

UMA ÉTICA DA PSICANÁLISE OU UMA ÉTICA DA TRANSGRESSÃO (An ethics of psychoanalysis or an ethics of transgression)

Wilson Camilo Chaves

Psicanalista. Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São João Del Rei - UFSJ/MG

Willian Pereira da Silva

Bolsista de Iniciação Científica PIBIC/CNPq. Graduando do curso de Psicologia da Universidade Federal de São João Del Rei - UFSJ/MG

Resumo: A psicanálise, em relação ao que ela comporta de inédito, marca uma nova perspectiva de investigação sobre o sujeito e provoca uma ruptura com os paradigmas até então existentes. Os conceitos psicanalíticos, complexos e versáteis, expressam fundamentalmente elementos da subjetividade. Nesse sentido, a concepção do inconsciente, elaborada por Freud, nos mostra a dimensão ética do sujeito: a construção do conceito reflete assim a peculiaridade da Psicanálise, a qual implica uma teoria extraída e problematizada da práxis clínica. No pano de fundo da *Todestrieb*, por exemplo, vislumbramos o estatuto ético sobre o sujeito em sua busca por felicidade (ou, mais resumidamente, por prazer), a qual Lacan retomará ao longo do proferimento de seus seminários. Diversos autores da chamada tradição literária da transgressão, em especial Bataille, trataram do tema sobre este ponto em que o vivo pactua com a morte, o limite característico do homem. No afã de propiciar uma tensão, procuraremos estabelecer divergências e convergências entre a proposição de Bataille e a proposta ética da experiência psicanalítica.

Abstract: The psychoanalysis, in what it contains of novelty, marks a new perspective for research on subjectivity and causes a break with the hitherto existing paradigms. The psychoanalytic concepts, complex and versatile, express fundamentally elements of subjectivity. In this sense, the concept of the unconscious, developed by Freud, shows us the ethical dimension of the subject: the construction of the concept thus reflects the peculiarity of psychoanalysis, which involves a theory extracted and problematised from the clinical praxis. In the background of the *Todestrieb*, for example, we can see the ethical status of the subject in her quest for happiness (or, more briefly, for pleasure), about which Lacan pronounced one of his seminars. Some authors of the so called literary tradition of transgression, especially Bataille, addressed such an issue exactly on this point: where the living makes a pact with the death, a characteristic limit of the human beings. In an effort to provoke a tension, we will try to establish differences and similarities between Bataille's proposition and the ethical proposal of the psychoanalytic experience.

Introdução

A Psicanálise, a menina dos olhos de Freud, foi arduamente edificada a partir do final do século XIX, quando o pensamento médico da época se deparou com o problema das histéricas. Caracterizada pelo inédito, fruto do intenso labor freudiano, acima de tudo, exímio investigador, seus conceitos refletem a especificidade do campo psicanalítico, já que revelam este forte entrelaçamento entre a teoria e a clínica psicanalítica. O conceito de inconsciente, a teoria das pulsões, em suas várias modalidades, e outros tantos conceitos ditos psicanalíticos nos indicam esta peculiaridade da Psicanálise. Afinal, Freud aprendeu com os seus pacientes e sua teoria derivou-se da clínica.

Em alguns de seus textos, Freud conjectura a questão do bem e do mal no homem e do processo civilizatório, com suas exigências paradoxais, as quais acabam por contribuir para o mal estar na cultura. A posição freudiana no texto se aproxima demasiadamente da proposição de uma tradição que preconizou a ética da transgressão. Desse modo, a culpabilização, característica do mal estar, foi tema recorrente na obra freudiana e retomada por Lacan ao longo de seu ensino, sob a noção de gozo.

Como pode o sujeito sentir prazer no sofrimento? Que forças se encontram na dinâmica desse fenômeno não raramente observado na clínica e na vida social? Trata-se de uma

transgressão essa dimensão do gozo? Como se define seu campo e quais os conceitos que sustentam este fenômeno? Quais os fundamentos éticos do conceito de pulsão de morte, fruto da última tópica pulsional? Essas perguntas nos remetem para uma problemática central na Psicanálise: a questão do desejo e sua relação com o gozo, que é o ponto a partir do qual pensamos em uma ética da Psicanálise, pese a consequente discussão de se tratar de uma ética própria da Psicanálise ou de se tratar apenas de um reflexo da ética na Psicanálise. Discussão pertinente, mas que não será explorada neste artigo.

A ética da Psicanálise pauta-se, portanto, no desejo e não se rege por regras, mas tão somente por princípios. Diferencia-se de várias propostas éticas, concebidas ao longo da história, que preconizam um Bem supremo a orientar o sujeito no seu afã de ser feliz, ora no sentido de valorizar o dever, ora absolutizando o mal. Sublinhamos, contudo, que não se trata de uma ética da transgressão, embora o termo transgressão não seja estranho à Psicanálise.

A transgressão de Freud

O pensamento médico e o método anatômico-clínico, predominantes no final do século XIX, se concentraram piamente no problema edificado em torno da histeria, uma “doença” repleta de mistérios desde os tempos da Antiguidade grega.

Na Idade Média, a “doença” era explicada religiosamente e revestida de ares demoníacos. Os sintomas somáticos resultantes da condição histérica expressavam o indício do triunfo das forças malignas sobre a criatura humana. A histeria significava, portanto, possessão diabólica e tinha por meta a contestação do poder, simultaneamente, político e religioso, exercido pela Igreja na época.

A partir do século XVIII até fins do século XIX, a histeria passa a ser investigada empiricamente sob o prisma da hipnose, do magnetismo e de outros métodos sugestivos. Dentre os médicos que mergulharam na investigação da “doença”, destaca-se Charcot, o qual remontou etiologicamente a histeria à hereditariedade: ela era uma espécie de degenerescência desencadeada por causas incidentais, os agentes provocadores, como, por exemplo, uma queda no chão ou palavras ofensivas.

As mais diversas tendências de investigação da “enfermidade” ora relacionavam os seus sintomas à sugestão, à auto-sugestão ou à simulação - a famosa teatralização histérica - ora propunha a histeria como uma “doença específica”, definida etiologicamente por causas orgânicas.

Após longa trajetória e experiências com seus pacientes, Freud passou a considerar a histeria como uma “doença psíquica com causas bem específicas”; uma espécie de “doença da representação”. Afirma ele:

Nem sempre fui psicoterapeuta. Como outros neuropatologistas, fui preparado para empregar diagnósticos locais e eletroprognósticos, e ainda me causa estranheza que os relatos de casos que escrevo pareçam contos e que, como se poderia dizer, falte-lhes a marca de seriedade da ciência. Tenho de consolar-me com a reflexão de que a natureza do assunto é evidentemente a responsável por isso, e não qualquer preferência minha. A verdade é que o diagnóstico local e as reações elétricas não levam a parte alguma no estudo da histeria, ao passo que uma descrição pormenorizada dos processos mentais, como as que estamos acostumados a encontrar nas obras dos escritores imaginativos, me permite, com o emprego de algumas fórmulas psicológicas, obter pelo menos alguma espécie de compreensão sobre o curso dessa afecção. Os casos clínicos dessa natureza devem ser julgados como psiquiátricos; entretanto, possuem uma vantagem sobre estes últimos, a saber: uma ligação íntima entre a história dos sofrimentos do paciente e os sintomas de sua doença - uma ligação pela qual ainda procuramos em vão nas biografias das outras psicoses (Freud 1974a, p. 172).

É conhecido de todos que o percurso freudiano foi árduo e longo. Ainda que em um primeiro momento Freud utilizasse a hipnose como meio de cura e de investigação de “enfermidades psíquicas”, pouco a pouco, a prática é abandonada e o distanciamento em relação à medicina torna-se cada vez maior. A catarse, outro método utilizado por Freud, a qual consistia

em fazer com que o paciente tomasse forçosamente consciência das lembranças emocionais e situações traumáticas recalçadas, já não se adequava às novas descobertas clínicas freudianas. A construção do “método psicanalítico” indicava, em contrapartida, uma nova via que se dava na direção de um maior interesse pela história do sujeito que se encontra no leito, numa atitude de escuta, inaugurando assim a clínica psicanalítica.

Em seu seminário dedicado à “Ética da Psicanálise”, Lacan (1988) destaca que:

Isso é absolutamente constitutivo da novidade do pensamento freudiano, e aliás nunca foi desconhecido por ninguém. É paradoxal e provocador. O funcionamento do aparelho psíquico, ninguém, antes dele, jamais havia ousado articular desse modo. Ele o descreve a partir da experiência do que viu surgir de irredutível no fundo das substituições históricas - a primeira coisa que o homem desarmado pode fazer quando é atormentado pela precisão é começar alucinando sua satisfação, e em seguida ele nada pode fazer senão controlar. Felizmente, ele faz, ao mesmo tempo, mais ou menos os gestos necessários para aferrar-se à zona onde essa alucinação coincide com um real aproximativo (Lacan 1988, p. 172)

Deparar com a histeria constituiu um desafio para o pensamento freudiano, já que ela o confrontou com a castração e a feminilidade do ser humano, com o sujeito impotente e clivado, com um desejo impossível. À investigação sobre os fenômenos históricos se atrela, portanto, a proposição freudiana de uma indestrutibilidade do inconsciente, inaugurando, assim, uma nova perspectiva ética focalizada no desejo, que, para a Psicanálise, é sempre desejo inconsciente.

A invenção do inconsciente e a construção de uma teoria

Ao postular que o “histérico sofre de reminiscências”, Freud enfatiza aquilo que o conceito de inconsciente, a grande descoberta ou, quiçá, a grande invenção freudiana, sinaliza: representações recalçadas que, persistentemente, visam descarregar todo o investimento pulsional, regendo-se pelo princípio da não-identidade e da não-contradição. Desse modo, os estados e mecanismos patológicos irracionais, bem como a própria subjetividade do “indivíduo”, nos revelam que o sujeito já não pode ser considerado como o senhor de sua própria casa, tal como propõe o racionalismo, centrado na concepção de uma unicidade do eu. O psicanalista se encontra assim diante de um desafio. Eis o que nos adverte Giron (2003):

Se manter o ponto de vista que exige a admissão do inconsciente constitui uma tarefa exaustiva é porque ela nos obriga a pensar sem cessar na nossa identidade; é porque ela arruína para sempre a ideia de uma unidade do psiquismo: desejos nos dividem, resultantes de uma necessidade fundamental que nos expõe à boa ou à má sorte. A dúvida permanece constitutiva, porque não poderíamos criar-lhe um obstáculo, sobretudo no que diz respeito às manifestações do inconsciente. Por mais desconcertantes, suspeitas e mentirosas que elas sejam, não constituem por isso dados menos essenciais (Giron 2003, p.413).

Tão fundamental quanto à concepção de inconsciente - e, mais do que isso, a ela correlato - é o conceito de pulsão, a base da “mitologia freudiana”. Pelo conceito, Freud (1974c) procurou definir um conjunto de forças situadas entre o psíquico e o somático; forças endopsíquicas, constantes e que se caracterizam por almejar a satisfação a qualquer custo, com objetivo de extinguir o nível de tensão reinante na fonte pulsional. Além disso, Freud refere-se ao objeto da pulsão, o qual ao contrário do instinto, não é fixo e determinado, mas variável e contingente. Ressaltamos, contudo, que este mito freudiano se funda na versatilidade: diversas foram as proposições da teoria das pulsões, desde a primeira oposição entre as pulsões sexuais e as pulsões autoconservadoras até a última confrontação entre as pulsões de vida e as pulsões de morte.

O primeiro modelo teórico pulsional compreende as pulsões sexuais, as quais se apóiam nas funções das pulsões do eu, também denominadas pulsão de autoconservação, e que destas se destacam. A pulsão sexual é caracterizada como energia livre, dispersa, submetida ao princípio do prazer, regida pelo processo primário e como propiciadora de tensão, perturbadora da homeostase do psiquismo. A pulsão sexual tem, de acordo com essa tópica, um papel fundamental no conflito psíquico: o eu para se defender da ameaça da sexualidade apóia-se nas funções sustentadas pelas pulsões de autoconservação. Nas perturbações históricas da visão, por

exemplo, dois tipos de atividade pulsional se sustentam no órgão da visão, os olhos, e, caso fossem conflitantes, resultavam na formação de sintomas (Laplanche 1992).

Com a investigação sobre o narcisismo, as pulsões sexuais passam a ser distinguidas no que diz respeito as suas metas, isto é, quando o que se encontrava em jogo era uma libido objetal ou quando a libido era dirigida ao próprio eu. Desse modo, estes conceitos de libido objetal e libido narcísica apóiam-se no fato de terem suas origens ligadas à clínica da neurose e da psicose, bem como por questionarem a suposta “unidade” do eu, até então concebida por Freud, a qual não pode existir desde o começo no indivíduo.

A grande virada no pensamento freudiano se dá, porém, com a proposição do dualismo pulsional Eros e Tânatos - mais conhecido como dualismo pulsão de vida versus pulsão de morte-, inicialmente um empreendimento especulativo. Assim, as pulsões de vida têm por objetivo a constituição e a manutenção de unidades cada vez maiores, englobando tanto as ações das pulsões sexuais (de conservação da espécie) como as das pulsões de autoconservação do eu. Já as pulsões de morte assinalam uma meta de redução das tensões, atuando como forças disjuntivas. (Laplanche 1982).

Observamos então que o movimento de elaboração e construção da Psicanálise, descrito como versátil, não significa arbitrariedade, mas antes o primado de uma coerência, apesar da inconsistência a ele inerente;

Pois o fato de que, do ponto de vista desse mais além, insiste uma presença que não se manifesta pela preocupação de não se contradizer, mas sim pela de não se desdizer, implica uma consistência inteiramente diversa daquela regida pela censura; se a doutrina freudiana é consistente, é em nome de uma presença que não cessa de trabalhá-la, não cessando ao mesmo tempo de estar mais além dela: o efeito dessa presença, por está tanto aí como mais além, é o de fazer sentir o ponto a partir do qual consistem, apesar das contradições aparentes, os enunciados insistentes e sucessivos do Mestre (Didier-Weil 1988, p. 12-13).

Foi a partir do texto “Além do princípio do prazer” que a especulação sobre a pulsão de morte conquistou maior espaço na teoria psicanalítica, sob a faceta da compulsão à repetição. Nessa obra, Freud (1974d) postula que o curso tomado pelos eventos psíquicos submetidos automaticamente ao princípio do prazer é invariavelmente colocado em movimento por uma tensão desagradável, tomando certa direção a fim de atingir um estado ótimo de tensão. Contudo, nem sempre há uma harmonização deste resultado final com a tendência no sentido do prazer. É assim que Freud é tentado, então, a especular acerca de alguma força situada além do princípio do prazer, a qual impossibilita a consecução do prazer como objetivo, sendo este alcançado, apenas, através de aproximações.

Laplanche (1982) estabelece uma analogia entre aquele caráter essencialmente indestrutível e desreal do inconsciente, bem como entre o princípio de inércia, nos primórdios da teoria freudiana, e a definição de pulsão de morte. Em suma, é a sexualidade que já não é vista sob o mesmo prisma: já não designa uma disrupção, mas o estabelecimento de uma coesão.

No último dualismo pulsional, percebemos também que o campo freudiano do gozo é indiciado pelo que se nomeia como “além do princípio do prazer”, que no aparelho psíquico implica uma perda de energia, associada à dor, contrariamente a meta de prazer almejada por tal aparato. Pela lógica da repetição compulsiva, esta dor, muitas vezes, é sentida como prazer. Logo, “todo desprazer neurótico é um prazer que não pode ser sentido como tal” (Freud 1974d, p. 21). Para Laplanche (1992), a fusão - defusão da pulsão comporta essa ambivalência. A defusão pulsional implica o funcionamento das duas pulsões separadamente, em que cada uma procura atingir seus objetivos de maneira independente. Na fusão, todavia, há uma verdadeira mistura, na qual os componentes da pulsão de vida e os da pulsão de morte entram em proporções variáveis no processo. Afinal de contas, não foi isso o que Freud (1974d) afirmara ao expressar que a pulsão de morte é silenciosa e que seus efeitos só podem ser entrevistados nas ações da pulsão de vida, tal como acontece nos fenômenos sadomasoquistas? Partimos da premissa de que neste

ponto já se encontra esboçada a paradoxalidade da problemática do gozo, que não se submete ou se reduz ao princípio de prazer e do desprazer.

Lacan e o gozo da transgressão

Em seu seminário relativo à ética da Psicanálise, Lacan (1988) profere que certa transgressão torna-se necessária para aceder ao gozo, estritamente ligado ao excesso, ao mais-além. A concepção de um para-além significa, portanto, a ruptura de um equilíbrio, desencadeada por ações que ocasionam incômodo ao sujeito. Dito em outras palavras, o desprazer que o princípio do prazer comporta, implica um “mais além” deste e o resultado disso é o afastamento do sujeito de seu gozo.

Trata-se de um gozo caracterizado como inacessível, obscuro e opaco, inserido em um campo central, circundado por fronteiras cujo rompimento torna-se impossível para o sujeito.

Nesse sentido, a pulsão não pode ser redutível a uma energética (uma mera tendência). A pulsão de morte, o que há de mais fundamental na pulsão, deve, portanto, estar para além da tendência ao retorno ao inanimado, caracterizando-se como uma vontade de destruição direta, possibilitando a criação da rede significante, recomeçar com novos custos, uma “vontade de Outra-coisa”. A pulsão comporta, assim, uma dimensão histórica, manifesta pela insistência, pela repetição. “A rememoração, a historização, é coextensiva ao funcionamento da pulsão no que se chama de psiquismo humano. É igualmente lá que se grava, que entra no registro da experiência, a destruição” (Lacan, 1988, p. 256).

Na oposição entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, o mais além do princípio do prazer se figura como o limite daquele princípio que almeja manter-se aquém, na menor tensão possível. Nosso mundo, entretanto, é governado por alguma coisa a mais e a realidade nos é apresentada como um “mais - além do princípio do prazer”. Essa realidade é retomada na dimensão de *das Ding*, do campo da coisa, o lugar em que tudo é posto em questão e a partir do qual é possibilitada a sublimação. Uma dimensão em que nada se articula, nem mesmo pela metáfora, resultando na formação de sintomas, “originalmente sintomas de defesa”. Essa é a contribuição que a experiência do inconsciente oferece à reflexão ética feita ao longo da história (Lacan 1988).

Para Lacan (1988), a ética deve ser situada para além do sentimento de obrigação, do mandamento, das leis sociais e não pode ser limitada à consciência moral do sujeito, ao supereu. O que está em jogo não é uma ética do supereu, tal como o faz a proposta kantiana. A ética da Psicanálise, ao contrário, enfatiza a função fecunda do desejo enquanto falta de direção da ação humana, articulada ao reencontro do real exigido pela Coisa, *das Ding*. Este real não é imediatamente acessível e a lei moral, o mandamento moral, é aquilo por meio do qual ele se presentifica.

Como bem expressa Rinaldi (1996), Lacan ao:

centrar a sua reflexão sobre a ética, pretende distanciar-se não só do caráter prescritivo, em termos de valores e ideais de conduta, que caracteriza a reflexão filosófica sobre a moral, como também da moral entendida como um conjunto de regras e normas que funcionam como um sistema de coerção social. (RINALDI 1996, p. 67)

A coisa está situada em outro plano, além da linguagem e da representação; ausente, ela é uma realidade muda, que regula a rede significante e trama a via do sujeito no seu encontro com o desejo. O objeto que se reencontra está a certa distância da Coisa e, por isso, torna-se inevitável a repetição que caracteriza a pulsão. O Real é, por definição, aquilo que sempre retorna. Na verdade,

O bom e o mal entram desde logo na ordem da *Vorstellung*, estão lá como índices do que orienta a posição do sujeito, segundo o princípio de prazer, em relação ao que nunca deixará de ser apenas representação, apenas busca de um estado eleito, de um estado de anseio, de espera de quê? De algo que está sempre a uma certa distância da Coisa, ainda que seja regulado por essa Coisa, a qual está mais além. (Lacan 1988, p. 159)

Nesse sentido, as pulsões se apresentam extremamente plásticas, uma podendo substituir as outras. A pulsão como deriva, fornece ao sujeito muitas possibilidades e modos de satisfação. Deriva que constitui o caminho da ação do princípio de prazer na sua relação com o objeto. Logo, a pulsão encontra-se próximo do campo da Coisa, o vacúolo central.

Porém, como sustentar a existência de um vazio, sem correr o risco de se cair numa concepção nihilista? Lacan (1988) utiliza o exemplo do vaso para referir-se a este vazio central, bem como as relações estabelecidas com a Dama na modalidade do amor cortês. O oco do vaso consiste num vazio e isso não implica que ele não seja nada, idêntico ao nada. É a partir do vazio da Coisa que a sublimação se torna possível, fornecendo a famosa fórmula: “a sublimação é a elevação de um objeto a dignidade da Coisa”. Todas as criações humanas pertencem, portanto, ao registro da sublimação. A religião, a ciência e a arte configuram modos de organização em relação ao vazio determinante e central da Coisa. Pela linguagem, a cadeia significante é articulada, um domínio de criação ex-nihilo, a partir do qual nasce o que é histórico na pulsão. Essencialmente, a pulsão nos indica este ponto do intransponível, da Coisa, pela qual a organização do significante no mundo natural é introduzida. “É por ser assim que não podemos encontrar o pensamento - não num sentido idealista, mas o pensamento em sua presentificação no mundo - senão nos intervalos do significante” (Lacan 1988, p.261-262).

A reflexão ofertada pelo problema da sublimação nos destaca então este ponto em que o sujeito vacila, o ponto em que ele não deveria ceder de seu desejo em face das exigências culturais.

O mal estar na cultura

Postulando que o processo civilizatório resulta no eterno embate entre as pulsões de vida e as pulsões de morte, Freud (1974f) rejeita a antiga proposição de uma capacidade original do homem na discriminação entre o bem e o mal, referendando tais questionamentos éticos, portanto, questões de orientação para o sujeito, ao desejo de felicidade.

De acordo com suas palavras:

o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da ‘Criação’. O que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica (Freud 1974f, p.94-95)

Desse modo, as possibilidades de felicidade do homem são restringidas pela sua própria constituição e não se pode desconsiderar que, por trás de seu sofrimento, se esconde uma parcela considerável de uma natureza inconquistável atuando no aparelho psíquico.

Buscando sustentar a afirmação de uma pulsão agressiva no sujeito, o médico vienense confessa:

A afirmação da existência de uma pulsão de morte ou de destruição deparou-se com resistências, inclusive em círculos analíticos; estou ciente de que existe, antes, uma inclinação freqüente a atribuir o que é perigoso e hostil no amor a uma bipolaridade original de sua própria natureza. A princípio, foi apenas experimentalmente que apresentei as opiniões aqui desenvolvidas, mas, com o decorrer do tempo, elas conseguiram tal poder sobre mim, que não posso mais pensar de outra maneira. Para mim, elas são muito mais úteis, de um ponto de vista teórico do que quaisquer outras possíveis; fornecem aquela simplificação, sem ignorar ou violentar os fatos, pela qual nos esforçamos no trabalho científico (Freud 1974f, p.142)

A pulsão de morte, *Todtrieb*, apresentada, inicialmente, em “Além do princípio do prazer”, como uma tendência, um retorno ao estado inanimado, expressa fundamentalmente o que se encontra no princípio de toda pulsão, a qual não tem um objeto fixo e, em sua meta, só encontra uma satisfação parcial. Caracterizada como um mais além do princípio do prazer, ela

figura a perturbação do princípio de prazer, causando extremo sofrimento ao sujeito. Os casos de neurose traumática, as brincadeiras infantis nas suas relações com a angústia, a transferência do analisando durante o tratamento analítico e aquelas situações trágicas, tidas como frutos do “destino”, expressam a ação dessas “forças demoníacas”, que se manifestam por meio da compulsão à repetição (Freud, 1974d).

De fato, o aparelho psíquico é regido pelo princípio de prazer, pelo qual se almeja a manutenção de um nível ideal de excitação, dentro de certos limites, orientando o sujeito tanto na obtenção de sensações agradáveis como na evitação do desprazer. Contudo, isso tende ao fracasso, dado a ineficácia do mecanismo e da sua impossibilidade na consecução de tal objetivo. “Não há possibilidade alguma dele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias” (Freud 1974f, p.95).

Cabe sublinhar ainda que, no desenvolvimento da cultura, é a ação da pulsão de morte que garante a eternização do desejo, caracterizado pela diferença, ao contrário da ação da pulsão de vida, a qual propõe a homogeneização da humanidade em um todo indivisível. É a pulsão de vida que, na verdade, contribui para a morte do desejo (García-Rosa 1990).

Os princípios e normas elencadas pela sociedade não conseguem, dessa forma, estabelecer uma conciliação entre as exigências da comunidade e as exigências do indivíduo que a constitui. O mandamento de amar o próximo como semelhante torna-se, conseqüentemente, impossível de ser cumprido, visto que:

Os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo (Freud 1974f, p. 133).

Seguindo os rastros da teorização freudiana, a agressividade torna-se o grande oponente do homem, sendo, diante das exigências culturais, interiorizada, numa tentativa de domesticação dos impulsos destrutivos. Entretanto, o preço pago pela renúncia de tal satisfação pulsional, aumenta ainda mais a ferocidade do supereu, a consciência moral do sujeito. Paradoxalmente, visto ser possível ainda a satisfação restrita de alguns impulsos, cada fração de gozo praticado acumula-se ao montante de uma dívida insaldável para com a cultura. O gozo torna-se assim um mal; causa incômodo.

Propondo outra leitura, estabelecemos que os mais diversos comportamentos humanos são determinados por sistemas de regras que impõem valores positivos e valores negativos. A confrontação da ética kantiana e da ética sadeciana promovida por Lacan (1988) nos ilustra a questão. De um lado, a proposição kantiana *faça de tal modo que a máxima de tua ação possa ser tomada como uma máxima universal* e, de outro, a sadeciana *emprestai-me a parte de teu corpo que possa satisfazer-me um instante, e gozai, se isto vos agrada, da parte do meu que pode ser-vos agradável*. Uma boa vontade exclusiva da ação benéfica, de um sujeito autônomo na medida em que é consciência moral capaz de universalizar a regra de sua ação moral. Uma idéia de um mal a ser realizada totalmente, força dilacerante, cruel, de uma primeira natureza não realizada que impulsiona o libertino na busca de um objeto absoluto. Ambas rejeitam o objeto patológico, eliminando-se, incondicionalmente, toda preocupação com o bem-estar ou com o bem; categóricas, imperativas, sustentam-se por si mesmas, impondo-se. Assim, a verdade de Kant é revelada por Sade. Ambas as éticas são o inverso e uma a razão da outra.

Os ideais propostos pela cultura não conseguem dar conta enquanto bússola a orientar o sujeito na sua busca de felicidade; são falhos e causam perturbação, efeito colateral de uma culpabilização do sujeito. Mas seria o pai falho, o pai morto da horda primeva, o que se encontra na base deste sentimento de culpa?

Um pai assassinado, um pai morto

Procurando estabelecer um elo comum entre a “psicologia coletiva” e “psicologia dos neuróticos”, Freud (1974b) deu início à discussão acerca do totemismo e dos tabus que caracterizam a civilização, concordando com a hipótese darwiniana de que a forma primitiva da sociedade constituía-se de uma horda governada, imperativamente, por um indivíduo macho e privilegiado.

Em “Psicologia das massas e análise do eu”, Freud (1974e) expõe a seguinte conjectura:

Os grupos humanos apresentam mais uma vez o quadro familiar de um indivíduo de força superior em meio a um bando de companheiros iguais, quadro que também é abarcado em nossa idéia da horda primeva. A psicologia de um grupo assim, como a conhecemos a partir das descrições a que com tanta freqüência nos referimos, o afinamento da personalidade individual consciente, a focalização de pensamentos e sentimentos numa direção comum, a predominância do lado afetivo da mente e da vida psíquica inconsciente, a tendência à execução imediata das intenções tão logo ocorram: tudo isso corresponde a um estado de regressão a uma atividade mental primitiva, exatamente da espécie que estaríamos inclinados a atribuir à horda primeva (Freud 1974e, p. 155-156).

Cabe sublinhar que Freud (1974e) confere ao pai da horda uma liberdade incomum em comparação com as severas restrições impostas aos demais membros do grupo, sujeitos a vínculos entre si. A relação dos pais com os filhos era marcada pelo ciúme e pela intolerância sexual, cuja razão principal foi o estabelecimento da interdição da mulher, objeto exclusivo do chefe da horda; mas o objeto dessa interdição englobava todas as mulheres da horda e não apenas uma. Impedidos de satisfazerem diretamente seus impulsos sexuais, eles eram forçados a sublimá-los nas relações estabelecidas uns com os outros e, afetiva e ambivalentemente, com o pai. A vontade paterna era irrestrita e arbitrária.

No mito freudiano, entrevê-se, no entanto, um episódio capital relativo ao assassinio do pai, que resultou num remorso edificado sobre a ambivalência dos sentimentos que os filhos nutriam em relação ao chefe da horda. Extravasado o ódio através desta agressividade contra o pai, o amor ressurgiu por meio do remorso ligado ao crime, o precursor do supereu no sujeito. Por fim, toda sorte de restrições sobrevieram aos filhos. O assassinato do pai da horda é a peça central da engrenagem freudiana para pensar a origem do sentimento religioso, enquanto uma necessidade de um pai para o desamparo infantil do sujeito, bem como todo o conjunto das formações culturais. Ora, o que está em destaque nesse pensamento de Freud, nesse jogo de imaginação freudiana, é a identificação com o pai morto, agora um super-homem, um deus. Então, concluamos a questão com Freud: o supereu é o herdeiro do Édipo.

Para Didier-Weill (1988), o legado de Freud foi questionar se a ética da Psicanálise se reduziria a instauração da lei no sujeito, na medida em que o supereu estabelece muitas exigências, impostas paradoxalmente quanto mais as satisfazemos. Eis uma possível leitura ética do mito do pai da ordem primeva.

Miller (1987) nos precavê que os supostos ensaios reunidos sob o nome de uma “psicanálise aplicada” versam sempre, em Freud, sobre a própria experiência analítica. Deste modo, o mito expresso em “Totem e tabu” não tem importância enquanto ensaio para uma antropologia. “O interesse de ‘Totem e tabu’ reside no fato de que, nessa obra, Freud se aproxima, em forma de mito, à função do pai na experiência analítica” (Miller 1987, p. 13). Ademais, para este autor, isso repercute no fato de que não há uma teoria do inconsciente enquanto tal, em Lacan, mas, sobretudo, uma teoria da práxis analítica.

Para Lacan (1988), esse crime indica-nos que matar o pai, esse personagem onipotente, semi-animal da horda primeva não significou para os filhos uma abertura em direção ao gozo interdito, mas, ao contrário, reforçou a interdição, e ainda acrescentando outras mais. É nesse sentido que a lei e o desejo encontram-se estritamente entrelaçados.

Em relação ao assassinato do pai e suas implicações na religião, Lacan (1988) salienta ainda:

É claro que Deus está morto. É o que Freud expressa de ponta a ponta em seu mito - já que Deus sai do fato de que o Pai está morto, isso certamente quer dizer que nos demos conta de que Deus está morto, e é por isso que Freud cogita tão firmemente sobre isso. Porém, igualmente, já que é o Pai morto a quem Deus originalmente serve, ele também estava morto desde sempre. A questão do Criador em Freud é, portanto, saber a que deve ser apenso, em nossos dias, aquilo que dessa ordem continua se exercendo (Lacan, 1988, p. 159).

Lacan (1985a), numa audaciosa teorização, vai se referir a uma função do pai, condensada nos termos metáfora paterna e Nome-do-Pai, indicadora da inscrição do sujeito no simbólico. Lacan, no seminário 7, profere que Freud, através do mito do pai da horda primeva, não negligencia o Nome-do-pai, mas afirma reconhecer na história a função do pai, na sublimação “essencial à abertura de uma espiritualidade que representa como tal uma novidade, um passo na apreensão da realidade como tal” (Lacan 1988, p.221).

Considerando a teoria lacaniana, é no discurso que se verifica o vestígio do Nome-do-Pai, já que o pai simbólico é aquele que não pode ser encontrado. O que torna possível o Nome-do-Pai é a sua metáfora posta no lugar do “desejo da mãe”, na dupla ambiguidade do sentido deste, barrando-o. Em outros tempos, Lacan o denominou ponto-de-basta.

Abelhauser & Douville (2003) afirmam que a proposição lacaniana nos mostra que o exercício da proibição não deve ser atribuído ao superego, mas à função paterna, precisamente essa função de proibição que garante o desejo do sujeito.

Ter distinguido assim radicalmente o que permite ao indivíduo se estruturar como tal e desejar (ou seja, verdadeiramente viver) a função paterna interditoria vai muito naturalmente conduzir Lacan a colocar uma ênfase decisiva na relação que o indivíduo mantém com o seu próprio desejo. Assim, fazendo, ele conceptualiza - sob a forma do objeto a, o objeto causa do desejo, o objeto fundamentalmente ausente - o que faltava a Freud quando esse procurava determinar, por exemplo, em Totem e tabu, a maneira como se situam a lei e a ordem simbólica, garantias do vínculo social (Abelhauser & Douville 2003, p. 418).

Fato notável expresso aqui é o estatuto dado à proibição, à emergência da lei, circulando em torno da noção de um pai morto. Outra perspectiva mais filosófica expressará a relação da lei com o desejo através do erotismo, pelo viés de uma transgressão. Contrastar o pensamento de Bataille (1988) com a teorização psicanalítica aqui exposta contribuirá para evidenciar elementos do homem, enquanto sujeito, que nos apontam para o horizonte maior de uma ética.

Na trilha de Bataille: erotismo e morte

Durante a década de 50, floresceu, especialmente na França, uma tradição literária e filosófica, cujos ensaios refletiam e elogiavam a transgressão, o excesso característico ao homem e que o impulsiona constantemente em direção à morte. Diversos autores se destacaram nessa celebração da transgressão, dentre eles, Klossovsky e Georges Bataille.

Este último, apoiando-se em estudos sobre a antropologia e a história das religiões, no período que se seguiu após a primeira guerra mundial, refere-se à intrínseca relação entre o proibido e a transgressão, na sua tão aclamada obra “O erotismo”. A perspectiva do autor reafirma o legado sadeano, o qual propõe que não há melhor forma de se familiarizar com a morte do que aliá-la a uma ideia libertina. Resta ao homem, dessa forma, enfrentar e superar aquilo que o espanta, o que, à custa de um alto preço, permite-lhe o reconhecimento de sua natureza. Por essa ótica, a chamada aberração de Sade é exaltada e passa a ter um peso maior na consideração do erotismo.

Definido como um aspecto imediato da experiência interior do homem, da interioridade de seu desejo, o erotismo é distinguido da sexualidade animal. Ele é aquilo que, na consciência do homem, põe em questão o ser. O erotismo não pode ser equiparado à sexualidade dos animais, pois nele há uma mobilização interior do homem. Por conseguinte, a escolha de um objeto sexual pressupõe um aspecto intangível e não uma característica meramente objetiva de uma mulher, por exemplo. O erotismo é uma espécie de atividade sexual do homem, nisso que ela se difere da sexualidade animal. Nesta, o animal não pode reconhecer o desequilíbrio ameaçador da vida: ele

não o sabe. Contudo, o homem, ao deixar para trás o animal na sua evolução, se defrontou com uma poderosa ferramenta, o trabalho, e, inevitável e conseqüentemente, com os interditos e proibições que passaram desde então a reger sua vida. Restrições estas, dizem respeito à sua atividade sexual (Bataille, 1988).

De acordo com o autor, as imagens eróticas, qualificadas como sagradas, introduzem em alguns comportamentos de proibição, tradicionais, ao passo que em outros ensejam comportamentos contrários e comuns em si mesmo, uma espécie de retorno à natureza. Contudo, a transgressão não pode ser confundida com retrocesso, pois ela levanta a proibição sem suprimi-la. Aqui encontra as religiões e o erotismo a força que decorre da afinidade entre a lei e a sua violação. O erotismo se define, portanto, na sua relação com o interdito: não se trata de uma negação do proibido, mas de uma superação e complementação da lei. Por corolário, não há, todavia, proibição, a qual não é passível de transgressão, o que é facilmente corroborado pelo fato de ser a transgressão comumente admitida e prescrita.

A cumplicidade entre a proibição e a transgressão revela justamente esta ambigüidade do homem na sua relação com o prazer e aquilo que edificou as relações humanas ao longo do desenvolvimento da civilização. O mundo do trabalho, fundamental na vida humana, mostra uma razão que parece dominar o processo civilizatório. Não obstante, ainda que tal razão prevaleça, nossa obediência é limitada e o trabalho não consegue absorver o homem por completo; o seu “mundo racional”, fruto do suor de seu rosto, consequência de suas atividades, não logra impedir a subsistência de um fundo de violência em suas ações. Persiste nele um impulso, existente na natureza, o qual extrapola os limites e que somente em parte é redutível. Trata-se de um impulso que passa despercebido, mas que sensivelmente exerce certo domínio sobre seus comportamentos. Assim, no terreno em que decorre nossa vida, o excesso manifesta-se exatamente no lugar em que a razão é superada pela violência (Bataille, 1988).

Para Bataille (1988), a atividade sexual, considerada sob a luz da reprodução, nos remete, de uma maneira mais íntima, para a vida, no ponto em que ela condescende com a morte. A verdade de Sade serve então para se pensar acerca das questões éticas e básicas das representações sobre a vida e a morte. Logo, o ser deve ser entendido dentro dos movimentos das paixões, nessa relação radical entre a excitação sexual e a morte, entre a visão do ato mortal e o desejo do gozo sexual.

De acordo com essa reflexão, a reprodução implica uma descontinuidade do ser, na medida em que ela estabelece uma distinção entre os indivíduos e marca diferenças entre as mais diversas gerações, insuprimíveis, tal como um abismo incomunicável. Em contrapartida, a reprodução faz entrar em jogo a continuidade dos seres, a permanência da espécie. Logo, a morte representa a possibilidade da continuidade entre os seres (Bataille, 1988).

Psicanálise e transgressão: Bataille, Freud e Lacan

Tal como Freud no texto “Além do princípio do prazer”, Bataille (1988) lança mão de modelos biológicos da reprodução animal para explorar a questão anteriormente esboçada, a da descontinuidade, noção tão cara a este autor francês. Reflete, para tanto, a forma mais elementar de reprodução, a assexuada, a qual implica uma cessão da célula em algum momento de seu crescimento, resultando na formação de dois núcleos e, conseqüentemente, de dois novos indivíduos. Seres estes qualificados novos, posto que a “célula mãe” desapareceu e já não existe mais: quando se morre, deixa-se de existir, cessa a descontinuidade daquele ser. Isso nos conduz a conclusão de que em algum ponto da reprodução, ocorre a continuidade, no qual o um primitivo se converte em dois. Contudo, a partir do momento em que surgem os novos indivíduos, aparece novamente a descontinuidade de ambos. Na reprodução sexuada, diferentemente da assexuada, o progenitor não desaparece, não deixa de existir pelo processo. A reprodução sexual sugere uma passagem da descontinuidade para a continuidade, manifestadas na fusão entre o espermatozóide e o óvulo, a qual resulta na célula-ovo. Em outras palavras, um novo ser é formado a partir da

morte, a partir da desaparecimento de dois seres descontínuos. O novo ser, também descontínuo, porta em si a passagem para a continuidade, que se dá na fusão mortal de novos seres descontínuos.

Basicamente, no erotismo, enquanto transgressão, e na reprodução:

Há passagem do contínuo para o descontínuo para o contínuo. Somos seres descontínuos, indivíduos que isoladamente morrem numa aventura ininteligível, mas que têm a nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal a situação que nos amarra à individualidade que somos. E, ao mesmo tempo que desconhecemos o angustioso desejo de duração dessa precariedade, temos a obsessão duma continuidade primacial que ao ser geralmente nos una. (Bataille 1988, p. 14).

Cabe ressaltar que tanto Freud quanto Bataille se apóiam em modelos biológicos da época para desenvolverem suas teorias. Contudo, a utilização de modelos é sempre frágil, ainda que seja bastante ilustrativa. Na Psicanálise, isso é mais evidente, já que há uma ruptura em relação às Ciências Humanas, naquilo em que estas buscam submeterem-se aos métodos das Ciências Naturais. O próprio Freud nos indica tais perigos:

deve-se deixar completamente claro que a incerteza de nossa especulação foi muito aumentada pela necessidade de pedir empréstimos à ciência da biologia. A biologia é, verdadeiramente, uma terra de possibilidades ilimitadas. Podemos esperar que ela nos forneça as informações mais surpreendentes, e não podemos imaginar que respostas nos dará, dentro de poucas dezenas de anos, às questões que lhe formulamos. Poderão ser de um tipo que ponha por terra toda a nossa estrutura artificial de hipóteses. Se assim for, poder-se-á perguntar por que nos embrenhamos numa linha de pensamento como a presente e, em particular, por que decidi torná-la pública. Bem, não posso negar que algumas das analogias, correlações e vinculações que ela contém, pareceram-me merecer consideração. (Freud 1974d, p. 81).

Isso nos sugere que o campo de problemas da Psicanálise diz respeito às questões éticas do sujeito; ela tem essa dimensão ao contrapor representação e pulsão, forças recalçadas e recalçantes, inconsciente e consciente, enfim, a hiância que funda o sujeito.

De acordo com Miller (1994), nessa perspectiva que “elogia a transgressão”, já há uma concepção do imaginário como barreira do gozo, um mais além do princípio do prazer. Mas, em relação à produção lacaniana, “no seminário 7, o imaginário não é mais a dimensão por excelência do gozo, mas, pelo contrário, um tipo eminente da barreira que constitui o princípio de prazer” (Miller 1994, p. 160). É como o castelo sadeano de Silling, no qual se praticavam intermináveis orgias, e assim “o próprio exemplo de Antígona incide nisso, como se fosse necessário ter vontade heróica para ir na direção ao mais além do princípio do prazer, enquanto os suínos são retidos no cercado desse princípio” (Miller 1994, p.159).

Estabelecendo uma distinção entre sua proposta psicanalítica e a de Bataille, Lacan (1988) afirma que o referido autor da transgressão considera a obra sadeana, atribuída à “baixa da tensão sugestiva”, tendo seu valor na medida em que nos dá acesso a uma assunção do ser enquanto desregramento. Contudo, para a teoria lacaniana, “o tédio em questão é uma outra coisa. Ele não é senão a resposta do ser precisamente [...] ao aproximar-se de um centro incandescente ou de zero absoluto, que é psiquicamente irrespirável” (Lacan 1988, p. 245).

Novamente com a palavra: Jacques Lacan

No seminário intitulado “O avesso da Psicanálise”, Lacan (1992) já não concebe mais o gozo pela via da transgressão, mas através do objeto a, pela via de um mais-de-gozar. Assim, gozo e significante são articulados e aquele já não se figura impossível; eis o que nos indica a teoria dos discursos. O gozo não fica reduzido à perda ou a um excesso, cuja recuperação é impossível. Entre a satisfação almejada e a satisfação obtida há uma defasagem, a marca crucial do desejo, concebido - frisamos - como inconsciente. Lacan é explícito ao afirmá-lo:

A relação com o gozo se acentua com esta função ainda virtual que se chama desejo. Assim também é por isso que articulo mais de gozar o que aqui aparece, mas não como um fora ou uma transgressão. Que se calem um pouco, por favor, parem com essa baboseira. O que a análise mostra, se é que mostra alguma coisa - invoco aqui os que têm a alma um pouco diferente daquela da qual se poderia dizer, como diz Barrès do cadáver, que ela não diz coisa

com coisa-, é precisamente isto, não se transgride nada. Entrar de fininho não é transgredir. Ver uma porta entreaberta não é transpô-la (Lacan 1992, p.17).

Lacan (1992) insiste que não se trata de uma transgressão, mas de uma irrupção, uma precipitação, um entrar de fininho. Precipitar em algo, neste campo do gozo, esse superávit, saldo positivo a se pagar. “O que há de perturbador é que, se o pagamos, o temos, e depois, a partir do momento em que o temos, é urgente gastá-lo. Se não se o gasta, isso traz todo tipo de conseqüências” (Lacan 1992, p. 17).

O mais-de-gozar é um dos elementos que permitirá Lacan (1992) referir-se a um discurso sem palavras e que há algo na comunicação que não serve ao entendimento, mas sim ao mal-entendido e ao incremento do mal-estar do sujeito. O sujeito pode dizer algo, e não falar sobre o que ele é. E, se há uma lição por trás do conceito é a seguinte: nem tudo é significativo. O mais-de-gozar significa ainda a suplência do lugar de perda ocasionada pela extração do gozo. Em outras palavras, ele é, ao mesmo tempo, perda e ganho. (Lacan 1992).

Para Lacan (1992), no seio da experiência do discurso psicanalítico está o desígnio da pulsão de morte. O gozo é a via para a morte e o saber é o que detém a vida em certo limite em direção ao gozo. E não se pode confundir o desejo de saber com o saber, distinção radical na Psicanálise. “O que conduz ao saber não é o desejo de saber”. É o que o discurso da histerica nos mostra: o analista completa o sintoma. No tratamento psicanalítico, a histerização é o momento em que o sintoma representa, de fato, a clivagem do sujeito, o enigma a ser decifrado. A pergunta é dirigida ao analista, suposto detentor da verdade do sujeito. Contudo, o saber sobre o gozo não tem nada a ver com a verdade de seu sintoma.

Desse modo, se outrora o gozo é visto como mortificação do corpo desencadeada pelo significativo, aqui o significativo é uma máquina produtora de gozo.

Para Lacan (1992), esse é o fundamento da experiência analítica, onde a histerização do sujeito torna-se possível, em que é abandonada qualquer referência e onde ocorre a produção de significantes através da associação livre, permitindo o exercício do inconsciente. Por essa ótica, uma gama de acontecimentos da vida humana, dentre eles, atos falhos, sonhos e lapsos tornam-se elementos preciosos para práxis analítica e à investigação que lhe é correlata, e, da qual é possível a formação de uma teoria.

No seminário 20, intitulado “Mais, ainda”, Lacan (1985b) modalizará um gozo do não-todo, um gozo não-fálico, feminino, por assim dizer. Desse modo, não há relação sexual, não há nada que equipare o gozo fálico com o gozo feminino, o gozo do não-todo.

O discurso analítico propicia que o sujeito se manifeste em sua hiância, na causa de seu desejo.

Tudo o que se articulou sobre o ser supõe que se possa recusar-se ao predicado e dizer o homem é, por exemplo, sem dizer o quê. O que diz respeito ao ser está estreitamente amarrado a essa seção de predicado. Daí nada poder ser dito senão por contornos em impasses, demonstrações de impossibilidade lógica, aonde nenhum predicado basta. O que diz respeito ao ser, ao ser que se colocaria como absoluto, não é jamais senão a fratura, a rachadura, a interrupção da fórmula ser sexuado, no que o ser sexuado está interessado no gozo (Lacan 1985b, p.20).

Assim a grande lição de Lacan (1985b), nesse seminário, é a de que o significativo não significa nada e causa efeito no real. Trata-se de uma lógica para além da lógica do significativo, e assim o gozo se inscreve como cifra no real do corpo. Propor que não há relação sexual implica que não há um ponto comum entre o ser falante e o seu objeto, entre o macho e a fêmea, e, numa visão mais ampla e ousada, não há uma fórmula universal que sintetize tal relação.

Pela lógica do não-todo, não há um universal, um conjunto pelo qual se pode agrupar todas as mulheres de acordo com um ponto comum; a lógica do não-todo nos permite tão somente enumerar tais mulheres, uma a uma. Assim, a ética de Aristóteles pode ser contraposta à ética da Psicanálise que rechaça qualquer forma de universalização e normatização disso que lhe é tão singular, o sujeito. O caminho a ser percorrido pelo analista obedece a uma ética do desejo,

de *um por um*, e não a uma regra universal. Assim, os analistas louvam a fórmula “cada caso é um caso”.

Implicações éticas da Psicanálise

Se podemos então falar de uma ética da Psicanálise, como tentamos expor ao longo deste artigo, o que a caracteriza, então? A ética da Psicanálise, de acordo com Lacan (1988) e com toda a contribuição ofertada pela experiência freudiana, deve ser pautada no desejo. Trata-se para o sujeito de um não ceder de seu desejo, pois a única culpa que se pode sentir é de, em algum momento, tê-lo cedido. Logo, a interrogação psicanalítica fundamental é a seguinte: “Agistes em conformidade com teu desejo?”, tal como nos pontua Lacan.

A ética da Psicanálise se centra, por corolário, no vazio, no Real, que marca a sua diferença como ética do desejo. Como causa do desejo, ela se instaura na dimensão do fictício, do simbólico. Tem a pretensão de conduzir o sujeito às fronteiras de seu próprio desejo, não propondo regras, nem tampouco normas de conduta, mas apenas preparando-o para esta ação moral sem estabelecer as vias para tal.

Não há, assim, uma ação correta a reger o sujeito na sua busca de felicidade. A inconsistência do desejo, enquanto falta, não se pode confundir com um Bem supremo - preceitos e valores - a orientar o sujeito. Não é um ideal que sustenta a ética da Psicanálise; seus alicerces se encontram no real. Portanto, qualquer forma de padronização dos indivíduos ou tentativa de normatização do sujeito é rechaçada, visto que indicam preceitos preexistentes e um conjunto de valores dos quais a Psicanálise se distingue.

Lacan (1988) alça a seguinte questão:

A perspectiva teórica e prática de nossa ação deve reduzir-se ao ideal de uma harmonização psicológica? Devemos, na esperança de fazer nossos pacientes aceder à possibilidade de uma felicidade sem sombras, pensar que a redução pode ser total da antinomia que o próprio Freud articulou tão poderosamente? Falo do que ele enuncia no Mal estar na civilização, quando formula que a forma sob a qual a instância moral se inscreve concretamente no homem, e que absolutamente não deixa de ser racional em seu dizer, essa forma que ele chamou de supereu, é de uma economia tal que se torna tanto mais exigente quanto mais sacrifícios se lhe prestam (Lacan 1988, p.363).

A ética da Psicanálise é incompatível com uma ética do poder. “O âmbito do bem é o nascimento do poder”. Na medida em que o meu bem nunca coincidirá com o bem do outro. Eis o que leva o homem a dispor de si mesmo em algum momento de sua história. A moral aristotélica é uma moral do mestre e se apresenta limites bem traçados em relação à proposta psicanalítica: ela se vincula a uma ordem dos poderes, ao serviço dos bens. Aqui o desejo não tem lugar; “pode-se ficar esperando sentado” (Lacan 1988).

Cabe destacar, porém, que tal proposta ética para a Psicanálise apresenta-se como fruto da teorização lacaniana, no seu retorno a Freud, que se edifica através das mais diversas significações e modulações conceituais, percebidas nos seminários do autor. Ainda que, nos seminários vindouros, ele retome a dimensão de *das Ding* pela via do objeto *a* e abandone a concepção impossível de um desejo puro, heróico, a proposição ética estabelecida no seminário 7 permanecerá uma constante pertinente ao longo de seu ensino.

Não se trata de uma transgressão, já que, nas palavras de Lacan, “não se transgride nada”. O desejo enquanto incontestável não pode se transposto, o que, contudo, não indica que o sujeito dele desista. Há sempre um quê de irreduzível no final de uma análise.

E, à guisa de conclusão, cabe sublinhar que ainda que essa dimensão moral no homem seja, frequentemente, ignorada através de uma promessa de felicidade, esta não constitui a proposta clínica psicanalítica inaugurada por Freud, nem tampouco a lacaniana. O analista não pode dar garantia de nada: a angústia torna-se fonte de criação, e, por isso, a impotência do sujeito se distingue da impossibilidade de sua verdade.

Referências bibliográficas

- ABELHAUSER, Alain; DOUVILLE, Olivier (2003). "Psicanálise após Freud". In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo - RS: Editora Unisinos, pp. 416-418.
- BATAILLE, Georges (1988). *O erotismo*. Lisboa: Antígona.
- DIDIER-WEILL, Alain (1988). *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- FREUD, Sigmund. (1974a). *Estudos sobre a histeria*. In: S. Freud. Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud. (Vol. 2). Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1895 [1893]).
- _____. (1974b). *Totem e tabu*. In: S. Freud. Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud. (Vol. 13). Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1908).
- _____. (1974c). *A pulsão e seus destinos*. In: S. Freud. Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud. (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1915).
- _____. (1974d) *Além do princípio do prazer*. In: S. Freud. Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud. (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1920).
- _____. (1974e). *Psicologia de grupo e a análise do eu*. In: S. Freud. Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud. (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1921).
- _____. (1974f). *O mal estar na civilização*. In: S. Freud. Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud. (Vol. 21). Rio de Janeiro, Imago. (Original publicado em 1930 [1929]).
- GARCIA-ROSA, Luis Alfredo (1990). *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques (1979). *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1985). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1988a). *O seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1988b). *O seminário, livro 7: a Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, P (1982). *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- MILLER, Jacques Allain (1987). *O percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- MILLER, Jacques Allain (1994). *Silet: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- RINALDI, Doris (1996) *A ética da diferença. Um debate entre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Recebido em 31/05/2009
Aprovado em 30/06/2009