

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Simbólico, linguagem e ética
[Symbolic, language and ethics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Rocha, Acílio da Silva Estanqueiro
Publisher	Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Filosofia de Braga
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-29 19:34:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/225280

Simbólico, Linguagem e Ética:

Lacan, entre Psicanálise e Filosofia

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA*

RESUMO: No intuito de dilucidar o "simbólico", "linguagem" e "ética" revelam-se instâncias incontornáveis na articulação entre filosofia e psicanálise, pelo que o autor do presente artigo recorre essencialmente aos escritos de Jacques Lacan em ordem à prossecução desse fim. Assumindo a obra de Lacan na sua condição de controversa, inovadora e dissidente, o artigo analisa até que ponto a proclamação lacaniana de um "retorno a Freud" equacionou de um modo novo o acesso ao simbólico e à questão da linguagem, nomeadamente graças a uma análise estrutural em que o inconsciente – «estruturado como uma linguagem» –, pressupõe uma analítica clínica em novos moldes, pela relevância da "retórica do inconsciente" (por metonímias e metáforas), cujo "jogo de verdade" se processa não só por um manifesto não-cartesianismo, mas ao modo da "ek-sistênci" heideggeriana. Mais ainda, o processo, longe de pressupor um sujeito único (Hegel), mostra que a situação do desejo é insuperável – há apenas verdade parcial. A analítica da condição humana acaba por postular, na senda de Aristóteles e Kant, mais do que uma relação entre "ética e psicanálise", uma verdadeira "ética da psicanálise", de cariz quasikantiano. O artigo mostra ainda, finalmente, até que ponto numa conjugação entre ética e estética a consideração do bem acaba por carecer de um refluxo no discurso do belo.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; Bem; Ciência; Desejo; Estádio do espelho; Estética; Estruturalismo; Ética; Fala; Freud, S.; Inconsciente; Intersubjectividade; Kant, E.; Lacan, J.; Lei; Lévi-Strauss, Cl.; Linguagem; Metáfora; Metonímia; Outro; Psicanálise; Saussure, F.; Significação; Simbólico.

ABSTRACT: With the intention of elucidating the "symbolic" in the articulation between philosophy and psychoanalysis, "language" and "ethics" constitute necessarily complicit instances. To this end, the present article resorts to the writings of Jacques Lacan, writings known to be controversial, innovative, and dissident. The article seeks to analyze the extent to which the call to "return to Freud" provides a new way of approaching the symbolic and the question of language. This is due to the employment of structural analysis and the subsequent finding that the unconscious is "structured as a language." This presupposes a clinical analysis that brings to light the "rhetoric of the unconscious" (metonymy and metaphor), of which its "game of truth" proceeds in a manner that is not only non-Cartesian but also reflects the Heideggerian idea of *ek-sistentia*. In addition, not presupposing an unique subject (Hegel), the theory

* Universidade do Minho (Braga, Portugal).

demonstrates that the problematic of desire cannot be overcome and that truth is only partial. Following Aristotle and Kant, the article offers an analysis of how the human condition postulates an "ethics of psychoanalysis."

KEY WORDS: Aesthetics; Aristotle; Desire; Ethics; Freud, S.; Good; Intersubjectivity; Kant, E.; Lacan, J.; Language; Law; Lévi-Strauss, Cl.; Metaphor; Metonymy; Other; Phase of the Mirror; Psychoanalysis; Saussure, F.; Science; Signification; Speech act; Structuralism; Symbolic; Unconscious.

Jacques Lacan¹, nascido (1901) com o alvorecer do século XX, a sua obra suscitou questões tais que o debate provocado a transpõe para o século XXI (como o ilustra inúmeros Congressos e Seminários que, um pouco em todos os continentes, se têm efectuado ou estão em curso). O seu tão veemente "retorno a Freud" visou não somente abalar a ortodoxia estabelecida pela prática psicanalítica, que, sob a capa de Freud, originou desvios sem conta, envoltos em directivas e interesses que falsearam a obra do fautor da psicanálise, enfermando-a de desvios e reducionismos vários, mas sobretudo constitui um valioso contributo para validar nos nossos dias a psicanálise como ciência: «Como psicanalista e durante muito tempo confinado na nossa experiência, vimos – escreve Lacan – que ela se esclarecia ao fazer dos termos onde Freud definiu o uso não de preceitos, mas dos conceitos que lhe convém»². Daí que preconize que um "retorno a Freud" se deve

¹ A sua linguagem hermética, fecundada em vários registos científicos, com um inusitado recurso a termos novos, num estilo muito próprio, com uma semântica qual reflexo de espelhos, mediante uma sintaxe nada comum, tornam a sua leitura difícil e árdua a tradução.

Lacan tornou-se, adentro do actual panorama das ciências humanas em geral e da psicanálise em particular, como de acesa controvérsia, ele que foi simultaneamente vedeta e contestado, incensado e até marginalizado, a ponto de ter sido excluído dum associação de Psicanálise, tal foi o impacto com que a sua obra derruiu a ortodoxia estabelecida na prática psicanalítica. Em 1920 estuda medicina, em 1926 especializa-se em psiquiatria (sob a direcção de Clérambault), em 1932 defende a tese de doutoramento em medicina sobre a psicose paranóica. Ainda nos anos 30, inicia um seminário sobre Hegel (sob a direcção de A. Kojève). Em 1934 adere à Sociedade Psicanalítica de Paris, donde é excluído em 1953; funda então, com D. Lagache, a Sociedade Francesa de Psicanálise. Dez anos mais tarde, após novas divergências, nova ruptura, e Lacan funda, em 1964, a sua própria Escola – a Escola Freudiana de Paris, que dissolve, em 1980, fundando a Causa Freudiana, depois Escola da Causa Freudiana em 1981, ano em que faleceu.

² Jacques Lacan, «Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956», *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 459 (doravante, utilizaremos a sigla *E*).

O aparecimento, em 1966, dos *Écrits* (reunião dum série de "escritos", num volume com 900 páginas), alargou de modo considerável o seu ensinamento para além do círculo dos psicanalistas ou outros interessados. Após os cursos ministrados, durante alguns anos, em Sainte-Anne, e de conferências na Escola Normal Superior, prosseguiu a sua actividade com os célebres «Seminários», dirigidos a um auditório altamente seleccionado e com uma linguagem bastante hermética.

haurir de preferência nas suas obras teóricas, pois fundar uma teoria na casuística não é a via da ciência, e conduz, por regra, a mistificações.

1. Lacan e o «Retorno a Freud»

Lacan não põe somente em questão aspectos vários da prática psicanalítica, mas também refundiu a própria conceptualização da psicanálise como ciência, através dum interpretação de índole estrutural. Assim, interpreta a psicanálise em termos de *cultura*; não se circunscreveu à «situação analítica» – como faria um existencialista –, mas procurou conceber as estruturas que permitem atribuir à psicanálise um estatuto científico; daí, que haja, neste terreno, um encontro com a orientação estruturalista nas ciências humanas, sobretudo Lévi-Strauss, a quem cita várias vezes. Assim Lacan mostra que Freud fundou uma *ciência*, não relegando a psicanálise para uma simples técnica; fundou uma ciência nova, com um objecto visado segundo novas dimensões – o inconsciente. Como salienta Althusser, deve por isso corresponder à estrutura epistémica de qualquer ciência, pois, "a prática não é o absoluto da ciência, mas um momento teoricamente subordinado: o momento em que a teoria tornada método (técnica) entra em contacto teórico (conhecimento) ou prático (a cura) com o seu objecto próprio (o inconsciente)"³. O influxo da linguística (sobretudo de Saussure e de Jakobson) serão preponderantes para a conceptualização do inconsciente enquanto «estruturado como uma linguagem». Neste aspecto, Lacan tem o mérito de rejeitar o jogo dos que pretendem reduzir o espírito à letra e dela fazer uma mera técnica; com a introdução de novos conceitos pretende formalizar a conceptualização freudiana, restituindo-lhe a dinâmica com que o fundador da psicanálise as dotara; além disso, o seu labor conceptual resulta da incidência constante da sua prática. Daí que recuse uma visão simplista do psiquismo ou uma concepção do inconsciente como zona profunda – qual secreto refúgio de recuperação do eu; categorias linguísticas e filosóficas, gráficos e figuras topológicas – tudo se ordena para preservar o valor de enigma que é próprio do inconsciente.

Uma psicologia de tipo experimental, que caracterize os fenómenos psíquicos numa relação estímulo-resposta (causa-efeito), apoiada numa perspectiva diacrónica, não poderia esclarecer o tempo psíquico – de índole sincrónico; a linguagem do psiquismo é mediada por uma estrutura simbólica que não pode ser apenas considerada a um nível experimental. De igual modo, Lacan opõe-se ao culturismo e neofreudismo americanos (K. Horney, E. Fromm), que minimizam o papel da sexualidade na vida psíquica; influenciados por Adler, confinam a psicanálise aos instintos de vida (fortalecimento do eu individual). O culturalismo transporta a psicanálise para o domínio social, mas circunscrevendo-a a uma técnica adaptativa do

³ Louis Althusser, «Freud et Lacan», *Positions*, Paris, Ed. Sociales, 1976, p. 15.

indivíduo ao *status*; ela é, assim, submetida ao *pattern*; há uma extrapolação, em que os conceitos orientadores da técnica não são devidamente fundamentados⁴.

Neste aspecto, a psicologia clássica (ortodoxa) revelou-se dogmática, e até narcisante, sacralizando os seus conceitos; termos como pulsão, instinto, tendência, motivação, inconsciente (lugar de «forças» recalçadas), dão lugar à elaboração duma psicologia estrutural que se baseia na relação do organismo com o seu meio de existência, para descobrir as estruturas constantes desta relação – formas que organizam a percepção e a própria acção. A estrutura é, neste sentido, uma forma vazia mas dinâmica, que dá uma forma e, portanto, uma significação aos conteúdos diversos que a venham preencher; em suma, trata-se duma estrutura estruturante⁵. É, nesta sequência, que se estuda a linguagem, o inconsciente (na senda de Lévi-Strauss) como estrutura formal; depois, mostra-se que as estruturas do inconsciente não são da ordem do significado, tal como a gramática não é um discurso, embora não haja discurso sem gramática.

Se é ciência, deve corresponder à estrutura epistemológica de qualquer ciência: uma psicanálise como mera técnica representa, segundo Lacan, um desvio ao espírito de Freud, porquanto, sem um objecto definido, apenas pode aspirar a resultados pontuais; reduz-se a um rito mágico, esvazia os conceitos psicanalíticos de afectividade que os informa e transforma-se numa «ciência do eu», e sobretudo do eu do analista. «Uma técnica aí se transmite, de um estilo enfadonho, mesmo reticente na sua opacidade, e que qualquer arejamento crítico parece transtornar. Na verdade, tomando o jeito dum formalismo levado até ao cerimonial e, de tal modo, que se pode perguntar se não cai na mesma aproximação com a nevrose obsessiva, pela qual Freud visou de modo tão convincente o uso, senão a génese, dos ritos religiosos»⁶. A sexualidade – o falo⁷ –, como significante primeiro do inconsciente

⁴ A este propósito, também W. Reich, já noutra extremo, porventura influenciado pelo «Inconsciente colectivo» de Jung, faz depender o processo psicanalítico da tensão da *libido* social; assim, as neuroses individuais, por exemplo, dão-se por apropriação e o psiquismo individual existe enquanto é dinamizado pela classe. As estruturas do *Eu* acabam por corresponder às da sociedade (*Superego* - classe dominante, *Id* - classe dominada), e os instintos de vida e de morte, a *libido social*, à luta de classes.

⁵ Cf. acerca desta orientação, o livro de R. Mucchielli, *Introduction à la psychologie structurale*, Bruxelas: Dessart, 1968 (sbt. I, IV).

⁶ Jacques Lacan, «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», *E*, p. 244. Há, pois, orientações pós-freudianas que minimizam a *Metapsicologia* e limitam a psicanálise a uma simples técnica de cura, a uma espécie de procedimento mágico.

⁷ O falo não é nem o órgão real nem a série de imagens associadas ou associáveis: é o «falo simbólico»; mas é da sexualidade a que se faz referência, contrariamente às posições, sempre renovadas em psicanálise, para minimizar essas referências; significa o órgão simbólico que funda a sexualidade na sua totalidade, como sistema ou estrutura, em relação ao qual «se distribuem os lugares ocupados de modo variável pelos homens e pelas mulheres, e também as séries de imagens e realidades» (Cf. G. Deleuze, «À quoi reconnaît-on le struc-

e motor da vida psíquica do indivíduo, através dum discurso cuja sintaxe é diversa da do discurso consciente, é preterida por tais práticas, patenteando-se aí um dos mais graves desvios da teoria de Freud. «Voltar de novo a Freud» – como Lacan preconiza – significa um retorno ao estudo da *fala* na linguagem e do *significante* que se constitui no sujeito.

2. Linguagem, Simbólico e Inconsciente

2.1. A linguagem e o algoritmo saussuriano

Se Freud havia esclarecido que há «doenças que falam», e indagado a verdade que elas implicam, o inconsciente, segundo Lacan, não é já propriamente a sede dos instintos, mas «o lugar privilegiado da fala»: o recalçamento não o é duma coisa, mas de um «discurso estruturado que funciona aquém do sujeito consciente». Por isso, o estudo da «cadeia significante» do discurso, segundo a sua organização lógica, pressupõe a revisão do conceito saussuriano do signo. Se o reconhecimento da «eficácia do significante» domina a obra de Lévi-Strauss, em Lacan encontra-se um procedimento análogo: os *Écrits* constituem um «verdadeiro tratado da omnipresença do discurso». Assim, afirma: «A técnica não pode ser compreendida nem, portanto, correctamente aplicada, se se desconhecem os conceitos que a fundamentam. A nossa tarefa será demonstrar que esses conceitos só tomam o seu sentido pleno, orientando-se num campo de linguagem, ordenando-se à função da fala»⁸. Este é, com efeito, o horizonte estruturalista: a ciência, a arte, a actividade dos humanos, devem ser vistas no terreno da linguagem.

Para isso recorre às aquisições da linguística estrutural: «A linguística pode aqui servir-nos de guia, pois que está aí a função que ela tem na vanguarda da antropologia contemporânea, a que não poderíamos ficar indiferentes»⁹. A emergência duma ciência não se traduz simplesmente pelo mero tratamento dum novo objecto empírico, mas com a determinação duma conceptualidade que lhe corresponda; é esta determinação que Lacan interpreta como a posição inaugural dum *algoritmo*: «para apontar a emergência da disciplina linguística diremos que ela se situa, como é o caso de qualquer ciência no sentido moderno, no momento constituinte dum algoritmo que a funda»¹⁰; nenhum dos conceitos da teoria saussuriana desaparece: simplesmente o sistema é *subvertido*.

Lacan retoma, portanto, a fórmula saussuriana mas interpreta-a diversamente: a unidade do signo linguístico representa-se, segundo Saussure, sob a forma duma

turalisme», in François Châtelet, *Histoire de la philosophie: le XX.^e siècle*, t. 8, Paris, Hachette, 1973, p. 327).

⁸ «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», *E*, p. 246.

⁹ *Ib.*, p. 284.

¹⁰ *E*, 497. Cf. J.-L. Nancy e Ph. Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre (une lecture de Lacan)*, Paris: Galilée, 1973, p. 43.

relação entre o significante e o significado: “esse algoritmo é o seguinte: *S/s*, que se lê: Significante sobre *significado*, correspondendo o *sobre* à barra que separa as duas etapas”¹¹. Com Lacan há, assim, vários aspectos que o distinguem de Saussure: *a*) Significante (*S*), isto é, o conjunto de elementos materiais (fonemas, frases, etc.) da linguagem, que constituem o suporte material do discurso (a *letra*), em que, na estrutura desse conjunto, cada significante se esclarece por oposição aos outros, cuja rede (cadeia) funciona a nível sincrónico; *b*) significado (*s*), que expressa o elemento comum de várias experiências, que se desenvolve a nível diacrónico com o fluir das frases, cuja significação é susceptível de apreensão por um processo de regressão e/ou progressão, a partir das locuções pronunciadas; *c*) barra (—) que separa o Significante (em maiúscula) do *significado* (em minúscula e itálico), e que representa o recalçamento do significado, sendo que este permanece flutuante pela não correspondência unívoca entre Significante/*significado*, apenas podendo emergir através da cadeia de significantes; *d*) substituição da expressão «duas faces» (Saussure) por «duas etapas» (Lacan), que implica uma subversão da unidade estrutural do signo linguístico (Saussure), em que o significante entra em relação com outros significantes, intervindo na significação um jogo inconsciente da cadeia de significantes. «Donde o poder dizer-se – como escreve Lacan – que é na cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas que nenhum dos seus elementos *consiste* na significação de que é capaz no próprio momento”¹².

Deste modo, a linguagem inconsciente é um discurso formado por uma teia de significantes, que, em virtude das leis de combinação e substituição, vai elaborando um texto fragmentado e descontínuo, cujo sentido se decifra na sua dimensão sincrónica. «Aprendemos a conceber – diz Lacan – que o significante apenas se mantém num deslocamento comparável ao das nossas bandas de anúncios luminosos ou das memórias rotativas das nossas máquinas-de-pensar-como-os-homens, isso em razão do seu funcionamento alternante em seu princípio, o qual exige que ele abandone o seu lugar, com o risco de aí fazer circularmente retorno”¹³. A insistência na cadeia significante constitui uma das teses basilares da obra lacaniana.

Todavia, o interesse pela linguagem não se limita a uma busca dum modelo; significa que, sendo instrumento de cura, é sobretudo fundamento constitutivo de eficácia do *inconsciente*. A insistência no significante e no seu encadeamento mostra que a relação Significante/*significado* não se exerce segundo uma correspondência biunívoca, mas de um modo esquivo, fúgido e flutuante: é «a lei própria a esta cadeia que rege os efeitos psicanalíticos determinantes para o sujeito, tais como: a rejeição ou repúdio (*Verwerfung*), o recalçamento (*Verdrängung*), a própria (de)negação (*Verneinung*), – precisando com o acento que aí convém que esses efeitos seguem tão fielmente o deslocamento (*Entstellung*) do significante que os

¹¹ «L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud», *E*, p. 497.

¹² *Ib.*, 502. O itálico é de Lacan.

¹³ «Le Séminaire sur “La lettre volée”, *E*, p. 29.

factores imaginários, apesar da sua inércia, apenas fazem aí figura de sombras e de reflexos”¹⁴.

Segundo Lacan, a «rede do significado é o conjunto diacrónico dos discursos concretamente pronunciados”¹⁵; esta referência aproxima-se um tanto do estatuto da *fala* que, em Saussure, é uma variação efectiva e pessoal da *língua* (ou código); com efeito, o conjunto dos significados não se comporta passivamente perante a «rede dos significantes». Em suma, a análise lacaniana postula o código da língua. Não obstante, o significado não se traduz por uma referência nítida à coisa representada ou imaginada: o significado permanece flutuante; o conjunto ao qual se conecta não tem propriamente coerência; ou a sua coerência advém-lhe da «rede dos significantes». Em suma, a análise lacaniana postula – como pretendeu mostrar o seu seminário, *La lettre volée*¹⁶ – a supremacia do significante.

2.2. O acesso ao simbólico

Desde 1936, Lacan analisa, no que denomina *estádio do espelho*, um momento genético primordial, como o primeiro esboço do *eu*. Tal como em Lévi-Strauss, é pela instauração da ordem simbólica que se opera a passagem da existência meramente natural para a cultural; e, esta última, é formalmente análoga à ordem da linguagem. A ordem simbólica não permite um acesso directo do sujeito a si mesmo, mas sempre por uma relação mediada; segundo Lacan, depende sobretudo da resolução do Édipo, onde distingue dois momentos: a fase pré-edípica, que corresponde à ordem imaginária, e a fase edípica na sua resolução, que concerne já a linguagem simbólica.

Do ponto de vista da estrutura do indivíduo, aquilo que Lacan chama «estádio do espelho» assinala um momento fundamental: primeiramente, a criança toma consciência do seu corpo, concebido como objecto exterior; todavia, num segundo momento, ela tenta agarrar essa imagem, mas descobre que nada há por detrás do espelho; por fim compreende que não apenas o outro do espelho é uma imagem, mas que essa imagem é a sua; o *infans* (que ainda não fala), através dum semelhante (a sua imagem, ou a da mãe) estabelece uma relação dual e imediata: é a fase do narcisismo primitivo. O espelho fornece-lhe uma imagem adequada do seu eu que, através dela, se descobre; se o jovem chimpanzé, ao ver-se ao espelho, se desinteressa rapidamente da sua imagem, a criança, ao contrário, a partir dos seis meses, sente alegria em contemplar-se. Encontramos as primeiras manifestações desta situação na captação do sentido do espaço; no espelho, a criança estabelece

¹⁴ «Le Séminaire sur “La lettre volée”, *E*, p. 11.

¹⁵ «La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse», *E*, p. 414.

¹⁶ Sobre este Seminário, cf. Acílio S. E. Rocha, *Problemática do Estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, pp. 94-100.

uma relação entre o organismo e a realidade: «a função do estádio do espelho reconhece-se desde então para nós como um caso particular da função da *imagem*, que é de estabelecer uma relação do organismo à sua realidade – ou, como se diz, da *Innenwelt* à *Umwelt*»¹⁷. Nesta fase, a criança opõe-se a si mesma, narcisisticamente, ao mesmo tempo que se sente atraída pela sua imagem; ao olhar para o espelho (ou para o outro), encontra nele a presença plena do seu *eu*.

Ora, toda a relação dual imaginária (a criança e a mãe) é sem saída: ela cria um mundo fechado que não suporta a existência de um rival; a entrada do pai, que desfaz essa relação imaginária, permite à criança abrir-se ao Outro, e assim inscrever-se no universo da cultura e da linguagem; é, pois, o simbólico que regula os efeitos determinantes para o equilíbrio do indivíduo (rejeição, recalçamento, denegação). Com efeito, o pai priva a criança do objecto do seu desejo e interdita-lhe a posse da mãe: afinal, impõe-lhe a Lei, que é também reconhecida pela mãe; passa-se da relação diádica mãe-filho, para uma relação triádica pai-mãe-filho, efectuando-se assim a descoberta da sociedade e, por oposição, a do próprio eu. «É no nome do pai que é necessário reconhecer o suporte da função simbólica que, desde a orla dos tempos históricos, identifica a sua pessoa à figura da lei» – escreve Lacan; o pai é o Outro que intervém na relação especular e aí introduz a ordem simbólica; e a criança identifica-se com o pai, como o detentor do falo e objecto do desejo da mãe.

A cisão no sujeito surge como um dos efeitos deste acesso ao simbólico; mediante o nome que a sociedade lhe atribui, o sujeito é representado por um substituto, por um significante: fica mediado, no registo do simbólico, pela palavra (pronomes pessoais, nome próprio, etc.), pelo que a subjectividade aparece traduzida por dois «eus» – o existencial e o simbólico; patenteia-se aqui o paradoxo da linguagem: representa por um lado o sujeito, oculta-o por outro. A análise do estádio do espelho contrapõe-se, portanto, a uma filosofia do *cogito*: não é por um acto reflexivo, mas por uma imagem que o *eu* adquire a unidade daquilo que «eu sou». O «espelho», esse momento da primeira relação a si, que é também uma relação com um outro, detém um valor exemplar no que diz respeito ao desenvolvimento, onde, afinal, haverá bem pouco de «espelho» e de «estádio»; lugar de nascimento e de estrutura definitiva, representa uma das características peculiares do ser humano – a «separação», que voltará a surgir, com novas formas, na obra lacaniana, e, portanto, designada com termos afins¹⁸.

Lacan, tal como Lévi-Strauss, sobrepõe à ordem do *real* e à ordem do *imaginário* uma terceira ordem, a do *simbólico* – tese nuclear no estruturalismo; enquanto para Freud a *simbólica* é utilizada pelo indivíduo para chamar à consci-

¹⁷ «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique», *E*, p. 96.

¹⁸ Cf. B. Ogiivie, *Lacan: la formation du concept de sujet (1932-1949)*, Paris: P.U. F., 1987, p. 107.

ência elementos recalcados, o *simbólico*, segundo Lacan, é já constitutivo do indivíduo: a diferença entre a *simbólica* de Freud e o *simbólico* de Lacan é que, neste último caso, o que relewa não é a relação entre o símbolo e o que é simbolizado, mas a articulação dum sistema de símbolos entre si. Não são os humanos que criam e dominam os símbolos, mas são deles tributários, de modo inconsciente. O *real*, em si mesmo, numa visão quasi-kantiana, não é separável dum certo ideal de unificação e de totalização: permanece como o “impossível” mas que suscita o desejo; a incompletude do sujeito lança-o a realizar-se no campo do Outro, buscando aí o objecto (*real*).

Portanto, onde «uma leitura superficial e orientada de Freud» apenas vislumbra «a infância feliz e sem leis», uma espécie de estado da natureza escondido somente pelos estádios de aspecto biológico, ligados ao primado funcional dum parte do corpo humano, lugares de necessidades «vitalis» (oral, anal, genital), Lacan mostra a eficácia da ordem e da Lei, que espreita, já antes do nascimento do pequeno humano, se apodera dele desde o primeiro vagido, para lhe assinalar o seu lugar e a sua função. Entre a necessidade e o desejo inconsciente não há continuidade de essência; o desejo é determinado no seu ser equívoco (a sua «ausência de ser», diz Lacan) pela estrutura da Ordem¹⁹. O Outro é o Outro da linguagem, o Outro do discurso universal, o Terceiro de qualquer lugar ou, em termos de uma teoria de comunicação, é o lugar do «código». «Há, portanto, segundo Deleuze, um preenchimento simbólico primário, anterior a qualquer preenchimento ou ocupação secundária por seres reais»²⁰.

Nesta perspectiva, Lacan critica os que consideram o simbólico como simples instância das significações, situada a nível de consciência vivencial. O *imaginário* resultante das conjunturas da própria história, apenas adquire significação na medida em que é organizado pelo inconsciente; a instância do *simbólico* é, pois, do domínio do inconsciente. «A relação simbólica – afirma Lacan – é eterna. E não somente porque é preciso que haja aí três pessoas: ela é eterna enquanto o símbolo introduz um terceiro elemento de mediação, que situa as duas personagens em presença, as faz passar para um outro plano, e as modifica»²¹. Pela linguagem, abre-se a passagem, para o indivíduo, do *imaginário* ao *simbólico*. O desdobramento no espelho, operação do *imaginário* descrita por Lacan e pela qual o *infans* (o que não fala) se identifica consigo mesmo e assim se separa de sua mãe, inaugura a etapa da cultura, cujo desenvolvimento se inscreve no simbólico.

¹⁹ Cf. L. Althusser, *op. cit.*, pp. 26-28.

²⁰ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 330.

²¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire, I, Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, Seuil, 1975, p. 178 (doravante, *SI*). Sobre a Linguagem e a Ordem Simbólica, cf. Acílio S. E. Rocha, *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, pp. 89-117.

3. O inconsciente – «estruturado como uma linguagem»

3.1. O Inconsciente como o «discurso do Outro»

O inconsciente tem designado, na tradição filosófica, desde o passional ao obscuro e incognoscível; ele não significa uma «coisa» ou «lugar», cuja existência, desde Freud, não cessou de ser posta em causa; é organizando os efeitos do inconsciente em sistema, através do campo da linguagem, que é possível desvendar os seus segredos: «o sésamo do inconsciente é de ter efeito de fala, de ser estrutura de linguagem»²². Com efeito, um das dimensões maiores da análise lacaniana, refere que «o inconsciente tem a estrutura radical da linguagem, que nele um material funciona segundo leis, que são as que descobre o estudo das línguas positivas, das línguas que são ou foram efectivamente faladas»²³.

A própria linguagem coopera depois para a constituição do sujeito enquanto «habitado pela ordem simbólica», relativamente à qual o seu vivido pode estar em distanciação; então, o discurso do sujeito afasta este da sua própria essência: *dito* e *vivido* estarão em cisão, cuja superação é função da psicanálise. Tal como para Lévi-Strauss, existe também, segundo Lacan, um formalismo dominando os comportamentos humanos e realizando-se neles e sem eles o saberem. Restabelecer no consciente do sujeito as peripécias do recalçamento e seus derivados, tal é o escopo básico da psicanálise, isto é, decifrar a linguagem estruturada no inconsciente, o qual, enquanto tal, é «estruturado como uma linguagem».

Ao analista compete desvelar os significados ocultos, através da «cadeia de significantes», onde os mais significativos se constituem, por exemplo, em sintomas. A «cadeia significante» – mescla de termos não organizados pela consciência –, mediatiza, relativiza, ordena todos os pensamentos e acções, isto é, todos os comportamentos humanos: «não é impressionável – exclama Lacan – que um Lévi-Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas da linguagem e dessa parte das leis sociais que regula a aliança e o parentesco, conquista já o próprio terreno em que Freud assenta o inconsciente?»²⁴. O inconsciente aparece, tal como em Lévi-Strauss, como um sistema categorial das regras; o etnólogo, como o psicanalista, são confrontados com sujeitos cujos comportamentos são integrados por uma ordem inconsciente, de que os próprios indivíduos não podem dar conta; porém, o etnólogo, como o analista, podem dilucidar o domínio pelo qual a descoberta dessa ordem é possível – o da *fala*, ou comportamentos homólogos.

²² «Position de l'inconscient», *E*, p. 838.

²³ «La direction de la cure et les principes de son pouvoir», *E*, p. 594; o itálico é nosso.

²⁴ «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», *E*, pp. 284-285. Cf. Acílio S. E. Rocha, *Problemática do Estruturalismo*, *op. cit.*, sobre o inconsciente segundo Lévi-Strauss (pp. 287-304) e em Lacan (pp. 304-319).

Lacan acusa os analistas, e mesmo os teóricos da psicanálise, de se aterem comumente a uma concepção estreita, e até esclerótica, da teoria freudiana do inconsciente; este não se confunde com uma latência psíquica nem com automatismo, ainda menos com o instintual ou hereditário. Ora, é da redescoberta de Freud que Lacan se reclama, nas suas análises sobre o inconsciente; como ele escreve, «é certamente esta assunção pelo sujeito da sua história, enquanto ela é constituída pela fala dirigida ao outro, que faz o fundo do novo método a que Freud dá o nome de psicanálise»²⁵. Ao terem esquecido a descoberta de Freud, isto é, os actos da linguagem do paciente dirigidos ao analista, a psicanálise falseou-se a si mesma: «Que ela se queira agente de cura, de formação ou de sondagem, a psicanálise apenas tem um *medium*: a fala do paciente. (...) Não há fala sem resposta, mesmo se ela apenas encontra o silêncio, desde que ela tenha um ouvinte; está aí o cerne da sua função na análise»²⁶. O analista é aquele que escuta; a sua função é de testemunha da relação com o Outro; a sua primeira fidelidade será para com a fala do paciente: ele é, afinal, o mediador entre essa fala e a linguagem, isto é, a Cultura, a Sociedade.

Deste modo, a função do analista assume-se, refere Lacan, como um género de morte: ele deve dissipar as falsas certezas e as miragens do sujeito orientadas para qualquer tipo de transferência por parte do analista; este exerce, pois, uma função frustrante: o paciente reclama respostas, o analista recusa-as: «Todos estão de acordo que eu frusto o falante, e ainda que ele em primeiro lugar, a mim também. Porquê? Se eu o frusto, é porque ele me pede alguma coisa. Precisamente de lhe responder. Mas ele sabe que isso apenas seriam palavras. (...) Essas palavras, ele não me as pede. Ele pede-me..., pelo facto de falar: o seu pedido é intransitivo, não arrastando nenhum objecto»²⁷. Em suma, a análise processa-se sob a égide da *fala*.

O psicanalista, por si, nada é; a sua função é algo que o transcende infinitamente. Ele perde o seu lugar de modelo; é pela sua participação no mundo, na cultura, na sociedade, que o analista tem uma função: o seu lugar é o de *escutante* do Inconsciente. O domínio da psicanálise é o do discurso concreto, enquanto campo da realidade transindividual do sujeito; ela deve desenvolver-se por uma semântica: sonhos, actos falhados, desordens de memorizações, lapsos, livre associação. Não há, pois, análise sem registo de comunicação; é por esta que aquela se desvela.

O analista é, então, um pesquisador da verdade, e deve manter relativamente ao discurso uma atenção «flutuante»: «comentar um texto é como fazer uma análise»²⁸. Por isso o analista deve ser um «letrado», que saiba esperar o fim do dis-

²⁵ *Ib.*, p. 257.

²⁶ *Ib.*, 247. Compreende-se que, neste nosso trabalho, segundo a sua lógica, não interesse tanto o aspecto clínico, como o liame entre filosofia e psicanálise, que a articulação conceptual que Lacan apresenta bem ilustra.

²⁷ «La direction de la cure et les principes de son pouvoir», *E*, p. 617.

²⁸ *S I*, 87.

curso do paciente, para decifrar a sua estrutura; deve ainda estar atento aos conteúdos culturais que presidiram à génese dos conceitos, para que possa tornar-se inteligível a sua utilização; deve ser «letrado» ainda, porque deve fazer-se a leitura do sintoma (marca do simbólico no corpo) através de um *estilo* que, para além do escopo terapêutico, esclareça a sua função cultural. Na verdade, o analista deve estar especialmente atento aos pontos nodais do discurso, por onde a verdade flui, assinalar as suas brechas para detectar uma outra linguagem – essa com regras próprias –, a do inconsciente; se a mensagem é impedida de se manifestar, ela subsiste e exprimir-se-á sob formas clandestinas ou marginais que ao analista cabe decifrar.

Os desvios ao «espírito de Freud» devem-se sobretudo ao facto de os seus seguidores haverem erigido a prática analítica em preceito, isto é, numa ciência sem «porquês». Na verdade, Lacan insiste na necessidade de o analista «se anular»; não é nada para ele mesmo: a sua função específica é a de escutar. Ele é afinal, aquele por quem o analisado se dirige ao Outro para fazer reconhecer a verdade da sua mensagem, dissimulada pela linguagem lacunar do discurso. A interpretação releva da sociedade e o poder terapêutico é da ordem da palavra (*fala*). Sem dúvida, Lacan, após Freud, escolheria o Evangelista: é o Verbo que está no início e não a acção: a lei humana é a lei da linguagem e do significante, que o percorre, inteira e incessantemente.

O analista ocupa o lugar do Outro; ele representa os interlocutores da vida passada do analisado; longe de se colocar como o que sabe, o analista limita-se a permanecer puro suporte da verdade dum saber, que se indaga no paciente; mas se ela não tem esses efeitos imediatos, a posição de Lacan visa-os sem dúvida, ainda que com uma dilação mais longínqua de tempo²⁹. Uma resposta actuarial como curto-circuito; impediria, de facto, o movimento do desejo na busca de saída dessa dialéctica sem fim.

Não há significação sem arranjo equilibrado e reflectido dos termos da frase: dizer e significar não são equivalentes. Níveis diferentes do discurso orientam o sentido, mas a mesma frase comporta níveis diferentes de interpretação. Como escreve A. Rifflet-Lemaire, «em psicanálise, o significado apenas se atinge pelo tratamento psicanalítico. Cada camada do inconsciente revelado, reposto em circuito de consciência, de palavra, repousa 'em mistério'. Se se remonta desde então, na direcção do tempo analítico, de camada em camada, de cadeia em cadeia, depara-se finalmente com o texto originário do inconsciente. Esse texto é um conjunto de «articuli», de sílabas opostas, de imagens acústicas, de letras elementares»³⁰. Na interpretação, o analista tem uma função muito semelhante à do antropólogo e à do arqueólogo: tem de fazer a aprendizagem duma outra vida e duma outra linguagem; escutar sem interferir num discurso obnubilado por uma

aparente incoerência, é, tal como o arqueólogo, construir através duma reconstrução histórica.

O analista tenta descobrir um *outro texto*, não descurando nenhuma associação, a partir dos elementos parciais das formações do inconsciente. Esse *outro texto* é o Outro da verdade, *terceiro* de qualquer diálogo, ou, como já dissemos, em termos de teoria da comunicação é o lugar do «código», que é também aquele em que se elabora a mensagem; por isso, Lacan diz que a linguagem humana constitui uma comunicação intersubjectiva, onde «o emissor recebe do receptor a sua própria mensagem sob uma forma invertida»³¹. Que o inconsciente permaneça, de início, uma «língua fechada» e desconhecida, e que a presença do analista seja necessária para a sua decifração ou descodificação, é a consequência do que nos diz Lacan, quando afirma que «o inconsciente é o discurso do Outro». Então, também, a pertinência do analista não é mais a dum *magistério*, mas a dum *ministério*.

O «retorno a Freud», proposto por Lacan, propõe o encontro da experiência analítica com a palavra e a linguagem; o analista é aquele que liberta a palavra do sujeito, restituindo a linguagem ao seu desejo. O nevrótico é a figura moderna da «consciência infeliz» hegeliana; é uma verdade *em-si* que ele ignora e que importa fazer reconhecer. Este reconhecimento realizar-se-á por mediação do analista, com vista a tornar *para-si* o que apenas era *em-si*. Um dos mestres para a leitura lacaniana da obra de Freud é, portanto, Hegel, e também Kojève (cujo seminário, sobre Hegel, Lacan seguiu).

3.2. Retórica do Inconsciente: As «formações do inconsciente»

Com Freud, o inconsciente é já visto como possuindo uma certa linguagem; por exemplo, nos lapsos, onde o discurso parece retalhar-se, perdendo a sua lógica linear; no sonho, que é um enigma; nas nervroses, onde o sistema é o significante recalçado; em manifestações de loucura, onde a fala renunciou em reconhecer-se e em que o sujeito não fala propriamente, mas é falado. O discurso consciente é um pouco como os manuscritos sobre os quais se escreveu um outro texto, mas onde o primeiro texto se deixa aperceber nas falhas do segundo.

Todas estas manifestações traduzem uma actividade subterrânea – a das *formações do inconsciente*; estas tendem a regular pulsões instintivas, ou então geram sintomas, signos enigmáticos dum conflito, ou fantasmas, género de atractivos de simbolização dos desejos íntimos; se o desejo toma a coisa por um símbolo, desencadeia a tenacidade do desejo que se articula na linguagem e sem que esta possa corresponder-lhe. Ora, o mecanismo das formações do inconsciente equivale ao da retórica da linguagem, segundo duas das suas figuras fundamentais: a *metonímia*

²⁹ Cf. M. Mannoni, «Le Malentendu», *L'Arc* [«Lacan»], (58) 1974, p. 59.

³⁰ Cf. A. Rifflet-Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruxelas: Dessart, 1970, p. 100.

³¹ «Le Séminaire sur "La lettre volée", E, p. 41.

ou deslocamento³² e a *metáfora* ou condensação³³. Contudo, se Lacan retoma aqui essas figuras, não o faz por uma transposição simples, mas transformando a concepção linguística das duas figuras retóricas; trata-se, de novo, duma subversão que decorre da já praticada com o algoritmo saussuriano; porém, ao retomar essas figuras, fá-lo também por uma subversão da concepção de Jakobson.

A metáfora enlaça-se com o ser, a metonímia com a sua ausência; na metonímia, está indicada a influência da elisão (carência de ser na relação com o objecto), investindo a transferência do desejo desta carência; na metáfora, está indicada a influência da *substituição*, produzindo um efeito de significação: esta transposição é a condição da passagem do significante ao significado (lugar do sujeito); assim, «o lugar que ocupo como sujeito de significante é, por relação ao que eu ocupo como sujeito do significado, concêntrico ou excêntrico? Eis a questão»³⁴. O *cogito ergo sum* torna-se então válido sob a forma: «*cogito ergo sum*» *ubi cogito, ibi sum*; por outras palavras, «não se trata de saber se eu falo de mim de maneira conforme ao que eu sou, mas se, quando eu falo de mim, eu sou o mesmo que aquele de quem eu falo».

Segundo a metonímia, eu não sou senão o que sou; segundo a metáfora, eu torno-me o que sou, com o risco de aí me perder, mas aí eu sou ainda. Neste sentido, «esse jogo significante da metonímia e da metáfora, até e aí incluindo a sua ponta activa que espicaça o meu desejo numa recusa do significante ou numa carência de ser e prende a minha sorte à questão do meu destino, esse jogo joga-se

³² A *metonímia* consiste em designar um objecto por uma das suas partes; baseia-se na substituição de significantes que têm entre si relações de contiguidade, de conexão contextual. Assim, no exemplo «trinta velas», vela está no lugar de barco; a substituição é adequada em razão da conexão significativa entre os significantes «vela» e «barco»: «pelo que se vê – diz Lacan – que a conexão do barco e da vela não está noutra parte senão no significante, e que é nessa conexão de palavra a palavra que se apoia a metonímia» («L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», *E*, p. 506).

³³ A *metáfora* consiste na substituição de um termo por um outro, «uma palavra por outra». Lacan toma como exemplo um verso de V. Hugo: «Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse ...». Na verdade, um feixe não pode ser nem avaro nem odioso; este verso só pode ter sentido em relação com o seu contexto; ora é de Booz que se trata: Este nome mantém-se como significante latente, persistente por um encadeamento de significantes: Booz pode ser associado a mestre, pai, falo, fecundidade, etc. «Mas se nessa profusão o dador desapareceu com o dom, é para ressurgir naquilo que rodeia a figura onde ele se aniquilou. Porque é a irradiação da fecundidade, – que anuncia a surpresa que celebra o poema, a saber, a promessa que o ancião vai receber num contexto sagrado do seu acesso à paternidade» («L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», *E*, p. 508). Com efeito, a substituição na metáfora não é total: ela efectua-se à superfície; conserva algo do significante substituído; onde os linguistas estabelecem uma «dosagem» entre elementos substituídos e elementos mantidos, Lacan instaura uma «estiagem» entre os elementos à superfície e os elementos latentes: daí a diferença entre a pertinência do linguista e a do psicanalista.

³⁴ «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», *E*, pp. 516-517.

até que a partida termine, na sua inexorável finura, aí onde eu não sou porque não posso aí situar-me»³⁵. De facto, entre Freud e Descartes, Lacan faz a diferença em benefício de Freud. A certeza freudiana (diversa da cartesiana) põe-se na «única constelação dos significantes tal como eles resultam da narrativa, do comentário, da associação, pouco importando a retratação. Tudo vem a fornecer significante, com o que ele conta para estabelecer a sua própria *Gewissheit* – porque eu subliho que a experiência apenas começa com essa via. Eis porque eu a comparo com a via cartesiana»³⁶. A conversão freudiana consiste, pois, em afirmar: «eu não sou, aí onde sou o juguete do meu pensamento; eu penso no que eu sou, aí onde eu não penso pensar»³⁷. A cadeia simbólica é, pois, a própria lei que rege os efeitos de sentido, determinantes para o sujeito, e susceptíveis de serem manifestados pelo método psicanalítico.

A «transposição» (*Entstellung*), pela qual Freud mostra a pré-condição geral da função do sonho, é o que Lacan vem a designar, inspirando-se em Saussure, «como o deslizamento do significado sob o significante», sempre em acção inconsciente no discurso. Mas as duas vertentes da incidência do significante sobre o significado reencontram-se aí. A «condensação» (*Verdichtung*) é a estrutura de sobreimposição dos significantes, gerando o campo da metáfora – nome que até indica a conaturalidade deste mecanismo com a poesia (*Dichtung*). O «deslocamento» (*Ver-schiebung*) significa a viragem da significação que a metonímia demonstra e que, com Freud, é apresentado como o melhor meio do inconsciente para iludir a censura³⁸.

Constata-se novamente, pois, com a análise do inconsciente em Lacan, uma primazia do significante, afectando o lugar do sujeito, descentrado relativamente ao *eu* do *cogito* cartesiano. Se Freud foi materialista, o seu materialismo é peculiar – «materialismo simbólico», segundo o mostra a leitura que dele Lacan fez. A exterioridade do simbólico, essa heteronomia do significante por relação com o homem, significa, para Lacan, a noção freudiana do inconsciente; este é aquele referente do discurso que não é disponível ao sujeito para restabelecer a continuidade do seu discurso consciente: a psicanálise permite-lhe reassumir a totalidade da sua temporalidade. Tal como para Hegel, a «consciência de si» apenas existe como algo reconhecido: manifesta-se e recupera-se a partir do outro, mediante o reconhecimento.

Se o inconsciente é o discurso do Outro, isto significa que o *Outro* não é somente a outra pessoa, mas o ordenamento da linguagem, que transmite e dissemina a cultura no sujeito; e se a «ordem do símbolo não pode mais ser concebida

³⁵ *Ib.*, p. 517.

³⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973, p. 45 (doravante, *S XI*).

³⁷ «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», *E*, p. 517.

³⁸ *Cf. ib.*, p. 511.

como já constituída pelo homem, mas como constituindo-o»³⁹, é que a função simbólica verdadeiramente sobredetermina. Ela caracteriza-se como sendo um conjunto diacrítico de elementos inarticulados, como tais privados de sentido, mas que constitui uma estrutura articulada e autónoma: é uma combinatória, uma ordem sem origem. O seu “não sentido” é o próprio do inconsciente.

3.3. Intersubjectividade e afânise do sujeito

A cadeia significante é correlativa da *ek-sistência*, isto é, «do lugar excêntrico» do sujeito: o lugar que ocupa o sujeito do significante é excêntrico por relação ao do sujeito do significado; a questão é, afinal, saber «se quando falo de mim sou o mesmo de quem estou falando». Como escreve Lacan, «também quando nos propomos entender a maneira como Martin Heidegger nos descobre no termo *aletheia* o jogo da verdade, dispomo-nos a encontrar um segredo onde esta tem sempre iniciado os seus amantes, e de que eles asseguram que é no que ela se esconde, que ela se lhes oferece o *mais verdadeiramente*»⁴⁰. A experiência analítica patenteia relações de linguagem, sistemas de signos, símbolos; donde a pertinência do problema filosófico: a relação entre o pensamento do sujeito e a linguagem; a consciência e o sujeito permanecem sob o fluxo do Outro, que sobredetermina todo o discurso.

Deste modo, o inconsciente de que fala Lacan, não é o da luta incessante de forças e tendências psíquicas, ou o que alude a um reservatório de elementos retidos: o Outro é esse ordenamento da linguagem que simultaneamente cria no sujeito a cultura – que é também transindividual e inconsciente. As formações do inconsciente detêm, pois, uma verdade, um discurso que foi proferido, mas do qual o sujeito consciente não tem o domínio: esse discurso é o «discurso do Outro» – o inconsciente – onde o sujeito não articula o *eu penso* com o *eu sou* de Descartes, pois o sujeito do *eu penso* não coincide com o que constitui o ser ou o significado do *eu penso*: o sujeito está dividido e não identifica o *eu* do *eu penso* com o *eu* do *eu sou*. A partir de Freud, como refere Lacan, «o centro do ser humano já não está no mesmo lugar que toda uma tradição humanista lhe assinalava»; a subjectividade realiza-se *na e pela* intersubjectividade.

O não-cartesianismo que se possa encontrar em Lacan, encontra-se já na obra de Freud: com efeito, já Freud havia transmutado o *eu* numa formação secundária. Todo o edifício cartesiano é posto em causa; se o homem em Descartes era sem sono e sem sonho, Freud restaura, e Lacan tenta interpretar hoje a integralidade do psiquismo. O sujeito não é apenas a *res cogitans*, mas, como ‘pensante’ – e ‘desejante’ –, experimenta uma “cisão” (*refente*, como também diz Lacan, evocando a *Ichspaltung* do último Freud) e, como tal, é também essencialmente «dividido».

³⁹ «Le Séminaire sur “La lettre volée”, E, p. 46.

⁴⁰ *Ib.*, p. 21.

Com Lacan, não somente um relativismo social orienta a psicanálise, como a filosofia é provocada com os próprios termos da filosofia.

Não há também um sujeito único, que permanece através do processo, como em Hegel; segundo o filósofo alemão, a carência insere-se no horizonte da verdade total; para se efectuar ela deve negar-se a si mesma: em Hegel, tudo se inscreve numa lógica dialéctica; aqui, afasta-se de Hegel: a nível do inconsciente não há saber absoluto; não se pode superar a situação de desejo, pois apenas há verdade parcial; conforme alega Lacan, «para responder à questão (...) concernente à minha adesão à dialéctica hegeliana, será que não basta que eu responda que, (...) apenas há surgimento do sujeito ao nível do sentido pela sua *afânise* em outro lugar, que é o do inconsciente? Além disso, isto não comporta nenhuma mediação, e empenho-me, se for por isso provocado, em mostrar que a experiência efectiva que se inaugurou na perspectiva de um saber absoluto, não nos conduz nunca a nada que possa, de modo algum, ilustrar a visão hegeliana das sínteses sucessivas, a nada que deixe mesmo aparecer como a promessa do momento que Hegel liga obscuramente a esse estádio, (...) quando mais nenhuma abertura permaneceria hante no coração do sujeito»⁴¹. Trata-se, portanto, duma espécie de desafio estruturalista dirigido a toda a tradição das filosofias do sujeito, desde Descartes, passando por Kant, até Sartre, inclusive.

4. A ética: Entre imaginário, simbólico e real

É o próprio Lacan que clarifica que a «ética consiste essencialmente – importa sempre voltar a partir das definições – num juízo sobre a nossa acção, salvo que ela só tem importância na medida em que a acção nela implicada comporta também, ou é suposto comportar, um juízo, mesmo implícito. A presença do juízo dos dois lados é essencial à estrutura»⁴²; portanto, a estrutura requer, por um lado, um juízo de nível heterónimo e, por outro, um juízo de nível autónomo à própria acção do sujeito, sendo as duas dimensões fundamentais em termos do juízo propriamente ético. Assim, «se há uma ética da psicanálise – a questão põe-se –, é na medida em que, de alguma maneira, por pouco que seja, a análise traz algo que se coloca como medida de nossa acção – ou simplesmente pretende isso»⁴³.

⁴¹ Cf. S XI, cap. XVII, p. 201 (cf., pp. 197-208).

⁴² Jacques Lacan, *Le Séminaire*, VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, p. 359 (doravante, S VII).

A *ética da psicanálise* (Seminário, 1959-1960) apresenta um interesse acrescido por relação aos outros Seminários: parece ser o único que o seu autor contava retomar para dele fazer um *Escrito*, isto é, da sua própria pena (que não chegou a realizar), diferentemente dos outros textos, transcrições de discursos, com ou sem releitura da sua parte. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p.50 (doravante S XX).

⁴³ S VII, p. 359.

4.1. Da “ética e psicanálise” à «ética da psicanálise»

a) Níveis analíticos da ética:

Todavia, como falar de ética, se a psicanálise é interpretação do que é e não do que deve ser? E, todavia, se ela não é uma ética, a verdade é que ela tem uma em virtude da sua própria práxis. Com efeito, a ética, num sentido geral, refere-se nuclearmente à problemática da acção humana; ou, noutros termos, a ética versa acerca dos juízos de apreciação, susceptíveis de serem qualificados como bons ou maus; ademais, orientará os indivíduos nas melhores opções que subjazem às suas condutas. Assim, este enfoque é susceptível de poder aplicar-se ao psicanalista, ao médico, ao enfermeiro, ao professor, ao empresário, enfim, ao homem em geral, como um código que, sendo-lhes de certo modo exterior, poderá orientá-los, a um certo nível, nas suas práticas, na sua acção, quer como profissionais quer como homens comuns. Este seria um primeiro nível de abordagem da ética.

Não sendo a experiência psicanalítica uma técnica readaptativa, a “ética da psicanálise”, que lhe subjaz, é algo que se distancia de um qualquer código de regras, porquanto se refere ao desejo dos seres falantes; será a partir deste contributo singular de Lacan que é possível equacionar a sua revisão das concepções ditas tradicionais. Neste sentido, a preocupação ética constitui o eixo deste *Seminário VII*, que esteve também presente bem antes e também ao longo do itinerário lacaniano. O célebre psicanalista francês colocou-a mesmo no centro dos seus enfrentamentos que o opuseram ao conjunto do movimento analítico internacional. É que, para Lacan, o analista tem mais uma função de verdade que uma função de cuidados. Isso deveria interditar-lhe qualquer desígnio que vise colmatar a falta-de-ser (*manque-à-être*), esse curso infinito do desejo que é «a metonímia de nosso ser». Função bem incómoda, no oposto de qualquer colaboração para uma integração normalizada dos indivíduos, seja para hoje seja para amanhã.

Lacan acentua essa constatação e adverte que é impossível abstrair do «aspecto do universo da falta como tal» e que «o elo da falta com a morbidez não deixou na nossa época de marcar com o seu selo toda a reflexão moral»⁴⁴. Por outro lado, salienta que «a descoberta freudiana dos factos da nevrose é, desde o princípio, percebida na dimensão ética em que efectivamente se situa. O que o mostra, é que o conflito se encontra aí em primeiro plano e que desde o início o conflito é, vamos dizê-lo, massivamente de ordem moral»⁴⁵. As referências são insistentes, como quando salienta que o próprio Freud explana que a psicanálise «promoveu a importância da instância moral» e que «talvez ainda não se avalie suficientemente, fora dela, o carácter exorbitante da instância do sentimento de culpabilidade, que se exerce sem que o sujeito saiba»; por isso, o próprio Lacan pretende «articular de maneira a pôr em evidência a originalidade, a revolução de pensamento que comporta o efeito da experiência freudiana, no que concerne ao domínio da ética»⁴⁶.

⁴⁴ S VII, p. 10.

⁴⁵ S VII, p. 46.

Retomemos e ponderemos o que Lacan comenta quando refere que a ética «começa no momento em que o sujeito põe a questão desse bem que ele tinha procurado inconscientemente nas estruturas sociais – e onde, da mesma feita, foi levado a descobrir a ligação profunda pela qual o que se apresenta para ele como lei está estreitamente ligado à própria estrutura do desejo. Se ele não descobre imediatamente esse desejo último que a exploração freudiana descobriu com o nome de desejo do incesto, ele descobre o que articula a sua conduta dum maneira tal que o objecto do seu desejo seja, para ele, sempre mantido à distância»⁴⁷; se a *necessidade* é, de si, biológica e se esgota com a sua efectivação, o *desejo* transcende esse nível e o seu retorno é inevitável: é sempre o índice dum ausência. Assim, a *ética da psicanálise* tenta entender o sujeito em relação a uma estrutura, enquanto que a *ética do social* se dirige ao indivíduo em desacordo com o seu mundo; onde a ética do social referencia adequação, a ética da psicanálise manifesta inadequação – uma vez que é esta que rege o sujeito do inconsciente – entre a palavra e a coisa, entre a experiência de satisfação e as palavras de insatisfação e carência no campo do próprio desejo.

Deste modo, o *Seminário VII* quer-se primeiramente uma ética dos psicanalistas, com as advertências de Lacan contra qualquer veleidade de «normalização», de «harmonização psicológica» portadoras de «moralização racionalizante»⁴⁸. Para além desse nível comum de abordagem da ética, importa discernir um outro nível, quando concebemos essa acção imaginariamente orientada na direcção de determinados bens, ou mesmo do Bem supremo, tendo em vista a completude perante o desejo de felicidade inerente a cada ser humano. Porém, as reflexões freudiana e lacaniana vão no sentido de que não existe Bem supremo; assim, se não existe, a completude dele advinda apenas poderá sustentar-se na base do Imaginário. Será então necessário aprofundar um nível mais profundo, do lado dos efeitos do Simbólico e do Real.

b) «O desejo do homem é o desejo do Outro»:

A concepção do desejo situa-se no ponto de encontro de saberes e tradições tão diferentes como as da psicologia, da psicanálise, da filosofia, da teologia e da mística; para estas, pensar o desejo é tentar pensar o que se afasta do pensamento, embora animando-o de dentro; desejar esclarecer o desejo é aproximar-se do centro fugidio dum vida que já não é aquela de um sujeito particular. Se «o desejo do homem é o desejo do Outro»⁴⁹, é que ele radica no imaginário do sujeito: é desejo dum Outro, desejo de fazer reconhecer pelo Outro o seu próprio desejo.

Como ciência do desejo ligada à cura, a psicanálise não pode deixar de se interrogar sobre o que é o “bem” do desejo, ela que é a forma contemporânea de saber

⁴⁶ S VII, p. 71.

⁴⁷ S VII, p. 92.

⁴⁸ S VII, p. 349.

⁴⁹ «La direction de la cure et les principes de son pouvoir», E, p. 628.

que mais inquire acerca do desejo. Lacan é também, como vimos antes, aquele que pôs todo o seu talento e erudição na análise da natureza do desejo; ninguém antes dele parece ter posto a questão da *ética da psicanálise* nesta forma propriamente filosófica. Na sua crítica às posições naturalista ou utilitarista da prática psicanalítica, Lacan busca um aliado, do lado do pensamento moral de Kant; neste, serve-se do imperativo categórico como modelo para mostrar como a ideia de um bem absoluto tinha todo o seu sentido pela relação do sujeito com uma lei universal; recorrendo a Kant, Lacan quis pensar o que para Kant era impensável, isto é, um desejo que longe de se apagar diante da lei, ao contrário, nasce do encontro do sujeito com a lei⁵⁰.

Quando se formula «ter realizado o seu desejo», expressa-se o que é constatado ao nível da experiência analítica; segundo Lacan, está pressuposta uma «condição absoluta» que implica um momento final e que terá relação intrínseca com a própria morte, sendo uma certa «invasão da morte sobre a vida»⁵¹ que confere dinamismo a tal questão, estando ainda em consonância com o tema do «*ser-para-a-morte*» de Heidegger.

4.2. «A ética da psicanálise»

a) Na senda de Aristóteles a Kant:

O *Seminário VII*, fazendo largamente referência à *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, mais ocasionalmente à *Ética* de Espinosa, mas também a Bentham e outros, como Sartre, remete em larga escala à *Crítica da Razão Prática* de Kant. Todavia, o diálogo de Lacan com Kant faz-se por intermédio da ética de Aristóteles; esta, porém, distingue-se radicalmente da de Kant, pelo valor ético que Aristóteles atribui à busca da *felicidade*: virtude e felicidade completam-se porque resultam do mesmo desenvolvimento harmonioso das possibilidades inscritas na natureza humana; aquele que é virtuoso é feliz, e não é verdadeiramente feliz senão aquele que é virtuoso; quer dizer, para alcançar a felicidade importa não comprometer o curso harmonioso desta natureza espiritual por quaisquer excessos. O homem feliz é o homem sábio que está em paz consigo mesmo e que desempenha com perfeição o seu lugar na família, na cidade e na ordem cósmica; ele é, pois, habitado por uma confiança inabalável na ordem natural.

Antes de Kant, genericamente, as éticas assentavam em máximas que constituíam os meios para atingir um determinado fim, que geralmente coincidia com a felicidade ou a virtude. No caso aristotélico, o que se visava atingir seria a felicidade, a *eudaimonia* ou bem-estar, o que tem a ver com a virtude, entendida esta

⁵⁰ Rudolf Bernet, "Le sujet devant la Loi (Lacan et Kant)", em Steve G. Lofts e Paul Moyaert (dir.), *La pensée de Jacques Lacan: questions historiques - problèmes théoriques*, Louvain-La-Neuve, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie/Louvain-Paris, Éd. Peeters, 1994, pp. 23-44.

⁵¹ *S VII*, p. 341.

como o justo meio. Do mesmo modo, se no caso do estoicismo a felicidade reside na própria virtude ou se, no caso do epicurismo, a virtude reside em conseguir os meios para atingir a felicidade, o que está comumente em causa nos seus diferentes programas é uma certa equivalência de virtude e felicidade – como um bem a buscar. «Uma parte importante da discussão da *Ética a Nicómaco* é feita para repor no seu lugar a verdadeira função do prazer, conduzida, muito curiosamente aliás, de maneira a fazer dele um estado que não é simplesmente passivo. O prazer em Aristóteles é uma actividade, comparada com a flor que se desprende da actividade da juventude – é, de algum modo, a sua irradiação. Ademais, ele é também o sinal de desabrochamento duma acção, no sentido próprio da *energeia*, termo em que se articula a práxis, como comportando em si mesma o seu próprio fim»⁵². Para Aristóteles, *das Gute* e *das Wohl* são um, o que faz dizer a Kant que se trata duma doutrina da felicidade, e a Lacan que se trata duma ética do princípio do prazer.

Neste sentido, no Seminário de 1959-1960, Lacan volta-se para Kant, fazendo dele o seu interlocutor privilegiado. Esta aproximação depara-se com o sentimento de que a ética kantiana do dever e a ética lacaniana do desejo se inscrevem em universos de pensamento fundamentalmente diferentes, senão mesmo inconciliáveis. Em Kant, a Lei ética é a fonte de um recalçamento do desejo, enquanto Lacan, ao contrário, divisa aí a condição transcendental da possibilidade de qualquer desejo; a Lei ética é para Lacan a lei da boa e justa maneira de desejar. Lacan aproxima-se entretanto de novo de Kant quando declara que a Lei é a causa de uma cisão no sujeito entre o reino da natureza e da cultura, tal como de uma divisão que se prolonga até ao âmago do sujeito transcendental e que afecta a relação que mantém com ele mesmo. No entanto, esta consonância entre Lacan e Kant sobrepõe-se a uma outra dissonância, porquanto, ao invés de Kant, Lacan situa o desejo do lado da cultura e não da natureza. Note-se que esta concepção lacaniana duma cultura do desejo não é sem ligação com o desejo de cultura que Freud chamava «sublimação».

b) O bem e o imperativo ético:

Na filosofia moral de Kant, não há nem ética do bom desejo, nem cultura do desejo. Lacan não erra todavia em buscar um apoio do lado de Kant quando quer mostrar que o fim do desejo, «segundo a representação da Lei», não é o gozo imediato, mas um "bem" que é diferente do «bem-estar» (*das Wohl*) de um sujeito empírico. Sabemos que Kant encontrou uma expressão vigorosa para esta oposição entre o prazer e a moral, distinguindo entre o que nos faz bem (*das Wohl*), os bens (entendido no plural), isto é, no sentido do bem-estar e de prazer, e o bem moral (*das Gute*), que resulta da submissão do sujeito à lei da razão prática.

Segundo Lacan, «a ética kantiana surge no momento em que se abre o efeito desorientador da física, que chegou ao seu ponto de independência em relação a *das Ding*, ao *das Ding* humano, sob a forma da física newtoniana»⁵³. Ora, será esta

⁵² *S VII*, p. 36.

⁵³ *S VII*, p. 93. E continua: «É a física newtoniana que força Kant a uma revisão radical da função da razão enquanto pura, e é enquanto expressamente apensa a esse questiona-

independência da ciência moderna em relação à Coisa (*das Ding*) que, ao nível da *Crítica da Razão Pura* (a primeira das Críticas de Kant), é relegada para o domínio da inacessibilidade do *númeno*, obviamente «precluído» do campo de intervenção da ciência. Esse campo recusado à ciência é recuperado por Kant na sua *Crítica da Razão Prática*, que se desenvolve em torno da resposta à questão – «o que devo fazer?», ao passo que na sua primeira *Crítica* Kant fora mobilizado pela resposta à questão – «o que posso conhecer?». É assim que, marcado pelo mesmo ideal de questionamento científico, através dessa sua segunda *Crítica*, Kant opera uma revisão em relação aos princípios inicialmente estabelecidos na *Crítica da Razão Pura* e propõe-nos uma moral independente de qualquer afecção e afeição (afastada de todo e qualquer *pathologisches Objekt*).

Relativamente a *das Gute*, termo com que também se pode dizer o bem, mas agora no sentido do bem em si, *das Gute* é equivalente de *das Ding* que, desde esse mais além do princípio do prazer, ao nível inconsciente, poderá recolocar a questão kantiana da *causa noumenon*. Ora, «nenhum *Wohl*, que seja o nosso ou o do nosso próximo, deve entrar como tal na finalidade da acção moral. A única definição da acção moral possível é aquela de que Kant dá a fórmula bem conhecida – *Faz de tal modo que a máxima da tua acção possa ser tomada como uma máxima universal*», que Lacan traduz também por: «Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos»⁵⁴. De notar que esta formulação não dá qualquer conteúdo ao que é uma acção, isto é, não nos diz concretamente o que devemos ou não devemos fazer, mas ordena imperativamente toda a acção que for passível de constituir em máxima que possa valer para todos. O imperativo kantiano, distinto de todo e qualquer imperativo formulado até então, impõe-se na sua pura forma de lei, segundo três princípios fundamentais: ele é incondicional⁵⁵ desinteressado⁵⁶ e, finalmente, categórico⁵⁷.

mento de origem científica que se nos propõe uma moral cujas arestas, no seu rigor, nunca até então tinham sido nem mesmo entrevistadas – essa moral que se destaca expressamente de toda a referência a um objecto, qualquer que ele seja da afeição (*affection*), de toda a referência ao que Kant chama de *pathologisches Objekt*, um objecto patológico, o que quer apenas dizer um objecto de uma paixão, qualquer que ela seja» (*ib.*).

⁵⁴ *S VII*, p. 93. Lacan esclarece-nos que não deverá ser traduzido *Allgemeine* por universal, na medida em que “é mais próximo de comum” e por isso poderá gerar um pequeno problema. “Kant opõe geral a universal, que ele retoma sob a forma latina – o que prova bem que algo é aqui deixado numa certa indeterminação” (Cf. *S VII*, p. 93).

⁵⁵ *Incondicional*, porque não está sujeito a quaisquer condições para atingir outra coisa, implicando igualmente a rejeição integral de todo o *pathologisch*; assim, o amor, o ódio, a vingança, a ternura, o temor, a piedade ou a gratidão, enfim, tudo o que é da ordem do afectivo, orientado para algum objecto, nunca poderá esclarecer a acção do sujeito moral. É este princípio de incondicionalidade que confere ao imperativo o seu carácter de constância e de estabilidade para valer em todos os casos que surgem, bastando admitir uma única excepção em nome do *pathos* para que deixe de valer em todos.

A uma questão urge responder: como é que o imperativo categórico pode exigir do homem conformar-se a uma lei que é tão estranha à sua própria natureza? Importa não esquecer que a natureza humana está já dividida em si mesma e que o encontro do homem com a lei mais não faz que esclarecer esta divisão oculta. Para Kant, essa divisão profunda e insuperável do homem enquanto sujeito moral resulta da oposição entre os automatismos de suas inclinações sensíveis e a liberdade de sua vontade racional. É porque a sua acção se alimenta sempre nessas duas fontes antagonistas que o homem experimenta tanta dificuldade em saber o que quer. Ele está constantemente em conflito consigo porque busca ao mesmo tempo dar-se prazer e honrar os valores universais da humanidade; a lei moral desvia-nos da desordem de nossas inclinações e mostra-nos o caminho da virtude, mas ela está contudo longe de nos assegurar a tranquilidade e a felicidade.

A lei não se opõe ao homem senão enquanto este age por inclinação. Não se acuse, pois, Kant de se tornar o porta-voz dum lei desumana, pois que uma ampla margem do agir humano se situa fora da lei e portanto fora do agir moral; submetendo-se à lei moral, o homem acede ao melhor de si mesmo; agindo “por respeito à lei”, ele age segundo a sua própria natureza espiritual; não estando nunca a dignidade humana adquirida, porque o homem não se aparta totalmente de suas inclinações sensíveis, a lei moral deve tornar-se imperativa. Não é, pois, de admirar que Kant e Lacan tenham sido acusados de promover um rigorismo moral. O radicalismo kantiano vai ao ponto do paradoxo de um formalismo totalmente desligado de toda e qualquer intenção, de todo e qualquer conteúdo, sendo, no fim de contas, a *gute Willen*, a boa vontade, que «se coloca como exclusiva de toda a acção benéfica»⁵⁸. Uma boa Vontade, segundo Kant, seria uma vontade que determinaria as acções por puro respeito ao dever e não por qualquer conformismo ou outra razão. Na verdade, o imperativo categórico nada diz ao nível do enunciado e não estabelece nenhum conteúdo concreto, já que o que conta é o puro acto da enunciação da lei, lugar radical, onde, como se sabe, a cadeia significativa se estrutura e engendra o sujeito.

A posição kantiana antecipa a de Lacan, para quem o desejo da felicidade é a busca de um objecto total que encheria definitivamente a falta que está na gênese

⁵⁶ *Desinteressado*, porque vai para lá do egoísmo do sujeito, desprezando as suas inclinações e paixões. O imperativo determina a realização da acção moral por puro dever, excluindo todo e qualquer móbil, tal como o sentimental e o cálculo interessado. A rejeição de todo o *pathologisch* não diz respeito apenas à relação com o objecto, mas também o amor próprio, estima de si e satisfação interior, chegando mesmo a atingir e desqualificar a própria suficiência interior do sábio estóico.

⁵⁷ *Categórico*, porque a máxima do imperativo kantiano impõe-se na base do *puro acto* da sua enunciação e não pelo conteúdo do seu enunciado. Trata-se de uma máxima que se mantém por ela mesma, determinando categoricamente a acção sem explicações nem argumentos. É a palavra do legislador que cria a lei e ao mesmo tempo a ela se submete, fazendo-o aceder ao momento de concluir na pura solidão do acto de enunciação.

⁵⁸ *S VII*, p. 93.

do desejo; todavia, tal como Kant, Lacan não pensa que seja possível fazer a experiência da felicidade total; ora, como Kant, Lacan busca a razão desta impossibilidade do lado da finitude humana ou, mais precisamente, da clivagem do sujeito moral. É ainda Kant que inspira Lacan quando este ensina que a felicidade é não somente impossível, mas que a ética tem justamente por tarefa de desviar o homem duma busca desenfreada da felicidade; pela relevância atribuída ao desejo, pretende cimentar a ética da psicanálise, na sequência de Kant, no incondicionado; só que, diferentemente de Kant, essa incondicionalidade, em Lacan, não a situa no conceito de dever mas no de desejo. E, assim, se a máxima kantiana pode ser *podes porque debes*, a de Lacan será *deves porque desejas*.

Não é por desejo ou por amor da lei que o homem decide falar e assim representar-se servindo-se do meio anónimo e trans-individual da linguagem. Ele deve ser aí constringido por uma lei que vem do exterior; em Lacan como em Kant, esta exterioridade da lei faz violência ao homem empírico. A constituição do sujeito transcendental que Lacan chama «sujeito do desejo» não vai sem dor ou antes sem este “desprazer” que Kant chama *Unlust*⁵⁹. Não há senão a Lei que faz do homem um sujeito moral e racional; ou, como dirá Lacan, um sujeito simbólico. Em Lacan, como já em Kant, a divisão do sujeito é uma dupla divisão, entre o homem empírico e o sujeito simbólico, mas também duma outra divisão que está alojada no âmago do sujeito transcendental ou sujeito de desejo; à oposição kantiana entre o sujeito racional da vontade livre e o sujeito empírico das inclinações sensíveis corresponde a distinção lacaniana entre o sujeito simbólico da palavra (e do desejo) e o “eu” que é pré-simbólico da fascinação imaginária. Do mesmo modo que o sujeito das inclinações sensíveis resiste ao apelo da Lei moral, o eu imaginário tenta assegurar-se dum gozo imediato. Lacan segue ainda Kant quando mostra que a incisura da Lei opera igualmente uma divisão no sujeito simbólico: O acesso à palavra que desencadeia o abandono do potente imaginário ou «morte» de um “eu” cujo prazer não encontraria nenhum limite exterior não basta para pôr este sujeito da palavra e do desejo ao abrigo de qualquer nova prova. Enquanto os desejos, no sentido freudiano do termo, podem ser enumeráveis, identificáveis e analisáveis, o desejo, no sentido lacaniano, não se apoia em repressões propriamente ditas, mas sobre a repressão originária, que assinala um limite impossível de franquear. Ora, é ainda ao modelo kantiano que Lacan se refere, embora subvertendo-o.

Assim encarado, o Bem supremo detém uma dimensão meramente imaginária, idealizada, que apela à completude total do sujeito; por outro lado, a justa medida do princípio do prazer, que é um princípio regulador, funciona como uma capa protectora que mantém sempre o sujeito a uma certa distância de um mais além do prazer, que é propriamente o campo da Coisa impossível que está do lado do Real. Se o imaginário é dalgum modo o significante tomado isoladamente, uma espécie de

⁵⁹ Cf. Rudolf Bernet, *op. cit.*, p. 31 ss.

evocação ilusória do objecto absoluto, o simbólico é o significante enquanto tomado no contexto do sistema dos significantes, segundo uma essencial sincronia.

c) *A errância indefinida do desejo e a lei moral:*

O sujeito dividido deseja segundo a lei do significante, pois sujeito desejante e objecto desejado são irremediavelmente tomados na “cadeia dos significantes”; esse sujeito dividido é, pois, o “sujeito do desejo”. Desejamos significantes, isto é, objectos que o jogo dos significantes e o discurso dos outros nos tornaram desejáveis: é o *significante que guia a errância indefinida do nosso desejo*.

Na verdade, desejar denota falta; falta de tudo, sim, mas, mais precisamente, falta *do todo*, isto é, duma felicidade absoluta; se o desejo se refere à felicidade ou a um prazer absoluto, é sempre sob a forma negativa duma falta. Esta negatividade característica do desejo do homem é ainda um efeito da lei, da lei que divide o sujeito e que torna inacessível a felicidade absoluta ou o objecto total que Lacan chama “a Coisa” (*das Ding*); e, se o desejo mais não fosse que a deriva de um significante para um novo significante, a errância do desejo seria uma irrequietismo, porventura esgotante, mas não a experiência da falta. Na verdade, a falta que caracteriza o desejo é fundamentalmente falta da “Coisa”, isto é, de um objecto total e mais originário que a ordem dos significantes. A Coisa não pertence pois à ordem simbólica, mas à ordem do que Lacan chama o Real.

Neste enfoque, estamos, pois, já plenamente inseridos numa terceira abordagem da ética. A realidade que poderia completar o sujeito, no sentido de lhe proporcionar a satisfação total, é algo que, mediante o acesso do indivíduo à ordem simbólica, lhe é revelado como desde sempre perdido, objecto que, em última instância, radica no Real da Coisa (*das Ding*), cuja inacessibilidade é articulada por Freud como a lei de proibição do incesto, e que, essa inacessibilidade, segundo Lacan, radica no acesso à própria linguagem. Se a tradição ética coloca, no lugar desse objecto perdido do desejo, o que foi definido por Bem supremo, e se, ao seguir-se Freud e Lacan, se conclui que o mesmo não existe, que o mesmo apenas tem consistência de imaginário, resulta que a felicidade plena, entendida como orientação para esse Bem supremo, é estruturalmente inatingível.

Em substituição do Bem supremo, constatamos a existência de uma falta estrutural de todo o ser-falante, de um furo, de um vazio, designado por *das Ding*, isto é, a Coisa freudiana, redefinida por Lacan como o que *do Real primordial padece do significante*⁶⁰. É assim que a psicanálise nos confronta com uma dimensão da ética algo mais radical, resultante do que é a descoberta freudiana do inconsciente, desse vazio inapreensível, polarizado por *das Ding*, e do desejo indestrutível que habita no mais distante de cada sujeito e que reclama satisfação imperiosa, a partir do objecto absoluto para sempre perdido, tal como a operação da linguagem sobre o Real do vivente o determina em cada ser falante⁶¹. A Coisa é o objecto real

⁶⁰ Cf. *S VII*, p. 142.

⁶¹ Cf. *S VII*, p. 143 ss. Cf. também Rudolf Bernet, *op. cit.*, p. 31 ss.

e total por detrás dos objectos-significantes-parciais do desejo, mas esta Coisa-para-além-dos-significantes permanece um real evocado através dos significantes; dir-se-á também que, para o sujeito transcendental no sentido de Lacan, isto é, para o sujeito simbólico, «o real é o impossível».

A solução talvez radique em cercar o campo de *das Ding*, recorrendo a formas várias de nos aproximarmos da sua essência central de vazio, o que, dito de outro modo, nada mais são do que formas de nos aproximarmos do campo radical do desejo, que, no seu limite, tal como nos é revelado pela psicanálise, é desejo de morte. Inspirando-se largamente da análise heideggeriana de *Das Ding*, Lacan compara a Coisa do desejo e da palavra ao vazio que contém um vaso⁶². Aquele que deseja e que fala assemelha-se ao oleiro que faz um vaso. Esse vaso deve o essencial da sua significação ao vazio que contém; de facto, é a ideia deste vazio que guia o oleiro no seu trabalho. Ora, este vazio não existe antes que o vaso não esteja acabado, e este vazio só existe na medida em que o oleiro faz um vaso. O vazio, pertencendo duma certa maneira ao vaso, não é alguma coisa que o oleiro tenha directamente manipulado ou fabricado ao fazer o vaso. Então, do mesmo modo, a Coisa não preexiste ao desejo e à palavra, e ela só existe com o desejo e a palavra, sem todavia lhes pertencer. A Coisa é o vazio que se inscreve como o oco no desejo e na palavra, um vazio que se escapa das mãos precisamente quando elas procuram apertá-lo. A ética lacaniana prescreve assim ao desejo um rumo inquieto entre a Coisa e os objectos parciais e, dada a dinâmica do desejo, desconfia quer da sua outorga exclusiva e incondicional à Coisa quer da sua fixação num objecto parcial que lhe evitaria o risco de defrontar-se com a sua própria impossibilidade.

Lacan apresenta algumas preocupações relativas à ética kantiana. Embora Lacan refira que uma acentuação exclusivista da Lei pode fazer de Kant um aliado secreto de Sade, o absolutismo ético e a sua intolerância, por um lado, e o relativismo ético e os seus cálculos utilitários, por outro, são o que Kant receia e especialmente contraria na sua filosofia moral. E, assim, tal como o desejo segundo Lacan não deve visar duma maneira imediata o encontro da Coisa, o agir moral segundo Kant não deve visar a felicidade duma maneira directa e exclusiva. Isto não quer dizer entretanto, nem para Kant nem para Lacan, que se deva renunciar a desejar um todo além das partes e em desejar um Bem supremo. Afinal, o que assim se deseja, mesmo estando para além de todo o desejo e vontade, estimula e guia o desejo e a vontade, e salva-os da indiferença cínica ou da deriva desesperada.

Não se pode pretender, entretanto, que Lacan diga alto e forte o que Kant, antes dele, havia já pensado baixinho. O quadro no qual Kant e Lacan evoluem e o objecto da sua preocupação ética são muito diferentes, e as reservas que Lacan formula acerca da filosofia moral de Kant são demasiado importantes para permitir uma amálgama das suas posições respectivas. Se a natureza empírica do homem

⁶² Cf. *S VII*, p. 144 ss.. Cf. Martin Heidegger, "La Chose", em *Essais et conférences* (1954), tr. de A. Préau, pref. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, pp. 194-218.

permanece para Lacan o grande adversário da Lei, esta natureza não é mais o que ela era em Kant, isto é, um mundo fechado e egocêntrico onde dominam as inclinações. Para Lacan, como já para Freud, o instinto de prazer fragmenta-se numa multitude de pulsões parciais e antagonistas e a natureza do homem singular perdeu essa auto-suficiência que Kant combatia ainda com tanto ardor. Em Lacan, a natureza reclama a cultura: ela chama-a como se clama por socorro; a Lei ética torna-se para Lacan lei do desejo. Este desejo não pode ser confundido com a vontade tal como Kant a concebe, mesmo se este desejo e esta vontade têm em comum o de essencialmente serem determinados por uma relação à lei⁶³.

Ao contrário de Kant, Lacan exclui expressamente a possibilidade para o homem de atingir um Bem supremo, que seria um bem absolutamente perfeito. Se a Coisa merece ser chamada «o Bem supremo» do desejo, este desejo representa entretanto essa Coisa como sendo impossível. Não há senão a felicidade que esteja fora de alcance para o sujeito desejante, mas também a certeza de ter realizado o bem, isto é, de ter feito o que era preciso fazer e de o ter feito no melhor das suas possibilidades. O desejo permanece para Lacan uma confrontação com o impossível. Lacan acusa Kant de ter sido tentado em fazer da lei moral a Coisa da vontade; determinando o bem como obediência incondicional à lei, Kant faria da lei ou mais precisamente da conformidade à lei o fim último de todo o agir moral. Kant aproximar-se-ia assim perigosamente da posição de Sade, que enaltecia uma similar submissão impiedosa à lei⁶⁴, fazendo desta lei uma lei de rebelião e do gozo absoluto; não esqueçamos que a dor é o único sentimento que Kant reconhece conforme à lei moral.

⁶³ Cf. Rudolf Bernet, *op. cit.*, p. 39 ss.

⁶⁴ Esta análise entre Kant e Sade é surpreendente e por ela se tenta ilustrar que a relação do sujeito à Lei, bem como os sacrifícios consentidos pelo sujeito pela Lei não bastam para distinguir o bem e o mal, a virtude e o crime. Sade aparece em reforço para mostrar que uma fixação demasiado exclusiva na Lei pode ser fonte de um gozo perverso. Dito isto, Lacan está longe de fazer justiça ao pensamento moral de Kant; parece esquecer, por exemplo, que a transcendência e a majestade sublime da Lei avançadas por Kant tornam, por princípio, impossível toda a identificação do sujeito com a Lei. O respeito receoso provocado pela grandeza da lei é tanto o respeito diante da Lei como respeito pela Lei. O imperativo categórico é a manifestação duma autoridade incontestada da Lei e, como tal, situa-se no oposto duma Lei da rebelião que conduz Sade a fazer do gozo a qualquer preço a Lei única de seu desejo. Insistindo no liame essencial que une a ideia de bem à representação da Lei, Kant permanece igualmente cuidadoso em não os confundir. Não se pode fazer o bem sem se representar a Lei, mas fazer o bem segundo a Lei não é apenas, e meramente, uma sujeição à Lei. Contrariamente ao bem, a lei não se presta a nenhuma forma de apropriação subjectiva, e é precisamente por esta razão que Kant reserva a possibilidade duma simbolização pelo belo ao bem e recusa estendê-lo à Lei (cf. Rudolf Bernet, *op. cit.*, pp. 41-42).

4.3. Entre ética e estética: Uma ética do “bem-dizer”

A função do desejo sustenta-se numa relação fundamental com a morte (primeira ou segunda morte) – limite último do ser –, o que confere ao desejo um carácter indestrutível e inapagável de cada ser-falante (*parlêtre*). Esta omnipresença do desejo, em última instância, caracteriza toda a realidade da condição humana e não só a do herói trágico, de que Sófocles de modo tão sublime dá conta nas suas principais tragédias, de que Lacan destaca a *Antígona*, que surge como figura ideal e trágica que incarnaria o puro desejo. Note-se, para já, que o modelo parece equívoco, porquanto Antígona é consciente do que quer – enterrar o seu irmão Polinices –, e teríamos que dizer que se trata de um desejo que se funde com um querer, o que não deixa de ser ambíguo.

De qualquer modo, com a sua arte, a *Antígona* de Sófocles é a imagem duma mulher que, no seu brilho, aparece como o lugar visível do desejo, no risco da morte para tudo o que é da ordem dos bens e da vida – que Creonte representa. Cada vez a questão é a mesma: como fazer *limite*, sem fugir-lhes, à intolerável crueldade e maldade do Outro? O discurso sobre o Bem falta aí; vimo-lo, a exaltação do bem amplifica a atracção de seu contrário. O verdadeiro limite é o do *belo*: um “bem-dizer” conjugando ética e estética permite o encontro com o desconhecido do desejo do outro na sua contingência radical, isto é, sem a garantia duma razão fundadora.

Sabe-se que a tragédia, talvez por condensar o sentido do destino trágico de todo o ser humano, está presente no primeiro plano da experiência humana; já desde Freud – «impelido pela necessidade dos bens oferecidos pelo conteúdo mítico» da tragédia –, as referências são abundantes, não só em relação a Édipo, mas também a muitos outros dramas. Neste sentido, Lacan reconhece que foi dado um «passo adiante no âmbito da ética», pois o que se refere em especial ao desejo, na economia da «Coisa freudiana», permitiu «fornecer um elemento novo à compreensão do verdadeiro sentido da tragédia»; mas, ainda que o desejo e a Coisa constituam uma via exemplar, há, porém, «seguramente uma mais directa» – «a função da catarse»⁶⁵. Por isso, Lacan faz recuar esse papel primordial da tragédia na experiência analítica ao conceito de *catarse*, que chega a eleger como a essência própria da tragédia: «mais originalmente ainda que pelo seu vínculo com o complexo de Édipo, a tragédia encontra-se na raiz da nossa experiência, como testemunha a sua palavra chave, a palavra pivô *catarse*»⁶⁶; esta não é apenas purifi-

⁶⁵ Cf. *S VII*, p. 290.

⁶⁶ *S VII*, 290. A origem da palavra *catarse* aparece, desde a Antiguidade, “centrada na fórmula de Aristóteles, constante do início do sexto capítulo da sua *Poética*, onde ele articula longamente o que é exigível na ordem dos géneros para que uma obra seja definida como uma tragédia” (*S VII*, p. 286), com uma função de purgação das paixões particulares (num sentido medicinal), afirmando Lacan que “a tragédia (...) tem por meta a catarse, a

cação e purgação das paixões, mas é também «apaziguamento», obtido a partir de uma certa música, indutora de um «efeito de entusiasmo»⁶⁷, o que é diferente do efeito apenas ético ou prático.

Assim, a ética da psicanálise apresentada por Lacan diz respeito à possibilidade duma vida desejante que não recua diante da confrontação do sujeito com o impossível. A sublimação desse desejo na arte ou no amor cortês permite ao sujeito fazer face a essa impossibilidade sem arriscar a vida. Esta sublimação não suprime a impossibilidade da Coisa do desejo, mas ela transforma essa relação ao impossível para dela fazer uma possibilidade existencial. Por outro lado, o lado tocante de beleza, centrado no que Lacan designa por *brilho de Antígona*, permite, por um lado, uma certa relação com o para-além do campo central do desejo, mas, por outro, impede-nos ver a sua verdadeira natureza; pode, portanto, sustentar-se que a função do belo nada mais é do que um certo fascínio que ao mesmo tempo nos evita o confronto com a morte. A beleza, o fenómeno estético, constitui uma barreira, mas também é o que mais aproxima o sujeito do Real puro que é a *Coisa*, o Outro absoluto do sujeito, razão pela qual Lacan acredita ter introduzido com tal fenómeno «um ponto de referência na tradição ética, na reflexão sobre os motivos e as motivações do Bem».

Falando de si mesmo, o sujeito da palavra apenas parcialmente se encontra no que ele diz e qualquer saber que ele tem de si mesmo é tributário das regras da língua que lhe permitem dizer (Lacan diz «*mi-dire*») sobre si mesmo; e o que ele diz, mesmo o que ele diz sobre si mesmo, tem um sentido que o ultrapassa. O modo como o sujeito é significado por um significante é sempre tributário da maneira como este significante remete para outros significantes; não há significante que remeta directa e exclusivamente para o sujeito, pois o sujeito do enunciado nunca coincide com o sujeito da enunciação. Tal como vimos mais acima, a concepção de Verdade, veiculada por Lacan, confronta-nos com o impossível de a dizer toda, na medida em que as palavras faltam, porquanto as palavras têm como principal característica o serem forçosamente dubitativas, não definitivas e de apelarem outras em seu socorro. O que Lacan indicia, conduz, em suma, à formulação de uma «Ética do bem dizer», concedendo às palavras, a partir da relação do sujeito com o campo do Outro, a possibilidade de cercar esse impossível estrutural da Coisa, isto é, cercar esse vazio central, esse *ex nihilo* engendrante, que se constitui como fonte e origem de toda a criação significativa. «Daí se engendra uma ética, consistindo em domesticar, em colonizar esse lugar do gozo do Outro, esvaziando-se de toda a boa e má vontade. Essa ética consiste num *bem dizer* (e não um dizer

purgação das *pathemata* das paixões, do temor e da piedade” (*S VII*, p. 289), mas referindo também uma outra função de apaziguamento, que é obtido “depois de terem passado pela prova da exaltação, do arrancamento dionisíaco, provocado por essa determinada música”, já que, depois, “eles ficam mais calmos” (*S VII*, p. 288).

⁶⁷ *S VII*, p. 288.

o bem), quer dizer uma arte de cercar esse Nada, de girar em volta, segundo uma outra lei diferente da do Supereu, uma lei que funda o desejo ligando-se a ele»⁶⁸.

A teoria de Lacan conseguiu desembaraçar o imaginário utilizado como pólo e princípio de explicação, do eu como princípio de síntese, da divisão no homem dos aspectos bom e mau, enfim, desautorizar também o recurso à utilização de Freud como fundamento de procedimentos regulamentares e administrativos. Lacan liberou o desejo da necessidade, da demanda e da pulsão, e situou-o no âmago da carência; desfez uma certa ilusão da profundidade que fazia do inconsciente uma metamorfose da alma; Lacan continua, nesta perspectiva, a obra de Freud, enviada com tantos pré-juízos e deformações que sobre ela se foram erigindo⁶⁹. Neste sentido, se alguns afirmam que Freud, quando desembarcava nos Estados-Unidos, teria dito – «Eles não sabem que eu lhes trago a peste» –, uma tal imagem é certamente aplicável à leitura que Lacan com tenacidade quis promover do pai da psicanálise: «se Lacan nos trouxe novas “dificuldades” não o é porque nos desembaraçou de tantas “facilidades”?»⁷⁰.

⁶⁸ Philippe Julien, *L'étrange jouissance du prochain: éthique et psychanalyse*, Paris: Seuil, 1995, pp. 100-101.

⁶⁹ Acílio S. E. Rocha, *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, op. cit., p. 318.

⁷⁰ Cf. M. Mannoni, “Le Malentendu”, *L'Arc* [“Lacan”], Aix-en-Provence, n° 58, p. 61.