

Do bem supremo à ética do desejo: contribuições da psicanálise à discussão ética

Luiz Paulo Leitão Martins*
Vinicius Anciães Darriba**

Resumo: No seminário de 1959-60, o psicanalista Jacques Lacan anuncia sua decisão de abordar ali o tema da ética da psicanálise. Para uma clara compreensão da contribuição freudiana, ele resgata, como contraponto, a referência aristotélica da *Ethica Nicomachea*. Nessa obra, Aristóteles está em busca de um bem mais excelente, e este corresponde à felicidade. Ele pode ser alcançado pelo uso da atividade racional aliado à prática da virtude. Se, para Lacan, a investigação aristotélica comporta certa idealidade, o registro psicanalítico funda-se a partir da realidade. Para isso, ele retoma a noção freudiana de *das Ding*. Como objeto da primeira experiência de satisfação, *das Ding* fundará todo o encaminhamento do sujeito. Na estrutura neurótica, entretanto, o reencontro com *das Ding* é excessivo; o sujeito não o pode suportar. É por trás dessa realidade sem predicção que é *das Ding* que Lacan encontrará a realidade que ordena, a saber, a lei da interdição do incesto. É nessa dimensão que o sujeito, em análise, é convocado a advir. O presente estudo, portanto, tem como objetivo realizar esse percurso – do bem supremo aristotélico à ética do desejo –, apontando as contribuições da psicanálise à discussão ética.

Palavras-chave: Aristóteles; bem supremo; ética; Lacan; psicanálise

Abstract: At the 1959-1960 seminar, the psychoanalyst Jacques Lacan points out his decision of addressing the theme of ethics of psychoanalysis. In order to have a clear understanding of the Freudian contribution, he rescues, as a contrast, the Aristotelian reference of *Ethica Nicomachea*. In this work, Aristotle is looking for a supreme good, and this corresponds to happiness. It can be reached by the use of rational activity combined with the practice of virtue. If, for Lacan, the Aristotelian investigation includes certain ideality, the psychoanalytic register is founded on the reality. For this, he takes up the Freudian notion of *das Ding*. As object of the first experience of satisfaction, *das Ding* will found all the forwarding of the subject. In the neurotic structure, although, the reencounter with *das Ding* is excessive; the subject cannot bear it. It is beyond this reality with no predication which is *das Ding* that Lacan will find the reality which orders, namely, the law of prohibition of incest. It is in this dimension that the subject, under analysis, is invited to come. The present study therefore aims to make this course – from the Aristotelian supreme good to the ethics of desire – pointing out the contributions of psychoanalysis to the ethical discussion.

Keywords: Aristotle; supreme good; ethics; Lacan; psychoanalysis

* Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: lplmartins@gmail.com

** Professor adjunto da Universidade Federal do Paraná. E-mail: vdarriba@centroin.com.br [Artigo recebido em 05.02.2011, aprovado em 30.05.2011]

Introdução

A articulação entre a psicanálise e a filosofia não se encontra de início já justificada. Se abordarmos a questão a partir da perspectiva freudiana, na qual a psicanálise não está localizada em outro campo senão o da ciência, a filosofia e suas reflexões têm pouco a contribuir à práxis analítica. Sigmund Freud demonstra isso explicitamente em seus textos. Há, entretanto, uma controvérsia. Se por um lado tem-se um Freud cientificista, preocupado com questões práticas e eminentemente clínicas e que rejeita a empreitada filosófica, por assim dizer, demasiada abstrata, por outro lado o precursor do movimento psicanalítico em sua metapsicologia, por exemplo, não abre mão de conceitos formulados a partir da via especulativa. Perguntamo-nos, então, se a proposição da relação entre a psicanálise e a filosofia é legítima e, ao mesmo tempo, se aquilo que é produzido a partir da discussão, pertinente.

Antes de tudo, é necessário fazer uma pontuação: os campos são distintos. A psicanálise ocupa-se de uma demanda clínica; suas investigações e seus resultados são úteis a um ofício próprio que é o do analista. A filosofia, numa acepção abrangente, vai se preocupar com os fundamentos; questioná-los, submetê-los à crítica, avaliá-los constituem tarefa filosófica. Isso posto, por que o diálogo? Por que a aproximação? Conforme assinala Bertrand Ogilvie (1987/1991), é possível que um objeto ou um conceito visado pela teoria psicanalítica tenha participação na investigação presente na filosofia, e, portanto, a reflexão desenvolvida em cada campo pode servir de problematização, de questionamento, de referência ao outro. Não se trata de submeter a psicanálise ao juízo filosófico, tampouco de desenvolver uma leitura psicanalítica da filosofia e de seus problemas, atribuindo algum tipo de valor ou de hierarquia; trata-se, porém, do reconhecimento da relação e das contribuições evidentes na possibilidade de interlocução entre os campos.

A esse respeito, segundo Charles Shepherdson (2003), nenhum personagem na história da psicanálise fez mais para levar a teoria freudiana a dialogar com a tradição filosófica do que Jacques Lacan. Se os psicanalistas pós-freudianos desenvolveram suas problematizações teóricas a partir de elementos já presentes na obra de Freud, Lacan, por sua vez, partiu de uma outra perspectiva. Para Ogilvie, o médico psiquiatra francês de formação tradicional colocou para si mesmo uma série de questões teóricas novas, não

partindo da psicanálise, mas da filosofia. E é com base nessas questões que ele vai encontrar em Freud subsídios para o desenvolvimento de sua elaboração teórica. A interrogação imposta por Ogilvie a si mesmo no que se refere à significação dessa teoria para a filosofia expõe razões importantes, particularmente no caso de Lacan, diz-nos o autor:

Porque este [Lacan] se refere explicitamente a conceitos ou a autores filosóficos que designa como pontos de partida, apoios obrigatórios ou índices, e porque a psicanálise, analisando a trama fundamental de certas teses características, pode levar a ser revista a interpretação das posições filosóficas que as sustentam (Ogilvie, 1987/1991, p. 10).

No presente trabalho, intentaremos apresentar uma contribuição do campo psicanalítico, considerando sobretudo a revisão da teoria freudiana desenvolvida na experiência intelectual de Jacques Lacan, à discussão filosófica em torno da dimensão ética.

A questão da ética na psicanálise

Antes de Jacques Lacan não é evidente que a descoberta freudiana tem alguma relação com a discussão geral em torno da ética. Surpreendentemente, conforme nos parece, no início do seminário dos anos de 1959-1960 o psicanalista francês anuncia sua decisão de abordar ali o que, segundo ele, consistiria no instrumento mais adequado para introduzir o que toda a obra freudiana e a experiência psicanalítica traziam de novidade, a saber, o tema da ética da psicanálise. Imerso num contexto mais geral, o da reflexão teórica sobre a experiência ética – aquela que se refere ao enigma de nossa própria ação, o qual é exposto por Lacan pela seguinte questão: “que devemos fazer para agir de maneira reta, correta, dada nossa condição de homens?” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 30) –, Freud, Lacan o intenta demonstrar, não vem aí apenas como um sucessor. Sua referência constitui-se como de um peso incomparável, colocando os problemas até então mantidos constantes no interior de toda elaboração ética sob outros fundamentos.

Se a psicanálise trouxe alguma coisa entendida como sendo da ordem de uma originalidade, de uma novidade, para o psicanalista Lacan, esse elemento, visando uma compreensão mais precisa de seu sentido, deve ser abordado sob o aspecto da ética. E o que propriamente seria isso? Ou seja, em outros termos, o que Lacan propunha ao trazer para o público de

seu seminário que a psicanálise evidencia uma particularidade no campo da ética, e localizar nesse ponto a originalidade de Freud?

Há na vivência do sujeito o que Lacan define como uma experiência moral. Essa experiência, em sua referência à sanção, coloca o sujeito em uma espécie de relação com sua própria ação que, para além de uma lei articulada, enseja aí uma certa tendência; um ideal de conduta, visto como um bem, é almejado. Em relação a esse ideal, o sujeito é convocado a enquadrar-se, conformar-se. Nesse sentido, para o psicanalista, o sujeito que procura análise o faz primordialmente por uma questão de ordem moral, a dimensão ética de sua ação é convocada por seu discurso. É diante dessa demanda que a práxis cotidiana da psicanálise se defronta. O que a experiência psicanalítica aponta é justamente para a existência, além do que se apresenta para o sujeito como um sentimento de obrigação, de um sentimento onipresente de culpa. O cumprimento fervoroso das normas ou a sua relativização, ao dar vazão ao que o pensamento libertino chamou de homem do prazer, são incapazes de atenuar essa fâcies desagradável da experiência moral que é sentida pelo sujeito sob a forma da culpa. Se alguns tentam amortecer, atenuar esse sentimento, certamente não é isso que psicanálise lacaniana realizará.

A psicanálise, entretanto, não se limita apenas a esse aspecto da experiência moral. A elaboração lacaniana retomará a fórmula freudiana que diz: *Wo Es war, Soll Ich werden*¹, entendendo estar situado aí um imperativo mais original, aludido pela experiência moral, para dizer:

Esse (eu), com efeito, que deve advir lá onde isso estava, e que a análise nos ensina a avaliar, não é outra coisa senão aquilo cuja raiz já temos nesse (eu) que se interroga sobre o que quer. Ele não é apenas interrogado mas, quando progride em sua experiência, coloca para si mesmo essa questão, e a coloca para si precisamente no lugar dos imperativos frequentemente estranhos, paradoxais, cruéis que lhe são propostos por sua experiência mórbida (*Ibidem*, p. 16).

Onde *isso* estava, o sujeito é convocado a advir. A atividade analítica o interroga acerca do seu desejo. E onde a moral poderia estar alocada numa perspectiva inteiramente diversa da do desejo, a elaboração psicanalítica localiza a sua gênese não em outro lugar senão no próprio desejo. É nesse

¹ Sugere-se a tradução: “onde isso era, devo eu advir”. Lacan (1965-1966/1998, p. 878) traduz da seguinte maneira: “[...] lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [eu] advir.”.

contexto que, para uma compreensão adequada do peso dessa experiência, a freudiana, Lacan resgata a ética aristotélica como um contraponto. Esse registro que é tão representativo no interior da reflexão ética e que serve ao psicanalista para discernir o caráter avesso da posição freudiana na articulação. Dessa forma, dedicar-nos-emos brevemente ao estudo desse filósofo, localizando o tema da ética em seu sistema, para apresentarmos, em seguida, o comentário lacaniano a seu respeito.

Aristóteles e sua formulação ética

Longe de um sistema de pensamento fechado, estático, Aristóteles é dinâmico, com textos que nos dão a impressão de estarem sempre em desenvolvimento. Encontram-se por vezes contradições ao longo de seus trabalhos. Ademais, há uma dificuldade em se fazer uma cronologia de seus textos; a maior parte dos teóricos é cética quanto a essa possibilidade. É difícil fazer perceber quais ideias são repetidas e quais foram acrescentadas em um desenvolvimento posterior. Segundo a leitura de Jonathan Barnes (1995), em muitos casos Aristóteles parece estar em busca de respostas, na tentativa de encontrá-las; em outros, nos quais a verdade lhe parece estar à mão, em sua posse, ele, suspendendo-a, permanece questionador, duvidando.

Conforme Barnes (1995, p. 25), “o sistema aristotélico é dividido em ciências”. As ciências teóricas estão dedicadas à descoberta de verdades, constituindo-se pela teologia, pela matemática e pela ciência natural; as ciências práticas, às ações, ao modo de elas operarem, agregando as disciplinas da ética e da política; e, finalmente, as produtivas que, ocupadas com a fabricação de coisas e objetos, são representadas pela poética e pela retórica. Percebe-se: a ética, em Aristóteles, é localizada não em outro campo senão no das ciências práticas. Diz-nos Aristóteles por ocasião de sua *Ethica Nicomachea*:

Considerando que o presente estudo, diferentemente dos outros ramos da filosofia, tem um objetivo prático – já que não estamos pesquisando a natureza da virtude a fim de conhecer essa natureza, mas a fim de podermos nos tornar bons, sem o que nossa investigação seria inútil – é necessário, conseqüentemente, que encaminhemos nossa investigação para o âmbito da conduta e indagemos como agir corretamente (Aristóteles, 2009, p. 69).

Conforme observa Hutchinson (1995), o legado deixado por tal filósofo, transmitido por Diogenes Laertius, revela-nos um homem preocupado com assuntos pessoais e com a educação moral de seus filhos. Aristóteles ressalta a importância dos amigos e dos familiares e expõe regras sociais próprias de um cavalheiro: a generosidade, a dignidade no serviço ao próximo e o bom juízo de um homem verdadeiro e fiel. A ética de Aristóteles intenta ser prática, ser uma ética para a vida.

Apesar da existência de alguns fragmentos sobre ética em textos isolados, existem apenas duas obras completas, fechadas, sobre o tema em Aristóteles. São elas, *Ethica Eudemia* (EE) e *Ethica Nicomachea* (EN). A primeira, tida pela maior parte dos estudiosos como a mais antiga, é composta por sete livros, podendo o último ser dividido em dois; a segunda compõe-se de dez livros, sendo três destes idênticos a três de EE (*Ibidem*, p. 197). Aqui abordaremos EN, pois é a essa obra que Lacan faz referência.

Logo na primeira seção do livro I da EN justifica-se o tema, a sua importância. Toda a investigação e toda a arte visam a um bem, defende Aristóteles (1984/1995), bem esse utilizado na acepção de ser aquilo a que todas as coisas tendem. Podem existir, entretanto, bens subordinados, isto é, aqueles que são buscados em função de outros e que muitas vezes correspondem a atividades, sendo os bens fundamentais aqueles cuja busca se dá em função deles mesmos. Estes últimos devem ter precedência em relação aos bens subordinados.

Apresenta-se um porém. Segundo Aristóteles:

Se, portanto, entre as finalidades colimadas por nossas ações, houver uma que desejamos por si mesma, ao passo que desejamos as outras somente por causa dessa, e se não elegemos tudo por causa de alguma coisa mais (o que, decerto resultaria num processo *ad infinitum*, de sorte a tornar todo desejo fútil e vão), está claro que essa *uma* finalidade última tem que ser o bem e o bem mais excelente (Aristóteles, 2009, p. 38).

Levando-se às últimas consequências, entre os bens fundamentais deve subsistir um ao qual todas as coisas tendem e no qual o termo de sua busca localiza-se em si mesmo. Esse bem, essa finalidade última e nunca subordinada, é denominado por Aristóteles de *bem supremo*. Posto isso, Aristóteles pergunta em seguida: “Não será então o conhecimento desse bem mais excelente muito importante do ponto de vista prático para a conduta na vida? Não nos tornará ele melhor capacitados para atingir o que

é adequado?” (*Ibidem*, p. 38). O tema está introduzido e justificado. Trata-se da elucidação do que Aristóteles chama de bem mais excelente, ou seja, do fim, propriamente dito, a que as coisas tendem, e de sua aplicação ao modo de vida do investigador. Esse bem, para Aristóteles, consiste na *felicidade*². O problema aristotélico está localizado, portanto, em definir, em delimitar o que seja essa felicidade.

Para falar da felicidade humana é necessário antes determinar em que consiste a função do homem. Tal como o olho, a mão, o pé e cada parte do corpo são dotados de uma função própria, a suposição de o homem possuir uma função que lhe é própria é introduzida. Aristóteles conclui: a atividade própria ao homem é aquela atribuída ao componente racional, e, mais propriamente, à acepção que se refere ao seu exercício ativo, ou seja, o pensamento. Para Hutchinson (1995), a alma, em Aristóteles, é superior ao corpo, e aqueles que vivem segundo o seu exercício tornam-se semelhantes aos deuses; viver segundo o corpo, tal qual os brutais, é equiparar-se às plantas e aos animais. Um bom homem é aquele que faz uso daquilo que lhe é próprio, de sua racionalidade, e o utiliza sob o modo da excelência. Essa excelência, para Aristóteles, consiste no uso da atividade da alma em consonância à virtude, e, se há mais de uma virtude, à melhor e mais completa entre elas. Deve-se acrescentar, ainda, que essa atividade deve ocupar “uma vida inteira” (Aristóteles, 2009, p. 50), visto que um só dia, ou um curto período de tempo, vivendo virtuosamente não faz um homem feliz. Entretanto, em que consiste a atividade racional em Aristóteles? E a virtude?

Há na alma, diz-nos Aristóteles no livro I, duas partes distintas, opostas uma à outra; uma racional e outra privada da razão. Uma subdivisão do elemento irracional é a parte, presente em todos os seres vivos, inclusive nas plantas, responsável pelas faculdades de nutrição e de crescimento. A outra, em relação a qual é participante, em certo sentido, a racionalidade, consiste no elemento apetitivo, desiderativo, identificado pelos impulsos e desejos. A participação da racionalidade em relação a esse elemento desiderativo se dá no fato de tal elemento, nas pessoas temperantes e

² Εὐδαιμονία (*eudaimonia*: felicidade): trata-se de um termo grego cujo conceito é mais abrangente que o nosso. Segundo Edson Bini (2009, p. 40), εὐδαιμονία circunscreve também as noções correlatas de bem-estar e prosperidade, além de, em Aristóteles, caracterizar-se não como um estado passivo sentimental, mas como uma atividade.

continentes, obedecer ao princípio racional; ele pode ser persuadido pela razão. Enquanto o princípio racional impele o homem para a direção certa, o elemento desiderativo luta contra a razão, oferecendo-lhe resistência (Aristóteles, 1984/1995).

A professora Sarah Broadie traz uma contribuição ao discutir a questão comparando a natureza animal à natureza do homem. Os animais, segundo Broadie (1991, p. 354), agem como se o bem correspondesse ao prazer, ou, pelo oposto, o prazer, ao bem; tais seres, por assim dizer, “acreditam” que o que é dotado da qualidade de bom é desse modo por se apresentar também como prazeroso. O homem, capaz de teorizar sobre as coisas e abstrair para além dos fatos, pode, por meio de uma série de questionamentos, descolar a característica do prazer daquilo que é supostamente, em um primeira momento, visto como um bem, e direcionar ao objeto em questão à luz da razão um juízo. O bom julgamento, aquele que revelará se o objeto é desejável propriamente, habilitará o homem a decidir se a qualidade do bem pode ser atribuída ao objeto ou à ação em questão. A atividade da alma exclusiva do homem, que lhe é própria, a que Aristóteles faz referência quanto à felicidade, é aquela relativa ao componente racional, capaz de dirigir a conduta humana.

No livro II, para definir a virtude, Aristóteles utiliza-se de uma outra proposta de divisão da alma. Diz que na alma se encontram três espécies de coisas: as paixões, as faculdades e as disposições (Aristóteles, 1984/1995). A virtude deve ser identificada a uma delas. Por paixões entende-se os sentimentos acompanhados de prazer ou sofrimento, tais como os apetites, a cólera, o medo, a inveja, o ódio, o desejo e outros; por faculdades, as coisas em razão das quais somos capazes de sentir as paixões, a saber, a faculdade de encolerizar-mos, de magoar-nos e outras; e, finalmente, por disposições, as coisas em razão das quais nossa posição em relação às paixões é boa ou má, positiva ou negativa. As virtudes só podem ser disposições. A virtude do homem bom será a sua disposição que o torna bom e que o faz desempenhar bem, isto é, com excelência, a sua função. É também presente em Aristóteles uma outra construção. A disposição pode ser formada a partir dos hábitos³. Em outros termos, pode-se dizer que é

³ No livro II de EN, o termo *εθος* (*ethos*: hábito) encontra-se em relação a *ηθος* (*éthos*: caráter). O tradutor Edson Bini (2009, p. 67) atribuirá a essa diferença uma variação morfológica pouco significativa, considerando o caso como o de vocábulos congêneres.

pela prática da virtude que o homem se torna virtuoso, que ele obtém um caráter marcado pela virtude. Para esclarecer essa exposição, cito trecho em que Aristóteles toma como exemplos a temperança e a coragem:

O mesmo ocorre com as virtudes. Tornamo-nos moderados nos abstendo dos prazeres e, ao mesmo tempo, estamos melhor capacitados a nos abstermos dos prazeres quando nos tornamos moderados; coisa idêntica acontece com a coragem: tornamo-nos corajosos nos treinando no desprezo e resistência aos terrores e estaremos melhor capacitados a resistir aos terrores quando tivermos nos tornado corajosos (Aristóteles, 2009, p. 70).

Em alguns casos, entretanto, as proposições relativas à conduta podem se dar de uma forma excessiva ou diminutiva, ou seja, inadequada quanto ao modo, ao objeto, às pessoas e ao motivo. Na aritmética, explica-nos Aristóteles, no que é contínuo e divisível pode-se tirar uma parte maior, menor ou igual, sendo este o meio entre o excesso e a falta. Localizada no ponto da equidistância entre os extremos, a mediana aritmética é única e a mesma para todos os homens. De outra maneira, a mediana relativa à virtude não é única, nem a mesma para todos, pois pode ser que dez *minas*⁴ de alimento sejam demais para uma pessoa, e não para outra; muito pouco para Milo⁵ e demais para um atleta principiante. O termo médio, nesse caso, é definido não em relação ao objeto, mas em relação à pessoa, sob o modo da particularidade. Quanto à aplicação dessa mediana às disposições, explica-nos Aristóteles:

Há, então, três disposições – duas destas, vícios (um de excesso e outro de deficiência) – e uma virtude, que é a observância da mediana; e cada uma delas, de uma certa forma, se opõe a ambas as outras, pois os estados extremos são os opostos tanto do estado mediano quanto dos outros [que estão em reciprocidade], e o estado mediano é o oposto de ambos os extremos [...] quer no caso das paixões, quer naquele das ações (Aristóteles, 2009, p. 82).

Percebe-se, ademais, na *Ética* de Aristóteles a defesa de um certo desenvolvimento quanto ao virtuoso. É a prática da justiça que torna o homem justo e é pelo fato de ser justo, de ter essa disposição, que ele é capaz

⁴ Antiga peça monetária grega.

⁵ Personagem lendária, famosa por ter ganhado por seis vezes consecutivas os jogos olímpicos e por ter atravessado um estádio carregando um touro adulto nas costas. Era conhecida por ter, certa vez, devorado um boi inteiro num só dia.

de praticar a justiça. Seriam alguns homens naturalmente justos e outros naturalmente injustos, ímpios? A definição da virtude moral poderia ser feita por aquilo que é natural ao homem? Não, responde-nos Aristóteles. A natureza dá a capacidade de a virtude ser gerada no homem, devendo tal capacidade ser aperfeiçoada pelo hábito; adquirimo-las pelo exercício, ele diz. Sendo assim, como identificar a presença da virtude? A presença da temperança ou da coragem? O prazer e a dor que sobrevêm aos atos são os sinais indicativos das disposições morais. Com efeito, “um homem é moderado se abstém-se de prazeres do corpo e considera a própria abstinência prazerosa; é um desregrado se a experimenta como aborrecida” (*Ibidem*, p. 71).

A referência a uma educação desde a tenra infância que ensine o deleite e o aborrecimento frente às coisas certas é a marca da ética aristotélica. Para Aristóteles, é por causa do prazer que praticamos boas e más ações, assim como é por causa do sofrimento que deixamos de praticar ambas. Nossas ações são medidas pelo critério do prazer e do sofrimento. Por isso, o prazer deve estar associado às boas ações, e o sofrimento, às más. Uma educação desse tipo, correta, formará, na cidade-estado, homens bons, isto é, em conformidade à virtude.

Desde o início, o que se percebe é que a marca da proposta aristotélica de uma ética consiste na ideia de uma intervenção política. Em última instância, a aplicação da atividade racional à virtude deve ser objetivada no plano social, legislativo, de uma cidade-estado. Diz-nos Aristóteles:

Temos que tentar determinar, ao menos em esboço, no que consiste exatamente esse bem mais excelente e de qual das ciências teóricas ou práticas é ele o objeto. Seria, assim, de se concordar ter que ser ele o objeto da ciência, entre todas, de maior autoridade – uma ciência que fosse, preminentemente, uma ciência maior. E parece ser esta a ciência política, [...] na medida em que, portanto, as ciências restantes se prestam ao uso desta e, visto que ela, ademais, estabelece leis quanto ao que as pessoas deverão fazer e quais coisas deverão se abster de fazer, [...] o bem humano tem que ser a finalidade da ciência política. [...] Assegurar o bem de uma nação e de um Estado é uma realização mais nobre e mais divina (Aristóteles, 2009, p. 38-39).

Superior à investigação da ética da felicidade e sua aplicação à vida de um homem é sua aplicação à sociedade, naquela época ao Estado,

formando homens melhores, de bom caráter e felizes. Em última instância, esse é o objetivo da *Ética* aristotélica, e a finalidade para a qual todas as outras tendem.

Um comentário da *Ética* à luz de Jacques Lacan

A proposição aristotélica quanto ao que é próprio desse ser, que é o homem, localiza essa propriedade em sua razão, sua atividade racional. O exercício excelente dessa atividade, em consonância à virtude, levaria à sua finalidade última, desejada e visada em razão de todas as demais: a felicidade. A pergunta que nos cabe é: qual é a posição da psicanálise, tal como Lacan a interpreta, frente à investida aristotélica? O que se ensaja nessa elaboração, a aristotélica, que Lacan afirma encontrar na psicanálise seu avesso, sua inversão?

Quanto à felicidade, Lacan aponta, não há dúvida para Freud de que seja aquilo que o homem busca, o seu objetivo. Conforme o psicanalista, “o pensamento de Aristóteles referente ao prazer tem algo que não é contestável, e que se encontra no polo diretivo da realização do homem, uma vez que se há no homem algo divino é o fato de pertencer à natureza” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 23). A questão é avaliar o quanto essa natureza é diferente daquela que a experiência da psicanálise pôde entrever, e o que se encontra nesse mundo de preparado, de orientado, para que essa felicidade seja alcançada. Em Freud, a referência do projeto de felicidade como propósito da vida humana é inequívoca. A problemática desenvolve-se na medida em que o seu programa se encontra “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” (Freud, 1930[1929]/1996, p. 84). Se a felicidade de Aristóteles comporta uma disposição final para a qual as coisas tendem, ou seja, dá-se como uma via alcançável, na psicanálise ela não é possível; para essa felicidade não há absolutamente nada preparado. O sujeito apreendido na experiência freudiana é aquele que suporta a realidade da falta, seu universo mórbido.

Na filosofia aristotélica, conforme já dissemos, a alma é constituída por duas partes, a irracional e a racional, sendo o domínio desta sobre aquela almejado. A parte racional deve impor à outra ordens, de modo que a escuta e a obediência a tais ordens caracterizam a continência e a

temperança, as quais possibilitam a vida conforme a virtude. A virtude, por sua vez, consiste na disposição equilibrada, harmoniosa, em relação às coisas; o vício, ao contrário, ocorre nos extremos, na desarmonia, em uma relação para além do desejável, do ordenado. A psicanálise lacaniana fala de uma realidade que ordena, que comanda; uma realidade que se encontra em algum lugar além do sujeito e que governa o conjunto da relação deste com o mundo. Essa realidade, na psicanálise, nada tem de racional, nem pode ser racionalizável. Ao contrário, fora desse discurso, e de qualquer possibilidade de articulação, sua realidade é aquela do desejo (*Wunsch*), de um desejo imperioso que, sob o modo da urgência, revela-se para o sujeito como alguma coisa que quer.

Segundo Aristóteles, as características presentes no polo que corresponde à parte irracional, a saber, aquelas que comportam os chamados desejos bestiais, ligados às faculdades, presentes nos animais, de voracidade, de sexualidade e de brutalidade, não são constitutivas da ordem natural humana, do que é próprio a essa espécie. Ele exclui dessa ordem todos os desejos, localizando no que ele chama de exercício ativo da razão a especificidade humana, exercício este que deve ser diretivo na elaboração de uma sabedoria prática, de uma disposição moral. Os casos bestiais, tais como: o caso da “criatura sob forma de mulher [...] que rasgava os ventres das mulheres grávidas e devorava seus filhos⁶, ou de certas tribos nas costas do Mar Negro [...] que se deleitam com carne crua ou carne humana” (Aristóteles, 2009, p. 213), longe de marginais, para a psicanálise, que os inclui em sua ética, revelam algo constitutivo do sujeito. A dimensão do desejo, na psicanálise, é eleita a um lugar de centralidade, a partir do qual a própria dimensão moral passa a subsistir. Apesar dessa eleição, o que Freud intenta demonstrar, segundo Lacan, é que “tudo o que vai em direção à realidade exige não sei que temperança, baixa de tom do que é, propriamente falando, a energia do prazer” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 23). Em seu desejo, a dimensão do não querer, do não poder, não se encontra ausente. O sujeito da psicanálise é guiado pelo desejo, o qual é permeado pela instância crítica, colocando o mesmo sujeito em uma situação em que ele rodeia, circunda o objeto; ele censura-o, rejeita-o, não o quer. Dessa forma, na psicanálise, o que é localizado inteiramente fora da dimensão moral na experiência aristotélica, ou seja, o desejo, o prazer, se

⁶ Aqui, Aristóteles parece fazer referência à personagem Lâmia da mitologia grega.

encontra não só no centro, mas como que fundante da experiência dita moral, ou seja, no princípio de uma ética.

“A ética em Aristóteles é uma ética do caráter” (*Ibidem*, p. 20), diz-nos Lacan, e a finalidade de toda ela é a educação, a formação de homens bons que sirvam à cidade-estado virtuosamente. Sua diferenciação entre o ser vivo inanimado e o animado objetiva a demonstração da possibilidade de habituação do último. Essa possibilidade, referida sob o termo de *ethos*, é o que fundamenta a educação desse ser. Além disso, há um outro *ethos*, universal, do *cosmos*, ao qual o sujeito deve adequar-se. Sobre essa relação, diz-nos Lacan:

Esse *ethos* [em referência ao hábito do homem], trata-se de obtê-lo, conforme ao *ethos*, ou seja, a uma ordem que é preciso reunir, na perspectiva lógica que é a de Aristóteles, num Bem Supremo, ponto de inserção, de vínculo, de convergência, em que uma ordem particular se unifica num conhecimento mais universal, em que a ética desemboca numa política, e mais além, numa imitação da ordem cósmica (*Ibidem*, p. 33).

Qual é o problema da ética de Aristóteles, portanto? Trata-se de uma conformação do sujeito a algo que não é sequer contestado. Se essa é uma ética universal, um hábito a que tendem a maior parte dos seres vivos, como é que a maioria, conforme o próprio Aristóteles a situa, se dirige na direção inversa, que é a do desejo? Se a ética de Aristóteles preconiza uma dimensão do hábito, isto é, do bom e do mau hábito, a psicanálise inscreve-se em outro registro, aquele dos traumas e de sua persistência. A repetição em essência é da ordem do inconsciente, e ocorre na operação do desejo, de suas vicissitudes. Lacan localiza como um fator importante na elaboração dessa ética – que se dá sob a forma escolástica da frieza, da aridez – o enaltecimento da figura do mestre antigo⁷. Tal figura ideal, que representa uma condição humana distante, fora do trabalho dos escravos, consiste em um tipo social privilegiado, para não dizer ocioso; conforme Lacan o apresenta, inclui não sei que ideal de contemplação, de abstração. Com a queda dessa figura, corroborada por Hegel e também pelo movimento do utilitarismo, a ética aristotélica deixou de ter o seu peso anterior, e a

⁷ A palavra em francês usada por Lacan é *maître*; corresponde ao mesmo tempo ao paralelismo entre senhor e escravo, amo e criado e mestre e discípulo. É o termo utilizado para designar uma posição privilegiada, daquele que detém o saber, na Antiguidade (N. do tradutor. In: Lacan, 1959-1960/1997, p. 21).

discussão ética adquiriu um novo rumo. Não obstante, uma explanação que aborde tais contribuições e a forma como se deu a dissolução da figura do mestre não foi intentada aqui.

Se a ética aristotélica, na defesa da felicidade como o bem mais excelente, fala-nos da ação virtuosa nos termos de uma justa e excelente medida, que corresponde ao meio termo, à mediana, nisso ela comporta uma certa idealidade. A psicanálise, para Lacan, propõe uma outra via – a ética a partir do real, a partir da lida do sujeito com uma certa realidade, que insiste em reaparecer. Diz-nos Lacan no seminário em questão: “é em torno do termo de realidade, do verdadeiro sentido dessa palavra [...] que se situa a força da concepção de Freud, a qual é preciso medir com a persistência do próprio nome de Freud no desenvolvimento de nossa atividade analítica” (*Ibidem*, p. 50). Essa realidade, o que é? Como ela pode ser explorada?

A retomada lacaniana de Freud e a introdução de *das Ding*

Há em Freud, segundo Lacan, um dualismo conceitual que atravessa toda a sua obra. Apesar de encontrarmos uma série de oscilações, de mudanças e transformações, tal referência permanece inalterada em seu fundamento. Trata-se de uma oposição originária entre o *princípio do prazer* (*Lustprinzip*) e o *princípio da realidade* (*Realitätsprinzip*). Para a elucidação dessa oposição, Lacan resgata o esboço freudiano do *Projeto para uma psicologia científica* (*Entwurf einer Psychologie*, 1950[1895]).

Esse manuscrito de 1895 tinha como objetivo constituir uma *psicologia para o uso de neurologistas*. Freud escreve-nos sua intenção: “prover uma psicologia que seja ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição” (Freud, 1950[1895]/1996, p. 347). Esquecido e renegado por Freud, tal texto traz-nos algo que não se traduz apenas, como Lacan o diz, por uma “pobre contribuiçãozinha a uma fisiologia fantasista” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 50). Sua correlação com diversas das formulações psicanalíticas posteriores, elaboradas a partir da práxis clínica freudiana, revela-nos uma espécie de embasamento da teorização de Freud.

O funcionamento desse aparelho neurônico freudiano se dá em dados opostos a uma adequação. Por sua própria natureza, há uma tendência ao erro. O princípio do prazer, introduzido nos termos de um

princípio de inércia, aquele que visa à liberação, ao escoamento, bem como à barragem de uma quantidade de energia de origem interior ou exterior, regula-se sob uma espécie de automatismo. Esse mecanismo é operado pelos chamados processos primários. Nesses processos, a reação é imediata, sem correções ou alterações de percurso. A incidência da energia externa, ou seja, uma estimulação exógena, é desviada rapidamente por meio de uma via de escape ainda em □, no sistema perceptivo. Pouca ação do que Freud chama de Ego (*Ich*) ocorre. Quanto à energia interna, a dos estímulos endógenos, caracterizada como “as grandes necessidades”, o aparelho esforça-se por permitir sua escoação, sua satisfação. Para além do que se coloca no exterior como objeto, ou seja, aquilo por meio do qual seria possível a satisfação de tais necessidades, esse organismo quer, sem demoras, alucinar o objeto desejado. A catexia, tal como Freud defende, corre livremente, sem impedimentos, segundo o caminho mais facilitado, que são aqueles já trilhados anteriormente. É necessário, entretanto, em oposição a essa tendência, a existência de um outro princípio, uma instância de realidade, que atue no sentido de correção, de ajuste.

O princípio da realidade, nesse esquema de funcionamento, é introduzido como o que se opõe ao que se apresentava como a tendência fundamental do aparelho psíquico. Conforme Lacan, tal princípio opera sob o modo de “rodeio, precaução, retoque, retenção” (*Ibidem*, p. 40). O objeto desejado precisa ser encontrado na realidade; se não o for, a alucinação desencadeada será causa de desprazer. Por outro lado, se a instância de realidade, apresentada nos termos de uma correção, de uma chamada à ordem, incidir cedo demais, colocar-se-á como impedimento à satisfação da necessidade, e a pressão deverá ser suportada – outro desprazer.

Nessa oposição, nesse conflito, percebe-se a referência da relação entre o princípio do prazer e o princípio da realidade que entrega ao sujeito um suporte, que não se caracteriza de outro modo senão o da inconstância. Quanto a isso Lacan nos diz: “o conflito é introduzido aqui na base, na origem mesmo de um organismo que parece, afinal, vamos dizê-lo, sobretudo destinado a viver” (*Ibidem*, p. 40). Tal organismo definitivamente não é adequado: sofre de uma inadequação, diria Lacan, radical.

Posto isso, ao tentar reconstituir o que seria a relação ou, em outro termo mais preciso, a oposição entre os dois princípios, o que se percebe é que, conforme nos diz Lacan:

No pareamento do princípio do prazer com o princípio de realidade, o princípio de realidade poderia parecer como um prolongamento, uma aplicação do princípio do prazer. Mas, opostamente, essa posição dependente e reduzida parece fazer surgir mais além alguma *coisa* que governa, no sentido mais amplo, o conjunto de nossa relação com o mundo (*Ibidem*, p. 31, grifo nosso).

E essa *coisa* o que é? Lacan vai buscá-la em Freud, na noção de *das Ding* presente no texto do *Projeto* (1950[1895]) e no artigo *A negativa* (*Die Verneinung*, 1925).

Das Ding aparece pela primeira vez no *Projeto* na seção 16 da primeira parte. Após introduzi-la, Freud a reutilizará em outras passagens subsequentes. Tal modo de exposição é comum no *Projeto*: um conceito uma vez usado ou apresentado serve de referência, de base para os posteriores, reaparecendo em diversos outros momentos. O avanço de cada linha significa um desenvolvimento, e o acréscimo de novas noções é feito a partir de noções anteriores, sem as quais não seria possível a construção seguinte.

Para se entender, contudo, o vínculo entre *das Ding* e a ideia de catexia do objeto de desejo, presente no contexto dessa seção, a 16, é importante retomar um conceito lançado por Freud em uma parte ainda anterior, a saber, o da experiência, o da vivência de satisfação (*Befriedigungserlebnis*). Conforme dissemos, para a satisfação “das grandes necessidades”, considerando a ação do princípio de realidade, é necessária uma ação específica a ser realizada no mundo externo (p. ex. no caso da fome, o consumo de alimentos). Essa ação específica, entretanto, só pode ser realizada, efetuada, mediante uma ajuda alheia, um objeto. Com tal ajuda, uma descarga permanente, enfim, seria possível, e a cessação do estado de tensão, de urgência, alcançada. Freud denomina tal experiência pelo termo de vivência de satisfação.

Essa experiência, supostamente uma primeira, anterior a qualquer outra, produz em *pallium*, ou seja, no grupo de neurônios mnêmicos mais próximo de □, a catexização de um complexo de neurônios, nos quais serão impressas imagens mnêmicas do objeto percebido. Ora, em um novo aparecimento do estado de urgência, tais neurônios serão ativados e um objeto tal qual o impresso como uma imagem mnêmica será buscado na realidade a fim de que mais uma vez livre-se da tensão no aparelho, e assim obtenha-se a experiência de satisfação primordial. Esse estado de tensão

produz uma atração positiva para o objeto desejado, por sua imagem mnêmica. Nos termos freudianos, “eis aqui a atração de desejo primária” (Freud, 1950[1895]/1996, p. 374).

A partir deste ponto, Freud passa a discorrer sobre possíveis combinações desse encontro entre o objeto de desejo, representado, e o objeto percebido na realidade. Na segunda das combinações, em que o objeto percebido difere parcialmente do objeto desejado, Freud lança mão de certa suposição, e é em tal suposição que irá aparecer o conceito a que nos referimos, e a que atribuímos tamanho valor. A ideia é a de associar a imagem do objeto de desejo a certos neurônios denominados arbitrariamente por neurônio *a* e neurônio *b*, e a imagem do objeto percebido, a um neurônio *a* e outro *c*. Nesses termos, o objeto protótipo de satisfação, ou o objeto de desejo primordial, aquele por meio do qual todos os objetos subsequentes seriam avaliados, é associado por Freud a um complexo de neurônios em *pallium*, *a + b*.

Aqui é exposta uma decomposição, uma divisão, à qual o autor irá apegar-se em diversos outros momentos de seu texto e, posteriormente, no artigo sobre *A Negativa* (1925). A divisão é feita em dois componentes: o primeiro (*a*), chamado de *a coisa* (*das Ding*), é o que se mantém constante, invariável nas relações objetais, e o segundo (*b*), chamado de seu *predicado*, é aquele que varia, responsável pela dessemelhança indicada na segunda das correlações possíveis.

Freud prossegue sua exposição acrescentando ser a diferença entre *b* e *c* responsável pela fundação da atividade do juízo, a qual visaria ao reencontro do objeto primordial, ou seja, à identidade dos predicados. Percebe-se, portanto, que é na relação de *b* com *c* que comparações entre complexos podem ser feitas, visto que *a*, a coisa, permanece inalterada, como um ponto de intersecção. Tal ponto escapa ao juízo e corresponde ao excluído da atividade do pensamento, ao inassimilável. Conforme o psicanalista, esse elemento que é *das Ding* – e o fato de Freud não se referir a ele por um outro nome, por um outro significante, não deve passar despercebido – carece de significado, permanece assim estranho ao sujeito. Ele subsiste enquanto “resíduos que fogem de serem julgados” (Freud, 1950[1895]/1996, p. 386).

A ilustração do encontro da criança com o seio materno trazida por Freud serve-nos aqui para exemplificar o que seria ou onde estaria *das Ding*

na relação de objeto, de um modo geral. Nessa ilustração supõe-se poder ser impressa na memória da criança uma situação em que, no ato de mamar, com um movimento da cabeça, a imagem frontal do seio transforma-se em uma imagem lateral. No encontro da imagem lateral em um momento posterior pode ser deduzido que a imagem frontal será reencontrada com um mesmo movimento da cabeça na direção contrária. É interessante notar que enquanto um elemento do binômio, *o predicado* (*b* ou *c*), varia conforme a perspectiva na qual a imagem é percebida, na da imagem frontal, *b*, e na da lateral, *c*, o outro, *a coisa* (*a*), permanece presente nas duas situações descritas. Nesses termos, não é possível restringir a localização de *a* nem à imagem frontal, nem à lateral, nem a qualquer outro elemento perceptivo. Antes é um componente comum, constante, presente em todas as percepções do objeto “semelhante” àquele desejado, conforme aponta Garcia-Roza (1991).

Essa perspectiva de *das Ding* é retomada em outro texto de Freud, este publicado e aceito por seu autor: *A negativa* (1925). Em um determinado momento do texto, para a definição de duas funções principais atribuídas à atividade do juízo, Freud lança mão do termo *coisa* (*das Ding*) e aí encontramos outra contribuição.

Segundo Freud (1925/2007, p. 148), a função de emitir juízos refere-se, basicamente, a duas espécies de decisão: (1) decidir se um objeto tem ou não uma certa característica, denominada por *coisa*, e (2) confirmar ou refutar se a representação (*Vorstellung*) psíquica dessa *coisa* tem existência na realidade⁸. O filósofo Jean Hyppolite em seu *Comentário* do presente texto dá nomes aos tipos de juízo: há um juízo de atribuição e outro de existência (Hyppolite, 1954/1998, p. 898).

A primeira espécie de decisão sobre a qual Freud discorre é aquela na qual o sujeito, diante de um objeto que a partir da presença ou da ausência de uma certa característica é tido como bom ou mau, útil ou prejudicial, deve decidir se – expresso conforme Freud o faz, na linguagem dos impulsos orais – deseja comê-lo ou cuspi-lo, mantê-lo fora. Por trás do juízo de atribuição, o que é que existe? O que está aí emaranhado? Responde-nos Hyppolite, existe o “eu quero me apropriar”, ou o “eu quero

⁸ Hyppolite traduz: “a função do juízo [...] deve, de uma coisa, dizer ou desdizer uma propriedade, e deve, de uma representação, declarar ou contestar sua existência na realidade” (1954/1998, p. 898).

expulsar” (*Ibidem*, p. 898). O sujeito precisa se decidir quanto a isso. À introjeção Freud corresponde o ato de confirmar, e à expulsão, o de negar (Freud, 1925/1996).

Vemos em Freud que “o ego-prazer original deseja introjetar para dentro de si tudo quanto é bom, e ejetar de si tudo quanto é mau” (*Ibidem*, p. 267). A definição referente à qualidade do objeto, que é tido como bom ou mau, deve se dar, conforme fora apresentado, mediante a presença ou não de uma certa característica acoplada ao objeto. Essa característica é abordada no próximo tipo de decisão, e está ligada a um suposto primeiro objeto de satisfação, a partir do qual todos os subsequentes são medidos.

A segunda espécie de decisão está engendrada na movimentação do interesse proveniente do ego-prazer inicial para o ego-realidade definitivo (Freud, 1925/2007, p. 148). A afirmação quanto a um objeto possuir um atributo qualificado como bom necessita da confirmação, pela via perceptiva, de que tal objeto tem existência externa, na realidade. Conforme Freud:

A experiência ensinou à psique que não é somente importante saber se uma coisa (objeto de satisfação) possui uma qualidade 'boa', isto é, se merece ser acolhida no Eu, mas, também, se ela está presente no mundo externo, de modo a que seja possível apoderar-se dela conforme surja a necessidade para tal (*Ibidem*, p. 149).

Para fazer tal avanço, aquele presente entre a primeira e a segunda espécie de decisão, Freud traz a ideia de que, a princípio, não era necessário averiguar se o representado equivalia à realidade, pois, em sua origem, o representado e a percepção coincidiam na mesma coisa. Pergunta-nos Hyppolite (1954/1998, p. 899), esse “a princípio”, esse “em sua origem”, o que querem dizer? Para o filósofo, não querem dizer outra coisa senão “era uma vez” – expressão usada em referências mitológicas. Para Freud, há um grande mito fundante na relação do sujeito com o mundo. O que é sentido pelo sujeito como uma questão de *dentro e fora* tem origem nessa referência. O que Freud quer demonstrar com a relação representação/percepção é que tal antítese entre o conteúdo subjetivo e o objetivo surgiu desde que a representação, por meio do pensamento, pôde reproduzir, pela via imaginativa, o objeto percebido sem que o mesmo ainda estivesse presente na realidade. Essa capacidade do pensamento de imaginar, isto é, de presentificar o objeto percebido, é entrevista por Freud. Entendida nesses

termos, a segunda função do juízo, a de existência, não visa propriamente encontrar um objeto externo idêntico ao representado: trata-se de reencontrar na realidade o objeto uma vez percebido, caracterizado por *das Ding*, por meio do qual uma satisfação fora obtida; em outros termos, convencer-se de que ele ainda está lá (Freud, 1925/2007, p. 149).

Lendo o *Projeto* com a *Negativa*, a partir de Lacan, temos que o elemento estranho, indizível, do objeto, que é *a coisa*, ocupa um lugar de centralidade no encaminhamento do sujeito. É a partir dele que o sujeito buscará o reencontro na realidade do objeto perdido, por meio do teste de realidade, e encaminhará o sistema perceptivo, mediante cargas de investimento, à ação que permita a liberação da tensão, o fim do adiamento, e, por meio da atividade do juízo, decidirá quanto à introdução ou à expulsão do objeto percebido.

Há um outro aspecto de *das Ding* a ser explorado. Conforme dissemos, o estabelecimento do objeto perdido como aquele visado funda um certo encaminhamento do sujeito. Para Lacan, é na trama das representações, segundo as leis do que Freud chama de trilhamento (*Bahnung*) mnêmico, que essa busca se dá. Para expor esse outro aspecto de *das Ding*, é preciso resgatar o que há no *Projeto* sob o termo de um pensamento ou juízo prático – ideia que se relaciona à identidade entre o objeto da catexia do desejo e o da realidade.

Intencionalmente, por meio do que Freud chama de catexização colateral, o processo de pensamento intenta a um conhecimento que lhe seja prático; ele quer estar preparado para uma oportunidade real de ação, frente a condições favoráveis de satisfação, adquiridas pela via perceptiva. A imagem motora atua como auxiliar da ação específica. Na inexistência das referidas condições reais, a lembrança, seguindo como um processo primário, pode levar à descarga, no modo da alucinação do objeto. A alucinação do objeto produz prazer excessivo, sentido como desprazer. O princípio do prazer, o da inércia, precisa regular esse movimento. É aí que Lacan vai atribuir ao princípio do prazer a função de governar a busca pelo objeto; ele deve impor ao sujeito limites, rodeios, os quais conservarão a distância do sujeito em relação ao objeto desejado.

Das Ding, segundo o funcionamento do princípio do prazer, impõe sua lei invisível ao sujeito de modo que a sua busca seja mantida a uma certa distância. Aquilo que o sujeito vê como sua meta, o fim de seu desejo, ele o

evita. O seu ultrapassamento, Freud o diz nos termos da dimensão das vias de condução, dimensão do seu diâmetro, o organismo não pode suportar. Nesse contexto, o sujeito, portanto, faz sintomas, sintomas de defesa, organizados em torno do que poderia ser dito como defesa primária.

O sujeito se defende no nível do inconsciente por meio da articulação significante. Sua gravitação, sua distância em relação a *das Ding*, é operada no nível das representações, organizado segundo leis da condensação e do deslocamento.

No nível do discurso, a enunciação do recalcado, regida pelos níveis de prazer e desprazer, ocorre sob a forma da negativa, tal como nos é revelado no artigo freudiano da *Negativa*. O sujeito mente e é por meio desse modo que ele diz a verdade sobre o que está presente. Existe um conteúdo recalcado (*Verdrängung*)⁹ que, em seu caminho para a consciência, para o discurso organizado, racionalizado, só pode emergir sob a condição de que seja negado. O analisando, no contexto clínico, manifesta tal conteúdo, rejeitando-o. Deve-se, Freud nos instrui, desprezar a negativa e considerar a temática geral da enunciação, o seu conteúdo. Lacan ofereceu-nos uma interpretação para o que se coloca sob o termo de *Verneinen*, que significa negar. *Verneinen* representa “o modo paradoxal pelo qual se situa, no discurso pronunciado, enunciado, no discurso do *Bewusstwerden*, o que está escondido, *verborgen*, no inconsciente, o modo sob o qual se confessa o que, para o sujeito, se encontra, ao mesmo tempo, presentificado e renegado” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 83).

É na partícula *não* que Lacan localiza a verdadeira distinção entre a enunciação e o enunciado. Para o autor, a introdução desse termo – *não* – na fala é a indicação de que o sujeito fala verdadeiramente, articula-se. É nesse momento que ele deixa de ser *falado*, pelo discurso do Outro inconsciente. A esse respeito diz-nos Lacan, “o homem que, no ato da fala, reparte com seu semelhante o pão da verdade, partilha a mentira” (Lacan, 1953-1954/1998, p. 381).

Temos, portanto, como corolário dessa exposição, que *das Ding* se situa no centro do sujeito, em torno do qual o mundo subjetivo do

⁹ *Verdrängung* significa “recalque”. Segundo Luiz Alberto Hanns, com o sentido do que é desalojado, empurrado para o lado de fora, a palavra implica um contínuo esforço no sentido de manutenção do estado de afastamento, de distância de certo conteúdo/objeto (Freud, 1925/2007).

inconsciente, organizado em relações significantes, encontra-se emaranhado; mundo governado pela estrutura significativa que de representação a representação caminha sob a lei do prazer e do desprazer. O bem desse sujeito, enquanto metafórico, é indicado sob essa forma da regulação do aparelho, como aquilo que o mantém; sua composição se dá na trama significativa, lá onde o sujeito absolutamente não domina, no sistema de direções, de investimentos, que regulam sua conduta.

A ética da psicanálise

Diz-nos Freud, “suponhamos, por exemplo, que uma imagem mnêmica desejada [pela criança] seja a do seio materno” (Freud, 1950[1895]/1996, p. 381). É por essa forma, como suposição, que Freud anuncia já no *Projeto* um objeto que permeará como herdeiro sua obra e se colocará como central, no que diz respeito a ser objeto de desejo, em sua evocação da tragédia de *Édipo Rei*, de Sófocles, e sua elaboração do complexo de Édipo. O sujeito deseja sua mãe, e entra em rivalidade com seu pai, visto ser este objeto de desejo materno. Para Freud, o desejo original incestuoso coloca-se como um desejo proibido, impossível de se concretizar.

Nesses termos é que em Freud se pode encontrar algo em torno do qual se formula o que se coloca como fundamento moral; referimo-nos à descoberta de uma lei fundamental, primordial, gerada pelo próprio desejo. A articulação presente na psicanálise, a partir de sua experiência cotidiana, localiza a gênese da dimensão moral enraizada não em outro lugar senão no próprio desejo. A dimensão do desejo, nessa perspectiva, inclui o caráter da lei, do imperativo moral.

O que tentamos articular até o presente momento, com base em *das Ding*, é que o que ocupa o lugar dessa coisa, desse Outro pré-histórico impossível de ser reencontrado, é a mãe, o objeto do incesto. Eis o desejo, em seu fundamento.

Se o desejo mais fundamental constitui-se como o do incesto, a lei que estrutura a distância do sujeito em relação a essa efetivação, essa realização do desejo, que é a lei da interdição do incesto, deve ser presentificada, constituindo o campo, o princípio, da consciência moral. Nos termos de Lacan:

O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito

pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. É na própria medida em que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei da interdição do incesto (Lacan, 1959-1960/1997, p. 87-88).

Essa é a descrição do que se dá na relação do sujeito com o mundo, a qual é essencialmente da ordem de uma ética, que a experiência psicanalítica pôde favorecer, e com a qual lida em seu trabalho cotidiano de análise.

Lacan inicia a seção IV de seu seminário, intitulada *Da Lei Moral*, com o que seria a sua síntese do que fora dito até então. Sob a figura da personagem chamada por ele de simplório, Lacan explica *das Ding* e sua relação com o mundo subjetivo. *Das Ding* é o elemento central desse mundo, em torno do qual, no nível do inconsciente, as relações significantes operam. Tais relações orientam profundamente o sujeito e suas possibilidades de funcionamento em sua lida com o mundo. Pois bem, esse *das Ding* que está no centro, encontra-se aí justamente no sentido de estar excluído (*Ibidem*, p. 91). Essa é a posição primeira do sujeito em relação a algo que lhe é exterior, estranho, e se apresenta a ele como um Outro pré-histórico. Há, entretanto, um bem em questão. Um bem-estar (*Wohl*) localizado na obra kantiana, da *Crítica da razão prática* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), em que o sujeito se regula, se harmoniza, no nível do que diríamos, com Freud, do princípio do prazer.

A língua alemã, diz-nos Immanuel Kant, tem a sorte de contar com expressões diversas em referência a palavras ou ideias presentes em outras línguas apenas sob um termo, como no exemplo latino da palavra *bonum*. *Bonum* possui o sentido de bom e de bem-estar (*Gute* e *Wohl*), do mesmo modo que *malum* de mau e mal-estar/infortúnio (*Böse* e *Übel*). Para o intento kantiano naquela passagem, o de diferenciar bom de bem-estar, a diferenciação alemã lhe é útil. O bom se constitui como meio para o bem-estar, o prazer, e o mau, para o mal-estar, do desprazer. Conforme Kant:

O *Wohl* ou *Übel* sempre significa somente uma referência a nosso estado de agrado ou desagrado, de prazer e dor, e se por isso apeteçemos ou detestamos um objeto, isto ocorre somente na medida em que ele é referido à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e desprazer que ele produz. Mas o *Gute* ou *Böse* significa

sempre uma referência à vontade, na medida em que esta é determinada pela lei da razão a fazer algo de seu objeto (Kant, 1788/2008, p. 96-97).

O que nos interessa aqui é esse bem-estar, esse deleite ligado ao que o princípio do prazer, sob a forma metafórica, atribui ao bom objeto. Esse objeto da ordem de um bem, conforme Lacan o situa, é qualificado como tal apenas enquanto atributo. Diz-nos Lacan, “o que qualifica as representações na ordem do bem encontra-se tomado [...] no sistema de decomposição que lhe impõe a estrutura dos trilhamentos inconscientes” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 92). O bem-estar, porém, pode ser encontrado e ao seu modo pode designar o referido bem em questão.

Com *das Ding* como objeto do desejo e sua interdição por ação da lei em relação a qual é fundamento, o princípio do prazer opera sob conforto, e resolve-se a tensão pelos chamados engodos bem-sucedidos freudianos. Lacan o diz:

Da estrutura inconsciente que se regula segundo a lei do *Lust* e do *Unlust*, segundo a regra do *Wunsch* indestrutível, ávido de repetição, da repetição dos signos. É por meio disso que o sujeito regula sua distância a *das Ding*, fonte de todo *Wohl* a nível do princípio do prazer, e que fornece desde logo [...] o bom objeto (*Ibidem*, p. 93).

A lei moral vista nesses termos estrutura o modo de conduta do indivíduo, regula sua distância a *das Ding*. Por que a busca pela análise, então?

É nesse ponto que a ética da psicanálise – pois, para Lacan, a psicanálise tem uma –, que se caracteriza como uma ética do desejo, esboça uma contribuição. Se para alguns a pergunta “agistes em conformidade com teu desejo?” pode provocar receios e temores, por ser entendida como liberal demais, na psicanálise, ela constitui-se como o verdadeiro móvel da prática clínica. O analista interroga o analisando a respeito do que ele quer, e a essa questão ele é convocado a responder. Essa relação é descrita de uma forma esclarecedora por Lacan, nos seguintes termos:

Essa presença [a do analista], que é a relação mais pura de que o sujeito é capaz para com um ser, e que é tão mais vivamente sentida como tal quanto menos qualificado é esse ser para ele, essa presença, momentaneamente liberta na extremidade dos véus que a recobrem e a eludem no discurso comum, na medida em que ele se constitui como discurso do *se [on]* precisamente para esse fim, essa

presença é assinalada, no discurso, por uma escansão suspensiva, amiúde conotada por um momento de angústia (Lacan, 1953-1954/1998, p. 374).

O *encontro* entre analista e analisando, essa relação pura descrita por Lacan, deve ser visado, almejado, na clínica. Conforme Lacan, o sujeito começa a análise falando de si mesmo sem falar com vocês – em referência a seus ouvintes psicanalistas –, ou falando com vocês sem falar de si. Quando puder falar *de si com* vocês, ter-se-á o sinal demonstrativo do término da análise. Trata-se de uma enunciação que leva em conta essa presença, que é a do analista. Mas ele fala do quê? Qual é sua demanda mais fundamental? E a que é chamado a responder? Já demos a resposta: ele fala de seu desejo.

Situado no próprio início da análise, o eu é colocado em questão sobre o que quer. Diz-nos Lacan, “ele não é apenas interrogado mas, quando progride em sua experiência, coloca para si mesmo essa questão, e a coloca para si precisamente no lugar dos imperativos frequentemente estranhos, paradoxais, cruéis que lhe são propostos por sua experiência mórbida” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 16). Essa experiência, favorecida pela análise, que retorna sempre ao mesmo lugar, é da ordem de um Real.

Conclusão

Retomemos a pergunta: afinal, em que consiste a contribuição freudiana? O que sua ética inaugura em relação à discussão histórica em torno da ética?

Encontramos em Aristóteles um exemplo que nos mostra a constância com que a problemática conflitual entre prazer e lei moral se mantém na discussão ética. Segundo Lacan:

Por que, afinal, foi preciso que os éticos voltassem sempre ao problema enigmático da relação do prazer com o bem final, naquilo que dirige a ação humana enquanto moral? Por que sempre voltar a esse mesmo tema do prazer? A exigência interna que coage o ético a tentar reduzir as antinomias que se ligam a esse tema provém de quê? – [responde-nos à luz da ética da psicanálise] do fato de o prazer aparecer, em muitos casos, como o termo oposto ao esforço moral, e de ser preciso, no entanto, que ele encontre aí a referência final, aquela à qual o bem que orienta a ação humana deve, no fim das contas, reduzir-se (*Ibidem*, p. 49).

Todos os fabricantes de éticas lidaram com o mesmo problema. O interesse lacanianiano de se fazer um estudo da sucessão da reflexão ética desdobra-se a partir da percepção da constância de certas questões tidas como centrais em referência à moral. Criticada por Lacan, tida como ideal,

essa oposição presente primeiramente em Aristóteles e depois em toda reflexão ética adquire novos fundamentos com o discurso psicanalítico. A moral concebida num lugar totalmente distinto daquele do desejo passa, com Freud, a ser localizada, em sua origem, no próprio desejo. É da energia do desejo que a instância da moral se depreenderá e passará a atuar nos termos freudianos como censura. E é nesse ponto que Lacan entrevê na obra freudiana algo que por sua articulação permitirá ir tão mais distante do enunciado precedente quanto ao problema moral. “O passo dado por Freud”, diz-nos Lacan, “é o de mostrar-nos que não há Bem Supremo – que o Bem Supremo, que é *das Ding*, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido e que não há outro bem. Tal é o fundamento, derrubado, invertido, em Freud, da lei moral” (*Ibidem*, p. 90).

É a partir desse novo fundamento que a ética da psicanálise, conforme Lacan a propõe, será estabelecida. A questão ética na práxis analítica estará em torno do desejo do analisando, em relação ao qual ele, como sujeito, será convocado a advir. Conforme Lacan:

Temos de explorar o que o ser humano, ao longo dos tempos, foi capaz de explorar que transgredisse essa Lei, colocando-o numa relação com o desejo que ultrapassasse esse vínculo de interdição, e introduzisse, por cima da moral, uma erótica (*Ibidem*, p. 106).

Foi nosso objetivo, nessa retomada da passagem teórica de Freud a Lacan, esclarecer o ponto de enunciação da articulação ética na discursividade psicanalítica. Utilizamos-nos principalmente do referencial lacaniano em nossa interpretação. Ao fim do trabalho, intentamos que o presente texto surja como uma contribuição ao campo mais geral da reflexão ética, que é o da filosofia, no qual a psicanálise assume um lugar singular e de valor indiscutível, e, num sentido mais particular, ao campo de produção e articulação teórica em psicanálise.

Referências

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Trad. David Ross. In: BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, v. 2, 1984/1995.

_____. *Ética a Nicômaco*. 3. ed. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009.

BARNES, Jonathan. *Life and Work*. In: BARNES, J. (ed.). *The Cambridge*

Companion to Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BROADIE, Sarah W. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Com comentários e notas de James Strachey. Rio de Janeiro: Imago, v. 1, 1950[1895]/1996.

_____. A negativa. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Com comentários e notas de James Strachey. Rio de Janeiro: Imago, v. 23, 1925/1996.

_____. A negativa. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente: 1923-1940*. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, v. 3, 1925/2007.

_____. O mal-estar na civilização. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Com comentários e notas de James Strachey. Rio de Janeiro: Imago, v. 21, 1930[1929]/1996.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, v. 1, 1991.

HUTCHINSON, D. S. Ethics. In: BARNES, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

HYPPOLITE, Jean. Comentário falado sobre a “Verneinung” de Freud. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1954/1998.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 1788/2008.

LACAN, Jacques. Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1953-1954/1998.

_____. *O seminário: a ética na psicanálise*. Trad. Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, v. 7, 1959-1960/1997.

_____. A ciência e a verdade. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1965-1966/1998.

OGILVIE, Bertrand. *Lacan: a formação do conceito de sujeito (1932-1949)*. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987/1991.

SHEPHERDSON, Charles. Lacan and philosophy. In: RABATÉ, Jean-Michel (ed.). *The Cambridge Companion to Lacan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.