar a existência de uma capacidade original, por assim dizer, natural de distinguir o bom do mau. O que é mau, frequentemente, não é de modo algum o que é prejudicial ou perigoso ao eu; pelo contrário, pode ser algo desejável pelo eu e prazeroso para ele. Aqui, portanto, está em ação uma influência estranha, que decide o que deve ser chamado de bom ou mau. De uma vez que os próprios sentimentos de uma pessoa não a conduziram ao longo desse caminho, ela deve ter um motivo para submeter-se a essa influência estranha. Esse motivo é facilmente descoberto no desamparo e na dependência dela em relação a outras pessoas, e pode ser mais bem designado como medo da perda de amor. (Freud, [1929] 1996, Vol. XXI, p. 128)

Podemos reconhecer nessa citação algo que nos remete ao início do presente capítulo, a saber, a relação entre desamparo e moral. Apenas para lembrar, no início

do capítulo apresentamos uma citação do *Projeto para uma psicologia científica* (1895) em que Freud afirma que “o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*” (Id., [1895] 1996, Vol. I, p. 370 – grifos do autor). Poderemos agora compreender melhor o que faz Freud realizar tal articulação. Sigamos com seu pensamento:

Se ela [criança] perde o amor de outra pessoa de quem é dependente, deixa também de ser protegida de uma série de perigos. Acima de tudo, fica exposta ao perigo de que essa pessoa mais forte mostre sua superioridade sob a forma de punição. De início, portanto, mau é tudo aquilo que, com a perda do amor, nos faz sentir ameaçados. Por medo dessa perda, deve-se evitá-lo. (Id., [1929] 1996, Vol. XXI, p. 128)

Assim, para Freud, a moral está calcada no desamparo inicial ao qual todo ser humano está exposto. É preciso manter o amor de quem cuida para que se possa sobreviver e para não perder esse amor há uma submissão inicial às leis socialmente estabelecidas e transmitidas pelas figuras parentais. O lugar das figuras parentais é posteriormente substituído pela “comunidade humana mais ampla” (Loc. cit.). Enquanto a lei não é internalizada e seu representante somente existe no mundo externo ao eu, as pessoas se permitem realizar coisas que seriam moralmente condenáveis pelos representantes da lei caso estejam seguras de que não serão descobertas. Uma mudança realmente significativa só se realiza quando a autoridade é de fato internalizada com o estabelecimento do supereu. Assim, nada mais pode ser escondido do supereu.

Freud percebe que mesmos os homens considerados os mais morais, os mais corretos, eram vítimas de intenso sentimento de culpa:

[...] quanto mais virtuoso um homem é, mais severo e desconfiado é seu comportamento, de maneira que, em última análise, são precisamente as pessoas que levaram mais longe a santidade as que se censuram da pior pecaminosidade. (Freud, [1929] 1996, Vol. XXI, p. 129)

Ou seja, para Freud, ao contrário do que Kant parece sugerir, quanto mais um homem se submete aos mandamentos morais, menos elevado ele se sente. Isso porque, como vimos, não há como os desejos inconscientes escaparem ao supereu. E quanto menos satisfeitas as pulsões agressivas no mundo externo, mais violentas elas retornam, segundo a lógica freudiana, ao próprio eu.

Assim, a não realização das tendências agressivas em prol do recebimento do amor não possui um efeito apaziguador. “Uma ameaça de infelicidade externa – perda de amor e castigo por parte da autoridade externa – foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa”. (Ibid., p. 131). A tese de Freud é, portanto, a de que em prol da possibilidade de uma vida em sociedade certas

regras precisam ser universalizadas e entre elas a que Freud mais destaca é a que segundo a qual os impulsos agressivos, presentes em todo ser humano, não podem encontrar satisfação freqüente na agressão ao próximo. Com isso, a agressão retorna ao eu do sujeito e é representada por Freud através do sentimento de culpa. Sua intenção é a de

[...] representar o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, e de demonstrar que o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda da felicidade pela intensificação do sentimento de culpa. (Ibid., p. 137)

Assim, Freud situa a moral primeiro como consequência do desamparo inicial a que todo ser humano é exposto e do medo da perda do amor e da proteção, e depois como uma exigência ideal inatingível que tortura o sujeito e o faz sentir-se culpado e, desse modo, mais infeliz. A constituição da instância moral é, dessa forma, um modo de sobrevivência que possui um alto preço. “Emite uma ordem e não pergunta se é possível às pessoas obedecê-la. Pelo contrário, presume que o eu de um homem é psicologicamente capaz de tudo o que lhe é exigido...” (Freud, [1929] 1996, Vol. XXI, p. 145). Segundo Freud, o sentimento de culpa poucas vezes é percebido como tal, sendo geralmente sentido apenas como um certo mal estar, uma insatisfação, para a qual as pessoas costumam buscar outras justificações. (Ibid., p. 138).

Com isso voltamos à pergunta que nos orienta no presente momento: a articulação que Freud faz do supereu com o imperativo categórico é pertinente em termos kantianos? Retomemos a citação em questão:

O supereu – a consciência em ação no eu – pode então tornar-se dura, cruel e inexorável contra o eu que está a seu cargo. O Imperativo Categórico de Kant é, assim, o herdeiro direto do complexo de Édipo. (Id., [1924] 1996, Vol. XIX, p. 185)

Segundo o filósofo e psicanalista espanhol Jorge Alemán, Freud destrói o imperativo categórico ao vinculá-lo ao complexo de Édipo e torná-lo, assim, condicionado.

Freud transforma o supereu em imperativo categórico, os fazem equivalentes. Não menciona qual é seu procedimento de leitura, mas o resultado é gravíssimo: é um ponto de catástrofe em toda ética construída por Kant. Com efeito, se o imperativo categórico era precisamente autônomo, incondicional, absoluto e procedia apenas da boa vontade que brilhava como uma jóia e, por isso, não devia nada a nenhuma instância empírica, a nenhuma inclinação pessoal, colocá-lo em relação de dependência, colocá-lo como herdeiro é introduzir uma heteronomia catastrófica⁵. (Alemán apud Miller, 2000, p. 20)

⁵ Tradução livre do texto original em espanhol.

Podemos nos esforçar para compreender o que leva Freud a fazer a analogia entre supereu e imperativo categórico. A partir do que vimos até aqui, percebemos que é o supereu a instância criada por Freud para localizar os limites às inclinações individuais e egoístas de busca do prazer, principalmente do prazer que se obteria com a satisfação das pulsões agressivas. Um mecanismo psicológico sofisticadamente constituído a partir da relação do sujeito com as figuras parentais, com as figuras que lhe representam a obtenção de amor e segurança, com os representantes primeiros de uma lei que só se obedece por desamparo, o supereu é o lar da moral em Freud. Assim, uma vez constituído, é ele o real legislador da lei – e não mais as figuras parentais externas – e é ele, portanto, quem dita os deveres a que se deve submeter.

Logo, se há alguma instância psíquica nos moldes freudianos em que se possa situar o imperativo categórico kantiano, essa instância é o supereu. Mas, no entanto, isso não significa que possamos de fato afirmar que o imperativo categórico kantiano é o supereu freudiano. Isso porque há uma diferença crucial entre os dois conceitos. Embora ambos sejam os legisladores morais e sejam eles os responsáveis pelos cuidados que se tem com o dever e com as barreiras às inclinações patológicas, o supereu se faz ainda mais rigoroso do que o imperativo categórico. Expliquemos nos seguintes termos: o imperativo dita ao sujeito que ele deve agir de acordo com a possibilidade de universalização de sua ação. Se ela for universalizável, seu ato será moral. Se não for, seu ato não será moral.

Por sua vez, o supereu além de ditar o que é moral, e Freud não necessariamente se refere a algo universalizável, exige um comportamento restrito dentro de seus parâmetros que, caso não seja seguido, e nunca o é totalmente, o supereu castiga. Nunca é totalmente seguido porque para o supereu, o pensamento, os desejos e as inclinações deveriam obedecer aos restritos padrões morais por ele impostos. Se em Kant podemos ver que o agir moral é sempre desligado do *pathos*, pois o *pathos* nunca é moral, em Freud, o supereu não aceita que o *pathos* não seja moral. A imoralidade das inclinações é castigada pelo supereu freudiano, mas não na moral kantiana.

Segundo Baas, a lei moral em Kant diz apenas “*Faça seu dever*”. Ela não promete, como em Freud, uma punição caso o dever não seja cumprido. Para Baas, não se pode pensar o supereu como lei moral aos moldes kantianos justamente porque no imperativo categórico não há uma punição prometida caso o dever não seja cumprido. Em suas palavras:

Não pode tratar-se aqui da lei do supereu que rege o desejo pelo sentimento de culpabilidade, em outras palavras, pela ameaça de uma punição. Porque a lei moral, em Kant, diz: 'faça o seu dever!', é tudo; ela não diz 'faça seu dever senão você será punido'. (Baas, 2001, p. 41)

Afinal, a escolha realizada pela vontade pura é julgada em função de si mesma e não em função de suas conseqüências, pois ela é incondicionada e, portanto, independente dos resultados.

Terminemos esse item com uma citação de Kant que demonstra bem como seu imperativo não carrega cobranças e castigos. Ela enfatiza a idéia de que a moral em Kant é um ato de liberdade, uma escolha regida por uma vontade moralmente boa que liberta o ser humano de suas inclinações patológicas e torna os homens mais dignos. Muito diferente de como vimos ser em Freud, um modo de sobrevivência da vida coletiva, uma coação no agir que acarreta um mal estar na civilização.

Oh dever! Sublime e grande nome, que não compreendes em ti nada de benquisto que comporte adulação mas reivindicas submissão, contudo tampouco ameaças com algo que para mover a vontade provocasse no ânimo aversão natural e o atemorizasse, porém simplesmente propões uma lei que por si encontra acesso ao ânimo e que, todavia, mesmo a contragosto granjeia para si a veneração (embora nem sempre observância), ante a qual todas as inclinações emudecem, mesmo que secretamente se oponham a ela [...]. (Kant, [1788] 2003, p. 303)

A partir do que foi apresentado no presente capítulo, poderemos abrir a discussão que se apresenta a seguir. Neste diálogo entre psicanálise e filosofia, veremos no próximo capítulo como Jacques Lacan busca apoio na *vontade pura* de Kant para pensar o que ele denomina de *desejo puro*, norte fundamental para uma ética da psicanálise.

3

Da vontade e do desejo

Antes de iniciarmos o diálogo com Lacan sobre a ética, retomaremos mais uma vez alguns pontos da filosofia prática de Kant. Na primeira parte do presente capítulo analisaremos termos utilizados por Kant tais como “inclinação”, “apetição” (ou “desejo”, dependendo da tradução) e “vontade” a fim de que a diferença se evidencie com relação ao conceito de “desejo” tal como utilizado por Lacan e também para que não nos percamos nas bases conceituais de cada um de nossos autores. Faremos também uma breve retomada, na qual acrescentaremos alguns argumentos, sobre a autonomia da razão, noção importante para pensarmos a liberdade e a ética do dever. Isso nos ajudará a compreender o diálogo com Lacan. Como na primeira parte deste capítulo dedicamos mais à obra kantiana, na segunda parte desenvolvemos uma análise mais voltada ao trabalho de Lacan. No entanto, os dois autores estarão presentes nos dois momentos.

3.1

Kant e a vontade

3.1.1

Inclinação e apetição

Quando falamos da ética do dever kantiana, dois conceitos nos são especialmente importantes: liberdade e vontade. Abordamo-los no primeiro capítulo e retornamos a eles agora. A ética do dever se sustenta na escolha em que o sujeito abre mão das ações calcadas nas inclinações patológicas e opta por agir segundo a regra formal da lei moral, representada pelo imperativo categórico. Assim, a liberdade está colocada para o sujeito racional, já que ele é o único ser vivo capaz de realizar essa escolha e de legislar sobre sua vontade.

A vontade está ligada à *faculdade de apetição* ou *faculdade de desejar*, dependendo da tradução, e pode ser determinada, de acordo com Kant, de dois diferentes modos: pelas inclinações, seguindo o que ele denomina *faculdade de*

apetição inferior, ou pela razão pura, seguindo a que seria uma *faculdade de apetição superior*. Como sabemos, Kant quer demonstrar que a razão pura pode ser prática, ou seja, que há uma razão livre de elementos empíricos que é capaz de determinar nossa vontade. Em suas palavras,

Só então a razão, na medida em que determina por si mesma a vontade (não está a serviço das inclinações), é uma verdadeira faculdade de apetição **superior**, à qual a faculdade de apetição, determinada patologicamente, está subordinada, e é efetivamente, até especificamente distinta desta, a ponto de a mínima mescla de impulsos da última prejudicar-lhe a força e excelência, do mesmo modo como o mínimo de empírico, como condição em uma demonstração matemática, reduz e aniquila sua dignidade e importância. (Kant, [1788] 2003, p. 85 – grifos do autor)

A escolha livre de determinações empíricas é o ponto em que Kant quer chegar a fim de salvaguardar o espaço da liberdade do sujeito. Como vimos, as inclinações pertencem ao mundo fenomênico e, portanto, ao mundo condicionado, no qual a todo ato se atribui uma causa anterior. Assim, para Kant, a liberdade precisa ser justificada em seu âmbito *noumênico*, incondicionado, âmbito das causas não causadas, pois somente aí o inédito pode ocorrer e uma escolha pode ser, assim, considerada livre e não apenas um ato atrelado a causas que o antecedem e, dessa forma, o condicionam.

Quando voltada a objetos empíricos, a faculdade de apetição não está sendo determinada pela razão pura. Quando voltada a esses objetos, está vinculada ao âmbito patológico e às noções de prazer e desprazer, agradável e desagradável, deleite e dor. Dessa forma, a felicidade, que segundo Kant é uma aspiração de todo ente racional e que se baseia nos sentimentos de prazer e desprazer, é um fundamento determinante da faculdade de apetição inferior (Ibid., p.83-85). Nas palavras de Kant, “aquilo em que cada um costuma colocar sua felicidade tem a ver com seu sentimento particular de prazer e desprazer [...]” (Ibid., p. 87).

Concerne, desse modo, à faculdade de apetição apontar caminhos referentes ao sentimento de prazer e desprazer, pois é a partir deles que se determina o que se faz necessário para um estado de contentamento, satisfação ou felicidade. Assim, o conceito de felicidade mostra-se como o fundamento da relação prática dos objetos com a faculdade de apetição (Loc. cit.).

Como vimos, inclinações subjetivas não podem ser elevados à categoria moral, à categoria de leis práticas, “que possuem perfeitamente necessidade objetiva e não meramente subjetiva, e que têm de ser conhecidas *a priori* pela razão e não pela experiência” (Ibid., p. 89). Assim, o ser racional indica que há liberdade possível, pois ele é capaz de escolher o ato moral guiado pela razão pura, ausente de *pathos*, e negar o

ato patológico, condicionado, apesar da dor que isso pode lhe causar. Como vimos no primeiro capítulo, é diante da recusa às inclinações patológicas, condicionadas, que o ser racional afirma sua liberdade através da aceitação da lei moral. A razão pura determina a vontade através da forma simples da lei moral, sem qualquer pressuposição de agradável ou desagradável, tornando-a uma vontade pura.

Aqui entra o *livre arbítrio* em sua relação com a faculdade de apetição. O arbítrio é capacidade que o sujeito tem de escolher entre agir por dever, independente da coação dos impulsos sensíveis, ou agir patologicamente, coagido pelos impulsos sensíveis. Segundo Kant, o arbítrio humano

É um *arbítrio liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis. (Kant, [1781] 2001, B562)

O sujeito é, assim, responsável pela escolha entre agir por inclinação e agir guiado pela razão pura.

Na Crítica da razão prática, Kant nos oferece dois exemplos sobre as possibilidades de escolha do sujeito. Segue o primeiro:

Supondo que alguém alegue que sua voluptuosa inclinação seja-lhe totalmente irresistível no momento em que o objeto querido e a ocasião correspondente lhe ocorram, pergunta-lhe se, no caso em que se erguesse perante a casa em que ele encontra essa ocasião uma força para suspendê-lo logo após a gozada volúpia, ele então não dominaria essa inclinação. Não se precisa de muito para adivinhar o que ele responderia. (Id., [1788] 2003, p. 103)

A ética do dever e a liberdade se expressam diante da possibilidade, que Kant acredita que o ser racional possui, de abrir mão de uma inclinação voluptuosa. Esse exemplo nos serve para deixar clara a posição de Kant perante o argumento de que há algo com que se relaciona a faculdade de apetição que é da ordem do impossível de resistir. O dever pode prevalecer, assim, perante tudo o que pode ser concebido como “vitalmente desejável” (Lacan, 1997, p. 136). Além disso, o exemplo nos serve para compreender que para Kant é completamente inconcebível que alguém desfrute do prazer voluptuoso diante da força eminente. Kant não concebe a possibilidade da vivência da noite de amor se o sujeito está ciente que depois dela pode se deparar com a morte.

Segundo Lacan, “Kant nem pisca ao afirmar que o cadafalso será uma inibição suficiente – não há possibilidade de um cara ir trepar pensando que vai para um cadafalso na saída.” (Lacan, 1997, p. 136). Lacan retomará esse argumento kantiano para incluir a possibilidade de que o sujeito viva a noite de prazer mesmo sabendo que

poderá deparar-se com a força ao findar do encontro. Segundo o psicanalista Sérgio Laia, “para Lacan não está excluído que, em certas condições, o sujeito [...] possa ter em vista a possibilidade de se oferecer ao suplício. Basta que consideremos o que Freud chamava de ‘supervalorização do objeto’: o sujeito ama a tal ponto a mulher em questão que não hesita em morrer por ela [...]” (Laia, 1992, p. 292). Além disso, Lacan ainda levanta a possibilidade de o sujeito se entregar à morte por um prazer que excede o da volúpia amorosa, prazer de deixar uma marca na dama. Em suas palavras:

Não é impossível que um cavalheiro que durma com uma mulher estando seguríssimo de ser, pelo cadafalso ou por outra coisa, estraçalhado na saída, não é impossível que esse senhor considere friamente esse final na saída – pelo prazer de cortar a dama em pedaços, por exemplo. (Lacan, op. cit., p. 137)

Kant prossegue com um segundo exemplo:

Perguntai-lhe, porém, se, no caso em que seu governante sob ameaça da mesma inadiada pena de morte lhe exigisse prestar um falso testemunho contra um homem honrado, que ele sob pretextos especiosos gostaria de arruinar, se ele então, por maior que seja seu amor à vida, considera possível vencê-lo. Se ele o faria ou não, talvez ele não se atreva a assegurá-lo, mas que isso lhe seja possível, tem que admiti-lo sem hesitação. Portanto, ele julga que pode algo pelo fato de ter a consciência que o deve, e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida. (Kant, [1788] 2003, p. 103)

Para Kant, neste caso, o sujeito iria ao menos perguntar-se qual caminho seguir, mesmo que optasse pelo “prazer”, enquanto que no primeiro exemplo tal questionamento não é sequer cogitado por Kant. Esses exemplos são preciosos para Lacan, principalmente o primeiro, pois apontam para o fato de que Kant procurava ignorar a dimensão do sujeito que se encontra para além do princípio do prazer¹, embora estivesse em contato com ela em sua ética do dever, mesmo sem o saber, como veremos no próximo capítulo.

Lacan aponta com isso para o fato de que há transgressões que se revelam para além dos limites marcados pelo prazer e indicam, assim, um certo funcionamento do desejo que Kant não pôde abordar diretamente em sua teoria. Segundo Laia, a transgressão que inclui a morte devido à supervalorização do objeto amado permite que nos deparemos com algo que parece escapar a Kant, pois esse tipo de escolha é “também resposta à lei e se inscreve num campo que, excluindo todo *pathos*, transborda a regulação homeostática exigida pelo princípio do prazer” (Laia, 1992, p. 293). São,

¹ Aquilo que no sujeito busca não por prazer ou por uma suposta felicidade, aquilo que busca o que eu está além do prazer e que pode remeter o sujeito ao sofrimento, à culpa, à dor ou à morte. Cf. Capítulo 2 dessa dissertação.

assim, escolhas que não estão voltadas simplesmente ao prazer ou a felicidade pessoal, mas também não se encaixam em um agir por dever.

Como vimos no segundo capítulo, o princípio do prazer tende a se manter com o menor nível de energia possível, o que o leva também a descargas energéticas que podem fazer transcender o campo do prazer e atingir um grau mínimo, o estado inorgânico ou a morte. Tanto ao que se localiza como prazer através de um excesso energético, quanto às descargas que tendem a um grau zero de energia, Freud denomina de “além do princípio do prazer” e situa aí a pulsão de morte. Lacan destaca que o que está para além do princípio do prazer pode tocar um outro tipo de abordagem moral, uma abordagem que transborda os limites do princípio do prazer.

Segundo Laia, o que impressiona Lacan no primeiro exemplo oferecido por Kant é

como Kant o articula em termos de uma oposição real: ao prazer que o homem pode vivenciar durante a noite com a dama, se contrapõe a pena que incidirá sobre ele na manhã seguinte. Mas se Lacan pode conceber que o homem escolha a noite de amor e, conseqüentemente, o despertar mortífero é porque ele nos convida [...] a desviar essa noite da rubrica do princípio do prazer que sustenta a preservação da vida, para a rubrica do gozo, do mais além do princípio do prazer que nos dirige para a morte. (Ibid., p. 297)

O que está além do princípio do prazer será ponto de referência a partir de agora para pensarmos a ética do dever e a ética da psicanálise.

Como vimos no capítulo 2, para Freud não há maneira do sujeito se desvencilhar das exigências pulsionais. E acrescentamos agora que ele também não é capaz de se desvencilhar das marcas do desejo. Não há opção possível diante do desejo a não ser lidar com ele (seja recalçando algo dele, seja produzindo um sintoma que expresse algum tipo de satisfação “disfarçada”, seja sublimando-o) ou pagar o preço com a culpa que se instala quando nos esquivamos daquilo que é do campo do desejo.

3.1.2

Autonomia

A liberdade kantiana possibilita a autonomia da vontade frente às inclinações patológicas. Nas palavras de Kant: “A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade” (Kant, [1781] 2001, B562). Ou seja, não existe autonomia da vontade na teoria da ética kantiana sem a liberdade diante dos motivos patológicos. Isso permite que Kant afirme que a razão pura pode ser uma

razão prática por deixar a vontade, quando pura, habitar o campo moral e não apenas o campo patológico/empírico.

Na FMC, a liberdade é definida como sendo autonomia, ou seja, é livre o sujeito que age independente de causas exteriores (heterônomas)². Sem a autonomia da vontade não haveria a ética do dever, não haveria arbítrio livre e não haveria escolha possível a partir da lei moral. A heteronomia, que seria a sujeição a uma lei exterior ou à vontade de outro, ou seja, justamente a ausência de autonomia, não possibilita que a lógica kantiana sobre a ação moral universal seja possível. Para Kant, a heteronomia é representada pela sujeição da vontade humana às inclinações patológicas, inclinações essas que não pertencem ao campo da legislação estabelecida pela consciência moral de maneira livre e autônoma por serem condicionadas e fenomênicas.

A **autonomia** da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas: contrariamente, toda **heteronomia** do arbítrio não só não funda obrigação alguma mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade. Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto apetecido) e, pois, ao mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz. (Id., CRPr, [1788] 2003, p. 113)

Sendo a ética kantiana uma ética do dever, é necessário, para que ela se dê, que dever e liberdade estejam em sintonia e separados dos interesses patológicos. Se algum objeto apetecido entra como condição de possibilidade de uma ação, o que ele marca é a heteronomia do arbítrio, ou seja, uma dependência da lei natural de seguir um impulso ou uma inclinação qualquer (KANT, CRPr, [1788] 2003, p. 113). Trata-se da razão pura poder ser considerada uma faculdade que determina imediatamente a vontade. (Ibid., p. 157)

Assim, seguir a lei moral não exige, na opinião de Kant, nenhuma dificuldade intelectual. Facilmente todo e qualquer sujeito, mesmo o “entendimento mais comum e menos exercitado, mesmo sem experiência do mundo” (Ibid., p. 123), é capaz de compreender se sua ação obedece ou não à lógica formal e universal expressa pelo imperativo categórico. A autonomia e a liberdade, dadas a todo ser racional, são as

² As expressões “autonomia” e “heteronomia” só aparecem na obra kantiana quando o problema da moralidade passa a ser abordado (enquanto Kant está fazendo referência apenas à questão da liberdade esses termos não são utilizados). No início de seu raciocínio sobre a liberdade, Kant quer apenas saber se é possível pensar um incondicionado não contraditório e é somente quando a moralidade entra em questão que novas conseqüências são conjeturadas. Na FMC, Kant constrói seu raciocínio tentando demonstrar que existe liberdade e, por conseqüência, existe também moralidade. Na CRPr o raciocínio é invertido: Kant parte da demonstração de que existe moralidade e que, então, é necessário que exista liberdade. É uma inversão na estratégia demonstrativa do princípio moral.

bases que tornam possível a escolha moral. Todo ser racional é, assim, capaz de ser livre e moral em suas ações se seguir a regra formal e universal do imperativo categórico. E segui-la é, para Kant, portanto, sempre possível, ainda que para isso o sujeito precise passar pela dor, pois ela, como vimos, é também um índice da moralidade.

3.1.3

Vontade pura

Como vimos, Kant realiza a distinção entre mundo fenomênico e mundo *noumênico*, entre fenômeno e coisa em si, na tentativa de salvar a metafísica da contradição, pois essa divisão permite que os objetos da metafísica não sejam submetidos às mesmas leis que governam os objetos fenomênicos. Isso é importante, pois os objetos fenomênicos oferecem uma causalidade infinitamente condicionada, uma cadeia infinita de condicionamento em que um fenômeno sempre possui uma causa anterior que o determina. Essa distinção entre domínio fenomênico (o das causas causadas) e domínio *noumênico* é uma marca profunda da produção kantiana na história da filosofia. Os objetos do domínio *noumênico* correspondem às idéias da razão que não se oferecem a um condicionamento anterior. Como vimos, pode-se pensar, assim, o objeto incondicionado, embora não se possa conhecê-lo como se pode fazer com os objetos sensíveis, sem que ele seja considerado um objeto inferior para o pensamento.

Com essa proposta, Kant salvaguarda o campo do incondicionado e, com isso, salvaguarda a possibilidade para uma teoria da moralidade, do dever e da ética, já que a liberdade vem se localizar no domínio do não causado. O raciocínio kantiano coloca a liberdade na incondicionalidade, pois, para Kant, um arbítrio só pode ser considerado livre se não estiver previamente condicionado por nada. Determinado apenas pela própria razão.

Assim, quando a vontade entra em questão, ela pode estar vinculada ao domínio fenomênico ou ao domínio *noumênico*. Pode ser uma vontade sensível, vinculada à faculdade de apetição inferior, ou então pode ser uma vontade denominada *pura*, vinculada à faculdade de apetição superior. Pode seguir, assim, um imperativo hipotético ou um imperativo categórico.

A lei moral, através do imperativo categórico, possui, como vimos no primeiro capítulo, duas características básicas: ser universal e ser formal. Trata-se da simples forma de uma legislação universal. O caráter formal da lei moral extrai dessa lei toda e

qualquer inclinação patológica. O *pathos* não é nela possível por representar sentimentos, inclinações, apetições e prazeres que não são passíveis de serem universalizados e que pertencem ao domínio do condicionado, do sensível. Para Kant, a lei moral pura é, necessariamente, universal. Uma lei que não possui validade universal não poderia valer para a moralidade kantiana. Portanto, para que possa ser universal, a lei moral precisa ser estritamente formal e deixar todo e qualquer conteúdo patológico extraído de seu âmbito. Assim, a lei moral pode ser dita uma *lei apática*, ausente de *pathos*, ou seja, ausente de paixão, de sentimentos, de sensações prazerosas ou desprazerosas, de inclinações individuais. A *vontade pura* que nos apresenta Kant é, nesse sentido, uma *vontade apática*. Guardemos isso para compreendermos as razões que fazem com que Lacan vá a Kant para pensar uma ética para a psicanálise. Vamos, então, finalmente, a Lacan

3.2

Lacan e o desejo

3.2.1

“O eu não é senhor em sua própria morada”

Como mencionamos na Introdução, Freud afirmou que a humanidade sofreu três grandes feridas narcísicas. A primeira com Copérnico, diante da constatação de que a Terra não é o centro do universo; com Darwin sofreu a segunda, diante da teoria de que os homens são descendentes de animais e não filhos diletos de uma divindade. E a terceira viria com o próprio Freud, quando ele afirma que a consciência é apenas uma pequena parte da vida psíquica e que, portanto, o eu [consciência] não é senhor em sua própria morada. Em suas palavras:

No transcorrer dos séculos, o ingênuo amor-próprio dos homens teve de submeter-se a dois grandes golpes desferidos pela ciência. O primeiro foi quando souberam que a nossa Terra não era o centro do universo, mas o diminuto fragmento de um sistema cósmico de uma vastidão que mal se pode imaginar. Isto estabelece conexão, em nossas mentes, com o nome de Copérnico, embora algo semelhante já tivesse sido afirmado pela ciência de Alexandria. O segundo golpe foi dado quando a investigação biológica destruiu o lugar supostamente privilegiado do homem na criação, e provou sua descendência do reino animal e sua inextirpável natureza animal. Esta nova avaliação foi realizada em nossos dias, por Darwin, Wallace e seus predecessores, embora não sem a mais violenta oposição contemporânea. Mas a megalomania humana terá sofrido seu terceiro golpe, o mais violento, a partir da pesquisa psicológica da época atual, que procura provar o ego que ele não é senhor nem mesmo em sua própria casa, devendo, porém, contentar-se com

escassas informações acerca do que acontece inconscientemente em sua mente. (Freud, [1916] 1996, Vol. XVI, p. 292)

O funcionamento do inconsciente freudiano desconcerta uma razão que se quer capaz de legislar racionalmente sobre suas ações, pois pretende demonstrar que muitas das ações do sujeito moderno estão pautadas em desejos e pensamentos inconscientes. Estudamos um pouco sobre a relação entre civilização e estruturação do aparelho psíquico freudiano no segundo capítulo do presente trabalho. Freud vem demonstrar, através de seus estudos e casos clínicos, que há por trás dos pensamentos conscientes, que justificam nossas ações e escolhas cotidianas, motivações e marcas inconscientes. Segundo ele:

Essas duas descobertas – a de que a vida dos nossos instintos sexuais não pode ser inteiramente domada, e a de que os processos mentais são, em si, inconscientes, e só atingem o ego e se submetem ao seu controle por meio de percepções incompletas e de pouca confiança –, essas duas descobertas equivalem, contudo, à afirmação de que o ego não é o senhor da sua própria casa. Juntas, representam o terceiro golpe no amor próprio do homem, o que posso chamar de golpe psicológico. (Id., [1917] 1996, p. 152)

Ou seja, são motivações que conscientemente desconhecemos, mas que podem vir à tona através da análise de produções inconscientes (tais como associação livre, sonhos, chistes e atos falhos). É uma relação delicada e bastante sutil a que Freud constrói entre as motivações inconscientes e as ações e sofrimentos do sujeito para que façamos dela uma simples relação entre uma causa primeira e um efeito subsequente. Freud teve a sensatez de não restringir sua descoberta a uma mera explicação causal ao chamar a atenção para uma multiplicidade de situações e experiências que provocam marcas em nosso aparelho psíquico. Algumas delas podem ser lembradas através de um processo analítico, outras, por sua vez, jamais poderão sê-lo. No máximo poderão ser delicadamente construídas, como em um trabalho arqueológico de reconstrução de uma cidade destruída.

Um dos principais legados freudianos é a limitação do que se pode saber. Ele denominou “umbigo do sonho”³ o ponto a que se chega em uma análise quando dela não há mais o que extrair, quando nela se chega a um resto que permanece inapreensível. Há uma marca do impossível que não se pode transpor. Esse impossível de se apreender está presente na psicanálise freudiana e também na lacaniana. Ao mesmo tempo, o inapreensível, é o motor, o coração, do trabalho analítico. É em torno do que é impossível de se dizer e de se saber que se constroem as falas de uma análise.

³ Expressão que se refere ao ponto em que se esgota a possibilidade de realizar a análise de um sonho.

Podemos extrair algumas conseqüências da afirmação freudiana de que “o eu não é senhor em sua própria morada”. Certamente não iremos nos debruçar sobre uma tentativa, que consideramos equivocada, de dar carne ao suposto senhor da morada. Tirar o *eu* desse lugar para substituí-lo por qualquer outro nome não nos ajudaria a compreender essa ruptura freudiana. Consideramos apenas, por hora, que o essencial dessa afirmação é o fato de que há forças não comandadas pela consciência. Mais adiante, nas considerações finais do presente trabalho, iremos extrair uma conseqüência ética desta idéia.

Poderíamos aqui, na discussão sobre a limitação do saber, nos lembrar de Kant e tentar aproximar os dois autores (Freud e Kant). No entanto, isso seria um erro. Apesar de Kant também se pautar por um campo impossível de conhecer e restringir-se ao que acreditava possível ao ser racional conhecer ou pensar sobre os objetos e sobre suas próprias ações e pensamentos, as lógicas da filosofia kantiana e a da psicanálise não habitam o mesmo campo. Se Kant acredita e defende a idéia de uma autonomia da vontade que pressupõe a liberdade do ser racional, Freud a descarta definitivamente. Para Freud, não há autonomia possível nestes termos kantianos, assim como a liberdade da razão é algo de tal ordem que não se pode defender. Isso porque não há como obter uma alforria do campo do inconsciente.

A frase “o eu não é senhor em sua própria morada” questiona a autonomia da vontade kantiana e, conseqüentemente, a liberdade. A experiência clínica freudiana é a que trata de *quantidades* incontroláveis (Lacan, 1997, p. 41), da impossibilidade de um domínio puramente racional sobre nossas opções, da incompreensão sobre o desgoverno de nossos afetos. Diferentemente de Kant, para a psicanálise há quantidades incontroláveis que nem mesmo uma ameaça de morte seria capaz de conter. Lacan procura esclarecer o sentido dessas “quantidades incontroláveis”, dessas “forças”, ao dizer que são uma

Espécie de pressão da qual poder-se-ia dizer, se as coisas não fossem infinitamente mais longe, que é o que Freud chama não de necessidades vitais, como se diz frequentemente para ressaltar o papel secundário, mas, no texto alemão, de *die Not des Lebens*. Fórmula infinitamente mais forte. Alguma coisa que quer. [...] A pressão, a urgência. O estado de *Not* é o estado de urgência da vida. (Lacan, 1997, p. 61-62)

Lacan segue os passos de Freud. É a partir do campo do inapreensível, do campo do impossível, e desse algo que quer, que pressiona e que urge, que Lacan desenvolve seu seminário de número sete, intitulado *A ética da psicanálise*, obra que será nossa referência central nas páginas que se seguem. Lacan, assim como Freud, acredita bem

menos na liberdade e na autonomia da razão do que Kant. Há, para Lacan, algo que conduz o homem para além de sua escolha racional e que ele denomina *desejo*.

Do campo do desejo, do desejo inconsciente, não há alforria possível para o homem racional. Segundo Lacan, há aí apenas duas escolhas possíveis: *ceder de seu desejo ou não ceder de seu desejo*⁴. Sendo que a primeira opção carrega sempre conseqüências desastrosas ao sujeito e a segunda, a possibilidade de uma saída ética. O desejo, tal como a moral kantiana, e isso é interessante, abate o campo da presunção do ser racional. Isso porque vem demonstrar justamente o que Freud destacou ao afirmar que o “eu não é senhor em sua própria morada”. A terceira ferida narcísica imposta à humanidade, marcada por Freud, quer demonstrar que há no sujeito um *Outro* que rege suas escolhas com uma força que não se cogitava antes afirmar. A expressão “ferida narcísica” demonstra por si mesmo que estamos em um campo que não poderia ser o da “presunção”, mas em seu exato oposto, ou seja, no que vem realizar um corte na presunção.

Isso nos ajuda a compreender uma diferença essencial para o prosseguimento de nosso estudo: quando nos referimos ao desejo, não estamos nos referindo a um simples querer ou a uma vontade. Em geral, o que é do campo do desejo não é conforme ao *eu*, provoca estranhamento e desconforto (e, por isso mesmo, costuma ser negado pela consciência). Já aquilo que é da ordem de algo que se quer, de algo que se demanda, está em sintonia com o *eu* (consciência) do sujeito.

Lacan aponta, no *Seminário VII*, que daquilo que é do campo do desejo, o sujeito, em geral, nada quer saber. Encará-lo é, como afirmou Freud, um corte narcísico, pois, *o miude*, o sujeito não quer aquilo que deseja. É um rompimento, assim, com a presunção de que podemos ter um controle intelectual sobre nossas escolhas. Dessa forma, tal como a vontade pura que, segundo Kant, recusa a influência do amor de si e a ilusão da presunção (Kant, CRPr, [1788] 2003, p. 263), o desejo também tem esse efeito ao provar que o *eu* não é senhor em sua própria morada. Desse modo, podemos afirmar que o desejo atravessa a experiência humana e, tal como a vontade pura, arrebatada a ilusão da presunção, mas por uma via completamente diferente.

Se entendemos que a liberdade em Kant está localizada no domínio *noumênico*, ou seja, no incondicionado, podemos nos questionar como a liberdade está presente em Freud e em Lacan se, à primeira vista, ela estaria vinculada ao domínio *fenomênico*. Ou

⁴ “Proponho que a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é ter cedido de seu desejo” (Lacan, 1997, p. 382)

seja, se não há no sujeito autonomia do desejo inconsciente, como pensar uma liberdade autônoma das inclinações? Como pensar a possibilidade do incondicionado, do novo, do inédito em Freud e em Lacan? Esse é um ponto fundamental a ser esclarecido para que possamos compreender que a ética da psicanálise, calcada no trabalho com o desejo, não está submetida às inclinações patológicas. Vincular a ética ao desejo, tal como a psicanálise o compreende, não é vincular a ética às inclinações patológicas. O desejo na prática e na teoria psicanalítica é justamente aquilo que comporta a possibilidade do novo, do inédito, da quebra da cadeia causal. É aquilo que escapa às explicações racionais e rasgam a experiência subjetiva em pontos inesperados. É justamente para poder formular o desejo como incondicionado, como puro, que Lacan vai a Kant, como veremos mais especificamente no próximo capítulo.

3.2.2

O Desejo e os Imperativos Hipotético e Categórico

Diferenciar *vontade* de *desejo* é importante também para podermos nos localizar no argumento kantiano com relação aos imperativos. Quando Kant diferencia imperativo hipotético de imperativo categórico, está delimitando dois campos distintos: o primeiro, do imperativo hipotético, está às voltas com finalidades a serem alcançadas que possuem como um fim último atingir a felicidade pessoal. Já o segundo campo, o do imperativo categórico, abstém-se completamente da busca pela felicidade pessoal e se restringe a um mandamento universal, desinteressado, do dever moral.

Pois bem, *não ceder de seu desejo*, expressão importante para a ética da psicanálise, não se inscreve nem como imperativo hipotético, nem como imperativo categórico. Vale introduzir aqui que Lacan voltou-se ao estudo da obra kantiana porque buscava apoio teórico para pensar o desejo não como inclinação patológica, mas para pensar a pureza do desejo, para pensar um *desejo puro*. Kant rejeita todo elemento patológico como possível motivo moral, faz da simples forma da lei o fundamento para uma ética de dever e para a determinação de uma vontade pura e afasta a felicidade pessoal como objetivo primeiro de uma ação ética. É baseado nesses elementos da argumentação da filosofia prática kantiana que Lacan quer buscar auxílio para pensar uma ética para a psicanálise.

A ética que está correndo entre o termo “*não ceder de seu desejo*” não é uma ética que se propõe a aproximar o sujeito do campo da felicidade, pois não se oferece a fazer

do sujeito um ser mais feliz e nem acredita que a aproximação do campo do desejo é capaz de trazer tal felicidade. Não é uma ética que diz ao sujeito que ele deve fazer tudo aquilo que tem vontade, ao mesmo tempo em que não substancializa para o sujeito qualquer coisa que possa lhe servir de rumo para um agir ético para além do dito *não ceder de seu desejo*. Por esse viés, podemos dizer que também ela é formal.

Lacan nos ensina que a aproximação do campo do desejo é desgastante:

Sabe-se o que custa avançar numa certa direção, e meu Deus, se não se vai, sabe-se por quê. Pode-se até mesmo pressentir que se não se está totalmente esclarecido sobre suas contas com o desejo, é porque não se pode fazer melhor, pois, não é uma via em que se possa avançar sem nada pagar. O espectador é desenganado nesse ponto, que mesmo para aquele que avança ao extremo de seu desejo, nem tudo são flores. Mas ele é igualmente desenganado – e é o essencial – quanto ao valor da prudência que se opõe a isso, quanto ao valor inteiramente relativo das razões benéficas, dos vínculos, dos interesses patológicos, como diz o sr. Kant, que podem retê-lo nessa via arriscada. (Lacan, 1997, p. 387)

Quando nos referimos ao desejo inconsciente como um extremo particular universal estamos remetendo o desejo a um campo subjetivo, comum a todo ser marcado pela imersão na linguagem, mas isso não significa que estamos nos referindo ao campo do bem estar (Kant, CRPr [1788] 2003, p. 95). Queremos deixar claro com isso que desejo e felicidade não convergem necessariamente. Como dissemos, a ética da psicanálise, assim como a ética do dever, não está pautada na felicidade. Tal como o dever na teoria kantiana, o desejo destoa, estranha, desconcerta e incomoda.

A ética da psicanálise, assim como a ética do dever, se quer universal, mas, no entanto, o que há nesse universal é a defesa de que há um extremo particular em *todo* sujeito. Desse *extremo particular* pode-se aproximar de diversas formas dentro da teoria psicanalítica. Para o presente capítulo escolhemos marcá-lo sob a égide do desejo inconsciente⁵.

3.2.3

Desejo e *das Ding*

Vale situar o leitor no momento de ensino em que se encontrava Lacan quando da época do *Seminário VII*, anos 1959 e 1960. Lacan estava realizando críticas profundas ao que entendia ser uma política disciplinar proposta pelos pós-freudianos. A teorização

⁵ Sabemos que assim estamos nos delimitando em um momento específico de ensino lacaniano, momento este marcado por uma dedicação especial ao estudo do campo da linguagem e do campo simbólico, que é o momento em que se encontrava Lacan no *Seminário VII*. O desejo, para Lacan, pertence ao campo simbólico, embora carregue em seu coração uma marca real, *das Ding*.

sobre o campo inassimilável do desejo surge nesse contexto para romper com a normatização e disciplinarização que Lacan acreditava estar ocorrendo nas análises promovidas na época. Para Lacan, os pós-freudianos haviam substancializado em demasia os propósitos de uma análise ao erigir ideais normatizantes que incluíam, por exemplo, o ideal do amor genital e heterossexual.

Quando Lacan retoma o conceito de *das Ding* proposto por Freud (Cf. Capítulo 2), ele está pretendendo romper com essa lógica idealista imposta à psicanálise. Isso porque, como vimos, *das Ding* marca uma perda mítica inicial, ou melhor, marca uma falta. O que Lacan promove com isso é uma des-substancialização do desejo. Não se trata, por exemplo, de eleger amorosamente um objeto heterossexual para efetivar uma suposta auto-realização, como Lacan acreditava que pretendiam alguns analistas pós-freudianos. Trata-se, com o desejo baseado em *das Ding*, de Outra coisa, pois aqui “(...) o desejo mantém uma relação absolutamente estrita com a falta” (Coutinho Jorge, 2000, p. 139).

Essa falta inominável, representante de um campo que possui em seu entorno o desejo inconsciente, pode situar uma orientação – ética - para o sujeito. Nas palavras de Lacan: “A questão da ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem com relação ao real.” (Lacan, 1997, p. 21). O *real* é um conceito utilizado por Lacan desde o início de seu pensamento. Abordá-lo em todas as facetas dos diferentes momentos de seu ensino seria um trabalho desnecessário para o que aqui pretendemos. Importa indicar que o *real* no *Seminário VII* trata daquilo que não se reduz ao Princípio do Prazer e não se submete por completo ao campo do sentido da linguagem, pois permanece sempre impossível de ser completamente submetido à significação. *Das Ding* está, dessa forma, vinculado ao real, ao que está além do campo do sentido e do princípio do prazer.

Através desse primeiro modo de abordagem de *das Ding*, podemos prosseguir e buscar compreender como Lacan o articula a Kant e ao que está além do princípio do prazer. Segundo Laia,

Kant transpõe o campo onde até então a reflexão ética se movia – campo regido pelo princípio do prazer – e nos precipita no que Lacan, ao longo do seminário VII, designa como sendo o campo de *das Ding*, o campo da Coisa, o campo do que em Freud se intitula como mais além do princípio do prazer, campo da pulsão de morte. (Laia, 1992, p. 264)

É em Kant e na forma como o *lê* que Lacan encontra apoio, entre aproximações e distanciamentos, para poder pensar uma ética para a psicanálise, como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo.

A partir do que já vimos sobre *das Ding*, podemos compreender que ele representa um ponto inassimilável e imprescindível para o sujeito. É em torno desse ponto inassimilável que todo o sujeito irá se constituir e buscar preencher algo que, no entanto, jamais será preenchido em vida. A união da criança com a mãe, a realização do incesto como compreendido no senso comum, *representa*, assim, a tentativa do sujeito de estabelecer contato com o objeto para sempre perdido que é *das Ding*. O incesto para a psicanálise não é a relação de um filho com sua mãe, mas a tentativa do sujeito suprir a ausência da Coisa.

Ao estabelecer a Coisa como objeto que em sua ausência permite que o desejo exista, mas que, caso encontrado, faz com que o sujeito se depare com o fim do desejo e, assim, com o fim da vida, Lacan dá a *das Ding* duas importantes facetas: vida e morte. Se, enquanto ausência, *das Ding* permite que o sujeito movimente-se em vida, enquanto presença, *das Ding* se faz devastador.

Importa-nos deixar indicado o que faz com que Lacan vá a Kant para abordar a Coisa. Lacan entende que os argumentos desenvolvidos na *Crítica da razão prática* de Kant permitem uma aproximação com a Coisa na medida em que purifica a vontade. A vontade, ao se submeter à lei fundamental da ética do dever, passa a estar de acordo com uma legislação universal, purificada de todo e qualquer objetivo particular. Segundo Laia,

Esse modo de Kant preparar o que é da ordem da ética nos permite vislumbrar os termos de *das Ding* como trama significante pura, como máxima universal, como a coisa mais desprovida das relações com o indivíduo. (Laia, 1992, p. 266).

Essa construção “pura” dos interesses particulares é o que irá despertar, principalmente, a atenção de Lacan. Isso porque o desejo está, de algum modo, articulado a objetos fenomênicos, mas não é essa faceta do desejo que interessa a Lacan ao pensar uma ética da psicanálise. O desejo é sempre desejo de Outra coisa, ele nunca é suprimido com os objetos fenomênicos. Isso faz com que não nos restrinjamos a circunscrever o desejo ao seu caráter empírico e que sejamos levados a pensá-lo em seu caráter originário e vinculado a *das Ding*, seu caráter *a priori* e independente de toda e qualquer experiência (Ibid., p. 267).

Segundo Alain Grosrichard, psicanalista francês contemporâneo e estudioso do tema,

Na *Crítica da razão prática*, Kant distingue uma faculdade de desejar superior de uma faculdade de desejar inferior. A inferior é relativa ao desejo em termos de pulsão sensível, dos apetites corporais, e a superior é a vontade. Desse ponto de vista, para Kant, a vontade é o desejo puro. Por isso Lacan pode perfeitamente jogar com essa fórmula do desejo como vontade, acrescentando ainda, o gozo. (Grosrichard, 1990)⁶

Continuemos em nosso estudo para podermos compreender por que é possível afirmar que a vontade pura é uma base para o desejo puro e como Lacan introduz aí a questão do gozo.

3.2.4

Desejo e gozo nas articulações com a Lei: a transgressão

Para Lacan, a ética não se restringe à necessidade de haver obrigações, de haver um laço que encadeie, ordene e constitua a lei da sociedade (Lacan, 1997, p. 96). Para ele, “A ética começa, todavia, para além disso”, no ponto em que o sujeito é levado a descobrir que “o que se apresenta para ele como lei está estritamente ligado a própria estrutura do desejo.” (Ibid., p. 97). Tratamos, então, de uma ética que possui uma Lei que não é a que nos apresenta a sociedade e que está intimamente vinculada ao desejo.

Em *Totem e Tabu* [1912-13], Freud constrói um mito sobre o nascimento de uma Lei organizadora. Nesta construção freudiana, uma sociedade primitiva é submetida, violentamente, às satisfações impostas pelo pai da horda. Este “pai” arroga-se de ser o único a poder usufruir das mulheres, de todas as mulheres. Revoltados com as imposições paternas que restringiam as mulheres apenas a suas próprias satisfações, os filhos assassinam o pai. O assassinato violento do pai da horda, o único a poder usufruir das mulheres até então, é a marca da criação freudiana sobre a inauguração de uma lei simbólica.

Com a morte do pai, seu lugar fica vazio. O que surge, então, é a eminência de que qualquer um poderá vir a ocupar o lugar da exceção e reinstalar aquilo que era até então vigente. Ao mesmo tempo, ocupar o lugar paterno significa poder ser assassinado por todos os outros. O lugar permanece, então, vazio. Nenhum dos homens poderá mais usufruir de todas as mulheres. Aquele que em vida impunha um capricho seu, passa, em sua ausência, a representar uma impossibilidade. O lugar vazio do pai da horda passa, assim, a ser o representante de uma lei que restringe o gozo dos homens desta sociedade

⁶ Anotações de Ana Lucia Lutterbach Holck do curso inédito do Prof. Alain Grosrichard na Biblioteca Freudiana de S. Paulo em fevereiro de 1990.

primitiva e realiza a marca de um gozo impossível, um gozo interdito ao ser humano. Eis o mito freudiano.

A necessidade da lei só existe no que vem barrar um desejo que se apresenta. E disso Lacan extrai seu reverso, ou seja, se não há lei, não há desejo. É a lei, ao mesmo tempo, que cria o desejo. Segundo Grosrichard,

A lei é o inverso do desejo e o desejo é o inverso da lei. Desejo e lei são como duas faces de uma mesma moeda [...]. Mostra que o desejo conduz à lei e que de certa forma, o desejo pode se encontrar com a lei. Há uma reversão permanente de um a outro. (Grosrichard, 1990)⁷

Grosrichard faz uma interessante analogia entre lei e desejo com a idéia kantiana de que a moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade e que a liberdade é a *ratio essendi* da moral. Para Grosrichard, podemos dizer que em Lacan “a lei é a *Ratio Cognoscendi* do desejo e o desejo é a *Ratio Essendi* da lei. O desejo que constitui a substância da existência e a lei dá uma *Ratio Cognoscendi* ao desejo.”(Loc. cit.)⁸.

Se o desejo é resultado de uma falta primordial – que pode ser representada tanto por pelo “objeto para sempre perdido” quanto pelo lugar vazio deixado com o assassinato do pai mítico - ele está intimamente articulado a uma lei que lhe diz de um impossível. Trata-se de proibir o impossível. Não é possível em vida (re)encontrar o objeto miticamente perdido ou gozar de todas as mulheres. Há um impossível que Lacan compreende, neste momento de seu estudo, como sendo intransponível.

Essa falta, impossível de ser preenchida, encontra-se, desse modo, no centro das conjecturas lacanianas no *Seminário VII*. É em torno dela que as representações e construções significantes de cada sujeito irão orbitar. Há uma direção fundante do sujeito em direção ao objeto perdido, objeto esse que, vale deixar claro mais uma vez, “nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo.” (Lacan, 1997, p. 76). Essa direção fundante do sujeito em relação a essa falta primordial que lhe causa como sujeito desejante, no entanto, possui também uma segunda marca. O sujeito dela procura se aproximar, mas, ao mesmo tempo, dela não suporta se aproximar em demasia.

Que lógica há nisso? Como se pode caminhar em direção a algo, movido por um desejo, mas não suportar aproximar-se demais desse algo? A resposta que Lacan nos dá remete à construção freudiana sobre o Complexo de Édipo. Não nos interessa aqui entrar nos meandros dessa construção, mas usá-la apenas na tentativa de esclarecer ao

⁷ Cf. nota de rodapé nº 17.

⁸ Cf. nota de rodapé nº 17.

leitor a resposta da questão que se apresenta. No Seminário 7, o incesto perde o valor mais imaginário, ou seja, de uma intersubjetividade entre mãe e filho, e passa a ter uma vertente mais lógica. Tomemos o Édipo aqui, então, em seu tom mais banal, o desejo do filho pela mãe. Lacan nos remete ao que vimos no tópico anterior sobre a realização do incesto e a abolição da vida:

O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda [...]. (Lacan, 1997, p. 87)

Vemos, com isso, aonde Lacan chega quando diz do sujeito que se aproxima do campo em que supostamente eliminaria o desejo: chega ao fim do sujeito, ou seja, à morte. É neste fim que Lacan situa, no *Seminário VII*, o lugar do gozo do sujeito. Neste momento de sua obra, o gozo é para Lacan da ordem do impossível, do inominável, e está situado no mesmo lugar da morte e do que Lacan denomina de *real*. *Real* entendido aqui como aquilo que não se reduz ao Princípio do Prazer, como algo que não se submete ao sentido, mas que é uma marca fundamental no sujeito. Para além da satisfação encontrada no princípio do prazer, está o gozo, que é uma marca do real no sujeito.

Para chegar ao campo denominado o do encontro com *das Ding*, com o *real* e com o gozo impossível, o sujeito teria que realizar uma transgressão da lei, pois a lei é justamente o que se coloca entre o sujeito e este campo. Proibido e impossível caminham, portanto, juntos no *Seminário VII*. Nas palavras do psicanalista Jacques-Alain Miller: “Nesse paradigma, onde o gozo é valorizado fora do sistema, não existe acesso ao gozo senão por um forçamento, quer dizer que ele é estruturalmente inacessível, a não ser por transgressão” (Miller, 2000b, p. 92). É, portanto, o proibido que denomina o campo do impossível e cria uma barreira a ele, pois é a lei⁹ o que faz barreira entre o sujeito e o encontro com o gozo mortífero.

Por isso, no *Seminário VII*, Lacan separa o campo do desejo do campo do gozo. Para ele, o desejo está situado nos limites do *Princípio do Prazer*, enquanto o gozo se apresenta no *para além do Princípio do Prazer*. Mais uma vez recorreremos às palavras de Miller:

Acrescento que a oposição entre prazer e gozo é essencial. O princípio do prazer aparece, de algum modo, como uma barreira natural ao gozo e, portanto, a oposição se estabelece entre a homeostase do prazer e os excessos constitutivos do gozo. Trata-se, ao mesmo

⁹ Além da Lei, Lacan também se refere ao Bem e ao Belo como barreiras na direção do gozo da transgressão, mas não iremos nos ater a essas referências no presente estudo.

tempo, da oposição entre o que é da ordem do bem – do lado do prazer – e aquilo que o gozo sempre comporta do mal. (Loc. cit.)

Vemos, assim, que a diferença entre desejo e gozo se localiza, neste momento do ensino de Lacan, na “distância” que o sujeito está do encontro com *das Ding*. Ao transgredir a lei que barra o acesso ao gozo (um gozo, entenda-se bem, que em sua satisfação total só é atingido na morte), o sujeito se esvai do campo do desejo e aproxima-se do campo do gozo. Compreendemos, com isso, que o desejo está referido à falta. O gozo, por sua vez, aproxima-se do que seria o preenchimento desta falta. O encontro (impossível) com *das Ding* seria o exemplo maior e representa, para Lacan, o que seria, na teoria edípica freudiana, o encontro incestuoso do filho com a mãe. Assim, desejo inconsciente pela mãe diferencia-se completamente de gozar com a mãe. A ausência materna permite que o campo do desejo permaneça vigente e sua presença, representada pela presença de *das Ding*, remeteria à morte do sujeito.

Aproxima-nos agora da leitura que Lacan faz de Kant, pois, para ele, a lei moral kantiana exige que o sujeito se desloque ao campo do gozo impossível. Isso remete também à articulação que Lacan realiza entre Kant e Sade. “Em *A Ética da Psicanálise*, temos o gozo conectado ao horror, e é preciso passar pelo sadismo para compreender alguma coisa disso” (Miller, 2000b, p.93). Antes de analisarmos esse pensamento de Lacan, porém, iremos voltar mais uma vez ao texto de Freud *Mal estar na civilização* a fim de nos enriquecer de novos elementos para o prosseguimento da discussão.

Segundo Lacan,

Freud escreve o *Mal-estar na civilização* para dizer que tudo o que passa do gozo à interdição vai no sentido de um esforço sempre crescente de interdição. Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis do supereu”. (Lacan, 1997, p. 216).

Vimos como Freud engendra a relação entre supereu e culpa no capítulo dois. Nesta argumentação lacanianana, se seguirmos Freud em *Mal-estar na civilização*, iremos concluir que o gozo é um mal. Lacan prossegue:

Quanto a isso Freud nos guia pela mão – ele é um mal porque comporta o mal do próximo. Isso pode chocar, perturbar os hábitos, causar estrondos nas sombras felizes. Não se pode fazer nada, é o que Freud diz. [...] Ele escreve o ‘Mal-estar’ para nos dizer isso. [...] Isso tem um nome – é o que se chama para além do Princípio do Prazer. (Ibid., p. 225)

Lembremos a citação de Freud, que vimos no capítulo dois, e que serve de base para que Lacan justifique sua posição:

O homem, com efeito, é tentado a satisfazer no próximo sua agressividade, a explorar seu trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem seu consentimento, apropriar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. (Lacan, 1997, p. 226)

Para Lacan, isso soa como Sade. E é a partir daí que iremos avançar, a partir do que Lacan denomina de *o problema sadista da moral*.

É em *Mal-estar na civilização* que Freud irá questionar, como vimos, o mandamento cristão *Amai ao próximo como a ti mesmo*. Para Freud, este é um mandamento da ordem do impossível. Tomemos as palavras de Lacan sobre o estranhamento de Freud diante deste mandamento:

Podemo-nos fundamentar nisso, que cada vez que Freud se detém, como que horrorizado, diante da conseqüência do mandamento do amor ao próximo, o que surge é a presença dessa maldade profunda que habita no próximo. Mas, daí, ela habita também em mim. E o que me é mais próximo do que esse âmagô em mim mesmo que é o de meu gozo, do que não me ouse aproximar? Pois assim que me aproximo – é esse o sentido do Mal estar na civilização – surge essa insondável agressividade diante da qual eu recuo, que retorna contra mim, e que vem, no lugar mesmo da Lei esvanecida, dar seu peso ao que me impede de transpor uma certa fronteira da Coisa. (Ibid., p. 227)

Assim, em Freud, o *supereu* carrega a agressividade do sujeito contra o próximo e a retorna contra o próprio eu, provocando o sentimento de culpa como resposta à contenção desta agressividade. Vimos que Freud afirma que quanto maior são os cuidados do sujeito para com seu próximo, maior o grau de agressividade que retorna contra o próprio eu. Sujeitos com comportamento irrepreensível socialmente poderiam, assim, confessar sentirem-se sujos e malvados, embora para seu interlocutor essa auto-acusação não pareça fazer o menor sentido.

Freud situa a satisfação desta agressividade contra o próximo em um campo insuportável, campo este que Lacan denomina, como vimos na citação acima, de campo do gozo. Há, então, uma Lei que impede que se goze, no limite, do corpo outro. Essa lei é representada pelo *supereu*. O gozo migra, dessa forma, de uma satisfação insuportável da agressividade contra o próximo para uma agressividade voltada contra o próprio eu.

Veremos no próximo capítulo como Lacan pensa o campo situado além do Princípio do Prazer na articulação que faz entre Kant e Sade. Veremos também a leitura que faz de Antígona de Sófocles e a noção que apresenta a partir daí como “desejo puro”. Esses elementos nos ajudarão a pensar a ética do desejo na proposta de Lacan para a psicanálise.

4

Ética do desejo?

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

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

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

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

Pois bem, coisa curiosa para um pensamento sumário que pensaria que toda exploração da ética deve incidir sobre o domínio do ideal, senão do irreal, iremos, pelo contrário, ao inverso, no sentido de um aprofundamento da noção do real. A questão ética, uma vez

que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real. (Lacan, 1997, p. 21)

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

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

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

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

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

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

4.1

A liberdade republicana na leitura de Sade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Essa frase irá nos acompanhar em nosso estudo.

4.2

Sade, a apatia, o universal e a dor

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

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

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

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

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

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

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

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

Segundo Laia,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ Cf. nota de rodapé nº 17.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3

O desejo puro de Antígona

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Cf. nota de rodapé nº 17.

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

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

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

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

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

4.4

Kant com Sade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Cf. nota de rodapé nº. 17.

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

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

Considerações Finais

Para realizar as considerações finais optamos por retomar alguns pontos que nos pareceram especialmente instigantes na discussão que até aqui empreendemos. Uma série de questões surge quando nos propomos a tentar compreender os pontos dos quais Lacan se aproxima e dos quais se distancia de Kant ao se debruçar sobre a ética do dever na tentativa de formular uma ética para a psicanálise, uma ética que leva em consideração o desejo. As formulações que se seguem não pretendem, portanto, responder às inúmeras inquietações que o tema desperta, mas apenas apontar e abordar questões que nos pareceram especialmente interessantes e delicadas.

Da pureza

Pensar a ética é partir do que não está previamente determinado pelo mundo da experiência, do que inaugura uma dimensão própria apenas àqueles seres capazes de terem dúvida sobre como agir corretamente. Kant formula princípios dos quais um ser racional pode lançar mão para articulação ética de sua ação. Ele pensa, assim, em uma vontade pura, livre de tudo o que é condicionado, fonte da qual Lacan bebe para falar do desejo puro. Abordar o “puro” e a ética, seja na vontade, seja no desejo, é tocar um campo possível apenas para aqueles que se questionam se há um princípio que guie o que devemos fazer. Como guiar as escolhas? O que define a ética? Tanto Kant quanto Lacan propõem que é pelo “puro” que devemos nos deixar guiar quando se trata de agir eticamente.

Foi em Kant, portanto, que Lacan viu uma importante referência teórica para abordar aquilo que do sujeito não pode ser descrito através de explicações causais. Ao debruçar-se sobre a teoria kantiana, em especial sobre a *Crítica da razão prática*, Lacan realiza um trabalho duplo: por um lado, procura extrair da vontade pura um ponto de apoio para pensar uma ética para a psicanálise baseada no desejo; por outro, pretende refletir sobre como o imperativo categórico da ética do dever poderia aproximar a teoria kantiana de uma proposta sadiana.

Para Lacan, Sade e Kant formulam uma regra para ação baseada em uma universalidade que pretende sobrepor-se a quaisquer limites subjetivos. A apatia e a

formalidade do imperativo categórico têm a função de atravessar a humanidade em suas diferenças temporais e culturais e reger a todos igualmente. Baseando-se no mesmo preceito, Sade exige que o sujeito aja sem qualquer piedade do próximo e faça prosperar a radicalidade de uma suposta natureza destruidora. Tanto em um quanto em outro, para atingir tal apatia, tal formalismo e universalidade, é preciso que o sujeito sinta dor. A dor é um critério para guiar a ação tanto em Kant quanto em Sade.

Assim, Lacan utiliza Sade para ler Kant. Aproxima ambos pela via da apatia, do formal, do universal e da dor, mas não pára aí. Constrói a máxima sadiana e a utiliza para demonstrar que Sade revela aquilo que estaria velado no imperativo categórico kantiano, a saber, a divisão subjetiva. Nas palavras de Lacan,

a máxima sadiana é, por se pronunciar pela boca *do* Outro, mais honesta do que o recurso à voz interior, já que desmascara a fenda, comumente escamoteada, do sujeito. (Lacan, [1962] 1998, p. 782).

Lacan remete o rigor do mandamento apático e estritamente formal, ao campo do que em Freud é denominado “além do princípio do prazer”. A ferocidade desses mandamentos morais foi compreendida por Freud em sua teoria sobre o supereu. A culpa por nunca atingir o grau máximo da moralidade leva o sujeito a maltratar-se e o impele ao “além do princípio do prazer”.

Ao buscar no “puro” de Kant um ponto de apoio para pensar uma ética para a psicanálise, vimos que Lacan formula uma teoria em que o desejo, por ser puro, desvincula-se de todo e qualquer motivo patológico. Assim, laços afetivos e o que é da ordem de um “querer” (patológico) não são referência para o desejo em Lacan. Disso, segue um problema, pois se tudo o que há no princípio do prazer perde totalmente o poder de ser utilizado como norte para guiar a ação ética, o desejo puro passa a estar remetido ao além do princípio do prazer. Nessa dimensão, o sujeito está livre dos laços afetivos que o sustenta em vida e entregue a um gozo radical que, por ser impossível, só se realiza de fato ao tocar a morte.

Assim, nos deparamos com a seguinte questão: se por um lado Lacan recorre a Kant para poder pensar uma ética para a psicanálise - pois é em Kant que ele encontra apoio para desvincular o sujeito de uma causalidade e pode falar, assim, de um desejo não causado por motivações patológicas -, por outro lado, ao vincular o desejo ao puro, Lacan lança o sujeito para além dos laços da vida, para além do princípio do prazer. Antígona é o exemplo utilizado por Lacan para explicitar o desejo puro.

Da dimensão trágica da experiência analítica¹

É sabido pelos psicanalistas que a demanda de felicidade que faz o sujeito que procura uma análise não pode ser correspondida pelo analista que a escuta. Os analistas não podem prometer a felicidade a seus pacientes, pois a psicanálise está longe de ser uma disciplina da felicidade. Não há, na psicanálise, como havia para os gregos, por exemplo, no entender de Lacan, um processo em que o evitamento de excessos permita ao homem “escolher o que razoavelmente pode fazê-lo realizar-se em seu próprio bem” (Lacan, 1997, p. 351).

Em *História da Sexualidade – o uso dos prazeres*, Foucault empreende um estudo sobre o modo grego do sujeito lidar consigo mesmo e, como consequência, de lidar com o outro, o que envolve as formas de lidar com os prazeres². Segundo Foucault, a temperança – *sophrosune* – possui um lugar importante como ponto regulador do comportamento, como referência para cada cidadão grego sobre como se posicionar perante à polis e ao outro. Esta noção está estreitamente ligada a *enkrateia*, que pode ser compreendida como domínio de si, no terreno dos prazeres, um domínio de si por si, dado através de grande esforço. Tratava-se, nos diz Foucault, “da possibilidade de se constituir como sujeito, mestre de sua própria conduta, isto é, de se tornar o hábil e prudente guia de si mesmo, apto a conjecturar como convém sobre a medida e o momento”. (Foucault, 1984, p. 125). Ser capaz de exercer temperança em suas decisões e em seus atos era algo que se encontrava como ponto central para dar medida às escolhas e ao agir grego.

O que Lacan nos diz é que, para a psicanálise, não há nada que faça a função da “temperança” grega. Diz ele: “Não há nada parecido na análise, observem bem. Pretendemos, por vias que para alguém saindo do colégio pareceriam surpreendentes, permitir aos sujeitos situar-se numa posição tal que as coisas, misteriosa e quase miraculosamente, aconteçam para ele de uma boa maneira, que ele as aborde pelo lado certo” (Lacan, 1997, p. 351). “Abordar as coisas pelo lado certo” é uma referência bastante abrangente que situa pouco o trabalho que se faz em uma análise. Mas, de qualquer forma, não se trata de uma busca pela temperança ou pela felicidade e muito menos por uma felicidade estigmatizada por padrões de conduta tidos socialmente como

¹ A última parte do *Seminário VII* é denominada *A dimensão trágica da experiência analítica*. Nela, Lacan retoma o percurso realizado durante todo o trabalho realizado entre 1959 e 1960.

² Daí o termo ‘uso dos prazeres’, que em grego inclui duas palavras importantes na língua da época: *chresis* (servir-se, fazer uso) e *aphrodisia* (os diversos prazeres). Donde temos ‘*chresis aphrodision*’: o uso dos prazeres.

corretos³. Trata-se, assim, de uma ética que se opõe, pelo menos em parte, à ética que deprecia o desejo e exalta a temperança e o bem universal.

A análise poderia parecer a busca de uma moral que procuraria “nos trazer para um equilíbrio normativo com o mundo a que naturalmente a maturação dos instintos conduziria.” (Ibid., p. 113). Mas não é disso que se trata. Lacan nos lembra da marca freudiana:

Seguramente assim que percorremos com os olhos o que a meditação freudiana nos fornece, vemos bem que desde o início algo resiste a ser assimilado a essa dimensão [a do equilíbrio normativo], e é por isso que comecei a abordar, este ano, o problema da ética da análise. (Loc. cit.)

A ética da psicanálise leva em conta aquilo que Freud revela de mais contundente, a saber, que há um para além do equilíbrio normativo, um algo que resiste à felicidade subjetiva e que impele o homem em sua vida.

O supereu freudiano nos ajuda a compreender a distância entre os ideais do sujeito e o ponto de real, pois por mais que o sujeito lute para ser e agir segundo seus ideais, algo disso sempre lhe escapa e retorna como culpa. Uma das características que ressaltamos é o lado cruel e paradoxal do supereu:

Qual é esse paradoxo? É aquilo em que a consciência moral, diz-nos Freud, se manifesta de maneira tanto mais exigente quanto mais afinada – tanto mais cruel quanto menos, de fato, a ofendemos [...]. (Ibid., p. 114)

O pensamento freudiano demonstra que o supereu consegue barrar ações social e moralmente condenadas, mas não impede o sujeito de desejar aquilo que “não poderia” desejar e, por isso, retorna de modo cruel sobre o *eu* do sujeito. Tal retorno remete o sujeito ao “para além do princípio do prazer”.

É assim que chegamos à articulação entre desejo, lei e transgressão. À princípio, o desejo para atingir a satisfação precisaria transgredir a lei que se coloca diante dele através do supereu. Na teoria psicanalítica, costuma-se exemplificar essa lei: “não dormirás com tua mãe”. Vimos que a proibição do incesto não se trata da prescrição de que um filho não pode dormir com a mãe de modo literal. Essa é apenas uma forma de demonstrar uma lei que aplica um limite à satisfação completa do desejo que, por ser impossível, só atinge sua plena realização diante da morte. Trata-se de proibir o impossível encontro do objeto que não existe.

³ Como vimos, Lacan está criticando os analistas pós-freudianos que acreditavam que ao final da análise, por exemplo, todo sujeito deveria atingir uma relação genital heterossexual satisfatória.

Quando Lacan coloca o desejo como referência para uma ética e apresenta Antígona como exemplo maior, como a heroína que paga com a própria morte a busca de um bem que lhe é extremamente singular, ele o faz articulando a transgressão ao desejo puro de Antígona. O puro do desejo de Antígona se deve ao fato de que seu desejo apresenta-se desatrelado de todas as ligações com os laços afetivos que se articulam a ela em vida. Antígona deixa seu noivo, seus familiares e seus sonhos para cumprir com aquilo que estava além de qualquer apego patológico. A transgressão leva Antígona da zona da vida à zona da morte, ao campo do encontro impossível com *das Ding*, onde o desejo cessa. A satisfação do desejo está relacionada, assim, a uma transgressão que o leva ao seu fim, ao seu cessamento. Trata-se de uma transgressão que leva ao campo do gozo impossível e, assim, à morte.

No entanto, ao mesmo tempo em que Lacan indica Antígona como a heroína que levou a busca da satisfação do desejo puro a seu derradeiro termo, ele nos faz uma outra indicação preciosa. Diz-nos que levar uma análise a seu termo

nada mais é do que ter encontrado esse limite onde toda a problemática do desejo se coloca. Que essa problemática seja central a todo acesso a uma realização qualquer de si mesmo, é a novidade da análise. (Lacan, 1997, p. 359)

Assim, podemos pensar que encontrar o limite singular de cada sujeito, o limite marcado pelo lugar que cada sujeito ocupa através das gerações que lhe antecederam, o limite dado pela *Até* de cada sujeito, o limite que indica que para além dele não há satisfação possível a não ser o encontro com a morte é uma marca do trabalho analítico que leva em consideração a relação do desejo com o que está além do Princípio do Prazer. Ao mesmo tempo em que indica para onde o desejo aponta, delimita um termo que possibilite ao sujeito não sucumbir à morte ainda em vida.

Segundo Lacan, o que o sujeito conquista na análise é sua própria lei. “Essa lei é, primeiramente, sempre aceitação de algo que começou a se articular antes dele nas gerações precedentes, e que é, propriamente falando, a *Até*.” (Lacan, 1997, p. 360). Assim, a lei encontrada pelo sujeito na análise não é uma lei do bem de todos, e tampouco uma lei moral. A lei encontrada na análise é aquela capaz de marcar o movimento de desejo daquele sujeito e de abordar a diferença entre o que é, em sua singularidade, a zona da vida e a zona da morte. O encontro com essa lei singular permitirá ao sujeito relacionar-se com o desejo de um outro modo.

A pergunta central para a ética da psicanálise se escreve do seguinte modo: *Agiste conforme o desejo que te habita?* Segundo Lacan,

não é uma questão fácil de sustentar. Pretendo que ela jamais foi colocada de maneira mais pura em outro lugar, e que não pode ser colocada senão no contexto analítico. (Lacan, 1997, p. 377)

Para poder respondê-la, o sujeito precisa saber algo sobre o desejo que o habita, pois tal desejo não se mostra simplesmente. É preciso aprender a ver as marcas do desejo para que o sujeito possa se responsabilizar por ele.

Das responsabilidades

Articulamos a ética à responsabilidade que cada sujeito possui diante de suas escolhas e atos. Liberdade e responsabilidade caminham juntas no pensamento kantiano. O sujeito kantiano só pode se responsabilizar por suas ações caso ele se pressuponha livre. Do contrário, como responsabilizar alguém por algo sobre o que ele não poderia impor o menor controle? Algo a que ele está irremediavelmente fadado? Por isso, em Kant, não há como existir responsabilidade se a vontade do sujeito não for considerada livre. E livre, aqui, quer dizer ser livre das motivações patológicas. Nas palavras de Kant:

Se nenhum outro fundamento determinante da vontade, a não ser meramente aquela forma legislativa universal, pode servir a esta como lei, então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas. Uma tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Logo, uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir à lei, é uma vontade livre. (Kant, [1788] 2003, p. 99)

Assim, liberdade e lei prática, que é a lei que permite à vontade ser livre, referem-se reciprocamente. A lei moral conduz ao conceito de liberdade. É, então, esse sujeito, moral e livre, que pode ser, segundo Kant, imputável e responsabilizado por suas escolhas e ações.

Em Freud e em Lacan, por outro lado, não podemos falar de um sujeito livre nesses termos, pois, como vimos, na leitura psicanalítica, por mais que não se trate da relação do sujeito com o patológico, ele não é alforriado de seu desejo e não possui meios de controlar conscientemente suas motivações inconscientes. Esse controle está para além de sua vontade. Em Freud, a aplicação do imperativo categórico e o sentimento de dor não são capazes de livrar o sujeito do inconsciente. No entanto, não se trata, com isso, de desresponsabilizar o sujeito por suas escolhas e ações. Pelo contrário, o sujeito ético é aquele que se responsabiliza pelo seu desejo. É justamente desse ponto que o sujeito não deve ceder.

Lacan afirma que “fazer as coisas em nome do bem, e mais ainda em nome do bem do outro, eis o que está bem longe de nos abrigar não apenas da culpa, mas de todo tipo de catástrofes interiores.” (Lacan, 1997, p. 383). Ao abrir mão do desejo e agir de acordo com o que se supõe ser o bem do outro, abre-se um caminho penoso e desastroso. A partir daí, pode-se apenas tentar reparar os efeitos causados, mas jamais se consegue desfazer a catástrofe interior que disso provém.

Há, em Freud, uma expressão que pode, à primeira vista, parecer um pouco enigmática, mas ela nos ajuda a compreender o que se trata em psicanálise ter uma posição ética. Freud afirma que, como efeito de um processo analítico, *onde o Isso era o Eu deve advir* (Freud, [1933] 1996, p. 84). O desejo, tal como o abordamos na presente dissertação, é parte insistente do “Isso” a que Freud se refere. Não seria inteiramente correto igualar *isso* e *inconsciente*, mas para as pretensões que aqui possuímos, podemos remeter um ao outro. Lá onde pulsava um desejo inconsciente que permanecia absolutamente desconhecido ao campo do *eu*, mas que mesmo assim insiste em buscar satisfação, é lá que o sujeito deve buscar aquilo que de mais íntimo lhe diz respeito. É no que poderá encontrar nesse ponto obscuro e insistente do campo do desejo que o sujeito deverá calcar suas escolhas e decisões, promovidas pelo *eu*.

Trata-se justamente de não ceder de seu desejo, uma vez que o desejo nunca cede no sujeito. Para além de qualquer vontade do sujeito, o desejo se apresenta com insistência. O que fazer com isso, uma vez que Freud já nos demonstrou que não há formas de extirparmos o desejo inconsciente? As indicações respectivamente de Freud e de Lacan, que estão atentos para a formulação *onde o Isso era o Eu deve advir* e para o fato de que o sujeito não deve nunca *ceder de seu desejo*, nos ajudam a compreender que agir a partir das marcas do desejo é uma saída diferente da tentativa de subjugar-lo à consciência.

É agir de acordo com o desejo que nos habita o que compreendemos ser a responsabilidade ética a que a psicanálise desafia. Ceder do campo do desejo não poderia ser, assim, uma posição ética, uma vez que nela o sujeito se recusa a se responsabilizar por aquilo que lhe é mais íntimo e que agirá nele, mesmo a sua revelia. É nesse ponto que o corte narcísico freudiano parece ser mais incisivo, uma vez que ele não permite ao sujeito a ilusão de que poderá ser ético sem se responsabilizar por aquilo que nele insiste para além do controle e da consciência.

Ao se aproximar do desejo, o sujeito não apenas pode se responsabilizar pelo que lhe é mais íntimo, que lhe foi legado pelas gerações que o antecederam e pelo que disso

ele pôde fazer, mas também aprende como lidar com o que transgride o campo do princípio do prazer. Aproximar-se do desejo permite ao sujeito *saber fazer* com o gozo, o que é bastante diferente de lançar-se ao campo do gozo, ao campo do que está para além dos limites e dos laços da vida.

Assim, vemos que, para a psicanálise, conta a responsabilização, por parte do sujeito, daquilo que lhe é estranho, mas que habita o que há nele de mais íntimo. De uma forma completamente diferente, para a filosofia prática kantiana o que conta é que o sujeito, ao poder determinar sua vontade pela lei moral, responsabilize-se por suas escolhas, sejam elas morais ou patológicas. Para a primeira teoria, ao concluir que o sujeito não é livre do desejo que o habita, o que resta ao sujeito é procurar saber sobre esse desejo e responsabilizar-se por ele, aprender a fazer com ele. Nesse sentido, a psicanálise não acredita na liberdade.

Responsabilizar-se pelo estranho desejo do qual não se pode libertar, tal como postula a psicanálise, é diferente de acreditar ser possível uma liberdade que desatrele o sujeito do campo desejo e do inconsciente e o permita agir puramente por dever, tal como pretende a ética kantiana. Essa parece ser uma grande marca diferencial entre as duas éticas.

Do determinado e do incondicionado

O incondicionado é um norte essencial para se pensar questões que envolvem a ética, uma vez que, nela, trata-se de abordar tudo aquilo que não está previamente condicionado. Se Kant torna pura a vontade, para poder apontar a liberdade, Freud faz do desejo aquilo que rasga o campo racional e se apresenta como completamente inusitado.

Salvar o inconsciente da causalidade empírica é, assim, essencial para a teoria psicanalítica. Neste ponto, Kant é uma referência fundamental, uma vez que ele oferece toda uma teoria que permite fazer frente ao domínio da causalidade empírica e permite mostrar que o sujeito pode ser pensado em uma dimensão distinta dessa.

É preciso que tenhamos compreendido, portanto, que o desejo inconsciente não pode ser incluído no campo das apetições sensíveis kantianas. Se, por um lado, o desejo, tal como pensado por Freud e posteriormente por Lacan, rasga as pretensões idealizadas e racionais, por outro ele não é conforme o querer condicionado. Por isso, Lacan refere-se a um desejo puro, para evidenciar que estamos longe de poder atrelar ao desejo o condicionado.

Em Kant, o incondicionado da vontade pura só pode surgir a partir do momento em que se distingue com clareza o campo das ações determinadas pela razão pura das ações regidas pelos afetos. Liberdade e pureza da vontade só podem existir se estiverem vinculadas. Somente assim o sujeito pode se desfazer de uma cadeia causal previamente estabelecida e agir de forma a romper com o que poderia lhe determinar naturalmente. Não se trata de uma discussão psicológica em Kant. Trata-se de uma discussão que diz respeito a uma dimensão transcendental. É a própria metafísica que está em questão.

Podemos afirmar que a questão principal é o rompimento com o condicionado e a possibilidade de aparecimento do novo, do inédito, do espontâneo. Isso diz do não causado e, portanto, da liberdade em Kant. O ponto fundamental é que o inédito está situado em Kant apática e moralmente. Assim, quebrar uma cadeia causada está no âmbito da razão pura. O que Kant coloca na moral e na razão, aquilo que quebra com o condicionado, Lacan coloca no desejo. Por isso, em Lacan, assim como em Kant, tampouco se trata de uma discussão psicológica. É a psicanálise que está em questão.

Diferente do que pode parecer à primeira vista, portanto, o desejo não é aquilo que torna o sujeito condicionado. Para a psicanálise, é justamente a partir do desejo que o sujeito pode criar o novo, o inédito. Pode fazer algo que lhe é único e extremamente singular. As duas éticas estão pautadas, portanto, no âmbito incondicionado. Mas, no entanto, enquanto, para Kant, a vontade pura é incondicionada, universalizável e determinada pela razão; para Lacan, o desejo puro é incondicionado, singular, único e impossível de ser determinado pela razão.

Para finalizar, podemos deixar uma questão: o que poderia ocupar para o desejo puro o lugar que a razão possui para a vontade pura? A incondicionalidade da vontade pura não significa que ela não seja determinada. Como vimos, a vontade pura é incondicionada, mas determinada pela razão pura. Da mesma forma, podemos pensar o desejo puro. Sua incondicionalidade não significa que ele não seja, de alguma forma, determinado.

Podemos pensar a *Até*, termo que nos pareceu tão fundamental apesar de nebuloso, como o que determina o desejo, embora não o condicione. Isso porque a *Até* localiza o sujeito naquilo que o circunscreve em sua linhagem, pois ela provém do campo do Outro e começa a se articular nas gerações precedentes. Dessa forma, Antígona é pela sua *Até* familiar determinada. Sobre sua determinação em enterrar o corpo do irmão, apesar de todo sofrimento que precisa atravessar para atingir seu intento, Antígona afirma “é assim porque é assim” (Lacan, 1997, p. 336), apontando-

nos que algo a determina para além do campo do sentido e do condicionado. É o *sem sentido da Até*, portanto, aquilo que podemos pensar como o que determina o desejo puro. Terminemos com a seguinte citação de Lacan sobre o desejo puro de Antígona:

Mas Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de *desejo puro*, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna. Reflitam bem nisso – o que é de seu desejo? [...] Nenhuma medição é aqui possível, a não ser esse desejo, seu caráter radicalmente destruidor. A descendência da união incestuosa se desdobrou em dois irmãos, um que representa o poderio, outro que representa o crime. Não há ninguém para assumir o crime e a validade do crime senão Antígona. Entre os dois, Antígona escolhe ser pura e a simplesmente a guardiã do ser criminoso como tal. (...) 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 essa tragédia. Antígona perpetua, eterniza, imortaliza essa *Até*. (Lacan, 1997, p. 342)

Referências Bibliográficas

- BAAS, Bernard. **O desejo puro**. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 2001.
- CABAS, Antonio Godino. *De Kant com Sade*. In: **Letras da Coisa**, nº 3. Curitiba, 1986.
- CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- COUTINHO JORGE, Marco Antonio. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, v.1: as bases conceituais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- CRAMPE-CASNABET, Michele. **Kant: uma revolução filosófica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- FREUD, Sigmund. *Além do Princípio do Prazer* [1920]. Em: **Obras Completas de Sigmund Freud**, Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.
- _____. *Análise terminável e interminável* [1937]. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**, Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.
- _____. *Conferência XVIII: fixação em traumas – o inconsciente* [1916]. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**, Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.
- _____. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* [1917]. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**, Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.
- _____. *A dissecação da personalidade psíquica* [1933]. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**, Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.
- _____. *O eu e o isso* [1923]. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**, Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.
- _____. *Mal estar na civilização* [1929]. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**, Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.
- _____. *Projeto para uma psicologia científica* [1895]. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**, Vol. I. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.
- _____. *O problema econômico do masoquismo* [1924]. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**, Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

- _____. *Totem e tabu* [1912-13]. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**, Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.
- GROSRICHARD, Alain. Anotações de Ana Lucia Lutterbach Holck do curso inédito do Prof. Alain Grosrichard na Biblioteca Freudiana de S. Paulo em fevereiro de 1990.
- GUYOMARD, Patrick. **O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo do analista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática** [1788]. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- _____. **Crítica da razão pura** [1781]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** [1785]. Lisboa: Edições 70, 2005.
- LAIA, Sérgio. **A lei moral, o desejo e o mal: Kant com Lacan**. Tese de mestrado - Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (FAFICH-UFMG). Belo Horizonte: 1992.
- _____. *Kant com Sade: da impureza do transcendental*. In: **A ética da psicanálise**: V jornada de trabalhos do Simpósio do Campo Freudiano. Belo Horizonte: Simpósio do Campo Freudiano. Belo Horizonte, 1988.
- LACAN, Jacques. *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* [1958]. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. *Kant com Sade* [1962]. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache* [1960]. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. **O seminário, livro 7: A Ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- LUTTERBACH-HOLCK, Ana Lucia. *O fim da felicidade*. In: **Sofia** – Revista Semestral de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, Vol. VIII, no. 09 e 10, 2002.
- _____. *Do desejo puro à fantasia*. In: **Opção Lacaniana**, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, nº. 28. São Paulo: EBP, 2000.
- MILLER, Jacques-Alain. **Lakant**. Buenos Aires: Tres aches, 2000a.

- _____. **Lacan Elucidado: Palestras no Brasil.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- _____. *Os seis paradigmas do gozo.* Em: **Opção Lacaniana**, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, nº. 26/27. São Paulo: EBP, 2000b.
- PEREZ, Silvina. *Sade e a filosofia do toucador.* In: **Letras da Coisa**, nº3. Curitiba, 1986.
- RINALDI, Doris. **A ética da diferença: um debate entre psicanálise e antropologia.** Rio de Janeiro: EdUERJ: Jorge Zahar Ed., 1996.
- SADE, Marquês de. **A filosofia na alcova.** São Paulo: Iluminuras, 2000.
- SÓFOCLES. **Antígona.** Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.
- THOUARD, Denis. **Kant.** São Paulo: Estação Liberdade, 2004.