

A pulsão e a ética da psicanálise

*André Fernando Gil Alcon Cabral**

Resumo

A ética atravessou a história da filosofia e da psicanálise. Para Platão, o homem que conhece a verdade não age contrariamente a ela. Freud mostrou-se descrente da racionalidade filosófica, tendo em vista os impasses gerados pela pulsão. Isso, porém, não impediu que o psicanalista descrevesse a pulsão como domável. Coube a Lacan colher os efeitos dessa proposição, demonstrando certa aproximação entre Freud e Platão, e ainda, de modo cômico, entre a psicanálise e a filosofia de Sade. Logo, é apenas pela divisão entre o saber e a verdade, segundo a formulação do objeto a, que a psicanálise formaliza sua própria ética.

Palavras-chave: PULSÃO; ÉTICA; DAS DING; OBJETO *a*.

Trieb and the ethics of Psychoanalysis

Abstract

The ethical perspective has crossed the history of Philosophy and Psychoanalysis. According to Plato, the one who knows the truth does not act against it. Freud was skeptical towards philosophical rationality due to deadlocks generated by trieb. However, it did not stop him from describing trieb as tamable. Thus, it was up to Lacan to reap the effects of this proposition, which showed certain proximity between Freud and Plato, and yet, comically, between Psychoanalysis and Sade's philosophy. Therefore, it is only through the division between knowledge and truth that Psychoanalysis formalizes its own ethics based on the formulation of object a.

Keywords: TRIEB; ETHICS; DAS DING; OBJECT *a*..

La pulsion (trieb) et l'éthique de la Psychanalyse

Resumé

La perspective éthique a traversé l'histoire de la Philosophie et de la Psychanalyse. Selon Platon, l'homme qui connaît la vérité n'agit pas en contradiction avec elle. Freud était sceptique quant à la rationalité philosophique, au vu des impasses engendrées par la pulsion. Cependant, cela n'a pas empêché le psychanalyste de décrire la pulsion comme maîtrisable. C'était à Lacan de récolter les effets de cette proposition, et il a démontré un certain rapprochement entre Freud et Platon, et pourtant, de manière comique, entre la Psychanalyse et la Philosophie de Sade. Ce n'est donc que par la division entre le savoir et la vérité que la Psychanalyse formalise sa propre éthique, basée sur la formulation de l'objet a.

Mots-clés : PULSION ; ÉTHIQUE ; DAS DING ; OBJET *a*..

*Doutorando pelo departamento de Pós Graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1567-621X>

E-mail: cabral.afga@gmail.com

Introdução

De modo geral, a filosofia, no Ocidente, caracterizou-se como a primeira grande aposta no saber da verdade. Lembremos que Sócrates, seguido por Platão, empreendeu grandes esforços na busca pelo direito de formar e instruir os jovens atenienses para a vida ética na *pólis*. Na visão platônica, o saber é suficiente (e necessário) para conduzir o homem à boa ação, pois, pelo acesso a verdade, o sujeito é capaz de dominar os apetites, tornando-se impossível atuar erroneamente. Apoiado numa ética intelectualista, Platão (2006) acreditava que o saber é, inequivocamente, capaz de dominar os desejos. Para ele, o saber é capaz de evitar que o sujeito caia na tirania, escravizando a si e ao outro. Não é por acaso que, no escrito *A República*, o grego tenha proposto que o filósofo deva governar, pois, é o único ser capaz de dominar as próprias paixões, tornando-se imune à corrupção e à vaidade. Interpretando anacronicamente a obra de Platão, diremos que sua psicologia determina a elisão do animismo pela racionalidade do saber.

Pensar a perspectiva da ética não se limita única e exclusivamente à filosofia. No escrito “A análise finita e a infinita”, Sigmund Freud (1937/2017) colocou-se a questionar o próprio método, interrogando a psicologia criada por ele. Estava em questão pensar até onde a psicanálise permite conduzir o sujeito. No escrito citado, Freud deixa claro que as marcas do infantil retornam como crenças ultrapassadas na vida adulta. Trata-se da insistência naquilo que há muito acreditou-se ter sido esquecido em decorrência da racionalização e da entrada na civilização. O saber científico aparece como insuficiente para lidar com o mal-estar, de modo que veremos um retorno à religião e ao misticismo. É exatamente de crenças, tidas como superadas, que Freud (1919/2019), alguns anos antes, no escrito “O infamiliar”, menciona a aparição do horror e medo na repetição pulsional.

No entanto, se não há para Freud uma racionalidade capaz de produzir a elisão da vida primitiva, pois o anímico retorna incessantemente, o que compreenderemos como uma resolução duradoura ou o fim de uma análise? O autor propõe que pensemos na “‘domação’ [Bandigung] da pulsão” (Freud, 1937/2017, p.327) pelo eu. “Isso quer dizer que a *pulsão foi acolhida completamente na harmonia do Eu* [grifo nosso] e é acessível através das outras aspirações no Eu, não trilhando mais os seus próprios caminhos em busca de satisfação” (Freud, 1937/2017, p.326). Com a harmonização do eu, a pulsão se mostra incapaz de trilhar o próprio caminho, sendo submetida aos traços imputados pelo ego. Evidentemente, Freud não pressupõe um “controle ético-governamental”, segundo os pressupostos da ética platônica. Porém, o austríaco menciona a completa harmonização da pulsão pelo Eu - herdeiro da figura paterna -, exigindo que melhor elucidemos como a perspectiva freudiana se afasta e se aproxima da filosofia de Platão.

Assim sendo, investigaremos (1) o que se pode compreender pela domação da pulsão na psicanálise. É essa domação a racionalização da pulsão? (2) Em seguida, seguiremos investigando os efeitos de uma análise cuja prática se encerra no saber egoico ou saber paterno. (3) E, por fim, não menos fundamental, verificaremos de que modo a psicanálise compreende a ética do sujeito. Esses são questionamentos centrais para que se interprete como a prática psicanalítica compreende a finitude da análise frente à infinitude do pulsional. Veremos que Jacques Lacan será essencial para debater as questões aqui feitas. O psicanalista permite-nos, sobretudo, aproximar Freud e Platão, bem como distanciar um do outro. Para tal, retomaremos fundamentalmente o seminário *A ética da psicanálise* e os escritos “Kant com Sade” e “A ciência e a verdade”.

O racionalismo filosófico e o horror às paixões

Antes que a filosofia socrático-platônica adviesse como modelo ético de formação dos jovens gregos, a tragédia e a poesia de Hesíodo e Homero apresentaram-se como grandes expoentes culturais. Os poetas não eram apenas aqueles que conduziam a população aos primeiros conhecimentos linguísticos, mas representavam, igualmente, a principal fonte religiosa e moral daquele período. Para Platão (2006), a poesia foi vista como aquela que fortalece elementos irracionais, como a ira, a vingança, etc., de modo que a experiência poética foi supostamente responsável por obscurecer a razão dos espectadores e/ou ouvintes. É bem verdade que o próprio Platão tenha criado uma forma de arte que se parecia com as formas poéticas até então reprovadas por ele mesmo. Nietzsche (2007) descreve que, com Platão, foi vista uma verdadeira inovação da escrita, criando-se condições novas e até então desconhecidas.

Se a tragédia tinha absorvido em si todas as formas de arte anteriores, a mesma coisa se pode dizer, num sentido excêntrico, do diálogo platônico. Feito de uma mistura de todos os estilos e de todos os gêneros, esse diálogo oscila entre a narração, o lirismo, o drama, entre a prosa e a poesia (...) (Nietzsche, 2007, p.100).

O fato, porém, é que ao reinventar a arte poética, pelos diálogos socrático-platônicos, veremos ainda assim uma perspectiva crítica de Platão à tradição homérica. Constataremos aí a grande influência de Sócrates sobre o discípulo Platão: um Sócrates como um embrutecedor no sentido da razão. Lembremos que, para Sócrates, a poesia jamais seria capaz de dizer a verdade, destinando-se a homens de menor inteligência, isso é, incapaz de conferir a validade exigida à filosofia. “Teve tanto êxito nisso, que o jovem poeta trágico Platão, para se tornar discípulo de Sócrates, queimou suas poesias” (Nietzsche, 2007, p.100), o que teria feito de Platão um admirador da razão sobretudo pela influência de seu mestre.

É verdade que Sócrates tenha confessado a si mesmo nada saber – eu sei que nada sei-, mas para Nietzsche devemos melhor interrogar a enigmática figura do filósofo. Ele é aquele que nada sabe, mas caminha por Atenas, como observador crítico, dos homens do Estado, poetas, artistas célebres, demonstrando que aqueles que acreditam saber, nada sabem e, que, portanto, não sabem que não sabem. Pois bem, na *República*, Platão (2006) debruça-se de modo crítico sobre a cultura tradicional, para dizer que a tradição homérica foi responsável por criar e disseminar, entre os jovens, fábulas mentirosas sobre os deuses.

A tradição homérica teria mantido certo espelhamento do homem com as deidades, entre elas, o deus Dionísio. Dionísio é tido como o deus do vinho, da festa e da insânia, ou seja, aquele que incita à realização dos desejos e apetites, contrários à razão humana. Os deuses foram assim retratados como ávidos por orações e sacrifícios, fechando os olhos à culpa dos homens, criando com indivíduos não-éticos um inescrupuloso comércio de favores recíprocos. A crítica de Platão vai de encontro à hipótese de que se o deus é aquele que conhece a verdade, logo, ele não pode agir contrariamente a ela. Sendo todo perfeito, o único a possuir o saber último, um deus não pode ser causa do mal, mas apenas causa do bem. Está em jogo para o filósofo assegurar que se um deus é dotado da verdade, ele não pode ser um deus de paixões. “A alma mais corajosa e a mais sábia não é a menos perturbada e a menos alterada pelos acidentes externos? Sim” (Platão, 2006, p.92).

Veremos o saber reaparecer como parte fundamental para o domínio dos apetites no livro IV da *República*. Platão (2006) descreve a tripartição da alma a partir da sabedoria, da coragem e, por fim, dos apetites. O mesmo movimento veremos com relação às partes da *pólis*, composta pelo governante, pelo guerreiro e pelo artesão. Para Platão, o filósofo deve governar as outras partes da *pólis*, bem como o saber deve governar a coragem e os apetites. Temos aqui a marca do saber como condição inequívoca para governar o homem para a vida ética.

Todavia, ainda que, no livro IV, Platão pressuponha a tripartição da alma, é possível mencionar que o filósofo não enfrenta propriamente, dizendo, os problemas relevantes para a psicologia moral de sua época. Platão não problematiza os conflitos internos à alma, decorrentes da parte apetitiva. Na *República*, o personagem de “Sócrates, defensor de uma psicologia moral fortemente racionalista (que pode ser sintetizada pela máxima de que o conhecimento é condição suficiente para a virtude), não contempla” (Lopes, 2011, p.31) a hipótese de que o homem e/ou um deus pode saber, e, ainda assim, agir segundo os desejos mais vorazes e não éticos. Eis o ponto de engodo da filosofia socrática-platônica na leitura de Nietzsche (2007). Se para todos os criadores, poetas e artistas, o instinto foi tido como uma força positiva e criadora, e a razão tomada como função crítica e desencorajadora, Sócrates inverteu a premissa, fazendo do instinto algo crítico e da razão algo essencialmente criador. No entanto, Nietzsche salienta que a potência do saber em Platão nos conduz à mesma desmesura que a força instintiva teria para os místicos e poetas.

O poder de votar-se contra si mesmo era absolutamente tolhido a esse instinto impulsivo de lógica que aparece em Sócrates; nessa torrente desencadeada ele mostra uma força da natureza como só encontramos, para nossa estupefação e nosso espanto, *nos mais irresistíveis impulsos* do instinto [grifo nosso] (Nietzsche, 2007, p.97).

Para se desvencilhar da armadilha retórica, Platão escolhe desmesuradamente o saber como radicalmente inequívoco frente às paixões. Platão torna-se o grande guardião do ensinamento de Sócrates na medida em que recusa aqueles que distorciam o pensamento do mestre. Portanto, é desvencilhando-se da leitura socrática de Aristófanes, que Platão encontra a desmesura da razão como fundamento de sua ética. Lembremos que no escrito *As Nuvens*, de Aristófanes (1972), o personagem Sócrates é procurado por Estrepsíades para que ensinasse a retórica ao seu filho, Fídípides.

Na versão de Aristófanes, Sócrates é o homem que se encontra num cesto, no alto de sua casa - nas nuvens. “Pois nunca teria encontrado, de modo exato, as coisas celestes se não tivesse suspenso a inteligência e não tivesse misturado o pensamento sutil com o ar, o seu semelhante” (Aristófanes, 1972, p. 187). Pois bem, Sócrates recebera uma quantia de dinheiro para instruir e educar Fídípides. Fídípides deveria apreender com Sócrates como argumentar contra os credores de Estrepsíades, tirando o pai da condição lastimável em que se encontrava. “Ora, se você me aprender esse raciocínio injusto, do dinheiro que agora estou devendo por sua culpa, dessas dívidas eu não pagaria nem um óbolo a ninguém...” (Aristófanes, 1972, p.183)

Com a educação dada por Sócrates, Fídípides acaba por trair aos interesses do próprio pai. Utilizando da retórica apreendida com Sócrates, Fídípides age contra o velho. Vejamos a passagem: “Estrepsíades – você bate no seu pai? Fídípides – Por Zeus, vou demonstrar até que lhe bati justamente... Estrepsíades – Canalhíssima! E como poderia ser justo bater no pai? Fídípides – Pois vou provar e vencê-lo com argumentos” (Aristófanes, 1972, p.225).

Diferentemente de Aristófanes, Platão emprega todas as forças para demonstrar como o mestre Sócrates foi assim uma figura respeitável e admiradora da verdade e da justiça. Vale salientar que Aristófanes não buscou distinguir os sofistas dos filósofos, sendo essa a empreitada propriamente platônica. Marcelo Marques (2007) demonstra que Platão incluiu os “sofistas” na medida em que produziu sua exclusão da filosofia – construída a partir do movimento socrático-platônico.

Pois bem, na *Defesa de Sócrates*, Platão (1980) descreve que o mestre teria sido perseguido por seus opositores exatamente por ser aquele quem denunciou o falso saber de seus adversários, os sofistas.

Mais temíveis, porém, senhores, são aqueles, que, encarregando-se da educação da maioria de vós desde meninos, fizeram-vos crer, com acusações inteiramente falsas, que

existe certo Sócrates, homem instruído, que estuda os fenômenos celestes, que investigou tudo o que há debaixo da terra e que faz prevalecer a razão mais fraca. Por terem espalhado esse boato, Atenenses, são esses os meus acusadores temíveis, porque os seus ouvintes acham que os investigadores daquelas matérias não creem tampouco nos deuses (Platão, 1980, p.6).

Por isso, nota-se que no *Fédon*, encontramos mais do que uma simples metáfora no pensamento socrático-platônico, mas, essencialmente o que Platão (1972) atribuiu a partir de sua visão racionalista – onde se nega desmesuradamente o medo da morte pela potência do saber filosófico. A empreitada platônica consistiu na formalização de que o homem que consagrou sua vida ao saber filosófico, é senhor de legítima convicção na hora de sua sentença, não devendo temê-la. Para Sócrates é melhor morrer injustamente do que justamente, pois ser condenado injustamente leva-nos a crer que não se agiu mal.

Eis a tranquilidade do sentenciado ao alertar seu camarada para uma dívida não paga. Sócrates é o sábio que, prestes a tomar o cálice de veneno, diz as últimas palavras a Críton: “devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar” (Platão, 1972, p.132), o que demonstra a potência da travessia filosófica, isto é, a potência do saber como prática para a vida ética na *pólis*. Constata-se que a própria filosofia é mencionada como um exercício para a morte: “os que se dedicam à filosofia são homens que se estão preparando para morrer” (Platão, 1972, p.71).

Nessa passagem, Nietzsche observa que há aí a marca de uma tentativa de elidir o instintual na medida em que a morte se faz incontornável. “Refutá-lo nisso era tão impossível como impossível era aprovar sua influência dissolvente e destrutiva dos instintos” (Nietzsche, 2007, p.98). O filósofo continua:

Mas que a pena de morte e não somente o exílio tenha sido pronunciada contra ele, o próprio Sócrates parece ter procurado isso, com plena consciência daquilo que fazia e *sem experimentar diante da morte o horror instintivo da natureza*: [grifo nosso] ele caminhou para a morte com a mesma tranquilidade que tinha, no dizer de Platão, quando, como o último dos beberrões, deixava o banquete ao alvorecer para começar um novo dia; enquanto que, atrás dele, nos bancos e por terra, os comensais adormecidos, sonham com Sócrates, o verdadeiro erótico. *Sócrates moribundo*, tornou-se o ideal novo, insuspeito até então, da nobre juventude grega: antes de todos, Platão, o jovem grego típico, se prostrou diante dessa imagem com toda a paixão de sua alma sonhadora (Nietzsche, 2007, p.98).

Apartados pelo tempo, Freud pareceu menos otimista do que Platão. O câncer que lhe consumiu parece não ter deixado espaços para o litígio ou apelação em sua condenação. Afinal, o saber é tomado como incapaz de eliminar o horror gerado pela castração imposta pela morte. Mesmo para o mais experiente dos cientistas ou o mais sábio dos filósofos, o medo da morte é insuperável. Essas são as palavras de Freud ao se aproximar do término de sua vida e, por consequência, de sua obra. Freud salienta ser possível notar homens ateus e adoradores da ciência recorrerem, frente à ameaça de morte, a princípios religiosos e místicos há muito abandonados por eles. “Não há nenhuma das acepções equivocadas ou das superstições humanas supostamente superadas que não tenham deixado restos, que não continuem entre nós hoje, nas camadas mais profundas dos povos civilizados” (Freud, 1937/2017, p.331). Temos a amostra de que o saber da verdade não se mantém firme diante da miséria humana, podendo o cientista de Freud, bem como o filósofo de Platão, recorrer novamente ao misticismo e à poesia trágica.

Com Freud, vê-se que o mortífero, o horror, é atravessado pelo saber, mas não pode ser extinguido. Diferentemente de Platão, Freud não aposta na “domesticação” das pulsões. O

pulsional insiste como retorno do anímico na vida adulta. É possível afirmar que Freud jamais foi um racionalista aos moldes de Platão. Cabe, porém, compreendermos o que se pode mencionar com uma domaçoão da pulsão segundo a referência ao escrito “Análise finita e infinita”.

A pulsão de morte na *Weltanschauung*: o deus de Freud a Lacan

Compreendendo o retorno de afetos e sentimentos gerados pelo horror à morte, Freud (1920/2006), no escrito “Além do princípio de prazer”, retomou o conceito de *trieb* a partir da pulsão de morte. No escrito citado, o autor descreve a *trieb* como “uma força impelente (*drang*) interna ao organismo vivo que visa a restabelecer um estado anterior que o ser vivo precisou abandonar devido à influência de forças perturbadoras externas” (Freud, 1920/2006, p.160).

Freud descreve a pulsão de morte como uma força que visaria alcançar o estado de nirvana para os homens e para os demais animais. É bem verdade que essa força impelente parece se organizar segundo os moldes subjetivos e históricos de cada indivíduo, afinal “o organismo quer morrer a sua maneira, por suas próprias leis internas” (Freud, 1920/2006, p.162), mas, ao mesmo tempo, prevalece o intuito pulsional *a priori* a qualquer relação com a historicidade do sujeito. A pulsão como a pureza do desejo de morte, melhor dizendo, o desejo de morte em seu estado puro. Temos, assim, a pulsão como uma força que passa a ser atravessada pela historicidade, mas sem que a meta se altere pelo modo como a *trieb* busca o estado de nirvana. Para Freud, estava em jogo compreender um impulso *a priori* que não seja passível de elisão pelo saber e pela causalidade dada pela experiência. Trata-se, de certo modo, de pensar a separação entre o saber histórico e a *trieb*. Esta divisão leva-nos à verdade da *trieb* como inacessível ao saber.

Ora, e qual a única visão de mundo capaz de separar a verdade do saber? No escrito “A questão de uma *Weltanschauung*”, Freud (1932/1996) salienta que a ciência é a única visão de mundo capaz de pensar a divisão entre saber e verdade. É o único conhecimento capaz de se desenvolver e alcançar melhorias, não se mostrando definitivo e acabado. Vê-se que o filho de judeus recusou o Deus da *Weltanschauung* religiosa e filosófica, acreditando que a psicanálise poderia afiliar-se àquilo que da ciência permite separar a verdade pulsional do saber advindo da experiência.

Notemos, porém, que ao apelar para a *Weltanschauung*, o psicanalista não se livrou do absolutismo imposto pelo deus da ciência, pois, a visão de mundo científica permite separar verdade do saber apenas no tempo presente. Freud acreditava que, no futuro, a ciência poderia se tornar uma construção intelectual que solucionaria todos os problemas. Veremos aqui as marcas do gozo fálico como promessa de saber da verdade sobre o sexual e a morte. O psicanalista evitou cair no Deus da religião e da filosofia, mas, pela sua *Weltanschauung* sucumbiu em alguma medida ao deus do saber, ao deus que nos permite inferir que há saber da verdade como promessa futura. Caso tomemos a promessa de saber futuro trazido pelas expectativas de sua *Weltanschauung*, Freud é, de algum modo, um admirador de Platão.

Lacan (1959-1960/2008), por outro lado, sempre enfatizou que a psicanálise não deve ter uma *Weltanschauung*, o que, obviamente, produziu seus efeitos no modo como ele interpretou o conceito de pulsão de morte. No seminário *A ética da psicanálise*, o psicanalista francês retoma a Coisa do “Projeto para uma psicologia científica”, de Freud, não para fazer uma visão de mundo onisciente ou passível de onisciência, mas para inscrever a marca da pulsão de morte como uma inacessibilidade radical ao saber. Ora, mas se não pela ciência de Freud a que visão de mundo vemos Lacan se afiliar?

Platão é aqui o nosso guia. É pela carta VII de Platão que veremos Lacan aproximar a Coisa freudiana da Coisa de Platão. Na carta VII, Platão descreve que há quatro instrumentos para conhecer as coisas: o nome, o discurso, a imagem e o conhecimento propriamente dito. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, Ano XIV, no. 2. p. 71-89.

Sem querermos retomar individualmente cada um dos instrumentos, demonstraremos apenas o essencial para o que se refere ao nosso escrito. Para o filósofo, nem mesmo os quatro instrumentos tomados juntos, correspondem ao quinto elemento, isto é, a coisa em si. Como salienta Trabattoni, na *Carta VII*, a “coisa em si” (Trabattoni, 2010, p.97) de Platão não pode ser alcançada, o que manteria um ponto de inacessibilidade radical a qualquer discurso ou saber.

Isso acontece porque os quatro modos de conhecer a coisa mostram-se sempre atrelados às qualidades sensíveis, isto é, ao corpo. Assim, não haveria um discurso capaz de exprimir a coisa em seu estado puro, como ela é em si e por si (Trabattoni, 2010, p.97). A metafísica de Platão deve inscrever uma dialética interminável entre o mundo sensível e o mundo da ideia, dialética esta que é estruturalmente incapaz de ser apossada pelo conhecimento. Por isso, Trabattoni salienta que jamais devemos sugerir a presença de entidades matemáticas ou substâncias como correspondentes à metafísica platônica. Pois, considerar entidades metafísicas pela matemática acaba por tornar a coisa em si como absolutamente acessível à razão e ao saber, o que se mostra equivocado.

Sua metafísica “não pode absolutamente valer como verdade dogmática e definitiva, como conhecimento infalível de uma realidade perfeita e eterna que impõe um fim à pesquisa e elimina todas as objeções” (Trabattoni, 2010, p.102). Para Trabattoni, a natureza metafísica das ideias platônicas não deve ser considerada análoga à substância. O em si da Ideia platônica não é análogo ao em si da substância sensível. Não se trata de uma realidade dotada de existência própria. O Belo é um predicado e não uma realidade por si só. “Platão prefere privilegiar, na sua metafísica, o aspecto axiológico (ou seja, o aspecto pelo qual ela é um método para a pesquisa dos valores) em detrimento do ontológico (isto é, o aspecto pelo qual ela é uma doutrina geral do ser)” (Trabattoni, 2010, p.109).

É possível interpretar que não cabe responder à pergunta “o que é o ser?”. Na realidade, trata-se de afirmar a impossibilidade de dizer o que é e como é. Não se pode descrever os entes, somente é possível afirmar que eles existem e que são verdadeiras as causas que dizem que eles existem dessa forma. Para Platão, o caráter axiológico tem como objetivo a identificação, nas ideias, dos valores absolutos que servem de modelo para a vida ética e política. Na medida em que a Coisa conduz ao caráter prático para a vida ética e política, não devemos concluir que se trata de um ente como referência para a vida após a morte. Eis, a nosso ver, onde reencontraremos uma aproximação da Coisa de Lacan ao *to pragma* de Platão.

Ele é correlativo de um termo que vou tomar emprestado a Platão, que na carta VII, durante uma digressão, nomeia o que é buscado pela operação da dialética, *to pragma*. Aí, está, simplesmente, o mesmo termo que tive de levar em conta ano passado em nossa exposição sobre a ética, e a que chamei a Coisa. Esta não é *die Sache*, um negócio, ou então, entendam se assim quiserem o grande negócio, a realidade última, aquela da qual depende o próprio pensamento que com ela se defronta, que a discute, e que é apenas, se posso dizer, uma das maneiras de praticá-la, *to pragma*, a Coisa, a práxis essencial (Lacan, 1960-1961/2010, p.105).

Para Lacan, a prática não deve ser tomada como distinta da teoria. Não se trata do uso que fazemos nos dias de hoje, no qual a teoria é a abstração da prática. “A teoria não é (...) a abstração da *práxis*, nem sua referência geral, nem o modelo daquilo que seria sua aplicação. Em seu surgimento ela é a própria *práxis*. É ela mesma, a *théôria*, o exercício do poder, *to pragma*, o grande negócio” (Lacan, 1960-1961/2010, p.105-106). Certamente não devemos tomar a Coisa de Lacan como predicável segundo o aspecto axiológico trazido pela interpretação de Trabattoni, mas no que se refere à possibilidade de alcançar o ser da Coisa, garantidor de um regime ontológico positivo. Aqui, é Sócrates que o psicanalista convoca: “Foi por sua *atopia*, por este *lugar nenhum* de seu ser, que Sócrates certamente provocou – os fatos o atestam – toda uma linhagem de pesquisas” (Lacan, 1960-1961/2010, p.107).

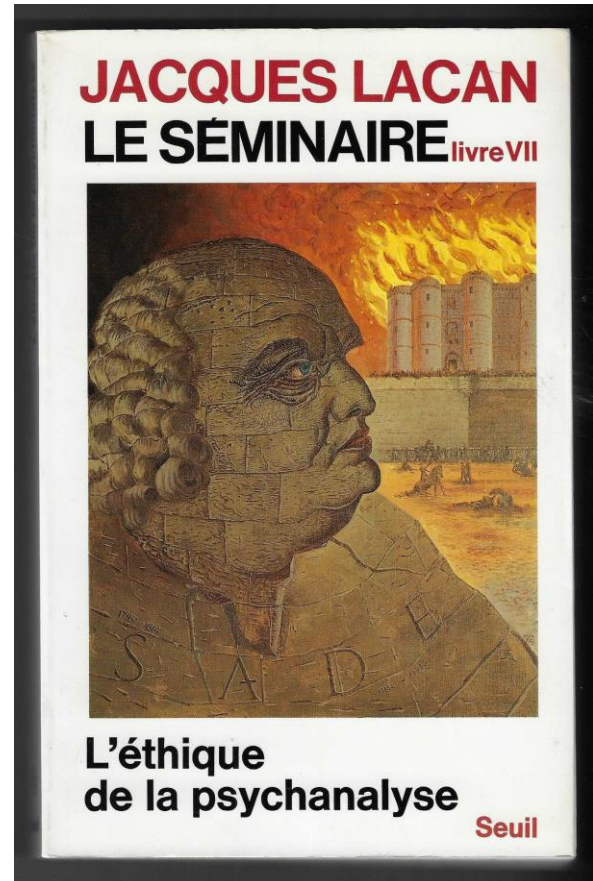
Trivium: Estudos Interdisciplinares, Ano XIV, no. 2. p. 71-89.

Uma das possíveis interpretações da obra de Lacan (1959-1960/2008) é que o autor, no seminário *A ética da psicanálise*, teria retomado a Coisa freudiana como uma verdade dada pelo transcendente. Porém, não se trata de um transcendente positivo, a exemplo de entidades metafísicas. Racionalizar um transcendente pela matemática só nos leva à formalização de um Deus mais difícil de criticar. O autor assim apresenta a marca de uma inacessibilidade radical da Coisa. Para Lacan, “falar de um excesso de libido é uma formulação desprovida de sentido” (Lacan, 1966/1998a, p. 149), trata-se mais de “deficiência que de um excesso” (Lacan, 1966/1998a, p. 150). Ora, de que se trata tal deficiência? Bernard Baas (2001) menciona que a Coisa deve ser tomada não como o mundo exterior da fenomenologia, mas como o “in-mundo”, isto é, a pura negatividade diante dos objetos empíricos. Assim, se podemos mencionar um transcendente, trata-se unicamente de um “transcendente negativo” (Safatle, 2006, p.69).

Postular um transcendente como negatividade coloca a verdade da pulsão numa relação de transgressão. É na transgressão do mundo empírico e dos objetos predicativos que alcançamos o “verdadeiro segredo” (Lacan, 1959-1960/2008, p.60). Vê-se que a leitura de Lacan converge com a leitura freudiana no que se refere à possibilidade de chegar à verdade da *trieb* como rejeição radical dos objetos que possam produzir excitação no aparelho psíquico: a lei de nirvana como máxima do inconsciente. Não o nirvana no sentido de um retorno ao estado inaugural, pois, o que está em jogo é demonstrar que o marco zero só se pode compreender como um mito freudiano.

A negatividade impede que tomemos o gozo de transgressão como a tentativa de voltar ao elo perdido. Nada impede, todavia, que possamos compreender o ato de depuração do mundo e dos objetos, e, porque não dizer, do corpo como aquilo que, para Freud, é fonte de excitação. “Quando se avança na direção desse vazio central, dado que é, até agora, sob essa forma que se apresenta para nós o acesso ao gozo, o corpo do próximo se despedaça” (Lacan, 1959-1960/2008, p.242) E, não apenas o corpo do outro, mas o do próprio sujeito: “Emprestai-me a parte de vosso corpo que possa satisfazer-me um instante, e gozai, se isto vos agrada, da parte do meu que pode ser-vos agradável” (Lacan, 1959-1960/2008, p.242).

Em outras palavras, a verdade da *trieb* aparece no esvaziamento ou subversão do sentido e historicidade dos significantes. O Deus de Lacan é, assim, um Deus vazio, um Deus da negatividade. É o mesmo Deus que Freud renegou ao renunciar suas crenças infantis em prol do cientificismo psicanalítico. Lacan reintroduz, na psicanálise de Freud, o Deus de Moisés, o Deus que se apresenta na sarça ardente como significante puro, não predicável - “eu sou o que sou”. Na opacidade deste Nome, máxima da religião judaica, encontramos nada mais nada menos que a pura negatividade frente a todos os predicados e objetos sensíveis. Um significante capaz de reconhecer, no vazio de seu Nome, a verdade da pulsão. No reconhecimento desse vazio, o Nome acaba por reconhecer o desejo puro, isso é, um desejo que é anterior a toda experiência empírica com os objetos (Baas, 2001). Dito de outro modo, na subversão do Nome, *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, Ano XIV, no. 2. p. 71-89.



o sujeito reencontra a anterioridade da pureza do desejo na medida em que o desejo é pura negatividade a toda presentificação objetal.

Isso é o que significa dizer que a função de Deus-pai é, não se opor às más paixões, mas reconhecê-las na sua união com a lei. Por isso, Lacan menciona que a “verdadeira função do pai” “é, unir (e não opor) um desejo a lei” (Lacan, 1966/1998b, p.839). Na medida em que a pulsão é atravessada pelo significante, modalizada pela historicidade do sujeito, inscreve-se como negatividade ao saber. Assim, que o desejo de morte “seja articulado é justamente por isso que ele não é articulável” (Lacan, 1966/1998b, p.819). Eis o que devemos entender por “domação da pulsão” em Freud, segundo a interpretação de Lacan. A possibilidade de considerar a verdade da pulsão no interior do significante sem pressupor sua elisão pelo saber.

Ora, mas quais os efeitos ao se fazer do pai o significante que internaliza a verdade da pulsão de morte freudiana? É o que nos debruçaremos a seguir.

A república de Platão a Sade

No *Fédon*, Platão (1972) sustenta a hipótese da imortalidade da alma, de modo que apenas na morte do corpo, Sócrates, condenado à morte, conheceria efetivamente a verdade. Daí, o filósofo mencionar a purificação do pensamento na medida em que a alma deve ser apartada do corpo. “Ter uma alma desligada e posta à parte do corpo, não é esse o sentido exato da palavra ‘morte’? É exatamente esse o sentido” (Platão, 1972, p.75). A verdade advém a partir da “purificação de todas as paixões” (Platão, 1972, p.77), isso é, a purificação do mundo sensível e corpóreo, guiados pelos desejos e apetites. “As ideias são objetos que existem em estado puro além do mundo físico” (Trabattoni, 2010, p.96). Vê-se que a verdade não advém do conhecimento adquirido pelo mundo sensível e corpóreo. Pelo contrário, é pela depuração do sensível que se encontra a verdade.

Trata-se da verdade como anterior a qualquer representação ou relação experiencial com o mundo. Platão descreve que a verdadeira causa do conhecimento só pode ser extraída a partir de sua gênese metafísica. Em outras palavras, o filósofo recusa a interpretação de que “o conhecimento é sensação” (Trabattoni, 2010, p.63). Por isso, um escravo, que nada sabe de matemática, consegue resolver corretamente um problema de geometria apenas a partir de perguntas e respostas, sem que qualquer conteúdo tivesse sido exposto a ele anteriormente. Isso seria a demonstração de que o escravo já dispunha deste conhecimento quando nasceu, mas que teria esquecido no momento do parto. “Recordar é a experiência mediante a qual a noção de uma determinada coisa nos faz vir à mente a lembrança de uma outra diferente” (Trabattoni, 2010, p.92).

A imortalidade da alma permite pensar a verdade num *a priori* com relação à experiência. Assim, Foucault menciona que “para Platão, na verdade, o saber dos escravos, *memória empírica do que foi visto* [grifo nosso], será desvalorizado em proveito de uma memória profunda, essencial, que é a memória do que foi visto no céu inteligível” (Foucault, 2013, p.54). Verifica-se que a recordação da verdade ainda que por um método de perguntas e respostas, não se encontra na experiência com os objetos ou com a somatória das experiências, mas sim, no céu inteligível de Platão, naquilo que reaparece em vida. Por exemplo, tomemos o objeto A, que corresponde a um, e a ele lhe acrescentamos um objeto B, que é também um. Pois bem, a soma destes objetos corresponde a dois. O dois, não se encontrava nem no A nem no B. “Mesmo que depois da união de A e B, o novo objeto seja sempre a soma dos dois elementos que existiam antes, a configuração que se criou é nova: agora temos um ‘dois’ que antes não existia” (Trabattoni, 2010, p.80).

Cabe salientar, conforme descrito anteriormente, que para Platão não se trata de propor uma ética voltada para a vida após a morte. Ainda que o grego mencione a imortalidade da *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, Ano XIV, no. 2. p. 71-89.

alma, o filósofo deseja apenas estabelecer a verdade como medida para a vida ética. Mesmo que a verdade absoluta só possa ser alcançada na morte do corpo, trata-se mais de pensar naquilo que de mais próximo à verdade pode ser tocada em vida, do que, propriamente, encontrar a verdade isolada e desvinculada da experiência. Assim sendo, no escrito “Funções da psicanálise na criminologia”, Lacan (1966/1998a) toma Sócrates como aquele que evita a formalização de um homem livre da *pólis*, capaz de encarnar uma verdade sem relações dialéticas com o escravo.

Sócrates refuta a ênfase do Mestre/ Senhor, encarnado num homem livre dessa *pólis* antiga cujo limite é dado pela realidade do Escravo. Forma que abre caminho para o homem livre da Sabedoria, ao reconhecer o absoluto da Justiça nela estabelecido em virtude da simples linguagem, sob a maiêutica do Interlocutor (Lacan, 1966/1998a, p.130).

Lacan chama atenção para o limite imposto na relação com o escravo. Ora, o que representa este limite? A nosso ver, o escravo, equivalente ao mundo sensível, para Lacan, impõe sua presença ao senhor, de modo que a verdade do mestre só pode advir como pura negatividade ao escravo. Lacan chama atenção para uma verdade que só faz sentido frente à vida, ao escravo, à historicidade do sujeito.

Desse modo, Lacan reencontra, na máxima socrática – sei que nada sei –, a marca da subversão de um significante. É aí que encontraremos a marca da dissuasão socrática ao demonstrar que todo saber é falho. Sócrates apresenta ao mundo um saber que demonstra não saber nada, e que, por isso, estaria um passo à frente dos sofistas. Aqui, pela presença de um significante vazio e opaco, verificamos finalmente a possibilidade de correlacionar Platão e Freud. Diremos que é pela retomada de Sócrates que Lacan veicula finalmente o Deus de Freud – sou aquele que sou – ao Deus de Platão – sei que nada sei. Ao contrário da oposição aos apetites, a opacidade do significante permite a Lacan correlacionar Freud e Sócrates pela união da lei ao desejo puro. “Sócrates é apresentado como figura maior do desejo puro” (Dunker, 2011, p.234). Sócrates é, assim, a Coisa – desejo puro – para Platão bem como Moisés o foi para Freud.

Certamente, Platão enfatizou mais a domesticação e escolha das boas paixões, do que propriamente a rejeição radical de toda e qualquer paixão. Pois, na *República*, o saber platônico também é habitado pelo desejo e apetites, constituindo assim uma ética intelectualista (predicável). Deste modo estava em questão mais a depuração das más paixões e vícios do corpo do que, propriamente, a pureza da razão kantiana. No entanto, pela figura de Sócrates – enquanto desejo puro –, Lacan permite que depuremos toda e qualquer incerteza trazida pelas sensações e experiência elevando a verdade *a priori* do céu inteligível à dimensão da verdade. Veremos então a retomada de Platão de um modo um tanto inusitado por Lacan. Afinal, é no mínimo curioso que ao formalizar uma lei infalível, cheia de boas intenções, Platão se aproxime de um governo tirano após a queda do governo democrático no ano de 404 a.C.? Ora, o que podemos depreender dessa aproximação? É verdade que Platão olhava para sistemas democráticos com descrença, pois o povo poderia ser facilmente convencido por argumentos retóricos, mas isso não esgota o questionamento.

Ao formalizar a razão como aquela que deve governar o *pathos*, sem que qualquer contrariedade seja possível – o Deus da verdade não é passível de cometer uma ação antiética –, Platão permite ir de sua República à República sadiana. Afinal, “Platão é um mestre”, diz Lacan, “um verdadeiro, um mestre do tempo em que a cidade se decompõe, arrebatada pelas rajadas democráticas, prelúdio das grandes confluências imperiais – uma espécie de Sade mais engraçado” (Lacan, 1960-1961/2010, p.110). Badiou (2003) salienta que, caso Platão tivesse os parâmetros anacrônicos para compreender a afirmação de Lacan, certamente teria achado isso um pouco estranho. Ora, mas em que medida tal comicidade é possível?

Somente como uma lei que se une ao desejo puro, faz-se possível formalizar uma lei que não erra. Lacan retoma o racionalismo platônico – não como lei predicável – mas como uma lei depurada de toda paixão. Pela ironia, é aqui que reencontraremos o Sócrates “erótico”, aquele que Nietzsche nos aponta no *Nascimento da tragédia* ao contrapô-lo ao “Sócrates moribundo” (Nietzsche, 2007, p.98). É o “demônio de Sócrates” (Nietzsche, 2007, p.97) que veremos Lacan aproximar de Sade.

O *Nascimento da Tragédia* saiu daí, e toda sua obra posterior. O tom com que lhes falo deve marcar bem uma certa impaciência pessoal, mas é ainda assim incontestável, e Nietzsche apontou para isso, que basta abrir um diálogo de Platão, mais ou menos ao acaso, para verificar a profunda incompetência de Sócrates cada vez que ele toca no assunto da tragédia. *Leiam no Górgias* – a tragédia perpassa aí, executada em três linhas em meio às artes da lisonja – *uma retórica como qualquer outra* [grifo nosso], nada mais a se dizer dela. Nenhum trágico, nenhum sentimento trágico como se diz em nossos dias, sustenta a atopia de Sócrates, *somente um demônio* [grifo nosso]. Não vamos esquecê-lo, este *daimon*, pois ele nos fala disso sem cessar (Lacan, 1960-1961/2010, p.108-110).

Ora, Lacan chama atenção para o fato de que há uma incompetência de Sócrates para abordar a tragédia que acaba por conduzi-lo à mesma desmesura que censurara nos sofistas. Na negação radical das paixões, Sócrates se torna um demônio tanto quanto o demônio de Aristófanes, que colocara Sócrates como homem nas nuvens a serviço da pura retórica. O demônio, assim, assume o lugar da racionalidade, sem que nada possa furar sua lógica de funcionamento. Por isso, para Nietzsche, a desmesura dos instintos para os sofistas se equipara à desmesura da razão para Sócrates. É porque Sócrates acreditou demais nos Deuses e na razão que se tornou um “louco que se crê ordenado a serviço de Deus” (Lacan, 1960-1961/2010, p.109).

Um de seus discípulos deu-lhe a ideia, absurda, deve-se dizer, de ir consultar o deus de Delfos, Apolo. E o deus lhe respondeu – Existem alguns sábios, um deles não é nada mal, Eurípedes, mas o sábio dos sábios, o fino do fino, o quente, é Sócrates. A partir desse dia, Sócrates disse a si mesmo: é preciso que eu realize o oráculo dos deuses, eu não sabia que era o mais sábio, mas já que ele disse, deve sê-lo. É nesses termos que Sócrates nos apresenta a virada de sua passagem à vida pública (Lacan, 1960-1961/2010, p.109).

Assim, a aposta no saber, permite a Platão governar os corpos, sem que o artesão possa reivindicar sua verdade. Pois, a verdade da parte apetitiva ou do escravo pode ser facilmente corruptível pelo discurso retórico do sofista. Tal racionalismo cego nos permite, reinterpretar o imperativo sadiano - proposto em “Kant com Sade” (1963/1998) -, para formalizar uma lei inequívoca para Platão: “tenho o direito de governar o teu corpo, não pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse dever, sem que nenhum limite me detenha no direito que tenho pela verdade que não se engana”. A aproximação com Sade não se dá ao acaso. Sade (2015), no conto *A filosofia na alcova*, propõe a recusa de todas as causas morais e civilizatórias em prol da verdade última, trazida pela Natureza como causa do gozo.

Sendo a destruição uma das primeiras leis da natureza, nada que destrói poderia ser um crime. Como uma ação que serve tão bem à natureza poderia alguma vez ultrajá-la? Aliás, essa destruição que deleita o homem é uma quimera. O assassinato não é destruição. Quem o comete só varia as formas. Ele devolve à natureza elementos de que sua hábil mão se serve para imediatamente recompensar outros seres. Ora, como as criações só podem ser prazer para aqueles que se entregam a elas, o assassinato também

prepara um gozo para a natureza: fornece-lhe materiais que ele imediatamente emprega, e a ação que os tolos tiveram loucura em censurar revela-se apenas um mérito aos olhos desse agente universal (Sade, 2015, p.66-67).

Na apatia sadiana, salienta Baas, encontramos o rebaixamento das sensações em prol da verdade da deusa Natureza. “Não é, portanto, para seu próprio prazer sensível que age o libertino, mas para o gozo da natureza. Neste sentido a apatia deve ser oposta à sensibilidade” (Baas, 2001, p.21). Eis a elisão do *pathos* para Sade. No escrito *A filosofia na alcova*, veremos a relação de Sade com os objetos a partir de um dos personagens de sua alcova:

Para esclarecer minhas ideias a esse respeito, digei-me, por favor, como vede o objeto que serve aos vossos prazeres? Dolmancé – *Como absolutamente nulo*, [grifo nosso] minha cara. Que ele participe ou não de meus gozos, que sinta ou não contentamento, *apatia* [grifo nosso] ou mesmo dor, contanto que eu seja feliz, o resta para mim tanto faz (Sade, 2015, p.175).

Ao fundar um Deus, cujas leis mundanas devem estar submetidas, encontramos em Sade uma lei inequívoca, e que, por isso, sustenta, em si, um “fundo mortífero”. Portanto, Sade (2015) permite desvelar aquilo que nos esforçamos por esquecer: que se trata de um Deus do gozo, não de um Deus do desejo. “O Deus eterno tomado ao pé da letra, não de seu gozo, sempre velado e insondável, mas de seu desejo como interessado na ordem do mundo” (Lacan, 1963/2005, p.75).

A lei da Natureza nos é apresentada pela formalização de uma lei estruturalmente análoga a um imperativo. Vejamos o que diz Sade (2015) no romance citado: “Ah, acreditai Eugénie, acreditai que os prazeres nascidos da apatia valem bem os que a sensibilidade vos dá; esta só sabe atingir o coração num sentido, enquanto a outra o acaricia e o agita em todas as partes” (Sade, p.174). Troquemos o fragmento “a verdade da alma” pelo “gozo da deusa Natureza”, e Sade se torna, para Lacan, o lado cômico de Platão. Eis a formalização do imperativo sadiano, por Lacan: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar” (Lacan, 1966/1998c, p.780). Ora, quais os reflexos de uma lei estruturalmente análoga a um imperativo? Utilizamos estruturalmente análoga porque Sade não nos traz uma lei imperativa propriamente dita.

Sabe-se que “A filosofia na alcova” foi escrita logo após a Revolução Francesa, momento em que Sade pronuncia sua máxima: “Só mais um esforço se quereis ser republicano”. É justamente daí que Lacan chama atenção para a ironia da sentença sadiana, pois, Sade deseja que os corpos estejam livres para serem explorados. Afinal, é necessário que os corpos não tenham donos para que seja possível que todos, a qualquer momento, possam usufruir do corpo alheio sem qualquer restrição. “Os homens mais independentes, que mais próximos se encontram da natureza, os selvagens, entregam-se diariamente ao assassinato” (Sade, 2015, p.165). Do contrário, caso tenhamos a escravidão dos corpos, o “imperativo” sadiano é parcialmente inaplicável.

Sade pretende propor uma República que leve à liberdade a sua radicalidade para que se possa, na medida em que se elide toda e qualquer lei social e jurídica, gozar dos corpos até a sua finitude, até o ponto máximo de sua verdade, onde não se encontram equívocos ou exceções. É assim que Sade constitui, juntamente à Revolução Francesa, os três princípios de sua República: liberdade, fraternidade e igualdade dos corpos. Por fim, vê-se que ao aproximar a Natureza de Sade ao Céu inteligível de Platão, encontramos, na realidade, a República de um Deus gozador. Temos aqui a marca de um Deus do Sacrifício. Não por acaso, no seminário interrompido *Nomes-do-Pai*, Lacan (1963/2005) recupere exatamente o Deus que exige de Abraão o sacrifício de Isaac. O sacrifício permite que nos desloquemos de Deus ao demônio, *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, Ano XIV, no. 2. p. 71-89.

pois, tanto um quanto outro são faces de uma mesma moeda. Abraão denuncia o Deus dos prazeres eróticos, aquele que Platão tanto evitara a partir de um Sócrates racionalista.

Na cena em que o sacrifício de Isaac é interrompido pelo anjo - que fala em nome - de Deus, Abraão teria dito: “E então? Quer dizer que eu vim para nada? Vou, mesmo assim, lhe fazer ao menos um leve ferimento, para sair um pouco de sangue. Isso te dará prazer, Eloim?” (Lacan, 1963/2005, p.83). A passagem não pode ser localizada no livro sagrado, mas Lacan a cita a partir de seu contato com um judeu devotíssimo. Tal peculiaridade não impede que possamos utilizar essa fala como modo de demonstrar a presença de um Deus gozador. Temos assim, desde os tempos remotos, de Abraão a Aristófanos, de Aristófanos a Sócrates a permuta de favores recíprocos entre os homens e os deuses. Nesse sentido, devemos questionar de que modo a prática psicanalítica permite escapar à pressuposição de que uma análise se encerre na identificação com um Deus gozador. Será preciso ir além da domaçoão da pulsão se a psicanálise quiser escapar à ética sadiana.

A sublimação como saída ética?

No seminário interditado *Nomes-do-Pai*, Lacan (1963/2005) retoma um tema caro aos analistas. Deve a finitude de uma análise consistir na identificação do sujeito com a lei do Nome-do-Pai? Sabemos que a pluma de Freud parou na função do pai como desejo, mas que Lacan é quem relembra que o pai assume a figura de Deus gozador. Eis a comicidade apontada sobre a figura do Supereu como herdeiro do gozo, já que Freud salvava o pai sob a figura do Eu, deixando ao Supereu os efeitos da devastação e do gozo. Ora, do que se trata o Supereu? De uma lei inegociável, diremos em palavras resumidas. “Sabemos agora que o humor é o trãnsfuga na comicidade da própria função do ‘Supereu’- o que, para animar com uma metamorfose essa instância psicanalítica e arrancá-la do retorno de obscurantismo em que a empregam nossos contemporâneos” (Lacan, 1966/1998c, p.780).

A queda do obscurantismo só nos foi possível ao desvelarmos as boas intenções por traz de leis que não se equivocam. Sade pode ser assim tomado como outro lado de Platão na medida em que ambos fazem um circuito pela banda de moebius sendo semelhantes e ao mesmo tempo diferentes. Assim, coube a Lacan chamar atenção para a impossibilidade de distinguir, pelo Nome-do-Pai, a estrutura neurótica da estrutura perversa.

Frente ao perigo de uma análise que se encerre na pura transgressão de leis e a recusa radical do mundo empírico, cabe interrogar se Lacan (1959-1960/2008), no seminário *A ética da psicanálise*, apresenta a sublimação como possibilidade de saída ética para o sujeito. Lembremos do conceito apresentado pelo psicanalista: sublimar é elevar um objeto à dignidade da Coisa, elevá-lo ao sublime caso utilizemos as palavras de Freud. Temos, nesta perspectiva, nada mais nada menos que um objeto empírico e sensível que se eleva à função de um transcendente: aqui, não mais sendo freudianos, mas, absolutamente, lacanianos.

Assim, o objeto sublimado é aquele que possui gênese empírica e função transcendente. No contexto do *seminário 7*, é possível mencionar o objeto sublimado como aquele que pode supervalorizar o empírico, produzindo a alienação do desejo ao mundo sensível. Conforme Lacan explicita, aquilo que Freud chamaria “supervalorização do objeto – eu vou desde agora chamar de sublimação” (Lacan, 1959-1960/2008, p.133). Evidentemente, nossa aproximação entre Freud e Lacan não ocorre pelos efeitos sublimes do ato em prol da civilização, mas da possibilidade de eleger um objeto em detrimento de todos os outros.

O objeto da paixão amorosa toma uma certa significação – e é nesse sentido que tenho a intenção de introduzir a dialética onde pretendo ensinar-lhes a situar o que é realmente a sublimação - , portanto, que em certas condições de sublimação do objeto feminino,

em outros termos, *de exaltação do amor* [grifo nosso] – exaltação historicamente datável (Lacan, 1959-1960/2008, p.134).

Ora, temos aqui uma aproximação do objeto sublimatório com o objeto exaltado, com objeto de amor no que Lacan retoma como o amor cortês. Aqui, cabe fazermos uma breve distinção: ainda que Lacan mencione o amor cortês como sublimação, não se trata propriamente dizendo do mesmo processo. Para o amor cortês, veremos mais a marca da identificação imaginária pelo recalçamento do que propriamente a sublimação. Nota-se, porém, que “não se pode com nitidez separar um do outro. Uma prova disso seria o amor cortês, forma típica de idealização extremada do objeto, e que Lacan faz questão de afirmar seu caráter de sublimação” (França Neto, 2007, p.168).

Sem entrarmos na distinção entre os termos, exploraremos aquilo que nos permite abordar a confluência entre eles. Em outras palavras, retomaremos a idealização extremada do objeto, no amor cortês, tendo como intuito levantar uma questão para Lacan. Pois bem, localizado a partir do século XI, o amor cortês assume um lugar essencialmente análogo à sublimação. “A mulher adquire o valor de ‘representação’ da Coisa. Ela não se transforma na Coisa em si, mas a representa” (França Neto, 2007, p.166). Há aí uma tentativa de identificar o objeto feminino com a Coisa. O amor cortês acaba, porém, por trazer uma mulher que, em si, não existe, ou cuja existência pouco importa em termos de um objeto empírico e concreto. Portanto, ao criar um objeto inalcançável, acabamos por constituir uma “maneira refinada de negar a impossibilidade da relação sexual, fingindo que somos nós que a estamos impedindo” (França Neto, 2007, p.165)

França Neto (2007) ressalta que, ainda que pudéssemos identificar personagens que efetivamente tenham existido em vida, os textos poéticos se encaminhariam no sentido de eliminar toda e qualquer singularidade que particularizasse essas mulheres (personagens), criando assim um parceiro desumano. É aqui que delimitaremos a insuficiência ética da sublimação na medida em que ela nos conduz à perversão. Elevado à função transcendente, o objeto não faz mais que inscrever a aparente monotonia de um objeto que, na realidade, será rejeitado como todos os outros. “Única (Justine) ou múltipla, a vítima tem a monotonia da relação do sujeito com o significante, na qual, a confiarmos em nosso grafo, ela consiste. (...) situando-se no real, a tropa dos atormentadores (*vide Juliette*) pode ter mais variedade” (Lacan, 1966/1998c, p.787). Ora, cabe investigarmos do que se trata a monotonia trazida por Justine.

Sabe-se que a personagem está presente em diversos contos de Sade, de modo que temos a insistência do autor ao convocá-la como objeto de sua preferência. Para sermos mais específicos, veremos três publicações: *Os infortúnios da virtude*, escrito por Sade (1791) enquanto era prisioneiro da Bastilha. *Justine, as desgraças da virtude* escrito de 1791 e, por fim, *A nova Justine* em 1797. Vejamos o que nos informa Contador Borges (2015), responsável pela publicação da primeira obra aqui citada - “Justine morre nas três versões do romance” (Borges, 2015, p.15).

Observemos que as repetições de Justine, nos contos do Marquês, levam-nos a inferir que o objeto feminino traz à fantasia a fixidez de um objeto a ser descartado como todos os outros. “Esse é o dado vital do qual a fantasia vai se servir para fixar, no sensível da experiência sadiana, o desejo que aparece em seu agente” (Lacan, 1966/1998c, p.785). Trata-se assim de um “fetiche negro” (Lacan, 1966/1998c, p.784), pois, o fetiche negro significa que o objeto é incapaz de produzir qualquer efeito além dos objetos comuns. Com ou sem Justine, não há uma torção no modo como opera a perversão. Eis a aproximação que Lacan realiza entre a sublimação e a perversão no *seminário da Ética*:

Não é impossível que esse senhor considere friamente esse final na saída – pelo prazer de cortar a dama em pedaços, por exemplo. Destarte, aproximei, para vocês (...) duas formas de transgressão, para além dos limites normalmente designados, ao princípio de

prazer diante do princípio de realidade considerado como critério, ou seja, *a sublimação excessiva do objeto, e o que se chama comumente de perversão* [grifo nosso] (Lacan, 1959-1960/2008, p.134).

Por isso, a nosso ver, a prática psicanalítica deve ir além do objeto feminino, no amor cortês, para que os consultórios não se encerrem em alcovas sadianas. Para tal, é preciso ir além de um objeto que se esvazia como tentativa de representar a Coisa. Será preciso, sobretudo, tomar a verdade como causa, mas uma verdade que, aqui, deve perder as marcas da transcendência do desejo puro.

A divisão absoluta entre verdade e saber

No *seminário da ética*, Lacan acaba transmitindo a psicanálise a partir de um lugar semelhante àquele em que a pena de Freud parou, isso é, na pulsão de morte como tendência ao nirvana. Afinal, com a rejeição radical do patológico, acabamos por elidir todo e qualquer objeto que possa alienar o desejo - causador de excitação -, promovendo a homeostase do aparelho psíquico. Certamente, a elisão completa dos objetos se encontra na ordem da impossibilidade, o que leva o sujeito a promover o deslizamento metonímico constante dos objetos, caracterizado por uma força mortífera e persistente. Notemos, porém, que o que emperra a satisfação absoluta, impossibilitando o estado de nirvana, são os próprios objetos em sua multiplicidade infinita. Os objetos que impedem a morte por sua presença alienante à realidade empírica.

Conforme visto, para deslocar a psicanálise de uma prática que conduza a um modo de subjetivação sadiano, é preciso não simplesmente apresentar um objeto empírico que aliene o desejo – como recusa do esvaziamento causado pelo amor cortês-, pois, nesse caso não teremos mais que um fetiche negro frente ao gozo, mas retirar a “consistência” do desejo de morte, separando-a da verdade. Temos, assim, não um objeto que emperre o gozo como alienação à sua verdade, mas a própria impossibilidade ou inconsistência do gozo (como potência do absoluto). Afinal, ainda que Lacan evitasse a proposição de entidades platônicas, ao afirmar a negativa de *das Ding*, o autor acaba por inserir a Coisa enquanto *a priori*. O autor menciona que para que um coelho seja retirado da cartola, é “preciso tê-lo, previamente, colocado lá” (Lacan, 1961-1962 – Lição de 24 de janeiro de 1962), o que permite mencionar o caráter ontológico forte desta proposição. Pois bem, no seminário *...Ou pior* o psicanalista retoma a analogia do mágico com o coelho: “o mágico que acredita ter posto na cartola o coelho que deve sair de lá, e depois sai um rinoceronte (...) não faz a menor ideia de que o princípio é que não existe relação sexual” (Lacan, p.19).

Retomando sua própria formalização de modo crítico, no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (1964/2008) menciona que a “primeira emergência do inconsciente é de não se prestar à ontologia” (p.37). Portanto, a hiância do inconsciente é pré-ontológica. Neste sentido, não se trata de pressupor um Nome que reconheça a verdade como quem retira um coelho da cartola. Quando Lacan (1964/2008), no mesmo seminário, descreve que a lei moral, “quando examinada de perto, não é outra coisa senão o desejo em estado puro” (p.266), trata-se a nosso ver, da equivalência apenas estrutural, como uma lei puramente negativa, mas não da manutenção de um transcendente ou da verdade como consistência de um Ideal.

Desse modo, o Deus-Pai gozador é tomado como pura negatividade, mas ele não detém a verdade. Por isso, no seminário *Ou pior...* Lacan retoma o mito do pai totêmico: “o pai *unia*. No mito, ele tem *todas, todas as mulheres*. É aí, se seguirmos minhas inscrições quânticas, que há margem para introduzir uma modificação. Ele as une, com certeza, mas *não todas*. (Lacan, 1971-1972/2012, p.206). Eis o modo como devemos compreender o aforismo socrático – sei,

que nada sei –, pois, este é um Nome vazio, mas não representa a égide da verdade. Em suma, não basta esvaziá-lo do sentido e do predicado, é preciso esvaziá-lo da verdade, esvaziar o Nome da verdade anteriormente apresentada como desejo puro.

No *seminário 11*, Lacan descreve que ao contrário do que falou Platão, pela sua reminiscência, a rememoração freudiana colocaria em questão uma outra concepção. Certamente, encontraremos as marcas da divisão entre Sócrates e Platão na medida em que Lacan reserva o lugar de analista ao primeiro e de mestre ao último. Vejamos os efeitos dessa divisão:

A rememoração não é a reminiscência platônica, não é o retorno de uma forma, de uma impressão de um dos eidos de beleza e de bem que nos vem do além, *dum verdadeiro supremo* [grifo nosso]. É algo que nos vem das necessidades de estrutura, de algo humilde, nascido no nível dos mais baixos encontros e de toda a turba falante que nos precede, da estrutura do significante, das línguas faladas de modo balbuciante, tropeçante, mas que não podem escapar a constrangimentos cujos ecos, *cujo modelo, cujo estilo, são curiosamente de serem encontrados, em nossos dias, nas matemáticas* [grifo nosso] (Lacan, 1964/2008, p.53).

A distinção realizada, por Lacan, consiste no fato de que a reminiscência platônica coloca em jogo o supremo – onde o ideal tem a consistência da verdade –, trazido a partir de entidades metafísicas por meio de um coelho retirado da cartola. Observemos que não existe possibilidade de fazer furo a entidades transcendentais, mas apenas lembrá-las. Certamente, interpretes de Platão teriam inúmeras ressalvas e observações a fazer, de modo a retirar a Coisa de Platão do campo do saber. Ao que nos concerne, acompanharemos aquilo que nos interessa, isso é, o pensamento de Lacan frente à dimensão da pulsão freudiana.

Para Lacan, está em jogo apresentar a rememoração freudiana como aquela que deve ser compreendida como a possibilidade de extrair da topologia, não objetos sensíveis ou entidades transcendentais, mas extrair o tropeço de sua própria fórmula ou matema. Para a matemática, pouco importa se se trata de um transcendente ou empiria, vemos com Lacan que a banda de moebius consiste fundamentalmente em produzir a divisão entre saber e verdade. Portanto, a matemática “rompe com o imediato do sensível. [...] A separação dos objetos vem depois e é sempre obscura. É uma subempreitada no ser dos indícios tirados no pensamento” (Badiou, 1998, p.97).

Os efeitos do empírico vêm, aí, como num *a posteriori*. Temos, assim, a subversão da própria gênese do *objeto a*. Inicia-se pela empiria, mas sua empiria passa a ser efeito do pensamento matemático. Portanto, o “saber posto em prática” (Lacan, 1966/1998d, p.884), a *práxis* que interessa a Lacan, não é da ordem de um empírico que aliene a potência do desejo puro, mas, sim, um saber que demonstre e denuncie a inconsistência do Outro (metafísico): a inconsistência como impossibilidade ao nirvana ou desejo de morte puro.

Assim, numa primeira referência de Lacan a Sócrates, Dunker (2011) descreve que podíamos mencionar o objeto - como causa do desejo - como lugar de causa exatamente na medida em que permitia ao saber se elevar à verdade pelo esvaziamento do objeto. Aqui, teremos uma espécie de mudança onde o amante assume o lugar de amado bem como o saber se eleva ao lugar da verdade, pois, é “possível aspirar a uma forma mais pura deste saber, que é a própria verdade” (Dunker, 2011, p.235). E Dunker conclui: “a verdade deste saber não é um bem, mas um objeto vazio” (Lacan, 2011, p.235). Ora, temos aí a elevação de um objeto à condição do vazio na medida em que o saber permite encontrar a verdade.

Num segundo momento, já com o *objeto a*, na topologia da banda de moebius, há uma reinvenção da ética psicanalítica, permitindo-nos ir do amor cortês a um objeto que denuncia essencialmente a inconsistência do saber, do ideal. É aí que o *objeto a* passa a se apresentar como a própria impossibilidade ou denúncia da pureza do desejo de morte (desejo puro).

Trivium: Estudos Interdisciplinares, Ano XIV, no. 2. p. 71-89.

O segundo grupo de referências de Lacan a Sócrates altera essa aproximação. Não se trata mais do desejo do analista como um desejo puro, mas um desejo de obter a diferença absoluta. Aqui o personagem socrático migra para a ideia de uma atopia, um fora de lugar. (...) Agora é importante que o desejo de analista se atenha a manter a separação entre o objeto *a* e o ideal. O objeto *a* é aquilo que denuncia no ideal seu déficit de existência, sua limitação. É um luto, mas um luto diferente do que se prescrevia anteriormente” (Dunker, 2011, p.235).

Portanto, é somente com o *objeto a* que a psicanálise permite ir além de uma *práxis* que se encerre no gozo mortífero do pai, pois, trata-se da inscrição de uma diferença absoluta entre verdade e saber: a verdade como furo ao saber do Ideal. Nessa perspectiva, a transferência com o analista não se dá tanto pela vertente amorosa ao saber, mas “do ponto de vista de sua dissolução, concebida como travessia das identificações e do luto correlativo dessas identificações” (Dunker, 2011, p.236). Em outras palavras, do amor cortês ao *objeto a*, deslocamo-nos do amor ao saber - como suposta verdade -, para o amor à verdade na medida em que há a denúncia do saber.

Por fim, distanciando-se da mestria de Platão, vemos o lugar de analista ser conferido por Lacan a Sócrates. Não tanto no que se refere a Sócrates como desejo puro, mas fundamentalmente enquanto atopia, que denuncia a distinção entre o Nome-do-Pai e o *objeto a*. É pelo *objeto a* que veremos a psicanálise ir além da dimensão transgressiva do desejo puro. “Surge uma aproximação entre o desejo do analista e o desejo do escravo, e não mais com o desejo do suposto senhor” (Dunker, 2011, p.235) Sócrates, assim, junta-se a Freud na medida em que Lacan formaliza a ética da psicanálise.

Referências

- Aristófanis (1972). *As nuvens*. São Paulo: Victor Civita.
- Baas, B. (2001). *O Desejo Puro*. Rio de Janeiro: Revinter.
- Badiou, A. (1998). *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Badiou, A (2003). Lacan e Platão: o matema é uma ideia? Em *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. (org.) Safatle, V. São Paulo. Ed: Unesp.
- Borges, C (2015). As mortes de Justina. In: *Os infortúnios da virtude*. São Paulo: Iluminuras.
- Dunker, C. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica*. São Paulo: Ed Anablume.
- Foucault, M (2013). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Ed Nau.
- Franca Neto, O (2007). *Freud a sublimação, Arte, ciência, amor e política*. Belo Horizonte: editora ufmg.
- Freud, S. (2004). Pulsões e destinos da pulsão. Em Hanns, L. A. (Coord.), *Escritos sobre a psicologia do inconsciente: Obras Psicológicas de Sigmund Freud, v. I* (p. 133-173). Rio de Janeiro: Imago Ed. (Original publicado em 1915)
- Freud, S. (2019). O infamiliar. Em *Obras incompletas de Sigmund Freud, v. VIII*. Chaves, E e Tavares, P. (Trad.), Belo Horizonte: Autêntica Ed. (Original publicado em 1919)
- Freud, S. (1996). A questão de uma *Weltanschauung*. Em *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XXII*. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1932)
- Trivium: Estudos Interdisciplinares*, Ano XIV, no. 2. p. 71-89.

- Freud, S. (2006). Além do Princípio de Prazer. Em Hanns, L. A. (Coord.), *Escritos sobre a psicologia do inconsciente: Obras Psicológicas de Sigmund Freud*, v. II. Rio de Janeiro: Imago Ed. (Original publicado em 1920)
- Freud, S. (2017). A análise finita e a infinita. Em *Obras incompletas de Sigmund Freud, Fundamentos da clínica psicanalítica*, v. VI. Claudia Dornsbusch. (Trad.), Belo Horizonte: Autêntica Ed (Original publicado em 1937).
- Lacan, J. (1998a). Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. Em *Escritos* (pp.127-151). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1966)
- Lacan, J. (1998b). Subversão do sujeito e dialética do desejo. Em *Escritos* (pp. 807-842). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1966)
- Lacan, J. (1998c). Kant com Sade. Em *Escritos* (pp. 776-806). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1966)
- Lacan, J. (1998d). A ciência e a verdade. Em *Escritos* (pp. 869-892). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1966)
- Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (A. Quinet, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1959-1960).
- Lacan, J. (2010). *O Seminário, livro 8: A transferência* (Dulce Duque). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1960-1961).
- Lacan, J. (1961-1962). *O seminário, livro 9: A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife (*inédito*).
- Lacan, J. (2005). Introdução aos Nomes-do-Pai. Em: Lacan, J. *Nomes-do-Pai* (V. L. Basset, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lição originalmente pronunciada em 1963).
- Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (M. D. Magno). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1964)
- Lacan, J. (2012). *O Seminário, livro 19: ... Ou pior* (Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1971-1972).
- Lopes, D. (2011). Ensaio introdutório: Tragédia e comédia no Górgias de Platão. Em *Górgias*. São Paulo: Perspectiva Fapesp.
- Nietzsche, F (2007). *O nascimento da tragédia ou Grécia e pessimismo*. São Paulo: Ed Escala.
- Platão. (1980). Defesa de Sócrates. Em Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Pimenta, M (2007). Os sofistas: o saber em questão. Em *Filósofos na sala de aula, vol 2*. Org Adriano Condato. São Paulo: Berlendis & Bertecchia.
- Platão. (2006). *A república*. São Paulo: Perspectiva.
- Platão. (1972). *Fédon*. São Paulo: Abril Cultural.
- Trabattoni, F (2010). *Platão*. Ed Anna Blume: São Paulo.
- Sade, Marquês de. (2015). *A filosofia na alcova*. São Paulo, Brasil: Iluminuras.
- Sade, Marques de. (2015). *Os infortúnios da virtude*. São Paulo: Iluminuras.
- Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo, Brasil: Unesp.

Citação/Citation: Cabral, A. F. G. A. (2022) A pulsão e a ética da psicanálise. *Trivium: Estudos Interdisciplinares* (Ano XIV, no. 2.), pp. 71-89.

Recebido: abril de 2022
Aprovado: dezembro de 2022