

Emmanuel Nunes de Mello*

O Desejo e a Lei: investigações iniciais sobre a questão da ética em “kant avec sade”

O Desejo e a Lei: investigações iniciais sobre a questão da ética em “Kant avec Sade”

Kant avec Sade foi escrito inicialmente, segundo o que se sabe, a pedido do editor das obras do Marquês de Sade, onde deveria figurar como prefácio à *La philosophie dans le boudoir*¹. Porém, como foi rejeitado pelo mesmo editor, que, ou não compreendeu onde queria Lacan chegar com sua argumentação, ou entendeu que Lacan falava menos de Sade do que filosofia e psicanálise, só foi publicado pela primeira vez na revista *Critique*, nº 191, em abril de 1963. Em 1966 foi publicado nos *Écrits*, juntamente com outros artigos reunidos pelo próprio Lacan a pedido da *Éditions du Seuil* de Paris.

Porém, antes de comentarmos especificamente esta obra de Jacques Lacan, é preciso tentar compreender onde começa, e os motivos pelos quais Lacan empreenderia uma aproximação tão inusitada como essa: de Kant com Sade.

Ainda no início de seu seminário de 1959-1960 Lacan adverte: *Direi imediatamente que os limites éticos da análise coincidem com os limites de sua práxis*², deixando claro que ao se falar em ética da psicanálise não se busca com isso saber de uma ação correta do profissional da psicanálise, ou seja, não é a construção de um suposto “Código de Ética” dos psicanalistas que interessa a Lacan. Apesar disso, em preferindo ao termo prática um outro, *práxis*, não deixa suscitar a sua crítica em relação a uma prática psicanalítica que, segundo o seu ponto de vista, se deixava aprisionar por uma série de execuções padronizadas às quais se referia pelo nome de *standards*.

Quando propõe uma ética da psicanálise, o que Lacan busca é justamente uma definição mais criteriosa que possibilite uma

* Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos.

circunscrição do campo psicanalítico. Essa, ao que parece, é uma tarefa que ele se coloca desde o início de seu percurso teórico, mas que nessa época e nesse momento de seu ensino começa a ganhar uma formalização mais densa ainda que não livre de questionamentos. Uma formalização que implicaria, para Lacan, ainda que não como foco principal, nas tais críticas ostensivas, já referidas anteriormente, que fazia aos caminhos da psicanálise exercida pela *International Psychoanalytical Association* (IPA). Críticas que, em seu turno, redundariam em um pedido de afastamento, em agosto de 1961 (portanto, um ano depois do seminário “*A ética da Psicanálise*” e um ano antes do artigo *Kant avec Sade*), por parte da IPA, do nome de Jacques Lacan, dentre outros, dos quadros de analistas didáticos daquela instituição³. Ou seja, este momento em que Lacan se debruça sobre a ética é um momento riquíssimo no seu trajeto: de ruptura e estabelecimento daquilo que diferenciaria o seu ensino e, por que não dizer, daquilo que possibilitaria para ele enunciar a psicanálise como uma *práxis* que se separaria da medicina, da psicologia e mesmo da psicoterapia.

Como já foi dito, não se trata de saber o que pode ou o que não pode um psicanalista em sua atuação profissional na clínica, posto que, a *práxis não é senão prelúdio à ação moral como tal – a dita ação sendo aquela pela qual desembocamos no real*⁴. Trata-se, então, de circunscrever a *práxis* psicanalítica como efeito de uma ética, como afirma no seu seminário “*A Ética da Psicanálise*”:

Abordamos aqui a experiência freudiana como ética, isto é, em sua dimensão essencial, já que ela nos dirige numa ação que, sendo terapêutica, está incluída, queiramos ou não, no registro, nos termos da ética. E quanto menos o quisermos, mais estará. A experiência no-lo mostra – uma forma de análise que se vangloria de um cunho tão especialmente científico vai dar em noções normativas, da qual me apraz falar de vez em quando lembrando a maldição de São Mateus em cima daqueles que atam fardos ainda mais pesados para fazer com que sejam carregados por ombros alheios. Reforçar as categorias da normatividade afetiva tem efeitos que podem inquietar.⁵

Desta forma, “*ética da psicanálise*” aponta, de certa maneira, para o próprio fim da análise, nos seus dois sentidos: o

das finalidades ou objetivos da análise, ou seja, aquilo a que se propõe um tratamento analítico e os motivos pelos quais a análise se sustenta como uma técnica suficientemente eficaz e diferenciada no universo mais geral das psicoterapias; e o final, o fim mesmo, por assim dizer, aquilo que se recolhe ao final de uma análise. Ou seja, aponta para os próprios conceitos de direção do tratamento e de cura, os resultados de uma empreitada, as benesses e os benefícios que fariam valer a pena passar por um tratamento como o psicanalítico. Mais do que isso, trata-se na “ética da psicanálise” de se questionar sobre a própria função social da análise, isto é, sobre o que possibilita a permanência da análise no campo do pensamento humano, o que suplantaria a sua aplicação clínica.

Com efeito, se interessa menos nesse trabalho os fundamentos ou não-fundamentos da crítica lacaniana à IPA ou mesmo o esquadramento dos conceitos lacanianos de direção e cura no tratamento que poderiam estabelecer a psicanálise num lugar à parte destes outros conhecimentos. Porém, podemos dizer que estas questões, ainda que não sejam o foco central da pesquisa, estão intrinsecamente ligadas com a questão da Ética para Lacan. De fato, fazer uma pergunta sobre a ética é se perguntar sobre o que pode um psicanalista oferecer ao seu paciente e até mesmo o que pode esperar dele. É se perguntar, sobre a própria contribuição da psicanálise num tempo de excessos e abusos (o abuso das drogas, o abuso do corpo, o abuso da liberdade). Qual deve ser a posição do psicanalista diante das questões sociais? Como responder à acusação de ser a psicanálise uma das culpadas pela frouxidão dos valores morais da sociedade contemporânea? O que pode a psicanálise oferecer às demandas atuais sobre questões relacionadas à violência, banalização da sexualidade etc.? Apesar de vislumbrar todas estas questões no amplo horizonte de aplicações, a nenhuma delas o presente trabalho pretende, num primeiro momento, se dedicar.

Antes, o que se privilegia aqui é procurar entender, a partir do seu texto *Kant avec Sade*, o que faz com que Lacan tome a ética como um elemento importante neste momento de seu trabalho e, mais especificamente, o que o faz recorrer à ética kantiana. Junto com isso poderíamos perguntar: Por que comparar a ética proposta por Kant àquilo que Sade vai propor nos seus escritos? Sustenta-se essa aproximação? Como Lacan a

sustenta? Como Lacan toma os conceitos kantianos? Quais são suas referências? Como ele articula isso ao que vai chamar de uma ética da psicanálise? Trata-se, então, de uma contraposição à ética kantiana, ou seja, a psicanálise seria uma alternativa a essa ética? Se é assim, é possível que a ética da psicanálise não incorra nas mesmas faltas que Lacan sugere em Kant? O que, para Lacan, está posto como impossibilidade na ética moderna expressa por Kant?

Numa tentativa de início poderíamos nos perguntar: o que leva Lacan a se debruçar sobre Kant, exatamente neste momento? É uma pergunta sobre a psicanálise? É uma pergunta sobre a filosofia?

Lacan nunca se propôs a recusar os progressos do pensamento filosófico. Muito pelo contrário, se utilizou abundantemente deles. Apesar de, por vezes de maneira bastante afiada, sempre deixar bem clara a separação que acreditava existir entre o campo de estudo da psicanálise e aquilo a que se dedicava o pensamento filosófico, em diversos momentos, sempre que precisou, Lacan recorreu à filosofia. De quando em quando, enunciava conceitos que, para um leitor ou ouvinte mais desatento, se apresentavam como sendo de sua própria autoria, mas que, na verdade, não passavam de apropriações de conceitos já enunciados por outros anteriormente. Para muitos, Lacan poderia ser acusado em alguns momentos de cometer algum tipo de “apropriação indébita” do campo das idéias ou coisa do tipo. Para outros, não era por má fé que Lacan não mencionava de vez em quando suas fontes, mas sim, por causa do seu estilo e pela forma oral como aplicava seus seminários⁶.

O fato, porém, indiscutível é que Lacan sempre se beneficiou de articulações filosóficas para a produção de sua abordagem da psicanálise. Em Lacan, a psicanálise ganha ares menos rarefeitos na atmosfera das ciências do conhecimento e da filosofia, ainda que mantendo todas as complicações da maneira, digamos, um tanto quanto pessoal com que ele a aborda. Como afirma Carlos Eduardo Lins:

Se Freud preocupava-se com arte, ciência e religião, sem deixar de se perguntar sobre a relação do conhecimento com o delírio, desde Lacan podemos repetir a questão da relação da psicanálise com a filosofia e a ciência. Mas repetir de outro modo. Não o Mesmo, mas a Diferen-

ça. De qualquer maneira é nítido o destaque que Lacan confere à filosofia como interlocutor privilegiado.⁷

A “filosofia como interlocutor privilegiado” é algo que já está presente em Lacan antes mesmo que ele se voltasse para a psicanálise. Já aos 14 anos, Lacan começava suas investidas pelo campo do conhecimento. Como nos afirma Roudinesco: “Nascido em Paris, em 14 de abril de 1901, (...) Jacques-Marie Émilie Lacan pertencia à média burguesia católica e conservadora. (...) Depois de estudos no Colégio Stanislas, Lacan rompe com o catolicismo. Com a idade de 16 anos, admirava a ética de Baruch Spinoza (1632-1677). Um ano depois, voltou-se para o nietzscheísmo, e durante algum tempo ficou fascinado com Charles Maurras (1868-1952), cujo estetismo e gosto pela língua adotou. Enfim, interessou-se pela vanguarda literária”⁸.

Com efeito, são muitas as suas citações ou alusões a autores do pensamento científico, antropológico e filosófico desde Platão e Sócrates até Heidegger e Merleau-Ponty, passando por Descartes, Kant, Rousseau, Hegel, Kojève, Mauss, Lévi-Strauss, Bataille, Saussure, Minkowisk, Uexküll.⁹

Podemos incluir nesta lista o nome de Sigmund Freud na medida em que, ao contrário do que pensam alguns, Lacan não nasceu freudiano, e mesmo a sua proclamação de “retorno a Freud” pode ser questionada, quando se leva em conta que muito da sua “releitura” dos trabalhos do psicanalista vienense não foram feitas sem inúmeras ressalvas e considerações, e até mesmo, em alguns pontos, contraposições. No entanto, é inegável que, a partir de um certo momento na carreira intelectual de Lacan, a obra freudiana ganha um destaque jamais alcançado por qualquer outro autor.

É impossível deixar de ressaltar o interesse sempre presente de Lacan pela filosofia. Um interesse que aponta para uma certa qualidade e profundidade na apropriação que ele faz desse campo do pensamento humano – que não quer dizer que suas abordagens dos textos filosóficos não mereçam atenção e crítica. Ou seja, para Lacan, a filosofia tem um estatuto de interlocutor imprescindível para a psicanálise, ainda que pertencendo a campos diferentes.

Mas o que torna importante esta percepção da aproximação que Lacan tinha para com a filosofia? É que uma pesquisa sobre a Ética leva quase que obrigatoriamente a uma interface

com a filosofia. E no momento em que escreve o seu artigo “*Kant avec Sade*”, Lacan está às voltas com uma questão profundamente relacionada à psicanálise e suas implicações éticas.

Lacan termina o seu seminário “O desejo e sua interpretação” (1958-1959) com uma pergunta, no mínimo instigante: o que faz com que o fim da análise não produza sujeitos perversos? Uma pergunta importante sob vários aspectos, não só o clínico, e que lançará luz sobre questões cruciais que serão desenvolvidas por Lacan a partir deste momento de seu ensino.

Mas precisamos tomar cuidado com essa questão. Se tomarmos a perversão como aberração da natureza, podemos imaginar os complicadores sociais e morais de uma teoria que leve as pessoas a só obedecerem à lei do seu desejo e nada mais do que isso. E não é justamente isso que quer um perverso: gozar do seu desejo sem limites? No entanto, é importante salientar que para Lacan a perversão deixa de pertencer ao registro de um desvio de caráter e assume definitivamente estatuto de estrutura. *Uma estrutura que se caracteriza pela vontade de se transformar num objeto de gozo oferecido a Deus, tanto ridicularizando a lei quanto por um desejo inconsciente de se anular no mal absoluto e na auto-aniquilação*¹⁰. Afirmar que a perversão é uma estrutura implica dizer que ela é mais um tipo de resposta possível que um sujeito pode dar ao terror da castração. Especificamente falando, mais um tipo de negação do real da castração. Se o neurótico recalca – isso desde Freud –, ou seja, se ele faz de tudo para não se lembrar dela, o psicótico a “foracluí”¹¹, que seria algo como incluir do lado de fora do simbólico qualquer indício da castração. O perverso por sua vez, segundo Lacan, desmente a castração, ou seja, ele a nega pela via do cinismo, com um certo semblante distraído, como se nada tivesse acontecido. Esses termos, Lacan os relaciona às três formas de negação propostas por Freud: *Verdrängung*, *Verleugnung*, *Verwerfung*:

“Um tipo de negação nega o elemento, mas o conserva, manifestando-se de dois modos: no recalque (*Verdrängung*) do neurótico, nega, conservando o elemento no inconsciente e, no desmentido (*Verleugnung*) do perverso, o nega conservando-o no fetiche. A foraclusão (*Verwerfung*) do psicótico é um modo de negação que não deixa traço ou vestígio algum: ela não conserva, arrasa.”¹²

Se a perversão adquire em Lacan consistência de estrutura, isso significaria dizer que um sujeito não poderia vir a se tornar, no final de sua análise, um perverso, posto que, para o próprio Lacan, o sujeito não pode passar de uma estrutura a outra. No entanto, será que, quando afirmamos tratar-se na análise de uma relação do sujeito com seu desejo poderíamos inferir que, dada a imutabilidade da estrutura, o objetivo do processo analítico não vai além de fazer com que o sujeito lide com o seu desejo como o perverso lida com o seu? Bastaria à psicanálise que o sujeito se sentisse “menos culpado” em fazer seja lá o que fosse?

Não é possível, desde então, passar ao largo da questão ética. Poderíamos nos perguntar, num primeiro movimento, se não seriam questionamentos como esses que poderiam nos conduzir àquilo que fez com que, no seminário sobre *A Ética da Psicanálise*, Lacan viesse a sentir a necessidade de definir a que tipo de ética a proposta psicanalítica do “não declinar do seu desejo” pode levar um sujeito. Esse projeto o leva, porém, a mais do que uma delimitação do desejo, mas, sobretudo, a um questionamento mais amplo do que constitua, afinal, aquilo que se estabelece como ética e, indo mais além, afirmar que a psicanálise pode oferecer algo de novo a respeito deste tema:

Certamente não foi sem um momento de hesitação, ou mesmo de temor, que me decidi a abordá-lo. Decidi-me a fazê-lo, pois, na verdade, este assunto se encontra na mesma linha de nosso seminário do ano passado, se é que podemos considerar esse trabalho plenamente acabado. Não obstante, cabe-nos avançar. O que se reúne sob esse termo da ética da psicanálise permitir-nos-á, mais do que qualquer outro domínio, colocar à prova as categorias através das quais, naquilo que lhes ensino, acredito dar-lhes o instrumento mais apropriado para salientar o que a obra de Freud e a experiência da psicanálise que dela decorre trazem-nos de novo.¹³

Possivelmente, essa convicção, um tanto quanto ativa de um “algo novo” que a psicanálise poderia oferecer ao debate sobre a ética, contribuiria bastante para que em 1963 ele viesse a fazer convergir dois pensamentos aparentemente tão díspares: a razão prática do filósofo de Königsberg e *Filosofia da Alcova*

do Marquês de Sade – e com isso delimitamos mais um pouco o nosso objeto de estudo.

É 1788, quando Immanuel Kant, com 57 anos, publica a *Crítica da Razão Prática* [Cpr], segunda parte das famosas três críticas, compostas ainda pela *Crítica da Razão Pura* [Cpu] e da *Crítica da faculdade de Julgar* [Cff]. A Cpu abordando o tema do conhecimento, a Cpr o da moral e Cff o da finalidade na arte ou na natureza.

O iluminismo havia conseguido livrar o pensamento humano dos ditames da religião. Descartes, no emprego da dúvida radical, propunha se libertar dos preconceitos adquiridos na infância por influência dos pais e preceptores. Apesar disso,

ainda buscava preservar, no plano político, o vínculo de autoridade que a ciência eliminara, no campo da física, quando por exemplo nos aconselha, na terceira máxima de sua moral provisória, a respeitar, sem questionar muito, os costumes e as tradições do seu país¹⁴.

Será Jean Jacques Rousseau, já no séc XVIII, que irá inaugurar o “repúdio completo da autoridade por um saber cuja exigência de autofundação parece não conhecer mais limites”¹⁵. Para ele a idéia de um sujeito autônomo implicaria uma ética que renegasse a heteronomia, ou seja, “o domínio de nossa vontade e de nossa consciência por um poder estranho a nós”¹⁶. Para Rousseau “nascemos puros e bons, dotados de generosidade e de benevolência para com os outros”, portanto, “obedecendo ao dever (à lei inscrita em nossos corações), estamos obedecendo a nós mesmos, aos nossos sentimentos e a nossas emoções e não à nossa razão, pois esta é responsável pela sociedade egoísta e perversa”¹⁷.

Desta forma, como herdeiro da tarefa moderna de estabelecer uma ciência fundada sobre a própria evidência, Kant enfatizava a “vontade livre” como a saída do homem de seu estado de menoridade. Como afirma Teixeira:

O Iluminismo, define Kant (...), ‘é a saída do homem do seu estado de menoridade’, relativo ao momento em que, no lugar de se servir de sua própria razão, ele se deixava guiar pela força de uma autoridade suprema. Sapere aude! – ouse saber! –, tenha a audácia de te servir do teu próprio entendimento, eis a principal divisa desse movimento de emancipação.¹⁸

No entanto, Kant rejeitaria radicalmente essa “moral do coração” de Rousseau, propondo então uma lei moral que não fosse baseada em sentimentos, mas numa racionalidade que pudesse ser universalizada e até mesmo matematizada. Assumiria como tarefa livrar a metafísica do ranço idealista que não levava até suas últimas conseqüências o livre pensamento, antes, detinham-se na especulação de uma *existência transcendente*, ‘em si’, de algum elemento dos que tinham encontrado em seu caminho¹⁹. Cabe, a Kant, a tarefa de eliminar definitivamente a idéia de “ser em si”, propondo para o seu lugar um objeto da metafísica que seja “para” o conhecimento:

Kant vai esforçar-se para mostrar como, na relação do conhecimento, aquilo que chamamos ser é não um ser ‘em si’, mas um ser objeto, um ser ‘para’ ser conhecido, um ser posto logicamente pelo sujeito pensante e cognoscente, como objeto de conhecimento, mas não ‘em si’ nem por si, como uma realidade transcendente.²⁰

Por outro lado, Kant também sofria bastante influência de três grandes correntes filosóficas de sua época: o racionalismo de Leibniz, que buscava estruturar o conhecimento humano da mesma forma que a matemática; o empirismo de Hume, que com sua crítica à idéia de substância, de eu, e de causalidade, proclamava que só o que existiam eram as vivências, que o mundo externo era algo que só se poderia no máximo “acreditar”, dar um voto, uma crença (*belief*) e que a metafísica era impossível; por último, a ciência positiva físico-matemática de Newton, que tinha acabado de se estabelecer. É esse o pano de fundo filosófico que fornecia para o professor de filosofia de Königsberg um vasto material para sua *Crítica da Razão*.

Com todos esses feixes na mão, Kant empreende uma verdadeira virada no pensamento filosófico baseada numa profunda reflexão sobre os limites do conhecimento. Esta sua reflexão leva-o a uma concepção do conhecimento como emanado de duas fontes principais: a *sensibilidade* ou intuição, de natureza sensível, como a capacidade de receber as representações; e o *entendimento*, como a capacidade que temos de produzir representações por nós mesmos, ou seja, faculdade de, veiculado pelos conceitos, pensar o dado sensível produzindo o objeto. Mas, para que uma boa apreensão do conhecimento fosse reali-

zada, era necessário para Kant se desfazer de tudo aquilo que se configuraria como patológico, ou seja, da ordem de uma paixão que influenciasse o olhar sobre o objeto.

Sua obra, portanto, é fruto dos impasses presentes em sua época nas teses empiristas e racionalistas. Assim, três questões fundamentais são levantadas por Kant na tentativa de, além de promover uma crítica à metafísica, investigar as condições e possibilidades das diversas formas de conhecimento: **Que posso conhecer? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?**

Se na sua *Crítica da Razão Pura* o que importa é a questão “o que se pode conhecer?”, com todas as suas implicações para a metafísica, na *Crítica da Razão Prática*, interessa para Kant, responder à questão “o que baliza para o homem livre sua prática moral?”. Parte, para tanto, do que para ele se constituía como um fato: a existência nos homens de uma série de princípios a partir dos quais regem suas vidas e que podem ser condensados no termo “consciência moral”. Essa análise de uma “consciência moral” leva Kant a se deparar com a questão dos qualificativos morais: o que efetivamente podemos classificar como bom ou mal? Uma mesma ação pode ser entendida como boa num determinado contexto e má em outro. Kant chega à conclusão de que a única coisa que verdadeiramente pode ser boa ou má é a vontade humana.

Mas, estabelecer uma lista que pudesse dar conta de todas as ações consideradas boas ou más em suas diferentes aplicações, além de impossível, produziria apenas mais um exemplo da tão famigerada heteronomia, anulando os progressos da modernidade em direção a uma autonomia da vontade. Kant defende então, que todo ato voluntário se baseia num mandamento ou imperativo. Se o mandamento está sujeitado a uma condição qualquer ou a uma consequência qualquer (tal como tomar um remédio caso deseje sarar, sendo o imperativo “tomar o remédio” e a condição “caso deseje sarar”), então se trata de um *imperativo hipotético*. Diferentemente destes, os *imperativos categóricos* seriam aqueles em que “a imperatividade, o mandamento, o mandato, não está colocado sob condição nenhuma. O imperativo então impera, como diz Kant, incondicionalmente, mas de modo total, absoluto e sem limitações”.²¹

A partir daí podemos entender que o que Kant procura é formalizar uma máxima pura o suficiente para universalizar a

zada, era necessário para Kant se desfazer de tudo aquilo que se configuraria como patológico, ou seja, da ordem de uma paixão que influenciasse o olhar sobre o objeto.

Sua obra, portanto, é fruto dos impasses presentes em sua época nas teses empiristas e racionalistas. Assim, três questões fundamentais são levantadas por Kant na tentativa de, além de promover uma crítica à metafísica, investigar as condições e possibilidades das diversas formas de conhecimento: **Que posso conhecer? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?**

Se na sua *Crítica da Razão Pura* o que importa é a questão “o que se pode conhecer?”, com todas as suas implicações para a metafísica, na *Crítica da Razão Prática*, interessa para Kant, responder à questão “o que baliza para o homem livre sua prática moral?”. Parte, para tanto, do que para ele se constituía como um fato: a existência nos homens de uma série de princípios a partir dos quais regem suas vidas e que podem ser condensados no termo “consciência moral”. Essa análise de uma “consciência moral” leva Kant a se deparar com a questão dos qualificativos morais: o que efetivamente podemos classificar como bom ou mal? Uma mesma ação pode ser entendida como boa num determinado contexto e má em outro. Kant chega à conclusão de que a única coisa que verdadeiramente pode ser boa ou má é a vontade humana.

Mas, estabelecer uma lista que pudesse dar conta de todas as ações consideradas boas ou más em suas diferentes aplicações, além de impossível, produziria apenas mais um exemplo da tão famigerada heteronomia, anulando os progressos da modernidade em direção a uma autonomia da vontade. Kant defende então, que todo ato voluntário se baseia num mandamento ou imperativo. Se o mandamento está sujeitado a uma condição qualquer ou a uma consequência qualquer (tal como tomar um remédio caso deseje sarar, sendo o imperativo “tomar o remédio” e a condição “caso deseje sarar”), então se trata de um *imperativo hipotético*. Diferentemente destes, os *imperativos categóricos* seriam aqueles em que “a imperatividade, o mandamento, o mandato, não está colocado sob condição nenhuma. O imperativo então impera, como diz Kant, incondicionalmente, mas de modo total, absoluto e sem limitações”.²¹

A partir daí podemos entender que o que Kant procura é formalizar uma máxima pura o suficiente para universalizar a

ação. Máxima esta que se permita ser baseada unicamente no *dever* e não nos sentimentos, posto que os sentimentos humanos, tão suscetíveis ao engano, à avareza e aos apetites e paixões, não possibilitam ao sujeito nenhum tipo de autonomia ética. Esse dever precisa ser fruto de uma *vontade plena* que só se apresenta como realmente pura, moral e valiosa quando suas ações estão regidas por imperativos autenticamente categóricos. O que Kant propõe é a formulação de uma lei moral que viabilize a vontade autônoma. “Por isso a lei moral não pode consistir em dizer: ‘faze isto’, ou ‘faze aquilo’, mas em dizer: ‘O que quer que faças, faze-o por respeito à lei moral’”²². Essa lei será formalizada na famosa máxima fundamental da razão pura prática que consagra o pensamento de Kant e que subsiste até hoje: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal”.²³

O que torna, no entanto, a filosofia de Kant algo interessante como elemento de interface para com a psicanálise? Poderíamos começar respondendo que já de longa data a psicanálise é devedora do pensamento kantiano. O próprio Freud é umas vezes considerado um neokantiano e outras vezes um pós-kantiano, posto que se encontram vestígios da reflexão kantiana na sua pena. O supereu, conceito freudiano que em psicanálise vem a ser a instância psíquica herdeira do complexo de Édipo e guardião dos limites éticos e morais do sujeito, pode ser compreendido, ainda que por analogia, com o imperativo categórico que, por sua vez, não deixa de tangenciar o conceito de Lei para a psicanálise.

Para Lacan, a exigência de uma razão pura e de uma vontade pura possibilita a formulação de que é do puro desejo que se interessa na psicanálise, “que não se recua em pensar que o desejo possa ser impuro, insistindo sempre que é do puro desejo que se trata”²⁴.

E, como afirma Lins, em Lacan, “dizer Lei é também apontar aquilo que é do desejo”:

A leitura de Lacan destaca e articula a ‘voz da consciência’, explícita em Kant e implícita em Freud, com a questão do supereu. Eis um problema que se situou para ele sob a égide da dita ética da psicanálise, encruzilhada onde, a partir de Lacan, passou-se a ouvir o nome de Kant com crescente freqüência. O problema da lei é o

aspecto decisivo que permite a Lacan apropriar-se de Kant. É a dimensão formal da lei que interessa a Lacan, onde a questão de uma ética, que não faz senão formalizar a boa vontade presente desde sempre nos costumes, situa o privilégio formal da questão da lei em Kant.²⁵

Uma questão importante para Lacan na análise que faz de Kant diz respeito à questão do objeto. Ele vê possibilidades tremendas de aproximação entre o que Kant chama de objeto, que, não mais sendo visto como na categoria de um “ser-em-si”, deveria agora ganhar a evanescência de um “ser para o conhecimento” – mesmo na experiência moral, o objeto é evanescente na medida em que é inapreensível, posto que deve ser colocado sob o conjunto das condições *a priori* da possibilidade da consciência moral (a liberdade, a imortalidade da alma e Deus). A esse objeto que escapa à apreensão, que foge à normatização físico-matemática, Lacan relacionará ao seu objeto a causa de desejo, inapreensível como tal, mas do qual o sujeito tentará se proteger na fantasia. E nisso, Lacan já pode indicar uma aproximação que o sistema de Sade impõe ao próprio Kant:

o aparecimento do objeto *a* no lugar da causa se esclarece pelo caráter universal de sua relação com a categoria da causalidade, o qual, ao forçar o limiar de dedução Transcendental de Kant instauraria no eixo do impuro uma nova Crítica da Razão.²⁶

Lacan enfatiza que tudo de que o sujeito pode padecer em seu interesse por um objeto é excluído por Kant, sendo exatamente isto que ele denomina de patológico – que, aliás, segundo Lacan, seria um mesmo patológico do qual Sade, como veremos, também tentará se esquivar:

Kant liberta o campo da lei moral, quer a forma dessa lei, que é também sua única substância, na medida em que a vontade só se obriga a ela ao rejeitar de sua prática toda razão que não seja de sua própria máxima.²⁷

Que Kant *liberta o campo da lei moral* por uma rejeição do patológico já estava bastante evidente na *CPR*, entretanto, o inédito está em suas implicações e conseqüências para a metapsicologia freudiana, tal como é relida por Lacan.

Outra questão importante para Lacan na abordagem que faz da *CPR*, diz respeito à dissociação radical que Kant procura fazer entre *das Güte* e *das Wohl*, entre bem e bem-estar. Lacan observa isso através da problemática freudiana exposta em *Além do Princípio do Prazer*:

O princípio do prazer é a lei do bem que é o *wohl*, digamos, o bem-estar. Na prática, ele submetteria o sujeito ao mesmo encadeamento fenomênico que determina seus objetos. A objeção que Kant faz a isso é, segundo seu estilo rigoroso, intrínseca. Nenhum fenômeno pode prevalecer-se de uma relação constante com o prazer. Não se pode enunciar nenhuma lei de tal bem, portanto, que defina como vontade o sujeito que a introduz em sua prática.²⁸

Mas afinal, o que faz com que Lacan aproxime a ética kantiana da *Filosofia da Alcova* de Sade? O que haveria na literatura sadeana que pudesse fazer com que Lacan viesse a supor algum tipo de implicação de uma ética na outra?

Para Lacan, Sade nada mais faz que, em sua dimensão monstruosa, expor justamente a natureza do bem conjugado à exigência iluminista da razão autônoma. Sua exortação por “um esforço a mais”, dirigida aos franceses que se querem republicanos, não faz senão revelar, no horizonte do discurso da liberdade e dos direitos do homem, a liberdade intolerável do direito ao gozo. Sade, aos olhos de Lacan, extrai as conseqüências da mesma promessa iluminista de liberdade e autonomia subjacentes à Crítica da Razão Prática. Mas em que medida Sade seria realmente essa “conseqüência lógica” do ideal moderno da autonomia da vontade do homem livre?

Segundo Antônio Teixeira, “Libertino’, originalmente, era o adjetivo pelo qual se designava os assim chamados filósofos livres pensadores que, já no século XVII, afirmavam a necessidade de se desligar o pensamento racional de todo influxo religioso”²⁹. *Ora, se desde o iluminismo até Kant a filosofia moderna havia, através de seus “libertinos”, conseguido chegar tão longe na construção de um homem livre, para Sade ainda uma barreira precisava ser transposta:*

O comportamento sexual visando à reprodução da espécie, assim como a constituição utilitária da família

burguesa como célula biológica da sociedade, passariam a ser as regras sociais que dispensariam a sanção de Deus. É neste ponto que Sade se insurge contra a razão razoável, para denunciar o aspecto arbitrário, ilógico, irracional, da moral burguesa. Para Sade, este ateísmo que se quer harmônico nada mais é do que uma forma de compromisso, um artifício cosmético sob o qual se oculta um monoteísmo invertido.³⁰

Para Sade, que publica sua *Filosofia da Alcova* apenas oito anos depois da *Crítica da Razão Prática* de Kant, o autêntico ateísmo, como ato supremo da razão normativa, é aquele que institui a referência à natureza como reino da ausência de normas. A perversão é justamente a realização aberrante da razão não razoável, ou seja, da razão que se afirma autônoma, não mais se deixando comandar por nenhuma norma exterior a ela mesma. Nada pode ser heterônimo ao sujeito nem mesmo algum tipo de consciência moral que lhe preserve o próprio corpo:

É, por conseguinte, conforme nota Lacan, a liberdade do Outro – aqui entendido, sob as espécies do discurso, autonomia que determina o sujeito, na modernidade – que a exortação sadeana do direito universal ao gozo conjuga à exigência kantiana do sujeito autônomo para o estabelecimento do juízo moral. Pode-se até dizer que a doutrina de Sade se funda na mesma doutrina libertária dos direitos do homem sobre a qual se apóia Kant: nenhum sujeito será propriedade de outro, e, como não existe sujeito reflexivo – posto que fundado pela alteridade do discurso –, ele não será tampouco propriedade de si mesmo.³¹

O corpo, portanto, nada mais seria que uma maquinaria a ser ordenada conforme o programa estabelecido pelo cientista libertino. A ética sadeana, ressalta Lacan, encontra-se toda referida ao gozo, gozo sem freios, sem sentimentos ou limites que possam interceptar esse movimento desesperado que força o acesso ao que ele denomina de Coisa, *das Ding*.

Podemos afirmar, assim, que há uma lei na abordagem sadeana e, da mesma forma que em Kant, uma intenção de universalização e que, na interpretação de Lacan, assim se formularia: “Tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instru-

mento de nosso prazer”.³² E com isso chegamos a um dos pontos cruciais da argumentação de Lacan em seu “Kant avec Sade”.

Segundo Lacan, da mesma forma que Kant, Sade propunha que uma exclusão de toda sensibilidade no cumprimento da ação seria a garantia do acesso desejado. Tanto para Kant quanto para Sade o *pathos* é condenável, ou seja, nenhum sentimento de prazer pode fundar a ação ética. Tanto em Kant quanto em Sade

a proposta é de uma ética radical que pretende a submissão do sujeito de forma totalizante. Eis aí o que está no centro da questão: a busca de uma perspectiva totalizante do sujeito. A retirada deste de toda suspensão possível na esperança de com isto tocar o real.³³

Porém, é importante salientar que para Lacan, real e realidade se distinguem conceitualmente. Seguindo Lacan, poderíamos dizer que Kant (e também Sade), na medida em que procura uma experiência que possa ser universal, busca, de certo modo, uma realidade mais completa, mais totalizante, ainda que sem a pretensão de encontrá-la pois, para Kant já está bem claro, como já foi exposto, que esta “realidade” enquanto objeto é inapreensível. Com efeito, não deixará de consistir isso também numa tarefa desse trabalho de pesquisa, a saber, identificar as diferenças para Lacan do que defende como “Real” e do que se costuma chamar de realidade. Como estabelece Lacan, nesta época a diferença? Como se relacionam realidade, princípio da realidade em Freud e “Real” em Lacan? Apesar de não ser a tarefa principal, a definição destes termos será de suma importância para o desenvolvimento da pesquisa que se propõe aqui.

Essa definição é importante, pois, segundo Lacan, é esse real que a lei moral tenta apreender em sua busca de garantia. Tal lei encontra-se na ética sadeana como a lei de gozo, até a destruição, num caminho em direção à Coisa, em seu caráter hostil. Aqui o que funciona é a expressão do gozo do lado da pulsão de morte, aspirando à universalidade, desconsiderando qualquer sentimento. Como vimos, curiosamente é essa mesma rejeição ao *pathos* que se encontra em Kant na *Crítica da Razão Prática*.

Antônio Teixeira resume bem o que se tenta expor aqui:

Excluído assim todo objeto empírico da determinação de lei moral, percebe-se claramente que o sujeito kantiano só pode ser concebido na perspectiva ética de sua autonomia enquanto integralmente determinado pela racionalidade que o constitui. Ele deve obediência ao imperativo categórico na medida em que se reconhece, enquanto ser racional, como puro efeito de sua fórmula significante (Lacan, 1966, p. 767). Kant elide, desta maneira, o que a psicanálise expõe ao situar, no interior de toda constituição subjetiva pela via da linguagem, a relação singular e um bem que se revela heterônimo, sem que, no entanto, se possa localizá-lo mediante nenhum tipo de determinação empírica. Esse objeto não empírico que a psicanálise nomeia no mais íntimo do sujeito, como objeto causa do desejo é algo que dele se exclui sob a forma de um bem insuportável, por comportar justamente uma satisfação alheia ao discurso que ordena sua posição subjetiva. Se é, portanto, necessário ler Kant através de Sade, é porque Sade revela, no horizonte do discurso moderno da liberdade, sobre o qual se apóia Kant, a terrível liberdade que este discurso, no entanto, omite sob a forma de um bem impossível de suportar para o sujeito.³⁴

Para Lacan, Sade inaugura uma subversão, onde Kant é um elemento possibilitador. *A Filosofia da Alcova* aparece oito anos depois da *Crítica da Razão Pura* e não apenas está de acordo com esta, mas a completa, e mesmo, afirma Lacan, fornece a verdade da Crítica de Kant: “Sade é o passo inaugural de uma subversão da qual, por mais picante que isso pareça, considerada a frieza desse homem, Kant é o ponto decisivo, e jamais identificado, ao que sabemos, como tal”.³⁵

Enfim, *Kant com Sade* faz-nos perceber que Lacan, neste momento de seu ensino, toma a ética como um elemento importante. Acompanhando Lacan na aproximação que faz da ética proposta por Kant, principalmente no seu *Crítica da Razão Prática*, com o que Sade vai propor no seu *Filosofia da Alcova*, podemos ver, desvelando-se como pano de fundo desta aproximação, os impasses e os questionamentos do próprio Lacan diante daquilo que ele definirá como ética da psicanálise ou, por que não dizer, da psicanálise enquanto uma ética.

Resumo

A *Filosofia da Alcova* aparece oito anos depois da *Crítica da Razão Pura* e, segundo Lacan, não apenas está de acordo com esta, mas a completa, e mesmo, fornece a verdade da Crítica de Kant, a saber, uma intenção de universalização, de formulação de uma máxima universal para a ação. Para Lacan, o que alia Kant e Sade é a proposta de uma ética radical que pretende a busca de uma perspectiva totalizante do sujeito na esperança de com isto tocar o real.

Résumé

La Philosophie dans le boudoir est publiée huit ans après la Critique de la Raison Pure et, selon Lacan, la Philosophie de Sade est, non seulement d'accord avec la Critique de Kant mais la complète. Pour Lacan, ce que relie Kant et Sade c'est la proposition d'une éthique radicale qui prétend donner une perspective totalisatrice du sujet dans le but de, par là, toucher le réel.

Notas

¹ Paris: *Cercle du livre précieux*, 1963, v. 15.

² Lacan, J., *O Seminário Livro VII: A ética da psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991, p. 32.

³ Elizabeth Roudinesco, *Dicionário de psicanálise*; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 820.

⁴ Lacan, J., *O Seminário Livro VII: A ética da psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991, p. 32.

⁵ *idem*, p.167.

⁶ Tal como Saussure, só muito posteriormente os seminários de Lacan foram estenografados a partir de anotações de ouvintes.

⁷ Lins, Carlos E. E., "Lacan e Kant", in, Quinet, Antonio (org.), *Jacques Lacan: a psicanálise e suas conexões*, Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993, p. 83.

⁸ Roudinesco, Elizabeth, *Dicionário de psicanálise*; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 445-446.

- ⁹ Na apropriação que Lacan empreende do discurso filosófico, Heidegger é um mediador importante, assim como Kojève, mais especificamente em relação a Hegel.
- ¹⁰ idem, p. 586.
- ¹¹ O termo foraclusão para uns é extraída do Direito e para outros é extraída de dois lingüistas franceses, a saber, Jacques Damourette e Edouard Pichon, conforme Arrivé, M., *Linguagem e psicanálise, lingüística e inconsciente: Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- ¹² Quinet, A., *As 4+1 condições da análise*, 9.ed, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 19.
- ¹³ Jacques Lacan, *O Seminário Livro VII: A ética da psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991, p. 09.
- ¹⁴ Antônio M. R. Teixeira, “De uma liberdade insuportável: a propósito de Kant com Sade”, in *Lúcia Grossi dos Santos, e Carvalho, Frederico Feu de, (Org.)*, Belo Horizonte: FCH/FUMEC, 2002, p. 23.
- ¹⁵ Chauí, M., *Convite à filosofia*, 9ª edição – São Paulo: Editora Ática, 1997. p. 344.
- ¹⁶ idem.
- ¹⁷ idem.
- ¹⁸ Teixeira, Antônio M. R., *De uma liberdade insuportável: a propósito de Kant com Sade*, in, *Santos, Lúcia Grossi dos, e Carvalho, Frederico Feu de, (Org.)*, Belo Horizonte: FCH/FUMEC, 2002. p. 23.
- ¹⁹ Garcia Morente, M. *Fundamentos da filosofia I: lições preliminares* – 8. edição – São Paulo: Mestre Jou, 1930. p. 219.
- ²⁰ idem.
- ²¹ Garcia Morente, M. *Fundamentos da filosofia I: lições preliminares* – 8. edição – São Paulo: Mestre Jou, 1930. p. 256.
- ²² idem, p. 258.
- ²³ Kant, I. *Crítica da razão prática*. – 4. edição – São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora S. A., 1959, p. 56.
- ²⁴ Lins, Carlos E. E., *Lacan e Kant*, in, Quinet, Antonio (org.), Jacques Lacan: a psicanálise e suas conexões – Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993, p. 91.
- ²⁵ idem, p. 85.

- ²⁶ Lacan, J. *Kant com Sade*. In *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 786.
- ²⁷ idem, p. 781.
- ²⁸ idem, p. 777.
- ²⁹ Teixeira, Antônio M. R., *De uma liberdade insuportável: a propósito de Kant com Sade*, in, Santos, Lúcia Grossi dos, e Carvalho, Frederico Feu de, (Org.), Belo Horizonte: FCH/FUMEC, 2002. p. 26.
- ³⁰ idem, p. 27.
- ³¹ idem.
- ³² Lacan, J., *O Seminário Livro VII: A ética da psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991, p. 100.
- ³³ Mello, Denise Maurano, *Nau do desejo: o percurso da ética de Freud a Lacan*, – Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Alfenas, MG: Unifenas, 1995. p. 135.
- ³⁴ Teixeira, Antônio M. R., *De uma liberdade insuportável: a propósito de Kant com Sade*, in, Santos, Lúcia Grossi dos, e Carvalho, Frederico Feu de, (Org.), Belo Horizonte: FCH/FUMEC, 2002. p. 25.
- ³⁵ Lacan, J. *Kant com Sade*. In *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 776.