

O DESEJO E O SIMBÓLICO EM LACAN

Daniel Portugal

Para abordar as complexas relações entre linguagem e subjetividade, recorreremos, neste trabalho, às propostas teóricas de Lacan e Foucault. Tais propostas são normalmente ligadas ao que se convencionou chamar de “descentramento do sujeito”. Com efeito, o sujeito, na visão dos dois autores, não existe independentemente do mundo simbólico ou campo discursivo no qual está imerso – não há, portanto, um sujeito transcendental que coincida com o “eu”. Mas é importante analisar com atenção de que maneira o campo discursivo (Foucault) ou o registro simbólico (Lacan) sustentam as formações subjetivas, pois, embora estas não existam de maneira autônoma, elas tampouco se reduzem somente ao discurso ou ao simbólico.

Embora não se possa sobrepor totalmente os dois conceitos, o que Foucault entende por “discurso” está muito próximo do que Lacan entende por “simbólico”. Os dois fazem referência à linguagem, a um mundo de linguagem sem o qual o sujeito como nós o entendemos não pode existir. Trata-se, então, de uma linguagem que existe para além das intenções individuais, uma linguagem que possui “primazia” tanto sobre o sujeito quanto sobre os objetos a que ela se refere. Seria a linguagem que estrutura, por um lado as subjetividades, por outro, o mundo exterior. Para Lacan (2009, p. 59), é “[...] evidente que as coisas do mundo humano são coisas de um universo estruturado em palavras, que a linguagem, que os processos simbólicos dominam, governam tudo”. Entretanto, há, para além das coisas acessíveis a nossa experiência humana, isto é, para além das representações, o próprio Real do qual a subjetividade faz parte – esse Real aparece negativamente para a subjetividade na forma do que Lacan denomina “Coisa” (*das Ding*): “[...] no nível das *vorstellungen* [representações] a Coisa não é nada, porém, literalmente não é – ela se distingue como ausente, alheia” (LACAN, 2008, p. 80, destaque no original).

Retomaremos adiante o conceito de Coisa em Lacan. Por ora, voltemos à linguagem, ou ao simbólico. Podemos pensar, como vimos, em duas dimensões da linguagem: uma referencial, que recorta o mundo exterior, e outra que delimita um espaço para os falantes e as possibilidades de fala de cada um. É esta última que Lacan não se cansará de enfatizar: “Essa realização da linguagem que não serve mais senão *como uma moeda apagada que se passa em silêncio* [...] mostra a função pura da linguagem, que é a de nos assegurar que somos, e nada mais” (LACAN, 2009, p. 209, destaque no original).

É também nesta última que se concentrará Foucault, especialmente em sua *História da sexualidade*, estudo que mais nos interessa, dado que se concentra na problemática ética. Embora ele também vá se perguntar sobre a emergência da “sexualidade” enquanto objeto de discurso – questionamento que diria respeito ao caráter referencial da linguagem – sua preocupação principal é compreender como emerge um sujeito que se relaciona de maneiras específicas com seu desejo.

O próprio desejo, entretanto, também não está dado. Foucault (1988) insiste neste ponto ao atacar o que ele chama de hipótese repressiva – a ideia de que a constelação discursiva ou lei simbólica viria se opor a desejos instituídos previamente estabelecidos. Ou seja, a ideia de que os desejos humanos já estariam dados, e a moral apenas viria reprimí-los. Esta é uma postura que é passível de ser atribuída a Freud em *O mal estar na civilização*, embora seja possível também interpretá-lo também de outros modos.

A leitura que Lacan propõe dos textos freudianos sugere que os desejos humanos não têm objetos previamente definidos. Ao contrário dos instintos dos animais, que impulsionariam o animal para um objeto definido, capaz de proporcionar satisfação, o desejo humano não possui um objeto “natural”. É bem verdade que há uma vertente da psicanálise que tende a enfatizar, na teoria freudiana das fases do desenvolvimento libidinal, a caminhada rumo à

estruturação de uma orientação “natural” e bem sucedida do desejo. Para estes, existiria, em última instância, uma organização da libido que garantiria uma relação satisfatória com os objetos de desejo, uma espécie de retorno à adequação natural do desejo ao objeto. Este é um ponto que Lacan atacará duramente:

[...] frequentemente tomei como alvo o caráter aproximativo, vago, maculado de não sei que moralismo otimista, do qual estão marcadas as articulações originais da forma dita de genitalização do desejo. É o ideal do amor genital – amor que é suposto modelar sozinho uma relação de objeto satisfatória [...] (LACAN, 2008, p. 19).

Na organização genital, a libido estaria direcionada ao sexo em seu sentido mais estrito, o sexo focado nas genitais. Ou seja, trata-se do sexo “não pervertido”, que se acredita ser o “natural”, como se os genitais fossem o objeto “correto” do desejo erótico. Para Lacan, entretanto, este suposto objeto natural da libido é uma lenda – ele simplesmente não existe. Ou, se considerarmos que ele existe, é de tal forma que, ao perseguir seu objeto último ao invés de substitutos, a libido se converte em pulsão de morte.

Para se compreender este ponto, será útil recorrer à leitura que Lacan (2008) propõe do *Projeto* de Freud, no qual o psiquismo humano é pensado como uma espécie de centro de pressão que precisa extravasar tal pressão através de válvulas de escape. A redução da pressão se traduziria em prazer psíquico; o acúmulo de pressão, em sofrimento. Mas é preciso ter em mente que a redução da pressão tem um limite. A eliminação total da pressão, que coincidiria com uma espécie de prazer máximo, seria também a eliminação do psiquismo. “A descarga não pode [...] ser completa, atingir o nível zero, ao cabo de que o aparelho psíquico chegaria a um repouso derradeiro que não é certamente a meta [...] para o funcionamento do princípio do prazer” (LACAN, 2008, p. 54).

O princípio do prazer é o princípio que originalmente regula o psiquismo e que visa manter sempre a pressão no nível mínimo. Mas, como vimos acima, é também sua meta não ultrapassar o nível mínimo, pois tal ultrapassagem resultaria na morte subjetiva. A experiência humana, enquanto articulada pelo

princípio do prazer, é, assim, sempre a de uma enganação do desejo, tornada possível pela imersão em uma estrutura simbólica. Uma vez inserido nessa estrutura, o desejo renova sempre seu objeto por deslocamento de um significante a outro. Assim, na medida em que o desejo se sustenta no simbólico, ele desliza incessantemente pela cadeia dos significantes, sempre se renovando sem nunca chegar ao centro real em torno do qual ele gira (a Coisa). Com efeito, chegar à Coisa, como vimos, seria o mesmo que diluir a subjetividade. Enquanto sujeitos, nós somos essa distância em relação à Coisa – nós *somos* desejo, falta.¹ Como explica De Kesel (2009, loc. 80-82):

[..] since we are nothing other than our desire, since desire is our very being, our demand in fact aims at extinguishing desire, which is to say that it aims at our death. This is what Freud's concept of the "death drive" already had its sights on. What we desire, whether we call it "well-being," "good," or the "highest good" is in fact, in the final analysis, nothing other than death, Lacan concludes.²

Esse ponto, por mais esotérico que possa parecer em uma primeira aproximação, é crucial para este trabalho porque diz respeito à relação do simbólico – ou do discurso como o entende Foucault – com o desejo. E tal relação é, está claro, nosso objeto de estudo principal. Mas, para compreendê-la melhor, será preciso recorrer à famosa tríade lacaniana do Real, Simbólico e Imaginário.

Se voltarmos ao modelo “hidráulico” ou “energético” proposto acima, diríamos que o registro do Real seria, ao menos em parte, o do psiquismo enquanto reservatório de pressão – o real psíquico. Ora, tal descrição do psiquismo como um centro de pressão é uma metáfora, uma mitologia, como a

¹ Lacan não procura esconder os evidentes ecos cristãos dessa proposta na qual a essência do humano é falta.

² Tradução livre: “dado que nós não somos nada além de nosso desejo, dado que desejo é nosso próprio ser, nossa demanda, na verdade, procura extinguir o desejo, o que significa dizer que ela busca nossa morte. É isso que o conceito freudiano de ‘pulsão de morte’ já sinaliza. O que desejamos, quer chamemos de ‘bem-estar’, ‘bem’ ou ‘sumo bem’ é, em última análise, nada mais do que a morte, conclui Lacan.

chamará Freud³. Assim, na medida em que descrevemos o psiquismo, já interagimos com ele no plano do simbólico, da linguagem. Com efeito, o Real é aquilo de inacessível à nossa experiência – neste ponto, ao menos, Lacan concorda com Kant.

A diferença é que enquanto Kant pensa em uma estrutura transcendental da razão através da qual os processos conscientes podem tomar forma, para Lacan tal estrutura não é outra senão a própria linguagem. Assim, mesmo ao procurar aquilo que escapa à consciência, é ainda em referência a esta estrutura que temos que apreendê-lo: “É porque o que é conhecido não pode ser conhecido senão em palavras, que o que é desconhecido apresenta-se como tendo uma estrutura de linguagem” (LACAN, 2008, p. 46). Ainda assim, em estrutura de linguagem ou não, o que Lacan entrevê aqui é a possibilidade de intrusão do Real no mundo ordenado de nossa consciência formada na linguagem. Há, portanto, um para além do inconsciente lacaniano visto exclusivamente com o grande Outro simbólico, mesmo que esse “para além” apareça através da estrutura simbólica.

O simbólico, como já observado e repetido, é o registro da linguagem enquanto estruturada. É este registro que nos caracteriza como sujeitos sociais que ocupam um certo lugar social: Daniel, homem, professor, brasileiro etc. Na medida em que ordena e rege nosso mundo, o simbólico pode ser visto como uma espécie de ser abstrato virtual ou Deus da linguagem, que Lacan chama de grande Outro.

O registro imaginário – imaginário, aqui, aparecendo como relativo à imagem –, por sua vez, é o registro de nossa experiência subjetiva (perceptiva, afetiva etc.) unificada em um “eu” individual, separado dos demais sujeitos e dos objetos, que podem aparecer então como objetos de desejo. Mas, como é fácil observar, a experiência imaginária do humano, este ser mergulhado no simbólico,

³ "A teoria dos instintos [*Trieb*] é, por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos são seres míticos, formidáveis em sua indeterminação" (FREUD, 2010b, p. 241). Como se sabe, *Trieb*, que os lacanianos traduzem por "pulsão" é muitas vezes traduzido por "instinto", como ocorre no trecho citado.

é muito diversa da experiência imaginária do animal, no qual se pressupõe simplesmente que certas imagens os impelem para ações específicas, como no caso das imagens que atraem sexualmente. É isso que poderia explicar, por exemplo, a facilidade com que se engana – ou “engoda”, como preferiria Lacan – certas espécies de animais com símiles de indivíduos da espécie que contem características adequadas – a barriga vermelha, por exemplo, no caso dos esganagatos (cf. Gombrich, 2007) – para despertar o instinto. Existiriam nestes caso, portanto, certos gatilhos imagéticos para o desejo sustentados pelo Real. Na experiência humana, porém, não existiram tais gatilhos naturais, de modo que toda atração tem que ser mediada pelo simbólico.

Um exemplo interessante para se compreender a distinção entre imaginário e simbólico aparece no filme *A viagem* (2012). Um rico advogado está retornando de navio para casa após visitar uma fazenda na qual trabalhavam escravos. Nesta visita, ele havia presenciado a surra de um escravo. Enquanto olhava a cena, incomodado, seu olhar se cruza com o da vítima e se estabelece uma empatia entre os olhares. Em um dado momento da viagem de volta, o escravo surrado aparece nos aposentos do advogado – ele havia se infiltrado clandestinamente no navio e seria jogado ao mar, caso descoberto. Ele pede ajuda ao advogado. O advogado, surpreso, diz inicialmente que não pode ajudá-lo: eu sou um advogado, que jurou defender a lei, você é um escravo fugitivo, o que fez você imaginar que eu poderia te ajudar?. O escravo aponta então para o seu olho e depois para o do advogado, dando a entender que a empatia (identificação imaginária) que ele sentiu no olhar deste durante seu espancamento era mais importante do que os lugares simbólicos conflitantes que eles ocupavam.

Claramente, a perspectiva sugerida pelo filme não está em consonância com a visão de Lacan. O mote do filme é justamente que há um tipo de identificação imaginária não mediada pelo simbólico – e sim pelo que seria então o Real – que estaria relacionada aos caminhos das almas em um plano metafísico.

A visão lacaniana é exatamente que isso é impossível para o humano uma vez que ele está colonizado pela linguagem, de tal modo que toda relação com o outro é mediada pelo simbólico, ou grande Outro:

[...] a regulação do imaginário depende de algo que está situado de modo transcendente [...] – o transcendente, no caso, não sendo aqui nada mais que a ligação simbólica entre os seres humanos. [...] É [através] da troca dos símbolos que nós situamos uns em relação aos outros nossos diferentes eus [...] (LACAN, 2009, p. 187).

Poderíamos, porém, imaginar uma espécie de cena original mítica pré-simbólica, na qual as relações humanas não seriam articuladas por outro plano que não o imaginário. É isso que Lacan procura fazer, recorrendo à dialética do senhor e do escravo de Hegel e ao mito freudiano da horda primitiva em *Totem e Tabu* (FREUD, 2011a). A referência a uma cena mítica originária de emergência do simbólico nos ajuda a compreender o que está em questão na tríade lacaniana e como ela nos ajuda a pensar a relação entre o desejo e a moral enquanto lei simbólica.

Para compreender do que se trata na dialética do senhor e do escravo em Hegel, será útil recorrer à leitura que Kojève (2002) propõe da *Fenomenologia do espírito* – leitura que sem dúvida influenciou bastante Lacan. A ideia de Hegel, na leitura de Kojève, é que o humano é um animal cujo desejo não é por um objeto específico, mas pelo desejo do outro – ou seja, pelo reconhecimento do outro. Assim sendo, é inevitável que o encontro não mediado pelo simbólico entre dois humanos resulte em uma luta por reconhecimento. Ora, se os dois combatentes valorizarem mais o reconhecimento que a própria vida, o combate só pode terminar na morte de um, o que elimina a possibilidade de reconhecimento do vencedor, já que o vencido está morto. Mas pode acontecer de um dos combatentes valorizar mais a vida que o reconhecimento e se submeter ao outro, tornando-se seu escravo. Assim, o Senhor passa a ser reconhecido pelo escravo, mas, como o escravo não é reconhecido pelo Senhor, este só se vê reconhecido

por alguém que ele não reconhece como sujeito – uma posição insustentável. Nos termos de Lacan (2009, p. 288): “O outro sujeito se reduz a não ser senão o instrumento do primeiro, que fica sendo, pois, o único sujeito como tal, mas este mesmo se reduz a não ser senão um ídolo oferecido ao desejo do outro”.

Como se sabe, Lacan se aproveita da proposta de Hegel para elaborar sua famosa teoria do estágio do espelho, na qual a criança se reconhece como um “eu” coerente a partir da imagem de si no espelho – o outro realizando, aqui, a função de espelho. Entretanto, a situação unicamente imaginária do eu pós estágio do espelho se situaria – se o simbólico já não interviesse – em uma posição igualmente insustentável: o outro apareceria ao mesmo tempo como a imagem do próprio eu – já que ele se forma à imagem do outro – e como seu maior oponente, na medida em que seria preciso destruir o outro para se afirmar como eu. Esse exemplo, assim como o da “[...] relação do senhor e do escravo é um exemplo limite, porque, é claro, o registro imaginário em que se desdobra só aparece no limite de nossa experiência” (LACAN, 2009, p. 289)

É por isso que estes exemplos tem que aparecer como essencialmente míticos. Não será difícil, inclusive, fazer a ligação do cenário primitivo imaginado por Hegel com o mito da horda primitiva proposta por Freud (2011a) em *Totem e Tabu*.

A horda primitiva é uma situação hipotética de como viveriam os humanos antes da organização social, hipótese que Freud pega emprestada de Darwin. Trata-se de um pequeno grupo comandado por um chefe que detém o controle de todas as fêmeas e em relação ao qual todos os demais membros masculinos, quando existiam, eram submissos. Freud se utiliza desta horda hipotética para explicar o desenvolvimento de uma forma “primitiva” de organização social: o totemismo. As características principais do totemismo seriam: a divisão da tribo em clãs nomeados com base em animais que são o totem do clã. Os membros de um clã possuem uma conexão com tal animal e estão proibidos de comê-lo ou

matá-lo. Membros de um mesmo clã não podem ter relações sexuais entre si. Em ocasiões especiais, há um ritual totêmico no qual os membros do clã consomem seu animal totem.

Ele imagina que o estado da horda primitiva, no qual um único chefe/pai monopoliza as fêmeas, não pode durar por muito tempo. Eventualmente, um grupo de machos submissos ainda pertencente à horda e/ou que a abandonaram em busca de fêmeas se juntariam para abater o pai. Após terem assassinado o pai, o grupo vencedor se vê em uma nova situação: nenhum deles é forte o suficiente para lutar contra os demais e assumir o antigo lugar do chefe, além disso, eles estão ligados afetivamente pela participação em um ato proibido realizado em conjunto. Estando o pai morto, eles precisam, em suma, dividir o poder. Outro problema psicológico que eles têm que enfrentar diz respeito à ligação com o pai morto. O sentimento dos antigos submissos em relação ao chefe era ambivalente: ao mesmo tempo que o odiavam devido à privação que ele lhes impunha, tinham afeição por ele, uma vez que o admiravam como figura ideal à qual tudo é permitido.

Assim, após o assassinato, os sentimentos agressivos direcionados ao pai poderiam arrefecer com a satisfação obtida e os sentimentos afetuosos ganhariam força, gerando um arrependimento e um conseqüente sentimento de culpa. Vale notar, aqui, que *Totem e tabu* é anterior a *O mal estar na civilização*, texto no qual Freud desenvolve uma teoria da culpa. Neste último, a culpa é vista como uma introjeção da agressividade, que não possui ligação necessária com o arrependimento. O arrependimento diria respeito a um julgamento consciente sobre uma infração efetivamente cometida, ou seja, a uma satisfação proibida obtida. A culpa, ao contrário, como observa Freud (2010a) costuma intensificar-se quanto mais o sujeito abdica de seus desejos – Lacan encontra aí, inclusive, a estrutura mesma do superego, parte sádica da subjetividade que pune tão mais violentamente quanto mais sua vítima (o próprio sujeito) a ela se submete. O

exemplo clássico são os candidatos a santos que, embora se controlem de maneira exemplar, explodem em culpa por qualquer mínimo descontrole. Isso seria explicado dinamicamente pelo fato de as pulsões, não podendo escapar através do investimento em objetos, voltarem-se para dentro na forma de agressividade. Essa teoria harmoniza-se completamente com a visão da culpa como introjeção da agressividade proposta por Nietzsche (2009) em *A genealogia da moral*.

Voltando ao mito da horda primitiva, e encarando-o com base nos desenvolvimentos da teoria psicanalítica realizados em *O mal estar na civilização* (FREUD, 2010a), diríamos que o sentimento de culpa provém não do arrependimento pelo assassinato do pai, mas da impossibilidade de investir a agressividade nos outros membros do grupo. Poderíamos pensar ainda que a agressividade introjetada durante a convivência com o pai dominador era satisfeita pela violência punitiva deste, de modo que sua morte deixou um *quantum* de agressividade liberada, que se converteu em culpa.

Seja como for, o estado psicológico do grupo vencedor após o assassinato do pai joga luz sobre a possibilidade de organização social e, o que mais nos interessa, sobre a emergência da moralidade. De acordo com a narrativa de Freud em *Totem e Tabu*, a solução da organização social totêmica oferece, tal como o fazem os sintomas do neurótico, uma paradoxal conciliação de duas tendências opostas. O totem de um grupo seria o representante do pai, e a proibição de matá-lo satisfaria o arrependimento pelo assassinato, representando uma espécie de reversão do ato. Além disso, a proibição da endogamia continua fazendo valer, parcialmente, as leis do pai de abstenção sexual. Tal proibição possui também, evidentemente, um caráter prático, que impede os membros do grupo de lutarem uns contra os outros pela posse das mulheres. Por outro lado, no ritual da refeição totêmica, os membros do clã matam e comem seu animal totem, reensaiando, portanto, o assassinato do pai.

O que importa é observar que as mencionadas proibições não são leis no sentido jurídico, mas leis muito próximas do que entendemos por leis morais. O proibido é um tabu. E o tabu é autojustificado, não tem sentido perguntar por que tal coisa é tabu. Embora, como observa Freud, é sempre possível oferecer duas explicações para este tipo de fenômeno, uma explicação sistêmica – isto é, no caso, explicar o tabu por uma lógica interna ao sistema totêmico – e uma explicação “oculta”, isto é, que diz respeito às forças inconscientes em ação (cf. FREUD, 2011a, p. 150).

É importante destacar este ponto porque, neste trabalho, lidaremos com com os dois tipos de explicação mencionados: além de procurar descrever as formações discursivas que compõem o “sistema” da moral contemporânea, procuraremos compreender como tal “sistema” permite a alocação de forças inconscientes (libidinais e agressivas).

Será possível evitar, assim, duas posturas reducionistas opostas: uma, mais comum, que considera o sujeito como exterior à moral, e capaz de utilizá-la como uma espécie de instrumento para o convívio social a seu bel prazer; e outra que consiste em uma radicalização reducionista da vertente estruturalista e na qual o sujeito em sua totalidade seria mero efeito da moral ou do discurso.

Žižek mostra o absurdo no qual incorre a primeira forma de reducionismo ao observar que tal forma de relação com a moral é exatamente aquela que atribuímos aos sociopatas e não aos sujeitos que consideramos normais.

[...] embora [um sociopata] seja capaz de discernir as regras morais que regulam a interação social, e até de agir moralmente na medida em que verifica em que verifica que isso serve a seus objetivos, falta-lhe o senso visceral do certo e do errado, a noção de que simplesmente não podemos fazer algumas coisas, independentemente das regras sociais externas (ŽIŽEK, 2010, p. 22).

Sobre a segunda forma de reducionismo, basta observar que os grandes pensadores que flertaram com a ideia – dentre eles os próprios Lacan e Foucault –, convenceram-se de sua insustentabilidade. Não é possível, em suma, reduzir a

subjetividade ao discurso. Há sempre, para utilizar o termo de Bataille (1975), uma “parte maldita” que dele escapa.

É, com efeito, somente essa dimensão para além do discurso que nos permite compreender a subjetividade como algo *em tensão* com o simbólico. Ou seja, constituída por, mas não redutível ao simbólico. Embora construída a partir de suas teias, a subjetividade manteria com ele uma relação ambivalente, até mesmo paradoxal. É isso, com efeito, que permite-nos diferenciar entre ética e moral, uma distinção que será importante neste trabalho. Vejamos como Lacan (2008, p. 13) se refere a ela distinção em seu sétimo seminário:

A experiência moral como tal, ou seja, a referência à *sansão*, coloca o homem numa certa relação com sua própria ação que não é simplesmente a de uma lei articulada, mas sim de uma direção, de uma tendência e, em suma, de um bem que ele clama, engendrando um ideal de conduta. Tudo isto constitui, propriamente falando, a dimensão ética e situa-se para além do mandamento, isto é, para além do que pode apresentar-se como um sentimento de obrigação.

A moral se afigura como uma lei que é imposta ao sujeito, por mais que ela esteja arraigada na subjetividade, enquanto a ética faz parte daquilo mesmo que o sujeito é frente à moral: tendências, ideais, valores, parâmetros para decisões e escolhas. A ética incluiria assim o domínio do “bem”, enquanto a moral se restringe à esfera do “certo” ou do “dever”.

Distinção muito parecida propõe Foucault em *O uso dos prazeres*. Toda moral no sentido amplo, escreve o filósofo, comporta dois aspectos: “o dos códigos de comportamentos e o das formas de subjetivação” (FOUCAULT, 1984, p. 38). Ou seja, uma moral propriamente dita e uma ética. A ética diria respeito aos “modos de sujeição”, isto é “à maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra [a moral] e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática” (ibidem, p.35).

A grande importância de se separar moral e ética é, portanto, diferenciar entre, de um lado (o da moral), um código que independe dos sujeitos

particulares – mesmo que seja interiorizado por eles – e frente ao qual o sujeito se constitui como tal e, do outro (o da ética), as tendências do sujeito tal como ele se constituiu frente à moral, e que guiam as relações do sujeito tanto com a moral quanto com o mundo exterior, com seu eu e com seus objetos de investimento pulsional.

Pensando em como lidar no âmbito subjetivo com a diferença entre moral e ética, poderíamos, relacioná-las, respectivamente, ao supereu e ao ideal do eu. Freud costuma tratar supereu e ideal do eu como sendo sinônimos. Isso ocorre, por exemplo, em *O Eu e o id*, no qual há uma seção intitulada “O eu e o supereu (ideal do eu)”. Sua análise dessa instância, entretanto, deixa clara sua dupla atuação:

[...] o super-eu não é simplesmente um resíduo das primeiras escolhas objetais do Id; possui igualmente o sentido de uma enérgica formação reativa a este. Sua relação com o Eu não se esgota na advertência: “Assim (como o pai) você *deve* ser”; ela compreende também a proibição: “Assim (como o pai) você *não pode* ser, isto é, não pode fazer tudo que ele faz; há coisas que continuam reservadas a ele” (FREUD, 2011b, p. 42-43).

Assim, parece realmente mais fecundo separar claramente – deixando de lado a discussão sobre se a divisão já estava presente ou não em Freud – o supereu do ideal do eu. É o que propõe Lacan: o supereu seria a parte agressiva, punitiva dessa instância – a responsável pelo “você não pode ser” – enquanto o ideal do eu seria a parte que define para o sujeito o seu bem – a responsável pelo “você deve ser”.

Essa separação entre “você não pode ser” e “você deve ser” precisa, entretanto, ser melhor esclarecida. Se seguirmos Lacan, o “você não pode ser” deve ser lido aqui simplesmente como uma vontade de aniquilação do eu, e não como uma instância moral racionalmente reguladora – a verdade do imperativo categórico seria, afinal, o imperativo do gozo sadiano. É somente a partir dessa leitura que é possível compreender o aparente paradoxo de a instância que impele ao gozo – que, como já observamos, é diferente de prazer – ser o supereu e não o

ideal do eu. Do outro lado, o “você deve ser” pode ser lido como “o eu deve existir” e buscar seu bem. Deste modo, o ideal do eu guia o sujeito a uma vida essencialmente engodada, aquela articulada pelo “serviço dos bens” – expressão que significa simplesmente que o sujeito serve aos bens (morais e materiais) e abdica do seu desejo, ou “vontade de gozo” (cf. LACAN, 1998, p. 784). Vamos tentar articular, em seguida, os pontos acumulados confusamente neste parágrafo de maneira mais esquemática.

O ponto principal aqui é a percepção de que o bem da lei moral não é o mesmo que o bem do sujeito. Esse é um ponto proveniente da leitura lacaniana do tratamento kantiano do imperativo categórico. O imperativo categórico é a lei moral na medida em que aparece como absoluta – o “bem moral” consistindo em obedecê-la independentemente do efeito prático que a obediência à lei moral pudesse ter sobre os sujeitos particulares. O que caracteriza a lei moral como tal é sua forma universal – “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 1974, p. 224). Deste modo, ela deixa de lado toda a consideração “patológica” – isto é, *pathos*-lógica, relativa à sensibilidade, às paixões e afecções –, de tal modo que o próprio Kant admite que a emoção mais certa de acompanhar a ação moral é a dor, dado que o agir com base em uma lei universal tem como consequência evidente o não agir com base nas inclinações particulares de quem age (o bem do sujeito). Lacan observa que, sendo assim, nada impediria que fosse instituída uma lei universal totalmente oposta ao bem do sujeito – isto nada mais seria, na verdade, do que a radicalização da lógica do imperativo categórico. Lacan acha esta radicalização na lei proposta por Sade em *Julieta*: “emprestai-me a parte de vosso corpo que possa satisfazer-me por um instante, e gozai, se isto vos agrada, da parte do meu que pode ser-vos agradável” (SADE *apud* LACAN, 2008, p. 242).

Para resumir, o que Lacan propõe é que a lei moral não está em oposição ao gozo. Ela sustenta o gozo na medida em que o gozo só é tornado “tangível” pela transgressão da lei. A lei moral de Sade seria a apresentação paradoxal da verdade da própria lei – a de uma lei que sustentaria o gozo não mais negativamente, mas em sua faceta positiva.

Assim, gozo e lei moral enquanto possibilidade de transgressão ou como base para exercício de autoagressividade (substituto do gozo) na forma de sentimento de culpa, estão de um lado – o do superego –, e, do outro – o do ideal do eu –, estão o bem do sujeito, o prazer e a lei moral na medida em que oferece coordenadas simbólicas que podem fazer certos objetos aparecerem como dignos de investimento libidinal. Esta forma de encarar as coisas explica também o caráter sádico do superego, o fato de que ele pune mais quanto mais se obedece à lei moral. O ponto aqui é que a agressividade que alimenta o superego vem da abdicação do gozo e, portanto, quanto mais se abdica de seu desejo, mais agressividade se direciona para o eu.

Freud escreve o Mal-estar na civilização para dizer-nos que tudo o que passa do gozo à interdição vai no sentido de um reforço sempre crescente da interdição. Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu superego (LACAN, 2008, p. 212).

Mas então por que, pergunta-se Lacan, o mesmo não ocorre com quem resolveu seguir o caminho do “gozo sem freios, em nome de qualquer forma que seja de rejeição da moral?” (ibidem, p. 212). Ou seja, porque a lei moral sadiana é, em última instância, paradoxal?

Isso ocorre porque, como já observamos anteriormente, o caminho do gozo sem freios seria o caminho da morte subjetiva. Muitos filósofos já propuseram – dentre eles Adorno e Horkheimer (1985) em *A dialética do esclarecimento* – que a subjetividade emerge como uma espécie de barreira ao fluxo dos impulsos. Há várias maneiras de encarar esta proposta, e podemos

pensar que o próprio Nietzsche (2009), na *Genealogia da Moral*, já indica este caminho quando contrapõe a violenta evolução de uma mnemotécnica – ou seja, o que permite a emergência desse “sempre igual” que chamamos sujeito – ao fluxo natural do esquecimento na vida do animal, a vida vivida no eterno retorno do instante. Lacan segue lógica semelhante, portanto, ao sobrepor gozo e morte subjetiva. Assim, é da estrutura do mundo simbólico manter o sujeito afastado da Coisa, do Real. A lei sadiana é paradoxal porque, ao permitir o acesso ao gozo, ela erradica a própria possibilidade da lei. A lei sadiana indicaria o caminho do que Bataille (1991) chama de “o impossível”: “Somente o extremismo do desejo e da morte possibilita atingir a verdade” (BATAILLE, 1991, p. 09).

Com isso em mente, voltemos uma última vez às considerações sobre *Totem e tabu*. Como vimos, o assassinato de pai/chefe da horda primeva por um grupo de membros ou ex-membros submissos da horda pode oferecer uma explicação – de caráter mítico – para a organização social baseada em regras comuns que não são impostas por nenhum membro do grupo. É o conjunto de tais regras que estamos chamando de moral, e que Lacan chamará de lei ou lei moral.

Na leitura que Lacan faz de *Totem e tabu*, o ponto de interesse principal é o fato de o assassinato do pai não levar ao gozo. “[...] não apenas o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição” (LACAN, 2008, p. 211). Isso porque, como observamos, é a lei moral, que possibilita negativamente o gozo no mundo humano, na medida em que o gozo se obtém com a transgressão.

A transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei. Se as vias para o gozo têm, nelas mesmas, algo que se amortece, que tende a ser impraticável, é a interdição que lhe serve, por assim dizer, de veículo utilitário, de tanque para sair desses círculos que trazem sempre o homem, sem saber o que fazer, para a rotina de uma satisfação curta e tripudiada (LACAN, 2008, p. 212).

Ora, na horda primitiva o próprio pai era a lei – ele podia efetivamente enunciar a fala típica dos filmes de faroeste (eu sou a lei), na qual algum personagem reivindica supremacia sobre o grande Outro. O pai estando morto, entretanto, a barreira imaginária que existia ao gozo – a figura do pai – não existe mais; é aqui que emergiria, então, a barreira simbólica: a lei moral ou o grande Outro. O grande Outro, portanto, é o pai enquanto morto. “O mito do assassinato do pai é justamente o mito de um tempo para o qual Deus está morto. Mas se Deus está morto para nós, é porque o está desde sempre [...]” (LACAN, 2008, p. 213). Em suma, o sujeito só existe porque matou o pai e foi reconhecido pelo pai morto. Motivo pelo qual Lacan brinca que todos somos filhos adotivos – o pai seria aquele que nos reconhece, que nos dá um nome, seu nome, o nome-do-pai. Este pai morto tem a dupla função – isto fica claro no trecho de *O eu e o Id* citado acima, no qual o parêntesis (como o pai) aparece duas vezes – de, por um lado, mostrar a possibilidade do gozo e, por outro, barrá-la. O pai morto é o “homenosum” (homem menos um, o único homem que goza), como Lacan (1995) o chama em seu quarto seminário, aquele único a quem o gozo é permitido. Em suma, tanto o ideal do eu quanto o supereu dependem do pai morto.

Nesta perspectiva, o principal sentido da lei moral seria o de regular a distância do sujeito ao núcleo real – insondável, inominável, incompreensível, incontrolável e, em última instância, mortal – de si mesmo, ou seja, servir ao mesmo tempo como barreira e como acesso negativo ao gozo. Essa dupla função da lei se reflete também em duas formas de relação com o outro. O outro é, ao mesmo tempo, o semelhante – ou seja, um outro à imagem de nosso próprio eu ou igual a nós diante da lei moral – e o “próximo”, como o chamará Lacan devido ao mandamento cristão “amarás teu próximo como a ti mesmo”. O próximo seria o outro como insondável, como suporte do mesmo núcleo obscuro e

incontrolável que sentimos em nós mesmos. Nesta dimensão do “próximo” e não do “semelhante”, o “amarás teu próximo como a ti mesmo” se transforma, assim, em algo da ordem da lei sadiana. É sempre esta dimensão da lei que Lacan busca destacar porque, com efeito, ela raramente é levada em conta.

Antes de encerrar esta seção, vale mencionar brevemente de outro conceito que se confunde com superego e ideal do eu, e ao qual Lacan oferece uma definição mais específica – trata-se do eu ideal. O eu ideal está sem dúvida mais próxima do ideal do eu do que do superego. Trata-se do equivalente, no registro imaginário, do ideal do eu (que pertence ao registro do simbólico). Como explica Lebrun (2008, p.202):

Lacan designa por eu ideal uma imagem que atrai o sujeito para um ideal e se faz, então, de suporte de sua identificação [...]. Em troca, o ideal do eu, constituído por um ou outro traço que também atrai o sujeito para um ideal, é uma instância simbólica que reenvia a um valor moral ou ético.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
- AGOSTINHO, Sto. *Confissões*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3. ed. Bauru: Edipro, 2009.
- BATAILLE, G. *The impossible*. San Francisco: City Lights, 1991.
- _____. *Erotism: death and sensuality*. San Francisco: City Lights, 1986.
- _____. *A parte maldita*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- CAMPBELL, C. *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. York: WritersPrintshop, 2005.
- COTTEREL, A. *Enciclopédia de mitologia*. Lisboa: Central livros, 1998.
- CUMMINS, W. J. "Eros", "Epithumia", and "Philia" in Plato. *Apeiron*, v. 15, n. 1, p.10- 18, 1981.
- DE KESEL, M. *Eros and ethics: reading Jacques Lacan's seminar VII*. Albany: State University of New York press. Kindle edition, 2009.
- DUNN, G. You look good enough to eat: love, madness and the food analogy. In: REBECCA HOUSEL, R.; WISNEWSKI, J.; IRWIN, W. *Twilight and philosophy: vampires, vegetarians, and the pursuit of immortality*. Kindle edition. New Jersey: John Wiley & sons, 2009.
- EHRENBERG, A. *O culto da performance: da aventura empreendedora a depressão nervosa*. São Paulo: Editora Idéias & Letras, 2010.
- FERRY, L. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: objetiva, 2007.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *A arqueologia do saber*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. *As palavras e as coisas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FREIRE-COSTA, J. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- FREUD, S. Totem e tabu. In: _____. *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011a, v. 11.
- _____. O eu e o id. In: _____. *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011b, v. 16.
- _____. O mal-estar na civilização. In: _____. *Obras completas*. v. 18. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010a.
- _____. Conferência 32: angústia e instintos. In: _____. *Obras completas*. v. 18. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010b.
- GOMBRICH, E. H. *Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GROSSMAN, L. It's Twilight in America: The Vampire Saga. *Time magazine* [website], 23 nov. 2009. Disponível em: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1938712-1,00.html>. Acesso em: 12 jan. 2013.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraopano; Ed. UERJ, 2002.
- LACAN, J. *O seminário II: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- _____. *O seminário I: os escritos técnicos de Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. *O seminário VII: a ética da psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

- _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *O seminário IV: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- LAKOFF, A. *Pharmaceutical reason: knowledge and value in global psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- LEARS, J. *Something for nothing: luck in America*. New York: Penguin, 2003.
- _____. *Fables of abundance: a cultural history of advertising in America*. New York: Basic books, 1995.
- LEBRUN, C. (entrevistador) *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- LORENZ, H. *The brute within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University press, 2009.
- MacINTYRE, A. *A short history of ethics: a history of moral philosophy from the homeric age to the twentieth century*. Notre Dame: University of Notre Dame press, 1998.
- MELMAN, C (entrevistado). *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- MEYER, S. *Twilight*. New York: Hachette, 2008.
- _____. *New moon*. New York: Hachette, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PLATÃO. *Fedro*. trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2011a.
- _____. *O banquete*. trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2011b.
- _____. *Fédon*. trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2011c.
- _____. *A república*. 12. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkianp, 2010.
- _____. Filebo (ou Do prazer). In: *Diálogos IV: Parmênides, Político, Filebo, Lísias*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009.
- RIEFF, P. *The triumph of the therapeutic: uses of faith after Freud*. Wilmington: ISI Books, 2006.
- _____. *Freud: the mind of the moralist*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- SAFATLE, V. *Fetichismo: colonizar o outro*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.
- TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- _____. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Contraponto, 2001.
- SLOTERDIJK, P. *Ira e tempo: ensaio político-psicológico*. São Paulo: Estação da liberdade, 2012.
- VAZ, P. A vida feliz das vítimas. In: FREIRE_FILHO (org.). *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- VIAGEM, A. Direção: Tom Tykwer; Andy Wachowski; Lana Wachowski. Cloud Atlas Production, 2012. Título original: Cloud Atlas.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- ŽIŽEK, S. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.