

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 acção e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coacção 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, consequentemente, 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 recalcando 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 consequências 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 *tudo* 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 interditado 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 cognossendi* 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 recorremos 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 lacaniana, 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.