



Universidade de Brasília

Instituto de Psicologia

Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura

Micael Arruda Correia

A ética no pensamento de Jacques Lacan: história, estrutura e função

Brasília

2025

Micael Arruda Correia

A ética no pensamento de Jacques Lacan: história, estrutura e função

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de Brasília como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica e
Cultura.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Eliana Rigotto Lazzarini

Brasília

2025

Correia, M. A. (2025). *A ética no pensamento de Jacques Lacan: história, estrutura e função*.
[Dissertação de Mestrado]. Instituto de Psicologia. Universidade de Brasília.

Banca Examinadora

Presidente: Profa. Dra. Eliana Rigotto Lazzarini

Universidade de Brasília

Membro(a): Profa. Dra. Daniela Scheinkman Chatelard

Universidade de Brasília

Membro(a): Prof. Dr. Rodrigo Luiz Cunha Gonsalves

European Graduate School

Membro(a): Prof. Dr. Gabriel Tupinambá

Instituto Alameda

Deveremos talvez fazer o luto de toda e qualquer inovação efetiva no campo da ética.

Jacques Lacan

Agradecimentos

À minha orientadora Eliana Lazzarini, pela recepção acolhedora no programa e pela preciosa parceria durante esses dois anos;

Às professoras Daniela Chatelard, Kátia Tarouquella, Eliane Seidl, Larissa Poulejack, pelos aprendizados acadêmicos que, sem dúvida, contribuíram para minha experiência no mestrado;

Aos amigos e amigas da UnB que conheci na PosFil, especialmente os professores Tedeia e Giovanni: grande abraço!

Aos meus amigos e amigas do grupo de orientação, por todas contribuições durante meu processo de escrita e pela companhia neste percurso: Amom, André, Cláudia, Guilherme, Luciana, gratidão!

Aos camaradas do Coletiva, por também acreditarem em outra psicanálise possível!

Ao Rodrigo, pela escuta, que me deu suporte nos momentos mais difíceis dessa caminhada;

Aos meus amigos e amigas, por serem fôlego de vida para mim incontáveis vezes, ainda que não o soubessem;

A meus queridos familiares, pelo amor depositados em mim durante toda minha existência.

Aos meus pais, pelo exemplo de força, por nunca descreditarem de mim. Dedico este trabalho a vocês!

À Bárbara, meu grande amor, por me apoiar sempre e por me ensinar a construir *Um* mundo, feito a *Dois*;

À CAPES, pela concessão da bolsa que possibilitou a execução deste trabalho.

Correia, M. A. (2025). *A ética no pensamento de Jacques Lacan: história, estrutura e função*. [Dissertação de Mestrado]. Instituto de Psicologia. Universidade de Brasília.

Resumo: Este trabalho se propôs a examinar o conceito de ética no pensamento de Jacques Lacan. Apesar da ampla produção acadêmica dedicada à *Ética da Psicanálise*, o tema permanece entre os mais controversos e inconclusivos da teoria lacaniana, devido à sua amplitude conceitual e às circunstâncias históricas de sua formulação. A pesquisa situa a questão ética no contexto social e institucional da psicanálise francesa do pós-guerra, periodizando o debate e destacando as transformações teóricas que caracterizam o percurso de Lacan. Além disso, são discutidas as matrizes filosóficas e estéticas que informam a estrutura conceitual do *Seminário VII*, com ênfase nos fundamentos teóricos que delimitam a ética lacaniana. Por fim, o trabalho problematiza o potencial uso ideológico da ética em psicanálise e sugere a necessidade de subordinar a ética à política.

Palavras-chave: Jacques Lacan; ética; psicanálise; Seminário VII; política.

Correia, M. A. (2025). *Ethics in Jacques Lacan's thought: history, structure and function*.

[Master's Dissertation]. Institute of Psychology. University of Brasília.

Abstract: This work aims to examine the concept of ethics in Jacques Lacan's thought.

Despite the extensive academic literature dedicated to *The Ethics of Psychoanalysis*, the theme remains one of the most controversial and inconclusive aspects of Lacanian theory due to its conceptual breadth and the historical circumstances of its formulation. The research situates the ethical question within the social and institutional context of French psychoanalysis in the post-war period, periodizing the debate and highlighting the theoretical transformations that define Lacan's trajectory. Furthermore, it explores the philosophical and aesthetic frameworks that inform the conceptual structure of *Seminar VII*, with a particular focus on the theoretical foundations that delineate Lacanian ethics. Finally, the work critiques the potential ideological use of ethics in psychoanalysis and argues for the subordination of ethics to politics.

Keywords: Jacques Lacan; ethics; psychoanalysis; Seminar VII; politics.

Sumário

Introdução	9
Capítulo 1: Ideias fora do lugar: Lacan entre a ética e a política	14
1.1 <i>Um caso antropológico</i>	14
1.2 <i>Uma história das ideias</i>	21
1.3 <i>A psicanálise francesa pós-Segunda Guerra Mundial</i>	25
1.4 <i>Teoria e práxis</i>	31
1.5 <i>A ética é o que resta da política</i>	34
Capítulo 2: A aventura ética do pensamento lacaniano: um percurso crítico	38
2.1 <i>Crítica da técnica analítica</i>	38
2.2 <i>A etificação da psicanálise</i>	46
2.3 <i>O clamor de Antígona</i>	55
2.4 <i>Tenho de acrescentar ‘não’</i>	61
2.5 <i>Que podemos esperar?</i>	65
Capítulo 3: Matrizes filosóficas e estéticas da <i>Ética da Psicanálise</i>: leituras do <i>Seminário VII</i>	71
3.1 <i>O avesso de Freud</i>	71
3.2 <i>Rumo a uma genealogia da moral</i>	79
3.3 <i>As bases teológicas da ética lacaniana</i>	83
3.4 <i>Lacan com Kant, Sade com Lacan</i>	87
3.5 <i>Tragédia e comédia</i>	98
Considerações finais	106
Bibliografia	111

Introdução

O presente trabalho tem por objetivo principal investigar o conceito de ética no pensamento de Jacques Lacan. Partimos da hipótese de que a proposta lacaniana de formular uma ética da psicanálise, explicitada pelo autor ao final da década de 50, envolve implicações organizacionais e políticas pertinentes a serem exploradas. Para isso, consideramos a necessidade de situar essa proposta no contexto histórico e institucional específico em que foi formulada, abordando as dinâmicas conceituais que a sustentam e as tensões que marcaram seu desenvolvimento.

A ética é um dos temas mais tradicionais da filosofia. Etimologicamente, o termo deriva do grego *ethos*, que remete às disposições que orientam a conduta de um indivíduo ou de uma comunidade. No contexto romano, essa noção foi traduzida pela expressão latina *mos* ou *moris*, da qual se origina o conceito de moralidade na língua portuguesa (Marcondes, 2007). Na contemporaneidade, a ética é compreendida como um princípio relacional aplicável a diversas esferas da ação, incluindo o trabalho (ética profissional), a comunicação (ética midiática), a saúde (bioética, ética médica) e a política (ética dos direitos humanos).

Lacoue-Labarthe (2018) pontua que Lacan escolheu abordar o tema da ética em uma época marcada por uma desconfiança em relação a esse tipo de reflexão. Além de enfrentar a indiferença histórica característica do estruturalismo francês, o século parecia, de certo modo, ter proibido a ética. Enquanto Heidegger (2005), em sua *Carta sobre o Humanismo*, reivindicava o abandono da metafísica ocidental e um retorno à questão do ser, a posição de Sartre (2014) intensificava a controvérsia em torno dos limites das maiúsculas – Moral, Razão, Cultura. Esses conceitos, fundamentais no imaginário moderno, eram vistos com

franco descrédito no mundo do pós-guerra, onde formas de engajamento ético passaram a ser consideradas perigosas.

Após as revelações trazidas pelo Relatório de Khrushchov em 1956, que expôs os crimes de Josef Stalin – incluindo abusos de poder, expurgos e repressões políticas –, a intelectualidade francesa enfrentou um período de profunda reflexão e divisão. Esse momento marcou um reposicionamento significativo entre os pensadores de esquerda em relação aos ideais revolucionários. A crítica ao modelo stalinista, somada à crise interna do Partido Comunista Francês e ao enfraquecimento dos movimentos comunistas, levou muitos desses intelectuais a se afastarem da militância política. Refugiados nas universidades, eles encontraram espaço e recursos para visitar e reavaliar suas teorias à luz das novas circunstâncias sociais.

Pode-se dizer que Lacan tinha plena consciência desse contexto, dada sua participação ativa no movimento intelectual francês. Contemporaneamente ao célebre seminário sobre *A Ética da Psicanálise* (1959-1960), no qual já apresentava críticas ao moralismo comunista, emergiram outras formas de reflexão ética na filosofia e nas ciências humanas. Michel Foucault, em obras como *História da Sexualidade* (1976), começou a explorar as relações entre poder, subjetividade e práticas éticas. Deleuze e Guattari, em *O Anti-Édipo* (1972), abordaram a ideia de uma vida não fascista como resistência ética aos sistemas repressivos. Simultaneamente, Habermas desenvolvia sua teoria da ação comunicativa, propondo uma ética baseada no diálogo racional (*Teoria da Ação Comunicativa*, 1981), enquanto Hannah Arendt investigava os fundamentos éticos da responsabilidade individual frente ao totalitarismo (*Eichmann em Jerusalém: Um Relato sobre a Banalidade do Mal*, 1963).

Já no âmbito da psicanálise, o psicanalista francês dirigia suas aulas principalmente a um público composto por jovens analistas em formação. Ao apresentar o programa que orientaria seu sétimo seminário, Lacan (1988) sugeriu um título que, embora não o

considerasse surpreendente, admitiu que o faria com certa hesitação. Também afirmou com firmeza que, ao utilizar o termo *Ética da Psicanálise*, buscaria testar as categorias através das quais a obra freudiana e a prática analítica revelam sua novidade. Deste modo, o título indica duas reflexões simultâneas: a primeira relacionada à prática clínica, na qual o analista interage diretamente com as demandas e questões morais do paciente, sem, contudo, atribuir a elas um significado exato; a segunda ligada à própria concepção de ética, que estabelece um diálogo profundo com a tradição filosófica que, por tanto tempo, sustentou o debate ético.

O *Seminário VII* ocorreu em um breve intervalo entre novembro de 1959 e julho de 1960, totalizando pouco mais de seis meses. A partir desse momento, Lacan começaria a se distanciar progressivamente das fórmulas e conceitos elaborados durante essas aulas, como o conceito de *das Ding* e a máxima de *não ceder ao desejo*, que seriam definitivamente abandonados em favor de outras discussões. Sob crescente pressão institucional, seu programa teórico passaria por mudanças radicais a partir de 1963, quando Lacan se veria desafiado a estabelecer novos modelos de estudo, pesquisa e coletivação, utilizando métodos autorais de organização. Mais tarde, o psicanalista manifestaria interesse em reescrever este seminário, considerado inconcluso, embora tenha tomado a decisão definitiva de não publicá-lo (Lacan, 1985).

Apesar da atitude, pode-se afirmar que a publicação póstuma de *A Ética da Psicanálise* em 1985 foi um grande sucesso. A obra gerou uma vasta literatura secundária, dedicada ao exame de diferentes perspectivas e interlocuções - a ponto de formarem interpretações contraditórias em relação ao texto. Nesse sentido, podemos destacar alguns desses trabalhos: Kordela (2007), Nobus (2017), Neill (2011), Rajchman (1991), De Kesel (2009), Zupančič (2000), Eagleton (2010), Freeland (2013), Themí (2014), Harasym (1998), Guyomard (1996). Em contexto nacional, incluem-se: França (2012), Vorsatz (2013),

Guimarães (2015), Safatle (2006), além de quase 800 trabalhos acadêmicos (contando somente teses e dissertações) que formam um material robusto de reflexões e pesquisas.

Dentro do escopo deste trabalho, dividimos a pesquisa em três capítulos principais.

No primeiro capítulo, buscou-se apresentar a problemática da ética a partir dos impasses institucionais da psicanálise lacaniana, considerando a elaboração de um ponto de vista adequado para refletir sobre as questões históricas do contexto francês pós-Segunda Guerra Mundial. O objetivo é reconhecer as nuances políticas que envolvem a teoria de Lacan e, finalmente, destacar uma possível articulação entre ética e política nesse cenário.

O segundo capítulo tem como objetivo periodizar o debate ético na obra de Lacan, destacando as concepções presentes antes e após o *Seminário VII*. Com base nas hipóteses formuladas ao longo do primeiro capítulo, a intenção nesta parte do trabalho é compreender as questões que precipitaram na ética lacaniana, considerando as contradições implicadas nesse processo. Essa abordagem busca contornar uma tendência comum em estudos sobre a *Ética da Psicanálise*, que tende a reduzir o projeto aos conceitos trabalhados no *Seminário*, sem estabelecer hipóteses sobre os outros textos de Lacan. Pode-se dizer também que procuramos demarcar o alcance da ética dentro do pensamento do autor.

Por fim, o objetivo do terceiro capítulo é apresentar de forma mais detalhada as principais matrizes estéticas e filosóficas abordadas por Lacan no âmbito do seminário da *Ética*. Destaca-se a amplitude do programa lacaniano por meio de algumas leituras pontuais, em diálogo com comentadores selecionados. Não buscamos, entretanto, esgotar as vastas referências trabalhadas ao longo do *Seminário*, nem analisar versículo por versículo as formulações ali apresentadas. Nosso intuito se limita à introdução de nossa leitura sobre pontos relevantes da conceituação.

De maneira geral, este trabalho busca apresentar de maneira ampla a questão ética em Lacan, explorando como se deu sua história, qual sua função teórica e qual sua estrutura

conceitual. É possível que a partir desse gênero de questão podemos compreender com mais nitidez seu valor e suas fronteiras com a atuação clínica e social da psicanálise.

Capítulo 1 – Ideias fora do lugar: Lacan entre a ética e a política

O propósito deste capítulo é introduzir a problemática da ética a partir do referencial histórico e institucional da psicanálise lacaniana. Abordaremos tópicos considerados centrais para a análise do pensamento de Lacan, adotando um ponto de vista teórico. Por essa razão, o estilo textual empregado possui caráter exploratório, que visa demarcar possíveis inserções no âmbito de nosso objeto de pesquisa. Desse modo, após contextualizar as tendências políticas e teóricas do período que acompanham o debate ético no pensamento lacaniano, destacamos em seguida os conflitos institucionais que motivaram o esforço de delimitação do campo analítico através de uma posição ética.

1.1 Um caso antropológico

Segundo certa tradição do pensamento crítico brasileiro, o desenvolvimento capitalista nas regiões periféricas durante o processo de modernização foi caracterizado por um descompasso entre a realidade material e as ideias importadas dos grandes centros hegemônicos globais (Schwarz, 1977)¹. O intrigante é que esse choque, longe de paralisar a base das estruturas socioeconômicas, teria gerado um antagonismo de ideias capaz de se moldar a uma realidade social que, à primeira vista, lhe seria intrinsecamente adversa. Esse esquema, próprio à uma reflexão sobre a natureza das ideias fora do lugar, abre um vasto campo de investigações acerca da função normativa assumida por sistemas teóricos em situações marcadas pela ‘perda do referente’, passando a funcionar como ideologia².

¹ Me refiro aqui aos pensadores da teoria crítica brasileira de matriz uspiana Antônio Candido, Roberto Schwarz, Bento Prado Jr., Paulo Arantes, Otilia Arantes, Ruy Fausto, entre outros. Para um balanço desse debate, ver Querido, F. M. (2024). *Lugar periférico, ideias modernas: Aos intelectuais paulistas as batatas*. Boitempo.

² Com base no trabalho de Rehmann (2013), é possível identificar duas abordagens teóricas centrais no debate contemporâneo sobre o conceito de ideologia. A primeira é o paradigma da teoria geral da ideologia, que

A recepção da psicanálise em território brasileiro pode ser interpretada, em certo sentido, como a aclimação do pensamento vindo do centro da Europa no século XIX ao contexto cultural local. Russo (2009) destaca que tal disseminação constitui um fenômeno transnacional complexo, além de amplamente reconhecido entre a comunidade psicanalítica internacional, as ciências sociais e os estudiosos da psicanálise. Não apenas a psicanálise de tradição anglo-saxã, herdeira direta do freudismo, exerce ainda bastante influência na formação de psicanalistas brasileiros, como também a psicanálise oriunda do cenário francês, especialmente aquela ligada ao pensamento de Jacques Lacan. A invasão francesa do lacanismo no Brasil marcou a chegada de uma nova concepção teórica do tratamento clínico, avessa ao excesso de burocratização e com forte veia teórica, elementos que facilitavam o treinamento de jovens analistas sufocados pelo rigor normativo da *Internacional de Psicanálise* (Russo, 2009). Após quatro décadas do falecimento de Lacan, suas ideias apresentam um ciclo de sedimentação relativamente maduro, caracterizado por vertentes institucionais consolidadas e uma cultura bem estabelecida, embora permeada por divisões e conflitos de interesses entre os grupos que a representam.

De acordo com MacIntyre (1991), a instituição de uma tradição de pesquisa começa a partir de uma contingência histórica afirmada por uma comunidade de crenças, que lhe constitui um dado. No esquema do autor, esse desenvolvimento inicial ocorre em três estágios consecutivos: primeiro, os textos, crenças e autoridades relevantes são aceitos sem questionamento; em seguida, surgem inadequações nesse sistema que, embora reconhecidas, não são imediatamente resolvidas; por fim, essas inadequações são reformuladas e

caracteriza a ideologia como a forma social da linguagem em um sentido amplo. Em contrapartida, a segunda abordagem corresponde ao paradigma da crítica da ideologia, que compreende a ideologia como um processo ativo de dominação no contexto do antagonismo de classe, sendo, portanto, irreduzível ao discurso. Nossa pesquisa se valeu de uma compreensão mais próxima ao segundo paradigma mencionado, embora esta seja identificada com uma perspectiva mais ortodoxa do marxismo. Nesse sentido, inspirado pela estratégia de Arantes (1996) em seu ensaio *Ideia e ideologia*, admitimos com o termo ideologia o processo ideativo em que ocorre a reprodução de um conjunto de ideias pretensamente vanguardistas, às custas do mascaramento das contradições materiais que subsidiaram seu surgimento histórico.

reavaliadas, resultando em novas formulações concebidas para superar as limitações identificadas. Nota-se uma diferença importante de operação entre as duas passagens: enquanto a passagem do primeiro pro segundo estágio é uma oposição contraditória, onde a realidade percebida não se conforma às crenças estabelecidas, a passagem do segundo pro terceiro ocorre na oposição radical entre as velhas e as novas formulações, agora capazes de olhar para trás e perceber sua inadequação mental.

MacIntyre (1991) acrescenta que os modos de ruptura característicos dessa racionalidade apresentam diferenças em relação a outras formas de transformação abrupta das crenças: “os modos de continuidade de uma tradição racional diferem dos modos do primeiro, suas rupturas do modo do segundo. Algum núcleo de crença comum, constitutivo da adesão à tradição tem de sobreviver a cada ruptura” (p. 382). Ou seja, a mudança que ocorre no nível da forma tem por função conservar um núcleo de crenças ameaçado, dar um suporte teórico capaz de sustentar a conexão que deu origem à tradição, e não o eximir.

Uma vez alcançado tal ponto de desenvolvimento, uma tradição terá se institucionalizado e regulado seus métodos de pesquisa, reconhecido valores intelectuais, codificado padrões de conduta, além de manter questões não-respondidas, que ficam em aberto (MacIntyre, 1991). A forma institucional é crucial aqui, pois encarrega-se de administrar um conjunto de práticas discursivas a partir de critérios mais ou menos estáveis de verdades. Para não se cristalizarem como dogmas, as teorias devem ser constantemente submetidas ao teste das circunstâncias. No caso da psicanálise, essa dinâmica é evidente: a coerência interna de sua teoria depende intrinsecamente da prática clínica, que lhe serve como campo de validação. Sem essa relação com a experiência, a psicanálise corre o risco de se dissolver em abstrações metafísicas, perdendo seu caráter de racionalidade teórica.

Na psicanálise de extração lacaniana, as características tradicionais de seu pensamento contemporâneo podem ser analisadas de maneira privilegiada por meio da prática das

instituições que, ao longo da história, têm reivindicado a hegemonia do lacanismo. O estudo etnográfico de Antonio (2015) destaca-se como um trabalho relevante ao campo, ao analisar a organização institucional e os dispositivos de formação de analistas em São Paulo, com foco nas chamadas *Escolas*, modelo organizacional derivado da teoria de Lacan. Uma de suas principais contribuições consiste em identificar as construções sociais envolvidas durante a transmissão da *expertise* clínica na formação do analista, informada por interpretações teóricas de fenômenos culturais e, conseqüentemente, incorporadas e aplicadas na construção subjetiva ao longo do tratamento. Ao se inserir no convívio de uma comunidade de psicanalistas, visando investigar a dinâmica das relações sociais e os principais códigos de socialização que sustentam a concepção teórica do grupo, a pesquisadora depara com a centralidade dos preceitos morais inculcados na organização psicanalítica:

À pergunta “O que é uma escola de psicanálise?”, obtive a seguinte resposta [...]:
“Diferente de uma sociedade, que possui sócios que abrem mão de sua singularidade em prol do bem comum, a Escola é um conjunto de analistas que, um a um, cada um por si e respeitando sua relação com a causa analítica, se reúne em torno do ensino e da transmissão da psicanálise lacaniana”. Segundo a interlocutora, o envolvimento com a *causa analítica* significa algo como “*a pessoa decidida que o estilo de vida que quer é o de um analista*”, e isso, como explicou, tem a ver com o envolvimento com a teoria e a prática clínica, e com uma forma de pensar as coisas assimiladas na *experiência analítica*. Em razão desse envolvimento (“*trabalhamos [para a Escola] até dormindo, impregnados pela causa analítica e atormentados pelo próprio sonho*”), a profissionalização do psicanalista é expandida para a construção de modos de subjetivação e de “estilo de vida” (Antonio, 2015, p. 130).

A passagem revela como a ênfase na singularidade do analista e na adesão individual à *causa* recai em uma visão quase existencialista do que significa ser psicanalista, expandindo a ideia de profissionalização para incluir um estilo de vida que permeia todas as esferas da experiência pessoal. Esse envolvimento é justificado a partir de uma relação específica entre teoria e prática, recorrente nas descrições dos psicanalistas entrevistados. A antropóloga nota essa convergência:

Lacan criou um modelo de *Escola* com a proposta de que fosse um espaço para a transmissão de uma abordagem da psicanálise em que o foco está em uma concepção particular de desejo e, desse modo, a instituição tem duas metas: “*sustentar a existência da psicanálise no mundo e sustentar a formação psicanalítica permanente dos analistas, guiados pela ética do desejo*” — conforme me disse um membro da EBP-SP. Na clínica, de acordo com os lacanianos de *Escola*, a ética do analista está em negar as “*demandas por amor, resposta, conforto e felicidade dirigidas a ele*” (p. 148).

Podemos perceber que a adoção de um estilo de vida associado a uma conduta moral não se limita a lógica de reconhecimento comunitário entre pares, mas versa sobre as formulações de Lacan (1988) sobre a *Ética da Psicanálise*. Essa ética, apresentada como a *práxis* da teoria analítica, foi estabelecida pelo autor no *Ato de Fundação* da Escola Francesa de Psicanálise (EFP) (Lacan, 2003/1964). Na realidade institucional das *Escolas* brasileiras, o conceito de *ética do desejo* é um princípio incorporado, regulamentado e fiscalizado pelos membros em sua prática clínica, fornecendo um parâmetro que conecta a experiência individual do analista em formação e as normas coletivas que a regulam. Os usos do termo são de grande alcance e comporta uma complexa significação, como podemos ler nessa resposta de um membro:

O que que é a ética? A ética é a regra do jogo: tem uma política, uma estratégia e uma tática. A política está submetida a uma ética [...]. Tem um seminário do Lacan sobre a ética da psicanálise onde ele coloca as pessoas em suas devidas posições e o que se faz na psicanálise. A posição do analista é submetida à ética da psicanálise. [...] O analista aponta a origem do ciframento, ele não decifra, ele aponta a produção do sintoma. A escola é um dispositivo para sustentar que esse discurso [analítico] obedeça a uma certa ética. Não é qualquer discurso, tem um controle da qualidade mesmo, da qualidade da psicanálise, e isso é uma coisa muito importante (Antônio, 2015, p. 150).

A princípio, a reunião de um coletivo de analistas em torno de uma identidade ética, ainda que orientada por uma singularidade inerente ao desejo, não constitui uma novidade absoluta. Esse fenômeno encontra paralelos em outras formas de organização estruturadas por princípios éticos, como determinados grupos religiosos, movimentos sociais voltados à defesa de direitos ou mesmo conselhos profissionais. Ao integrar sua proposta clínica como submetida a uma ética específica e uma instituição que submete a prática de seus membros a um controle, o psicanalista sustenta um compromisso estreito entre o consenso normativo acerca de sua prática clínica e sua legitimação profissional.

Além disso, a operação é fundamentada em uma autorreflexão sobre a existência humana, proporcionada pela experiência analítica. Essa perspectiva é ilustrada pela resposta de um entrevistado que ao ser questionado sobre a diferença entre a ética da psicologia e a ética da psicanálise, destacou que “*a experiência trágica da vida está ligada à dor de existir*” (Antonio, 2015, p. 148). De acordo com sua fala, a psicanálise deve levar o sujeito a compreender que não há felicidade plena e que a eliminação total do sofrimento é ilusória. Após refletir sobre os encaminhamentos da ética no discurso dos psicanalistas, a pesquisadora conclui:

Ao estabelecer uma relação intrínseca entre sua noção de ética e um modelo de subjetivação orientado pelo desejo, [Lacan] pressupôs uma “liberdade” que, na verdade, impõe ao sujeito restrições severas por meio da produção de uma experiência subjetiva específica que só sua terapêutica e os analistas por ela formados podem proporcionar (p. 156).

Na medida em que evidencia as contradições do processo de institucionalização das ideias de Lacan, o estudo antropológico apresentado nos coloca questões significativas para o campo da psicanálise lacaniana, circunscrevendo a incidência de suas concepções teóricas para a dimensão organizacional. O problema se torna ainda mais abrangente ao lembrarmos que, nos anos 1950 e 1960, Lacan dirigia sua crítica especificamente ao enrijecimento burocrático e à estrutura verticalizada das instituições psicanalíticas de sua época, contra as quais travou inúmeros embates. Ademais, o próprio conceito de ética em Lacan surge em um contexto de debate sobre os princípios de poder na clínica, introduzindo uma alternativa às tendências normativas e conformistas do dispositivo analítico. Como entender esse tipo de refração conceitual, como no caso da ética lacaniana, e quais seus pressupostos teóricos?

Um lugar comum na crítica às incongruências institucionais da tradição lacaniana é a tendência de associá-las a um desvio teórico, frequentemente interpretado como uma má compreensão da teoria de Lacan em relação às suas intenções originais. Como observa Chiesa (2024), o tema da ética da psicanálise produziu não somente uma vasta literatura secundária, como igualmente tem sido alvo de interpretações simplistas e muitas vezes equivocadas quanto aos elementos centrais da formulação. O problema, nesse sentido, seria como ler de modo consistente as imprecisões dessa literatura, frequentemente estruturadas como dicotômicas. Esse enfoque, contudo, desconsidera a possibilidade de uma revisão crítica dos pressupostos subjacentes à problemática.

Afinal, é plausível considerar que as inconsistências apontadas possam estar enraizadas na própria teoria de Lacan, especialmente diante das diversas acepções do termo ética em sua obra: as noções de “ética do desejo”, “ética do analista”, “ética da psicanálise”, “ética trágica” e “ética do bem-dizer” aparecem nas aulas e escritos de Lacan com uma extensão que permanece deliberadamente ambígua. Por exemplo, a expressão *ceder de seu desejo* (Lacan, 1988) pode ser compreendida de duas formas: como a relação do sujeito com sua responsabilidade fora do contexto clínico ou como uma orientação prática que guia o analista para além de seus próprios preconceitos. Da mesma maneira, a ética psicanalítica pode ser vista tanto como uma concepção *a priori*, voltada para um objetivo a ser alcançado, quanto como uma designação retroativa de um princípio prático a ser teorizado, como na ética *da* psicanálise. Em ambos os casos, há implicações conceituais suficientemente relevantes para justificar a atenção dedicada a esta pesquisa.

As questões levantadas até agora, a partir da análise dos paradoxos organizacionais do lacanismo, devem considerar nossa hipótese inicial de que uma tradição de pensamento é caracterizada por uma tensão constante entre suas crenças e a realidade que busca abranger, sugerindo que essas questões nem sempre são resolvidas até que surjam novos modelos que preservem os avanços dos anteriores e promovam a abertura para novas formulações. Uma vez destacada a natureza transnacional da instalação da tradição lacaniana no Brasil, convém recuperar o contexto de formação das ideias aqui trabalhadas, com o intuito de identificar as condições que favoreceram o surgimento do conceito de ética em um momento específico do movimento psicanalítico francês. Em suma, se trata de compreender como tais ‘ideias fora do lugar’ se consolidaram sob uma função que pode ser interpretada como ideológica.

1.2 Uma história das ideias

O capítulo dedicado a Lacan do célebre *A História do Estruturalismo* de François Dosse (1993) abre com a seguinte afirmação: “se o chamado de 18 de 1940 fez do militar de Gaulle um político, o Discurso de Roma de Lacan, em setembro de 1953, o consagra psicanalista” (p. 125). Em uma primeira vista, a analogia ressalta o teor político característico das apresentações do psicanalista francês, exemplificando a ideia de que é necessário compreender os escritos lacanianos como *intervenções*. Seja para reconhecer nelas a linguagem do corte em acordo com as doutrinas do estruturalismo (Milner, 1996), seja distinguindo a operação dialética envolvida na experiência analítica (Safatle, 2008), a maior parte da obra de Lacan de fato se aproxima mais de intervenções conjunturais dirigidas a um público específico do que de proposições técnicas ou compêndios descritivos - o que indica em que sentido o autor insistia para “não se ler” seus escritos (Lacan, 2008, p. 271), mas sim interpretá-los, confrontá-los e interrogá-los. A noção de intervenção compreende um ato que se interpõe entre o estado de uma situação e sua decisão, um antes e depois no qual uma determinada ação contextual se conecta à abertura de um novo procedimento, à semelhança de um ato político (Badiou, 1996).

Nesse sentido, as situações produzidas em um contexto de intervenção têm por consequência a capacidade de servir de referência para o investigador que busca compreender particularidades relativas a uma obra ou pensamento, na medida em que retrata quais condições (filosóficas, políticas e teóricas) uma ideia tornou relevante determinado processo de reflexão. Se no caso de Lacan a consagração como psicanalista pode ser identificada com o estabelecimento do programa de retorno à Freud apresentado no *Discurso de Roma*, então sua intervenção demarca um antes e depois em relação à sua trajetória no interior do pensamento psicanalítico, no momento em que a tentativa mais geral de teorizar a psicanálise a partir do modelo estrutural ganhava espaço e tempo definitivos em seu ensino. Mas não apenas isso. Tal intervenção também opera um corte entre a figura pessoal de Lacan e o

pensamento lacaniano como algo autônomo – além de, num mesmo passo, tornar legível os pressupostos que condicionam o desenvolvimento, produzem leis de transformação intrínsecos e, enfim, expõe esse pensamento à investigação, avaliação e crítica pormenorizada das consequências dele decorrentes.

Por outro lado, uma análise detida pode se interessar por elementos adjacentes às situações em que foram produzidas determinadas ideias e conceitos fundamentais do pensamento lacaniano. Entre os que compõem diferentes estratégias de cruzamento entre psicanálise e política, podemos encontrar abordagens recentes no tratamento da questão: há aqueles enfatizam o potencial emancipatório inerente à psicanálise e buscam efetivar sua radicalidade discernindo seus traços conservadores e revolucionários, como no caso de Pavón-Cuellar (2014), Gherovici (2017) e Safatle (2020); temos também abordagens que visam superar os limites internos da teoria lacaniana por meio de parcerias teóricas renovadas advindas das ciências humanas, seria o caso dos trabalhos de Parker (2011), Allouch (1995) e Dunker (2015); num terceiro exemplo, encontramos uma articulação triádica entre psicanálise, filosofia e política atuando na compreensão de problemas comuns a esses campos, como nos trabalhos de Badiou (2008), Žižek (2010) e Copjec (1994). Embora o panorama não pretenda abarcar a diversidade de projetos envolvendo a dimensão política do pensamento lacaniano, é possível afirmar que tal articulação deve pressupor algum reconhecimento do tipo de limite envolvendo a obra do autor. Contudo, seja do âmbito interno às contradições de seu desenvolvimento conceitual, seja relativa às formas ideológicas presentes no contexto de sua produção, existem aspectos da teoria lacaniana que só podem ser melhor percebidas através de uma lente histórica.

A perspectiva histórica que considera as transformações conceituais da teoria e as situações políticas que a enquadram podem orientar uma história material da psicanálise lacaniana, dando outra luz a temas aparentemente sedimentados a vista de seus

continuadores. O ponto de vista mencionado não se limita a apontar quais conteúdos epocais acompanharam a trajetória do pensador, mas busca retratar quais formações socio-históricas estão endereçadas pelo conjunto de formulações que sustentaram os progressos e desvios de seu pensamento. Uma das tentativas de retorno à Lacan pela via da crítica da ideologia encontra-se esboçada no projeto filosófico de Žižek (1992) que, apesar de praticamente inexplorado pelo próprio autor, afirma uma leitura crítica do campo lacaniano que não abandona o compromisso de estabelecer novas hipóteses no assunto, mas que explora suas amarrações filosóficas e políticas. É dessa forma que, surpreendentemente, um “Lacan diferente aparece, um Lacan extremamente sensível às mudanças nas tendências ideológicas hegemônicas” (Žižek, 2015, p. 92)³.

Se perguntar sobre a “história material da psicanálise lacaniana” parece ainda mais provocativo se olharmos novamente para a analogia de François Dosse apresentada ao início: qual seria a matéria da relação entre Charles De Gaulle e Jacques Lacan? Não é novidade a inclinação do psicanalista francês pelo conservadorismo gaullista, retratado na valiosa biografia escrita por Roudinesco (2008), além de sua indignação com o “heroísmo irresponsável” da resistência e posteriormente com o movimento revolucionário estudantil, contra o qual dirigiu diversas críticas e os chamou de histéricos em busca de um novo mestre (Lacan, 1992). Na contramão de outros pensadores de seu contexto como Jean-Paul Sartre, Michel Foucault e Félix Guattari, Lacan não se engajou com nenhum movimento político corrente e manteve-se na maior parte do tempo restrito a indicações parciais sobre o assunto, embora jamais tenha aderido ao pétainismo e descrito a Ocupação no período da Segunda Guerra como um horror (Roudinesco, 2008). O espaço no qual objetivamente podemos visualizar o espaço de experiência política de Lacan não desaparece; antes, teria sido através

³ No texto *Sobre a crença [ou: o amor impiedoso]*, Žižek (2015) desenvolve uma curiosa leitura dos seis paradigmas do gozo, de Miller (2000), onde o autor correlaciona as mudanças da teoria lacaniana à acontecimentos históricos que refletem as mudanças da sociedade francesa pós-Segunda Guerra Mundial.

dos impasses institucionais da psicanálise que seus arranjos teóricos foram convocados a pensar cada vez mais dilemas de cunho organizacional, redefinindo posições centrais de seu percurso. Esta indicação Lacan (1967) faz aos seus interlocutores afirmando que seus textos presentificam o “contexto de luta” (p. 66) em que foram produzidos⁴, isto é, os momentos nos quais lidou diretamente com as consequências políticas de sua teoria para promover uma organização de psicanalistas alternativa aos parâmetros normativos da Associação Internacional de Psicanálise (IPA). São nesses momentos em que encontramos tomadas de decisão radicais capazes de delimitar certas experiências subjetivas da tradição lacaniana.

1.3 A psicanálise francesa pós-Segunda Guerra Mundial

Vejamos de perto o contexto da declaração que inicia a aula do dia 18 de junho de 1958 no seminário sobre *As Formações do Inconsciente*:

Aqui estamos nós, em 18 de junho. O papel do significante na política – do significante do não, quando todo o mundo desliza para um consentimento ignóbil – nunca foi ainda estudado. O 18 de junho é também o aniversário da fundação da Sociedade Francesa de Psicanálise. Também nós dissemos não num certo momento (Lacan, 1958/1970, p. 468).

A coincidência que associa a data que em 1940 Charles De Gaulle discursou na rádio reivindicando a necessidade de uma resistência mundial contra o nazismo alemão e a constituição da Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP) treze anos depois expressa, segundo o autor, uma afinidade com o significante “não”. Mas qual seria a equivalência política entre a intervenção que batiza o gaullismo como resistência a uma situação de guerra de eminência mundial e um ato fundador concernente a problemas organizacionais de certo movimento de

⁴ Petit Discours aux Psychiatres', *Lettres de l'École*, Vol 2, n.25 Paris: Éditions du ECF, p. 66

psicanalistas franceses em dissensão contra a IPA? Para isso é necessário entender como a Segunda Guerra Mundial se interpõe de maneira significativa entre as duas situações.

De Gaulle tornou-se um ator tão fundamental na França do século XX devido seu protagonismo em duas “guerras civis” no país. De acordo com Jackson (2020), a primeira em 1940 foi resultado da derrota para Alemanha quando, após o armistício de Petáin com Hitler, De Gaulle fugiu para continuar a batalha em Londres; defendendo representar a “verdadeira França”, foi aclamado como herói nacional após seu retorno em 1944. Já a segunda data de 1954 durante a luta por descolonização no território da Argélia, dividindo seus apoiadores em um conflito cujos aspectos administrativos acabaram por dar a aparência de uma guerra interna. Entre as consequências deste retorno ao poder em 1958 constam o aprofundamento da crítica à sociedade tradicional francesa e a propaganda de uma visão grandiosa da França, realizando uma transformação nacionalista das instituições políticas do país (Jackson, 2020). Quanto à política externa, um dos elementos emblemáticos de seu governo foi o arraigado antimericanismo que conquistou a adesão até mesmo de pessoas de esquerda que ainda acreditavam na modernização nacional.

Já no âmbito da psicanálise, enquanto Ernst Jones encabeçava na Alemanha uma política de colaboração com o crescente nazismo no ano de 1939, na França surgia uma segunda geração de psicanalistas vacante e sem poder institucional para representar uma força nova e imediata, já que a primeira geração francesa se encontrava destinada ao exílio e a separação (Roudinesco, 2008). Alguns desses exilados, como Heinz Hartmann e René Spitz, se estabeleceram nos Estados Unidos, ao passo que Eugénie Sokolnicka e Sophie Morgenstern, duas pioneiras em psicanálise com crianças, tiveram um trágico final devido a perseguição antisemita. Essa nova geração que entrava na história era a de Lacan, Lagache, Natch e Dolto, grupo que mais tarde seria conhecido pela demissão da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP) em 1953. Após a guerra, o cenário psicanalítico francês estava

consideravelmente modificado: em paralelo à tensão em solo britânico entre Anna Freud e Melanie Klein – o momento das Grandes Controvérsias – a comunidade francesa se via necessitada de uma representatividade que solucionasse o conflito das correntes de Natch, mais ligado ao autoritarismo médico, e por outro lado, a de Lagache, caracterizado por seu liberalismo universitário. O tema disputado era a formação de analistas, porém nem Natch, nem Lagache apresentavam uma elaboração consistente o suficiente para fortalecer o campo aberto de discussão. Apesar de não possuir tamanho prestígio a essa altura, o estilo e o entusiasmo provocado pela fala de Jacques Lacan o tornaram figura privilegiada para conduzir as aspirações reformistas do jovem grupo de psicanalistas franceses. Com a formação da Sociedade Francesa de Psicanálise, que possuía o frágil estatuto de um *Study Group*, o psicanalista colocava em desconfiança sua relação com a IPA.

A partir de então, o problema da formação de analistas atravessaria as preocupações do psiquiatra francês até o final de seu percurso. Devemos nos atentar aqui para o modo com que essa primeira tentativa de renovação institucional do campo analítico francês marcou o início do programa de retorno a Freud, baseado na interpretação radical da matéria freudiana a partir do modelo estrutural do significante. A ênfase no inconsciente como estrutura de leis diferenciais e de caráter geral, na medida em que circunscrevia um critério científico para a teoria psicanalítica – momento descrito por Milner (1996) como o primeiro classicismo de Lacan – também adensava a crítica em relação a ineficácia da defasada prática clínica desenvolvida em solo norte-americano. Tal crítica pode ser sintetizada em alguns tópicos elementares:

- Ao privilegiar o eu como centro do processo terapêutico e submeter seu espaço de transformação à assunção de um modelo de subjetividade fortemente individualista e adequado a uma realidade normativa, o ideal do “eu forte”, a análise fica restrita ao reforço do imaginário em função de seu psicologismo científico e compromete sua eficácia;

- O controle institucional e genealógico exercido pela IPA através da categoria da análise didática expressa o fechamento do campo psicanalítico a vínculos de poder e sua consequente mitificação de personagens consagrados por filiação legitimadora, colocando em xeque o estatuto de transmissibilidade da psicanálise (Dunker, 2012)⁵;

- A assimilação teórica que marcou a inserção da psicanálise em grandes centros de pesquisa desde a psicologia, neurobiologia, medicina até a sociologia, antropologia e filosofia foi realizada ao custo da questão sobre seu objeto próprio, introduzido por Freud. Esta representa, portanto, um desvio teórico com relação à sua experiência fundadora (Althusser, 1985).

Os três eixos acima revelam o desafio de instituir nos anos 50 uma abordagem simultaneamente clínica, institucional e teórica que solucionasse de maneira imanente as lacunas insustentáveis da psicanálise à época de Lacan. Podemos notar como o psicanalista formula o problema nesta lúcida passagem do seminário sobre a transferência:

Do que tento fazer aqui se poderia dizer, com todas as reservas que isso implica, que é um esforço de análise no sentido próprio do termo, que concerne à comunidade analítica como massa organizada pelo ideal do eu analítico, tal como este se desenvolveu efetivamente sob a forma de um certo número de miragens, no primeiro plano das quais a do eu forte, tantas vezes implicada erradamente ali onde se crê reconhecê-la. Para inverter o par de termos que constituem o título do artigo de Freud a que me referia há pouco, uma das faces de meu seminário poderia se chamar *Ich-Psychologie und Massenanalyse* (Lacan, 1991, p. 325).

A inversão do título de Freud “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (1921) para descrever a empreitada de Lacan deve ser entendida, segundo Tupinambá (2024), à luz da

⁵ Para uma apresentação histórica das controvérsias entre as escolas e sociedades pós-freudianas, ver Dunker, C. I. L. (2005). Aspectos históricos da psicanálise pós-freudiana. In *História da psicologia: Rumos e percursos*. NAU Editora.

seguinte questão: “como identificar e agrupar o conjunto daqueles cuja única propriedade compartilhada é dissolver identificações de grupo?” (p. 91). Em outras palavras, levando em conta uma amarração intrínseca à psicanálise, como estabelecer um princípio coletivo (comum) no interior de uma massa cujo princípio é o desejo inconsciente (singular)? Como nos lembra o autor, Lacan buscou responder a essa pergunta de diferentes formas ao longo de sua trajetória recorrendo a formulações que situava a posição do analista de maneiras diversas. A preocupação que permanece constante nesse período – pelo menos até o início dos anos 60 quando a SFP se dissolvia e reeditava-se sob uma organização autônoma liderada por Lacan, a Escola Freudiana de Paris (EFP) – era a de “encontrar um solo alternativo para a posição do analista, protegido do circuito da contratransferência, de formações de grupo e da frouxidão conceitual” (Tupinambá, 2024, p. 93)⁶.

Nesse contexto, cabe notar como a posição lacaniana aparece com certa ambiguidade do ponto de vista político, visto que é também nessa fase que a surpreendente semelhança com o gaullismo de primeiro tomo mostra-se mais pertinente. Quando no texto *A coisa freudiana* Lacan (1955/1998) tece críticas categóricas ao utilitarismo do *way of life* no qual enveredou-se a psicanálise nos Estados Unidos, ele a acusa de renegar a psicanálise sob efeito de uma simulação delirante, inclusive em suas formas grupais. Consoante a sua retórica antiamericana pela qual rememora a célebre história da visita de Freud a Nova Iorque em que este acreditava estar levando a peste para a América, Lacan se esforça por reafirmar a prevalência da estrutura semântica da experiência analítica em contraposição a reificação do imaginário: “é na desagregação da unidade imaginária constitutiva do eu que o sujeito

⁶ Tupinambá (2024) identifica uma fórmula lacaniana implicada nessa passagem: “dado que o grupo de psicanalistas é o conjunto daqueles que se colocam de certa maneira no espaço clínico - em uma ressonância distante com a comunidade científica -, o traço que dá liga à massa analítica não pode ser localizado, dentro das sociedades analíticas, na figura de um líder, mas antes deve aparecer como um ideal para a clínica. [...] Esse traço, cuja função era sobretudo organizar a sociedade analítica, ainda assim tem um papel técnico e teórico na própria clínica” (p. 90). Em resumo, na psicanálise, os elementos que não possuem uma nomeação institucional reaparecem na clínica sob a forma de metapsicologia.

encontra o material significante de seus sintomas. E é do tipo de interesse que nele desperta o eu que provém as significações que dele desviam seu discurso” (p. 428). A estratégia aqui é mais claramente entendida se acompanharmos o comentário de Miller (2000) acerca do “paradigma da imaginarização do gozo”:

O gesto inaugural, libertador, de Lacan realiza-se sob a bandeira da não-relação entre o imaginário e o simbólico. Ele resgatou, de maneira inesquecível, a ordem simbólica em sua autonomia e ensinou aos analistas que existia alguma coisa como a lógica, abrindo mão de toda referência ao gozo do corpo, para estabelecer suas leis, responder aos princípios e condicionar, do mesmo modo, o que cada um pode dizer. Essa palavra de ordem da pureza do simbólico quer dizer uma só coisa: sua não-relação com o imaginário como o lugar do que, em Freud, se chama libido (p. 7).

A descrição milleriana oferece um retrato preciso – o programa de Lacan, com seu caráter libertador, busca não apenas desvencilhar Freud das armadilhas imaginárias, mas também emancipar a própria psicanálise. Nesse contexto, afirma-se uma lógica *quasi* transcendental, na qual a autoridade simbólica prevalece, e a dissolução do sintoma se articula à assunção de um sentido determinado na cadeia significante. Se considerarmos o insight de Žižek (2015) de que aqui encontramos “o Lacan gaullista, conservador, deplorando a derrocada da autoridade simbólica autêntica” (p. 92), se torna mais evidente a incidência ideológica no pensamento lacaniano, sobretudo no auge de sua remissão ao estruturalismo.

Nesse sentido, o esforço de Lacan em resgatar a pureza da descoberta freudiana – livrando-a de desvios adaptacionistas e, ao mesmo tempo, assegurando um princípio sólido para a formação de novos analistas – reproduzia, de certa forma, o horizonte político de seu contexto histórico. Tal horizonte parece alinhar-se ao projeto de consolidação de um coletivo psicanalítico, no qual Lacan se inseria ativamente. Suas formulações nos seminários não se

limitam a avanços conceituais imanentes; elas também expõem os desdobramentos e os limites de seus compromissos políticos. Esses compromissos oscilam entre a crítica à ordem a-histórica e à ética individualista predominante na modernização capitalista, por um lado, e por outro, a defesa intransigente das leis da linguagem e a revitalização da intelectualidade francesa, da qual Lacan se considerava parte integrante.

Uma das principais implicações dessa articulação reside na maneira como Lacan procurou soluções intrapsicanalíticas para os dilemas envolvendo o excesso de poder na prática analítica. A preocupação com os parâmetros éticos que devem orientar a posição do analista emerge de forma recorrente em suas intervenções, levantando uma questão tanto clínica quanto institucional: qual é a retidão necessária ao psicanalista? Mesmo o conceito de desejo, comumente entendido como a relação do analisando com seu inconsciente, será investigado sob diferentes perspectivas a partir da relação do analista com seu próprio inconsciente, fornecendo critérios éticos para sua atuação.

Nesse contexto, a formulação de uma ética da psicanálise torna-se uma estratégia central na experiência intelectual de Lacan, enfrentando o desafio de estabelecer um princípio de coesão para a comunidade analítica em um período em que a diversidade de práticas as tornava praticamente incomensuráveis entre si, levando a um risco de dispersão. Lacan encontra na metapsicologia freudiana o alicerce fundamental para um pensamento ético que preserve a intuição singular da psicanálise: “se sempre voltamos a Freud é porque ele partiu de uma intuição inicial, central, que é de ordem ética” (Lacan, 1988, p. 51).

1.4 Teoria e práxis

Sabe-se que, ao comparar Freud e Marx, Lacan referia a si mesmo como o “Lênin da psicanálise” (Badiou & Roudinesco, 2014, p. 20). Assim como Lênin posicionava-se em

relação a Marx não mais como aquele que ‘promete o comunismo’, mas como aquele que age, toma decisões e organiza a revolução, Lacan não se via limitado à lógica da cura médica, como o modelo freudiano, e se opunha veemente à psicanálise adaptativa, que submete os sujeitos aos valores dominantes. Assim, ele criticava o efeito nocivo de uma sociabilidade que perpetua o sofrimento psíquico decorrente de um excesso de conformismo. No entanto, ao contrário de Lênin, Lacan nunca redigiu um escrito sobre *Que Fazer?*, mas associava as aspirações revolucionárias ao discurso do mestre (Lacan, 1992, p. 218). A proposta de Lacan para refletir sobre o fator de transformação social inerente à psicanálise se configura por uma estratégia que transcende a concepção do tratamento como meramente terapêutico, posicionando-o como uma ética de consequências clínicas (Safatle, 2017). Nesse sentido, Badiou (2014) avalia a dimensão política da psicanálise lacaniana:

[...] o campo político corresponde à liberação de possibilidades de vida que uma situação determinada bloqueia e torna impossíveis; a opressão é sempre definida como uma esterilização das capacidades individuais e coletivas. Sob esse ponto de vista, a cura lacaniana, embora seja totalmente apolítica em seu exercício específico, propõe, ainda assim, uma matriz política para o pensamento. Defendo que existe uma continuidade entre o pensamento de Lacan e um tipo de processo revolucionário, que reabre uma disponibilidade ou abertura coletiva que estava presa em uma repetição ou bloqueada pela opressão do estado (p. 20).

Para entendermos a dimensão transformativa da teoria lacaniana, é fundamental considerar o enunciado de que a ética é a *práxis* da teoria psicanalítica (Lacan, 2003), pois ela revela a natureza prática subjacente à teorização. Por *práxis*, devemos entender “uma ação realizada pelo homem”, contanto que possua a condição de “tratar o real pelo simbólico” (Lacan, 2008/1964, p. 14). A princípio, a noção parece ecoar o espírito da célebre 11ª das *Teses de Marx (1982/1845) sobre Feuerbach*: “os filósofos têm apenas interpretado o mundo

de diferentes maneiras; a questão, porém, é transformá-lo” (p. 3). Contudo, a *práxis* no sentido marxiano possui uma vasta significação, conotando tanto um procedimento revolucionário quanto uma atividade geradora, qualificada por sua capacidade laboral de transformação (Silva, 2017). A comparação é delicada, pois exige uma estratégia de leitura capaz de mediar um pensamento de proporção filosófica e uma teoria voltada para uma prática clínica, como ocorre no caso de Lacan.

Tomšič (2015) observa que por trás da aparente oposição entre interpretação e transformação, filosofia e política revolucionária, teoria e *práxis*, a 11ª Tese de Marx contrapõe dois regimes lógicos heterogêneos de interpretação: todas as filosofias anteriores presumiam a visão de um mundo consolidado, ao passo que o marxismo preza por uma articulação entre teoria e prática baseada na ação política, que reconheça as contradições estruturais fundamentais dos laços sociais, buscando superar tanto a ideia de um Outro hipotético quanto a centralização no modelo tradicional de subjetividade (Tomšič, 2015). Segundo o autor, as questões ético-políticas que sustentam a crítica lacaniana aos ideais ortopédicos da Psicologia do Ego buscavam desviar a psicanálise desse mesmo tipo de sedimentação ontológica da subjetividade. Da mesma forma, ela pretendia evitar que, como nos experimentos comunistas conduzidos pelo Partido Comunista, a existência do sujeito fosse reduzida a um mecanicismo histórico:

A tarefa política de um Partido que deseja reivindicar o predicado "comunista" continua sendo insistir na interação entre a existência do sujeito e a inexistência da História, assim como, para Lacan, a política de sua Escola estava fundamentada na existência do sujeito do inconsciente e na inexistência do Outro (Tomšič, 2015, p. 93).

Ao destacar a analogia entre o método interpretativo de Marx e os fundamentos teóricos do movimento lacaniano, a questão da *práxis* introduz uma reflexão profunda sobre o

modelo organizacional subjacente a esse movimento. Considerando a hipótese de que a estrutura coletiva do Partido pode ser uma referência crucial para a formalização da dimensão política da *práxis* analítica, é possível desenvolver uma teorização mais precisa e articulada sobre essa conexão. Sugerimos que uma das contribuições mais relevantes para esse debate pode ser encontrada nas formulações do filósofo francês Alain Badiou, especialmente no que se refere à relação entre ética e política no interior de um processo subjetivo.

1.5 A ética é o que resta da política

Badiou (1995) define como ideologia ética a tendência intelectual contemporânea que privilegia o reconhecimento de um Mal absoluto, em detrimento de qualquer esforço coletivo para propor um Bem. Esse Bem, fundamentado em um consenso ético abstrato, acaba por implicar um conservadorismo profundo: “o reino da ética é sintoma para um universo dominado por uma singular combinação de resignação diante do necessário e vontade puramente negativa, e mesmo destrutiva. Essa combinação, é preciso designá-la como niilismo” (p. 43). O autor critica as recorrentes tentativas de fundamentar a política na ética, como a noção de que a política deve realizar um horizonte ético específico, exemplificado pela doutrina dos direitos humanos. Para Badiou (1995), não é possível estabelecer um conceito universal de ética, pois tal conceito pressupõe uma definição geral do ser humano. Essas abordagens constituem obstáculos para o entendimento da singularidade das situações, remetendo a um humanismo vitimário que bloqueia a emergência de possibilidades ainda não concebidas.

Em contraste com essa ideologia, uma compreensão viável da ética, segundo Badiou (2009), pode ser sintetizada na máxima: “a ética se posiciona no âmbito daquilo que, na primazia da prática, atua como um resíduo para a exaustão impossível da teoria” (p. 309).

Aqui, a prática é considerada primária, o que significa que a ética não deve ser entendida como um sistema de normas pré-definidas, mas como um princípio que emerge de situações concretas, marcadas por conflitos e decisões. O termo ‘resíduo’ sugere que a ética opera de modo retroativo, sustentando a abertura de um espaço teórico que não se encerra em totalizações, mas que permanece disponível para o advento da novidade. Se aceitamos que “a ética é o que resta da política” (p. 311), podemos deduzir um tipo de engajamento que não se limita nem ao campo das identificações grupais, nem ao das convenções dogmáticas. Trata-se antes, de transformar em discurso uma disposição ativa para a decisão:

A ética diz respeito à decisão em sua praticidade absoluta, que não pode ser derivada de nada além de sua contemporaneidade com o conhecimento disponível no momento. A ética transforma em discurso aquilo que não pode esperar ou ser adiado. Ela trabalha com o que está à disposição (p. 310).

Ao analisarmos essas proposições, a ideia lacaniana de *ceder de seu desejo* (Lacan, 1988) pode ser reformulada de maneira inversa, ou seja, como a disposição subjetiva para perseguir as consequências abertas pela revelação do desejo. Badiou (2009) denomina essa disposição como *coragem*, contrapondo à categoria da *ansiedade*, cujo principal traço é o excesso destrutivo – o caos que visa obstruir a ordem simbólica. Nesse contexto, a "*ansiedade* convoca o *supereu*" (p. 292) ao provocar a restauração de uma ordem rigorosa por meio da sustentação da lei, subordinando a subjetivação a um imperativo conservador. Como Žižek (2017) percebeu, esse mecanismo é bem ilustrado pela relação entre a dissolução da Escola Freudiana de Paris e a fundação da Causa Freudiana, uma vez que a aparente libertação do aparato burocrático de uma organização rígida resultou na instauração de um movimento ainda mais severo do que os modelos anteriores.

A forma mais adequada de lidar com essa questão é introduzir um quarto termo: a *justiça*. Assim como Kant (2001) alertava para as duas formas de eutanásia da razão – o

dogmatismo e o irracionalismo – Badiou (2009) enfrenta a crise da ética referindo-se à *justiça* como correlato essencial da *coragem*, enquanto busca positiva por um bem impossível, associando-a com o impulso que precipita a falta, que se abre para o real e não pode ser reduzida à necessidade. Nessa lógica, tanto o par *coragem-supereu* quanto o *justiça-ansiedade* aparecem como formas de eutanásia do pensamento que podem ser relacionadas, em nível coletivo, ao culto da autoridade (dogmatismo) e à impotência (irracionalismo), respectivamente. Uma vez que a coragem está no coração da questão ética, seu oposto não é simplesmente uma decisão egoísta: “o verdadeiro oposto da ética é a traição, cuja essência reside em trair a si mesmo, em inexistir a serviço dos bens” (Badiou, 2009, p. 311). A equivalência entre a traição e o ceder deve ser entendida enquanto um fracasso ético, a incapacidade de perseverar diante do incalculável, aquilo que se apresenta como não-sabido.

Badiou (2009) segue: “se o sujeito político é o que o partido, enquanto corpo, é capaz de suportar em termos do indecível, e se a traição é o oposto próprio da ética, não podemos equiparar ética e partidarismo?” (p. 312). Aqui se delineia uma questão crucial que retoma a discussão sobre a instituição laciana: e se, ao invés de atuar como um dispositivo de abnegação ou obediência, a ética for pensada como a condição imprescindível para atravessar a ansiedade, exigindo uma participação corajosa no movimento do real? No mesmo sentido em que, no âmbito do Partido (enquanto organização política), a ética se manifesta apenas como o resíduo de um processo político – sob o risco de dissolver-se na objetividade burocrática –, podemos indagar: como conceber uma ética para a psicanálise que abarque sua dimensão coletiva?

Tal ética precisaria se constituir enquanto um princípio que garanta a continuidade da investigação inaugurada por Freud, sem reduzir-se a uma ortodoxia dogmática ou a um ritual vazio. Seria uma ética orientada pela abertura à novidade e pela disposição de enfrentar a impossível exaustão de sua teoria, mantendo-se rigorosamente atenta ao conhecimento e aos

desafios contemporâneos. Assim, longe de cristalizar-se em normas ou submissões institucionais, a ética da psicanálise se afirmaria na tensão entre o legado freudiano e a coragem de reinventá-lo no movimento incessante do pensamento. Se o conteúdo máximo da ética pode ser sintetizado em uma única ação, “continuar” (Badiou, 1992, p. 62), então ela se define como a regulação da consistência subjetiva de um processo cujas consequências permanecem indeterminadas, pois se constituem apenas pelo vínculo sustentado pela perseverança em relação ao desejo — orientação fundamental da experiência analítica. Não seria exatamente esse tipo de determinação ética o que Lacan (2009) vislumbrava ao perguntar: “Será que deveríamos levar a intervenção analítica até diálogos fundamentais sobre a justiça e a coragem, na grande tradição dialética?” (p. 261).

Capítulo 2 - A aventura ética do pensamento lacaniano: um mapeamento crítico

O objetivo deste capítulo é mapear e discutir as diferentes incidências da noção de ética no decorrer da obra de Lacan. Durante seus seminários, a discussão sobre a ética se distribui de maneira desigual: de 1956 até a metade do ano de 1959, período do quarto seminário ao sexto, houveram 7 menções ao tema; já no curto período entre a segunda metade de 1959 até 1963, constam 40 discussões, cobrindo pouco mais de 3 seminários (do 7 ao 11); por fim, no intervalo entre 1964 e 1980, houveram apenas 20 comentários sobre ética (período em que foram realizados 17 seminários) (Krutzen, 2022). Essas três fases – 1956-1959, 1959-1963, 1964-1980 – fornecem uma periodização útil para delimitarmos os conteúdos característicos de cada uma com base em suas referências à ética. Primeiro nos concentraremos na passagem da primeira fase para a segunda, partindo de 1953, até compreendermos os vetores que orientaram o estabelecimento de uma ética da psicanálise. Em seguida, veremos quais transformações pertinentes deflacionaram a discussão ética após 1970 e de que maneira podemos interpretar tal movimento.

2.1 Crítica da técnica analítica

A dificuldade em sintetizar as diferentes formas de entendimentos acerca da prática analítica reflete uma lacuna histórica no estabelecimento de perspectivas genéricas sobre o lugar da técnica em psicanálise (Dunker, 2011). Essa falta muitas vezes acentua o caráter implícito da racionalidade em curso durante o tratamento, sobretudo na definição dos critérios positivos que determinam o valor de um conjunto de procedimentos técnicos para sua finalidade específica. Acontece que a reflexão acerca do papel da técnica em psicanálise diz respeito à sua articulação com o campo da ética, da qual decorrem pelo menos duas

perspectivas dicotômicas: seguindo critérios de eficácia, a ética está a serviço da técnica terapêutica para obter determinado fim, a remoção de sintomas; pelos critérios de excelência, a psicanálise é uma experiência clínica que possui fim em si mesma, na qual a técnica está submetida à ética em sentido constitutivo (Dunker, 2011).

Os anos iniciais dos seminários de Lacan são dedicados a pensar justamente a dimensão técnica da psicanálise, podemos citar *Os escritos técnicos de Freud*, de 1953-1954, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, de 1954-1955, e *As relações de objeto*, de 1956-1957, como referências do gênero. O propósito de realizar uma “crítica da técnica analítica” (Lacan, 2009, p. 26) marca uma incursão programática em torno dos textos de Freud que formalizam as regras práticas da ação do analista, no contexto de um conhecido debate com Anna Freud e Otto Fenichel, ambos pertencentes à chamada segunda geração de psicanálise. A situação, no entanto, englobava mais do que simplesmente o desvio teórico de uma ou outra corrente, mas a ausência de um termo comum em meio as diferentes concepções clínicas de extração psicanalítica, aquelas que se filiavam mais ou menos completamente ao freudismo. Essa ideia justificaria em Lacan (2009) um duplo empreendimento: tanto a retomada da noção de método, na intenção de desmistificar certa “manigância ilusória” (p. 147) que obscurecia a compreensão do processo de análise, como também explicitar o referencial concreto constituinte de tal espaço, a fala.

Muito já foi dito acerca do teor crítico do famigerado retorno à Freud, suas principais reivindicações e a conseqüente reforma lacaniana do arcabouço conceitual da psicanálise⁷. O que interessa à nossa investigação é ressaltar que tal empreendimento possui contornos decididamente éticos. Vale pontuar que Lacan (2009) não buscou suplementar a “confusão” em torno da técnica com novas regras positivas, mas insistiu na apreensão do que “já estava implícito naquilo que Freud trazia” (p. 28). Sua estratégia nesse momento passava por uma

⁷ Ver Zafiroopoulos (2018), Nunes & Machado (2023), Simanke (2003), Castro (2009).

crítica da técnica em sentido freudiano, pela qual o autor demonstra não apenas uma filiação teórica, mas uma fidelidade ética. Basta lembrar os vários momentos com que Lacan se refere ao “sentido de Freud” (1998, p. 409), à “verdade freudiana” (2010, p. 21) ou à “disciplina freudiana” (1999, p. 261) para aludir ao modo com que o psicanalista deve conceber seu propósito prático. Para Bleichmar & Bleichmar (1992) tal recurso se aproxima mais de “uma astúcia política, dentro das lutas do movimento do que uma consigna que guia os passos da teoria” (p. 171).

Mas qual seria o sentido próprio de uma ética freudiana? Sabemos que quanto ao lugar da técnica, as recomendações envolvendo não ceder às influências conscientes durante o tratamento, não projetar preconceitos pessoais na fala do paciente, não realizar sugestões, não oferecer promessas terapêuticas (Freud, 1912/2018a) sugerem que a maior parte dos escritos técnicos de Freud tem por característica indicações sobre *o que não fazer* e jamais formaram um conjunto sistemático de códigos protocolares (Dunker, 2011). Freud (1912/2018a) chega a dizer que, em suma, só existe uma única prescrição sintética das regras analíticas: a de que o analista “deverá dirigir para o inconsciente emissor do doente o seu próprio inconsciente enquanto órgão receptor” (p. 99). Dito de outra forma, a maneira com que o analista deve integrar-se no processo de tratamento não pode ser discernida com base em critérios de ordem estritamente técnica; ela exige que o analista adote as regras próprias ao jogo estabelecido através da associação livre do paciente. Neste jogo encontra-se implicada a dimensão do inconsciente do analista no interior do *setting*.

Nesse sentido, temos que a orientação pelas leis do inconsciente do analista como balizador do tratamento tem por função habilitar a aplicabilidade do método analítico, cuja meta ou objetivo é a cura ou liberação das ideias patogênicas do paciente (Freud, 1937/2018b). Aspecto pertinente, pois implica só podermos falar de ética aqui em sentido descritivo ou normativo, visto que designa os meios pelos quais o analista deve se guiar a propósito de suas

intervenções. O médico vienense pouco abordou a ética em sentido reflexivo ou filosófico, mas quando o fez a concebeu negativamente como uma tentativa terapêutica cultural (repressiva) derivada do supereu (Freud, 1930/2020)⁸.

Contudo, limitar-se ao emprego de uma quantidade mínima de regras, qualificar o método analítico em sua especificidade e prezar por uma ética da eficácia terapêutica foi o modo com que Freud disputava o espaço da psicanálise num cenário de forte influência biomédica, no qual ele mesmo havia se formado. Pode-se dizer que o campo de lutas pelo qual se movia o pensamento freudiano exigia o confronto direto com um modelo clínico que a psicanálise precisava se opor afim de ganhar autonomia científica, ou seja, possuir seus próprios critérios semiológicos, etiológicos, diagnósticos e terapêuticos.

Já em Lacan, o cenário institucional que lhe é próprio define um programa relativamente distinto. Seu maior desafio era reestabelecer a *práxis* da psicanálise por meio de uma crítica ao confinamento do método à conjuntos normativos instrumentais e ao abuso de poder decorrente de critérios reificados de eficácia⁹. Logo, seu contra movimento passava por reconhecer aquilo que em Freud era necessário para legitimar o desenvolvimento do pensamento analítico. Poderíamos sugerir que um dos rastros dessa fonte legitimadora é o fato de que Lacan ainda preservava a noção de técnica, posição contrária a que encontraremos mais adiante no seu ensino. Ele a reconhece como uma variante clínica fundamental, assim como Freud, mas a submete ao princípio mais geral do funcionamento da fala e da linguagem, como podemos observar nessa passagem:

⁸ Para uma leitura da teoria freudiana à luz de dilemas morais e éticos na filosofia e na psicologia, conferir Deigh, J. (1996). *The sources of moral agency: Essays in moral psychology and Freudian theory*. Cambridge University Press.

⁹ Lembremos aqui da emblemática comunicação de Jones (1954/1976) no congresso da IPA: “A formação de futuros analistas obedece, no mundo inteiro, a regras fixas pela Associação Psicanalítica Internacional (IPA). É importante sublinhar que o instituto que inauguramos hoje é o único que a IPA reconhece na França como apta a dar o ensino necessário à prática da psicanálise” (p. 159).

Afirmamos, quanto a nós, que a técnica não pode ser compreendida nem corretamente aplicada, portanto, quando se desconhecem os conceitos que a fundamentam. Nossa tarefa será demonstrar que esses conceitos só adquirem pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala (Lacan, 1998, p. 247).

A tarefa de dar aos conceitos o seu sentido pleno converge com nitidez para o entendimento de fim de análise apresentado nesse mesmo texto: “a análise só pode ter por meta o advento de uma fala verdadeira e a realização, pelo sujeito, de sua história em sua relação com o futuro” (p. 303). Se trata de uma finalidade ligada a alteridade, notada pela presença da história, da cultura e do futuro como meios de realização, ao passo que a ordem da fala é identificada com o plano da significação, tema predominante na fase conceitual referida. Žižek (2017) descreve com nuances filosóficas que este enquadre baseia-se numa concepção hegeliano-fenomenológica de conceito, em que a palavra não é a mera substituição da coisa; ela é a própria coisa suprimida na *forma* do conceito, de modo que a simbolização e a historicização dos sintomas e traumas – os espaços vazios e não historicizados do universo simbólico do sujeito – correspondem a sublimação do desejo na fala.

É quase inevitável relacionar essa prioridade do conceito na teoria lacaniana com o nível mais geral de seu retorno à Freud, uma vez que a retórica característica deste projeto possui forte apelo textual e hermenêutico. Quer dizer, Lacan não reivindicava uma politização da psicanálise, tampouco anunciou a novidade de um fenômeno clínico, mas exigia uma leitura atenta e implicada dos problemas teóricos obscurecidos do texto de Freud, realizando uma interpretação com o mérito de sua originalidade¹⁰. O retorno ao texto

¹⁰ Uma das mais importantes intervenções sobre a natureza desse retorno, que respalda a leitura aqui apresentada, foi feita, a meu ver, por Althusser (1985), um dos responsáveis diretos pela concessão do espaço na *École Normale Supérieure* para a realização dos seminários de Lacan a partir de 1964.

confunde-se aqui com o próprio retorno ao Autor, que respalda o estabelecimento da nova geração de psicanálise francesa com o redobramento da figura de autoridade do pai. O gesto reproduz com precisão o comentário de Žižek (2017) acerca do curto-circuito na teoria lacaniana do ponto de estofo¹¹: uma vez que nela a oposição entre lei simbólica e transgressão é inefetiva, pois a lei é ela mesma uma curva desde a transgressão, “a própria lei surge como a única transgressão verdadeira”, em si mesmo subversiva, capaz de transformar “todas as transgressões criminosas ordinárias em positividade indolente” (p. 127). A maneira mais subversiva, anti-*establishment*, do movimento lacaniano seria a consolidação de uma figura de autoridade, a maior das transgressões.

Ainda há de se analisar em que sentido a primazia do texto ou do conceito no programa de Lacan possui ligações estritas com o que Castoriadis (1992) chamou de “ideologia francesa” (p. 154). A primeira de suas fases é o estruturalismo, cujos traços, segundo o autor, envolvem uma reedição do cientificismo e racionalismo num gênero pseudosubversivo em que a denúncia da razão contribui ela mesma para uma conformação radical às estruturas socio-históricas. Além de elencar como operação da episteme estruturalista as manobras de “eliminar da língua e todo o resto o indomável elemento da significação; persuadir o sujeito de sua inexistência ou irresponsabilidade; fechar a questão do pensamento e da verdade; negar a história” (p. 157), sua hipótese encontra nos adversários políticos daqueles que preservaram o significado desta operação ao decurso do século XX a verdadeira forma de sua *práxis*. A descrição carece de ser citada integralmente:

Surpreendidos, durante seu período climatérico, pela política que até então desprezavam, descobrindo, no decurso de sua terceira ou quarta adolescência, as virtudes da “subversão” para logo identificar esta com o totalitarismo maoísta (ó China, você está tão longe e seus significados são tão belos!), a eles se juntaram

¹¹ Lacan, J. *A significação do falo* (1998/1958).

outros ternos e quadragenários filhos de maio: improváveis professores de filosofia, bonzinhos, de repente transformados em profetas da esquizofrenia, antigos marxistas ortodoxos tentando aspergir o universo, a despeito de toda economia, com seu fluxo libidinal, uma multidão de plúmitivos atacados pelo Demônio do meio-dia à qual, com a ajuda da “liberação sexual” da época, o “desejo” era enfim revelado. Não se sabia mais se o inconsciente ficava estruturado como uma linguagem, mas em todo caso as “leis da estrutura” cediam de repente à lalangue (uma das melhores expressões sui-referenciais jamais forjadas) e apreendia-se sucessivamente que toda linguagem é fascista, que todo discurso é discurso do poder, mas que o poder não existe, pois suas “redes” estão em toda a parte (exceto, cuidado!, no *Collège de France*) e que, de resto se há fascismo há, é por que os explorados, etc. gostam de sê-lo. Como se esse dilúvio ideológico não bastasse para mantê-las num salutar embrutecimento, as populações assustadas aprendiam de repente, pela própria boca do “mestre”, que a relação sexual também não existe e voltavam, detumescentes e resignadas, para frente de sua *Televisão* (Castoriadis, 1992, p. 158).

A passagem é extensa em referências e cobre um período histórico longo, além de reunir referências a formulações lacanianas de diferentes fases. O filósofo greco-francês está criticando a sedimentação viciosa e autoritária do lacanismo após quase 30 anos de seu desenvolvimento, momento em que a outrora renovação psicanalítica já dava sinais patentes de personalização do poder institucional e de entraves teóricos severos¹². Entre a substituição do pensamento pela teoria, a relação de domínio e do poder de um só, as inseguranças práticas e teóricas, e enfim, a administração da transmissão da análise, Castoriadis (1992) assinala como declínio político do lacanismo sua incapacidade de conceber a “possibilidade de uma outra sociedade” (p. 157) dado certo compromisso não dissolvido entre o pensamento

¹² O alvo de Castoriadis aqui é o texto *Um Destino Tão Funesto* de François Roustang (1987).

psicanalítico (lacaniano) e uma ideologia “modernista”, caracterizado por uma imaginação social que tem por objetivo a realização científica.

O raciocínio põe em suspeita a ideia de que teoria lacaniana teria solucionado os impasses nos quais se percebia como agente de subversão, pois ela traria em seu bojo uma situação de permanente submissão teórica guiada por uma intelectualidade que se via restrita a uma atividade política de cunho liberal, localizada em centros institucionais protegidos pelo Estado. A crítica isenta contra os movimentos radicais – interpretados como ilusórias, quando não qualificadas como totalitárias – revolve-se com a aura da superioridade moral pela qual o intelectual pode condenar à distância os partidários da revolução, uma vez que a ordem simbólica permite o refúgio, sempre garantido pelo sistema estatal, no saber-fazer da prática teórica.

Seria a experiência intelectual de Lacan mera expressão de uma situação histórico-social e efetivo instrumento de conformação a essa realidade? Não queremos minimizar o impacto do pensador francês para se pensar recursos consistentes e persuasivos das diretrizes do trabalho analítico quando ele se encontrava conceitualmente degradado em sua época, podendo ser considerado de grande estima para a abertura da psicanálise como pensamento crítico estruturado. Nossa questão é contornar o alcance de tais recursos, explicitando em que sentido eles comprometem o horizonte político implicado na forma organizacional dos psicanalistas, analisado aqui pelo prisma da ética.

Se no “primeiro” Lacan a ética da simbolização configura-se como passagem radical ao simbólico ou uma alienação à estrutura da linguagem, em que o sujeito abandona sua carga imaginária para encontrar-se no limite puro da estrutura, encontramos nela um paradigma da relação entre Lei e transgressão em que a transgressão é sustentada pela Lei. Ela é análoga, no âmbito da técnica analítica, em um juízo negativo sobre a prática, ou seja, em uma regulação normativa sobre *o que não fazer*, de modo que podemos assinalar o

interesse de Lacan aqui pela ética do analista, especificamente. Portanto, a conexão entre a ética do analista e a ética da simbolização pode ser entendida enquanto um movimento comum em direção ao campo da alteridade, a estrutura simbólica face a qual o sujeito se dessubjetiva. Assim que a racionalidade pressuposta por tal esquema é posta ao lado do conteúdo político em discussão no âmbito institucional da psicanálise, é possível reconhecer a dificuldade interna ao pensamento lacaniano de conceber uma formulação que ultrapasse a apreciação negativa de transformações sociais, notória mediante o manifesto de Castoriadis (1992). Contudo, cabe circunscrever de que forma este retrato persiste ou se modifica mediante as reformulações teóricas de Lacan, quais elementos permanecem ou são substituídos à luz de novas circunstâncias. Nossa hipótese é de que ocorre um momento de viragem onde a noção de técnica é progressivamente abandonada e a reflexão ética ganha centralidade no ensino lacaniano. Em seguida buscaremos compreender como se deu este processo, o qual podemos chamar de *etificação* da psicanálise¹³.

2.2 A *etificação* da psicanálise

Em uma apresentação oral em Royaumont chamada *A direção do tratamento e os princípios do seu poder*, Lacan aponta para a necessidade de uma nova conceituação: “cabe formular uma ética que integre as conquistas freudianas sobre o desejo: para colocar em seu vértice a questão do desejo do analista” (Lacan, 1998a/1958, p. 621). Antecipando em um ano o tema axial do seminário do ano seguinte, *A ética da psicanálise*, sua defesa em favor de um entendimento do desejo “ao pé da letra” acompanha a importante distinção entre o lugar do desejo *do* analista e do desejo *de ser* analista no interior da relação transferencial:

¹³ Embora a expressão remeta ao livro de Allouch (1997) *A etificação da psicanálise*, livro revisionista do caso tenebroso de Amilcar Lobo, as hipóteses desenvolvidas neste trabalho em nada ressoam o referido manifesto, que praticamente não desenvolve o problema da perspectiva lacaniana.

enquanto o último representa a forma conceitual que induz o analista a se colocar na posição de semblante, isto é, a de um puro *desejo de analisar*, o desejo do analista deve ser lido em chave negativa: ele deve estar suspenso para que o desejo do analisado possa advir (Bataille, 1998). A concepção do desejo do analista como ‘desejo puro’ é tributária da própria noção de estrutura intersubjetiva que Lacan adotava para a racionalidade da cura analítica em jogo neste momento:

O sujeito só poderia ser reconhecido como sujeito a partir do momento em que apresentasse seu desejo como falta-a-ser que se manifesta como pura negatividade desprovida de objeto [...] Reconhecer tal desejo e criticar o primado da relação imaginário de objeto era a estratégia usada por Lacan a fim de pensar o sujeito como transcendência negativa (Safatle, 2006, p. 144).

Podemos notar que tal sujeito como transcendência negativa, essa espécie de subjetividade grau zero, era o tipo de lugar neutro que Lacan buscava forjar frente ao problema do ser do analista. O analista não deve encarnar o seu próprio desejo em toda positividade, arbitrariedade e exigência, mas o desejo em seu nível mais antipredicativo, operando a distinção que faz a análise movimentar. Essa concepção retira a ênfase na figura pessoal do analista que, por sua vez, deve prezar pela neutralidade. Lacan (1998a) nesse contexto recorre a um vocabulário bélico, articulando estratégia e tática como submetida à política da falta-a-ser: três instâncias envolvendo tipos distintos de pagamento a serem admitidos por parte do analista, mas que se hierarquizam em função de uma política da cura. No instante que propõe a instância vazia da falta-a-ser, solapando o ideal de fim de análise orientado para a produção ortopédica de identificação com o analista, seu adversário principal é a Psicologia do Ego, que via no ser do analista o verdadeiro princípio de sua ação.

Assim, o autor teria de formalizar a relação entre dois vetores irreduzíveis da intervenção analítica: a transferência e a interpretação. A transferência então passa a

corresponder ao plano da estratégia, visto que, quanto à sua pessoa, o analista deve emprestá-la como suporte simbólico-imaginário dos fenômenos transferenciais. É nesse sentido que o analista tem que pagar com sua pessoa e ocupar o lugar análogo ao do morto em um jogo de *brigde*: “o que há de certo é que os sentimentos do analista só têm um lugar possível nesse jogo: o do morto; e que, ao ressuscitá-lo, o jogo prossegue sem que se saiba quem o conduz” (Lacan, 1998, p. 595). Como estratégia, ela coordena o espaço de encontros no interior de um campo de possibilidades finitas. Do ponto de vista dos limites concretos do *setting* analítico, o raciocínio é relativamente simples: a mola da transferência, o que dá suporte à transferência na fantasia do analisando, emerge na interação efetiva do sujeito com esse lugar do “morto”, aquilo que ocupa o lugar do lugar, numa estranha composição que tem por efeito fazer o jogo continuar.

É a partir dessa concepção de estratégia que o vetor da interpretação se situa em relação à transferência como uma tática, ou seja, ela atua sob o pano de fundo da interação, nem um pouco unívoca, estranhamente costurada pelo vínculo transferencial. A interpretação (corte, modulação da voz, silêncio) está diretamente ligada à distorção linguageira neste cenário em que a associação livre, regra de ouro da psicanálise, dirige e ordena um circuito paradoxal de afetos e significantes, elevadas na operação analítica a seu efeito interpretativo (Lacan, 1998). Portanto, tal entrecruzamento possui uma hierarquia definida: “o analista é menos livre em sua estratégia do que em sua tática” (p. 595). Mas também, “o analista é ainda menos livre naquilo que domina a estratégia e a tática, ou seja, em sua política” (p. 506). Chama a atenção que a metáfora utilizada possua ressonâncias diretas com Clausewitz (1832/1996), um dos grandes teóricos da guerra do século XVIII. Ao privilegiar a metáfora da guerra e inserir a política como terceiro termo fundamental, Lacan dá um passo a mais e se põe a tratar daquilo que excede o procedimento técnico na relação entre analista e analisando, mas que, ao mesmo tempo, toca seu denominador comum.

Como sublinha Checchia (2012), a apropriação em questão encara o problema de se pensar a direção do tratamento como um mecanismo de poder que tem por princípio a recusa do exercício do poder soberano. O que está em jogo aqui não é apenas o controle do poder por parte do analista, como Lacan já criticava extensivamente, mas o fato de que o dispositivo analítico é ele mesmo um espaço de guerra que deve lidar com um excesso político inerente. Esse deslocamento explica porque o desejo do analista não representaria mais a partir daqui um conceito primário, mas localizado no vértice de um termo superior ainda não considerado plenamente, a ética. Se até então a política era concebida no pagamento do ser do analista, qualificado por sua abstenção em relação ao que há de essencial em seu juízo (Lacan, 1998a), em seu seminário *A Ética da Psicanálise*, iniciado em 1959, o autor inverte a definição ao afirmar que “a análise é um juízo” (Lacan, 1988, p. 341). Ele também declara o seguinte:

Aceito que o aspecto de rodeio, de nosso caminho, foi feito para aproximá-los de nossa ética, de nós analistas. Alguns lembretes eram necessários antes de trazê-los, de maneira mais próxima, para a prática de análise e seus problemas técnicos. No estado atual das coisas eles não poderiam ser resolvidos nesses lembretes (p. 342).

Qual seria esse “estado atual de coisas” impassível de ser sanado com lembretes técnicos? Porquanto a SFP revelava os primeiros sinais de divisão interna – o ensino de Lacan contradizia cada vez mais com a sociedade psicanalítica francesa, ramo cercado pela IPA – os conflitos do psiquiatra parisiense precipitavam a cisão institucional definitiva que lhe ocorreria cinco anos depois, cujo marco terá consequências determinantes em sua experiência intelectual. Tupinambá (2024) ressalta o reposicionamento teórico implicado por tal ruptura: no período em que Lacan ainda buscava conservar seu lugar institucional na IPA, a natureza de sua crítica tinha por benefício a manutenção de uma distância pessoal que o

permitia fundamentar seu movimento exclusivamente em uma ortodoxia freudiana. Após o deferimento de sua cesura em 1963, diante do desafio de criar uma instituição independente, Lacan teria de articular um enlaçamento teórico-clínico-institucional original “capaz de inscrever positivamente no mundo uma posição que até, então, havia sido articulada apenas de maneira crítica” (p. 87). O retrato induz a uma tensão entre posições díspares: dentro e fora, filiação e ruptura, membro crítico e mestre livre.

Devemos ter em mente que embora não planejasse ser destituído pela IPA, Lacan já vinha trabalhando em novas ferramentas que adensassem a oposição radical ao freudismo hegemônico de sua época. Gostaríamos de sugerir que a introdução do conceito de ética para se pensar a psicanálise representa o esforço maior de delimitação do campo analítico durante a transição entre o dentro e fora de seu cerceamento institucional. Como sugere Ota (2016), o desafio a seguir era determinar qual ordem institucional poderia corresponder à realidade delineada pela ética da psicanálise com todos seus impasses, antinomias e contradições. O seminário da ética pode ser lido como uma reorientação teórica significativa nessa transição, visto que Lacan irá realizar uma de suas maiores guinadas em favor de um tema até então secundário em suas elaborações: a teoria das pulsões.

Seguindo a periodização proposta por Miller (2000) em *Os seis paradigmas do gozo*, até o desenvolvimento apresentado no sexto seminário *O desejo e sua interpretação*, no qual Lacan concluía a construção do famoso grafo do desejo, a pulsão permanecia reduzida à teoria do significante como “satisfação pura da metonímia” (p. 10), de modo que a satisfação (gozo) é dita repetidamente em termos simbólicos, como a realização do desejo. Já no *Seminário VII*, a satisfação “verdadeira” é situada no avesso da ordem simbólica e do imaginário e passa a ser vista de fora dessa montagem como gozo impossível, uma das atribuições do real. Essa conceituação descreve um nível completamente diferente de barreira ao submeter a simbolização a uma impossibilidade relativa não apenas ao seu limite interno,

mas à sua estrutura enquanto tal. De acordo com Miller (2000), é um deslocamento do recalque, a retração interna do simbólico que condiciona a decifração analítica, para uma retração que lhe é anterior: entra em cena o conceito de defesa, que “designa uma orientação primeira do ser” (p. 12), expressão que aproxima, de certo modo, a teoria lacaniana da ontologia¹⁴.

A principal fraqueza do paradigma do *gozo da significantização* é que ele desconsiderava uma dimensão essencial da pulsão que parecia explicar bem as ligações identificatórias corrosivas que afetavam o espaço clínico e institucional da psicanálise: o que a teoria freudiana da sexualidade ensinava era justamente como a satisfação humana comporta um tipo de satisfação adicional em relação à necessidade, o que permite uma satisfação tornar-se “independente e autoperpétua na busca por satisfazer-se e reproduzir-se a si própria” (Zupančič, 2022, p. 35), a despeito de seu objeto primário. É possível recolocar a questão da massa analítica nesses termos: e se a ênfase no desejo puro, na estrutura transcendental da Lei, produzir senão um tipo de circuito libidinal alternativo em que a satisfação secundária emerge como real produto dessa adição, sujeitando a própria comunidade de analistas a um gozo adicional no apelo à Lei? Ela não comprometeria a psicanálise como prática terapêutica adaptativa, rebaixada a uma pastoral do ser e esquecida da natureza impossível que qualifica o ofício analítico¹⁵?

A pulsão seria uma categoria essencial para entender o problema da satisfação, o que nesse instante envolvia a ciência da constelação histórica na qual a psicanálise se inseria – a sociedade capitalista, diante da qual Lacan (1988) irá reconhecer o direito à felicidade como fator político sob a fórmula: “não poderia haver satisfação de ninguém fora da satisfação de todos” (p. 342). Isso quer dizer que a psicanálise aparece em um cenário onde a demanda de

¹⁴ Um trabalho que analisa a questão das fronteiras entre filosofia e psicanálise de maneira rigorosa, considerando a pertinência da noção de sexo para o pensamento filosófico (e a ontologia), é o livro *O que é sexo?*, de Zupančič (2023).

¹⁵ Freud, S. *A análise finita e infinita*. (1937/2018c).

felicidade é exigida por aqueles que procuram seus serviços – sendo o analista aquele que se oferece para receber (p. 343). Ao recorrer textualmente a Freud, como de costume, o autor se depara com resoluções controversas acerca do trajeto em que seu mestre havia lhe servido de guia: ainda que o *Mal-Estar na Civilização* (1930) tenha progredido ao demonstrar os obstáculos pulsionais que irrompem sobre a busca humana da felicidade, revelando a tragédia constitutiva de sua condição mundana, nem por isso o progresso da psicanálise teria sido capaz de “originar uma nova perversão” (p. 26). Mesmo que tenha fornecido, “mais que qualquer outro domínio” (p. 11), um ponto de vista privilegiado para pensar a relação do humano com a lei moral, a *práxis* analítica não é mais do que um “prelúdio” (p. 32) ao ato ético e no tocante às suas metas morais, ela se baseia na recusa das demandas burguesas de felicidade – aquilo que Lacan chamava de serviço de bens. Em suma, podemos dizer que o autor tinha por referência uma prática capaz de testemunhar uma inadequação entre o humano e seu meio, mas sem o complemento de uma solução geral para um melhor arranjo moral. Sua posição ao início deste seminário está longe de ser unívoca:

Alguma coisa, certamente, deverá permanecer aberta no que se refere ao ponto que ocupamos na evolução da erótica e do tratamento a fornecer, não mais a fulano ou sicrano, mas à civilização e a seu mal-estar. Deveremos talvez fazer o luto de toda e qualquer inovação efetiva no campo da ética (Lacan, 1988, p. 26).

Tanto a erótica quanto o tratamento são mencionados como campo concernente à psicanálise que, por sua vez, supõe ter algo a dizer à sociedade. A ideia pode ser notada na forma com que Lacan enfatiza a dimensão histórica da pulsão, relacionando seu funcionamento à natureza social da cadeia significante (p. 253). O movimento admite um pressuposto essencial à compreensão da psicanálise enquanto um *pensamento*, ao tratar de sua capacidade de instituir historicamente novas ideias no âmbito cultural e filosófico da modernidade. Ela corresponde à maneira pela qual a psicanálise não se restringe à análise de

casos particulares (o tratamento de doentes que recorrem a seu trabalho), mas pode, a partir da apreciação de certos impasses da subjetividade, realizar um passo em direção ao universal: o grau de singularidade no qual opera a análise permite a passagem de um caso isolado para um novo conjunto estrutural de casos que só lhe é permitido escutar por meio desse dinamismo, ou seja, pela possibilidade de incluir novos casos particulares no regime de inteligibilidade do recurso teórico de sua prática (Tupinambá, 2024).

Já a segunda e última frase da citação parece emblemática e repleta de consequências: se é melhor abirmos mão de qualquer inovação ética, em que direção devemos entender a formulação da ética da psicanálise? Em primeiro lugar, convém acompanhar o raciocínio lacaniano do porquê a psicanálise teria algo a acrescentar ao âmbito da ética. Segundo o autor, a ética começa no momento em que “o sujeito coloca a questão desse bem que buscara inconscientemente nas estruturas sociais” (p. 94). O fato qualifica a experiência moral humana, a busca pela satisfação através de um bem que se articula como ideal de conduta. Por estar situada neste mundo, a análise interage precisamente com essa demanda: quando o paciente em análise começa a falar sobre o caminho pelo qual seu sintoma o trouxe, o conteúdo do seu discurso se vê repleto de dilemas morais (“por que agi assim?”, “qual escolha tomar?”, “como faço para me tornar feliz?” etc.), mas o que ele descobre a seu contragosto é que por trás de suas múltiplas demandas encontra-se uma contraforça, uma instância moral impetuosa chamada supereu, a forma psíquica do imperativo moral. É nesse sentido que Lacan menciona a “infiltração” (p. 30) do imperativo moral na experiência analítica, pois é na medida que o sujeito fala e se articula na linguagem que vêm à luz a série de conflitos, proibições e juízos que delimitam seu lugar simbólico. O salto operado a partir desta premissa é ambicioso:

O que fornecemos aqui como resposta a um tal problema não deixa de ter seu alcance universal pelo fato de ser ilustrado manifestamente pelo conflito

obsessivo, e é por isso que existem éticas, que existem uma reflexão ética [...] A justificação daquilo que se apresenta com um sentimento imediato de obrigação, a justificação do dever como tal, não simplesmente em tal ou tal mandamento, mas em sua forma imposta, encontra-se no centro de uma interrogação, ela mesma universal (p. 19).

Veamos em destaque como a psicanálise é posta como universalidade concreta em relação à sua teoria, apta a discernir não apenas um entre diferentes edifícios éticos, mas sobretudo o conflito originário da reflexão ética. Eis o porquê se tratava de pensar, no contexto de uma sociedade que tem a felicidade por direito, “quais são as consequências éticas gerais que a relação com o inconsciente, tal como foi aberto por Freud, comporta” (p. 342). O programa possui uma dimensão geral e introduz uma perspectiva reflexiva da ética que nenhum outro psicanalista havia proposto, mas que encadeia neste caso uma discussão com grandes personagens da tradição ética, em especial, Aristóteles, Kant e, curiosamente, Sade.

A Ética à Nicômaco e a Crítica da Razão Prática são obras visitadas regularmente ao longo deste seminário e sugeridos com insistência aos ouvintes. O exame de *A Filosofia da Alcova* culminará em uma das leituras mais originais da ética sadiana publicada posteriormente sob o título de *Kant com Sade (1962)*. O grau de proximidade proposto em relação aos interlocutores mencionados é decisivo neste trajeto: enquanto a apreciação da ética aristotélica é nitidamente abordada em oposição à ética psicanalítica, em razão da primeira ser guiada pelo ideal humano do mestre e alinhada a uma moral do poder, a relação com Kant e Sade é mais complexa. Lacan elogia o corte efetuado pela ética kantiana no que ela instala da dimensão da incondicionalidade do ato ético, fator recalcado por toda moral tradicional que a precedeu, mas destaca que o imperativo categórico se transmuta facilmente na fantasia sadista erigida em imperativo, o momento de conversão do gozo da Lei à Lei do

gozo. Porém, Safatle (2008) faz lembrança ao modo com que o psicanalista parisiense teria encontrado na obra do filósofo alemão um método reflexivo compatível com sua racionalidade analítica, ao dizer que “tanto Kant como Lacan procuraram afirmar a dimensão da Lei contra o primado dos objetos empíricos na determinação da vontade e mediante um rebaixamento do sensível” (p. 151). Em outras palavras, ambos postulam sua própria versão de um para além do princípio do prazer, um juízo ligado ao princípio incondicional do “Tu deves” (Lacan, 1988, p. 369).

O emprego da noção de juízo a propósito da ética da psicanálise amplia as margens para essa conexão, pois ela está na base do conceito lacaniano de ética: “a ética consiste essencialmente num juízo sobre nossa ação, exceto que ela só tem importância na medida em que a ação nela implicada comporta também, ou é reputada comportar, um juízo, mesmo que implícito” (Lacan, 1988, p. 364). O juízo se destaca por uma máxima de um sujeito particular, cujos princípios são validados por vontade própria. Ela dá a medida de uma ação específica. É por adotar como padrão de sua revisão ética a perspectiva do Juízo Final (p. 366), imagem trazida da escatologia cristã, é que Lacan também formula nesses termos uma medida adequada à experiência analítica – “agiste conforme o desejo que te habita?” (p. 367). Nesse sentido, a ética lacaniana se assemelha mais a kantiana (ética do juízo) do que a hegeliana (ética da decisão).

2.3 O clamor de Antígona

Um aspecto fundamental da ética lacaniana reside nas concepções de Bem e Mal, tópicos essenciais em qualquer sistema ético. Uma primeira face dessa discussão em Lacan é o alerta quanto ao prejuízo do desejo de curar o analisando, sendo o analista melhor definido por um “não-desejo de curar” (p. 262). No âmbito clínico, o desejo de fazer o bem comporta

uma promessa que não seria admissível à psicanálise que preza por um desejo irreduzível à demanda de felicidade, ou seja, a “boa psicanálise”, que não se dirige a uma espécie de harmonia ideal. Nos termos de nosso autor, a experiência analítica é mais um “convite para revelação de seu desejo, e ela muda a primitividade da relação do sujeito com o bem, em relação a tudo o que até então foi articulado sobre isso pelos filósofos” (p. 265). A indicação remonta à Aristóteles: estava claro para Lacan que a ética aristotélica era uma moral de uma circunstância histórica específica de dominação pessoal onde a moral do poder é articulada ao Bem – é por isso que vemos o anúncio que se trata de fazer uma genealogia da moral, “o que a análise permite formular em relação à origem da moral” (p. 16). Se a psicanálise não pode ser reduzida ao âmbito do Bem, visto que ele se funda no poder, ocorre de pensar a experiência analítica como desprovida de finalidade, preservada em seu caráter negativo e situada mais além da terapêutica. Nesse caso, temos de considerar o ultrapassamento que a noção opera em relação ao parâmetro clínico-científico, na medida em que embasa um processo de reformulação ética por parte do sujeito. A título de sugestão, convém atribuir o advento de uma ruptura ética a uma noção possível de processo de análise.

Mas Lacan não apenas desativa a categoria de Bem do seu argumento. O procedimento é mais sutil e passa por explicitar que o Bem se apresenta como uma máscara do Mal; ela é um modo de domesticá-lo. Podemos inferir que o autor tem por referência dois fenômenos históricos incontornáveis à sua época: o regime nazista e o stalinismo. Ao passo que na interpretação lacaniana o Mal na obra de Sade equivaleria ao Bem segundo Kant (Lacan, 1962/1998c), a burocracia nazista e o holocausto encarnam a obrigação do gozo na figura do outro torturador. Roudinesco (2008) afirma que Lacan teve contato com a obra escrita a quatro mãos por Horkheimer e Adorno, *A Dialética do Esclarecimento*, cuja digressão já haviam aproximado Kant e Sade como revelação do Mal absoluto do progresso ilustrado e o túmulo situado no horizonte desse Bem. Mas o caso do stalinismo representa

uma complicação a mais para o problema, pois supõe o engodo do Bem, a forma com que o Bem se transmuta no Mal. O enigma carece da distinção entre um projeto motivado desde o início pela exclusão de um Mal desarmônico, o nazismo, e um movimento organizado em torno de um Bem comum que culminou em um desastre, o partido stalinista. Se no primeiro podemos falar de um Mal bem-sucedido, o segundo é mais um Bem mal-sucedido, um caso de fracasso por definição (Žižek, 2012a). A relação entre Bem e Mal deve ser entendida como uma contradição entre algo e sua falta – o Mal não é uma entidade positiva, mas a falta do Bem – mas desde que esse mesmo Bem não seja visto como bem natural, resposta à necessidade, e sim como “poder possível, potência de satisfazer” (Lacan, 1988, p. 278).

Podemos dizer que Lacan centra o Mal no coração do Bem, o define em relação a ele, sugerindo que essa é sua posição diante da paisagem funesta após as referidas catástrofes de ordem coletiva, de que toda tentativa de fazer o Bem só pode ter por realização o Mal? Se assim for, estamos próximos daquilo que Badiou (1995) chama de ideologia ética: a ideia de que toda tentativa de reunir pessoas em torno de uma ideia positiva de Bem é a verdadeira fonte de todo mal, sendo a ética o juízo acerca do reconhecimento desse Mal. Nesse caso, o Mal é algo a se dispor do Bem, e não o inverso. Uma das saídas seria indicar o procedimento ideológico liberal presente no diagnóstico do Mal totalitarista, que tende a desqualificar todo tipo de transformação social radical como uma utopia cega e bárbara. À primeira vista, Lacan parece se adequar bem a essa operação, mas seria impreciso desconsiderar as nuances de sua estratégia. O autor não apenas indica como no horizonte da identificação do sujeito com o poder de fazer o bem “a guerra social se revela como sendo o fio vermelho” da história, numa clara referência ao socialismo real, mas dá uma segunda sugestão: “na outra extremidade, aparece algo que se apresenta para nós como uma interrogação que permite a esperança” (Lacan, 1988, p. 279).

É aqui que vemos entrar em cena toda uma atenção para “os rastros, do mundo que estamos pesquisando, que mostram positivamente que foi concebido que a destruição dos bens como tal poderia ser uma função reveladora de valor” (Lacan, 1988, p. 279). Demonstrar como a destruição de bens pode ser concebida como um processo de gerar valor era o que Lacan tinha em vista como complemento necessário de sua ética. A preocupação aqui é de elaborar um recurso ao primado do bem, contorná-lo, fornecendo uma afirmação negativa. É nesse trilhamento que encontramos a articulação da pulsão de morte com a criação *ex nihilo*, o belo como barreira à destruição absoluta que encampa o desejo, a sublimação como elevação do objeto à dignidade d’A Coisa. Mas talvez uma das reviravoltas mais profundas em relação ao seu sistema teórico anterior diz respeito ao conceito de gozo: ele deixa de ser tratado como uma satisfação simbólica cuja barreira é o imaginário, e é colocado do lado d’A Coisa como real, cujo entrave é a própria ordem simbólica (Miller, 2000).

Coloquemos em movimento tal concepção: se antes o sujeito tinha por meta a realização simbólica no interior de uma estrutura fechada, em *A Ética da Psicanálise* o sujeito se define pelo gesto de heroico de exclusão da comunidade simbólica, ele se realiza na transgressão ao imperativo ordenador. Assim, a ética da análise seria mais bem formulada na “dimensão que se expressa no que se chama de experiência trágica da vida” (Lacan, 1988, p. 366). Lembremos que o desejo é o conceito mediador nessa associação entre ética e tragédia. O autor insiste em localizar o desejo no âmago da experiência trágica, na medida em ela comporta a possibilidade do juízo ético “agiste conforme o desejo que te habita?” (p. 367). Isto é, a tragédia expressa um tipo de relação entre ação e desejo que toca os termos da moral analítica. Na verdade, a tragédia estaria na vanguarda da experiência dos analistas por referir-se à “antinomia absoluta entre a ordem significante e o reino do gozo” (Zupančič, 2022, p. 280), ao preço simbólico que o sujeito enfrenta para ter acesso à satisfação.

Uma das estratégias contidas na remissão lacaniana à tragédia parece ser a de consolidar a categoria do desejo como o verdadeiro problema ético da psicanálise, a essencial questão sobre o que significa “ter realizado seu desejo” (Lacan, 1988, p. 345). Ela parece ratificar a ideia de que se a psicanálise implica um juízo, ele deve possuir uma medida de ação, ainda que infinita, mas que demonstre o conteúdo dessa ética. Essa questão essencial aparece em uma das personagens da tragédia grega mais cruciais no projeto lacaniano de formalização daquilo que virá a ser chamada de ética do desejo: Antígona. Uma das consagradas tragédias sofocleanas, comentada amplamente desde os cursos de Hegel, “Antígona nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo” (Lacan, 1988, p. 294). É a partir de um elogio à Antígona que o autor destaca o interesse pela ação de recusa da lei do serviço de bens, representada na peça pela lei da cidade, destinando a si mesma à exclusão de sua comunidade simbólica, o entre-duas-mortes.

Não podemos, seguindo o argumento do autor, simplesmente reduzir Antígona ao tema do suicídio, sob o perigo de nos desviarmos de sua verdadeira visada ao campo do irrepresentável, instância onde se articula o conceito lacaniano de real. Embora existam discussões muito pertinentes acerca da leitura lacaniana da obra de Sófocles¹⁶, o que convém ao recorte deste estudo é observar a importância de Antígona na viragem no pensamento lacaniano entre dois momentos distintos de seu trajeto, como vínhamos destacando: em um primeiro momento, a ênfase ética sobrecai na conservação da autoridade simbólica e na sublimação do desejo na linguagem; já neste segundo período ético, o gesto heróico de transposição dos limites funda a ética do desejo, ligada à figura de Antígona enquanto tragédia moderna por excelência. Mas em que poderíamos observar o lastro material de tal transformação?

¹⁶ Trataremos esse tópico de maneira mais detida na seção 3.5 “Tragédia e comédia”

Considero relevante destacar um aspecto da vida pessoal de Lacan que, embora não autorize alguma conclusão teórica direta, oferece subsídios valiosos na construção de um retrato mais detalhado de seu pensamento. Como registra Roudinesco (2008), enquanto o psicanalista fazia seus seminários elogiosos à revolta de Antígona contra Creonte, ele levava as cópias datilografadas de suas falas para sua enteada Laurence Bataille na prisão, recém-detida pela polícia devido ao seu envolvimento com o Partido Comunista Francês na luta argelina pela independência. Existem semelhanças claras entre a personalidade de Antígona e a radicalidade demonstrada por Laurence, por quem Lacan manifestava ter grande admiração.

Um dos raros comentários acerca dessa dinâmica é o artigo de Hager Weslaty (2000) que analisa a biografia teórica de Lacan a partir dos escritos de suas três filhas Sybille, Judith e Laurence. Servindo-se das definições dos três registros (imaginário, simbólico e real) em relação às suas respectivas conjunções discursivas, o amor (simbólico mais imaginário), o ódio (imaginário mais real) e a ignorância (simbólico mais real), a autora compara três diferentes versões do pai (Lacan) correspondentes à visão das filhas, sendo Laurence - muito embora não fosse sua filha biológica - aquela que se relaciona por uma ignorância em relação ao pai imaginário, Lacan, sua grande referência para sua formação como psicanalista. Ao passo em que a fidelidade de Laurence a Lacan se expressava como um vínculo além das instituições, seu mestre, por sua vez, lhe rendia homenagem chamando-a de 'minha Antígona' (Bataille, 1998).

Roudinesco (2008) endossa a importância da dinâmica entre pai e filhas na formação da teoria lacaniana. Em última instância, pode-se dizer que Lacan recorreu à figura de Antígona ciente do significado político que a personagem assume no contexto de uma reflexão sobre a busca de justiça social por meio de uma luta política concreta. Essa reflexão é importante em razão da ambiguidade inerente à forma como Lacan reagiu aos desafios políticos de sua época, visto que tais reações iluminam, por um lado, as contradições que

permeiam sua produção teórica e, por outro, o processo de politização dos praticantes da psicanálise. Decerto, Lacan não se encontrava em posição de propor uma política para a psicanálise devido às limitações impostas por seu espaço de experiência e pelos compromissos ideológicos que associavam a formulação positiva de um bem ao risco de totalitarismo. Porém, ao evocar a ética como fundamento para a construção de uma perspectiva que abarque integralmente o campo analítico, identificamos um esforço de suplementar o espaço político da psicanálise, restringindo internamente suas inclinações ortopédicas e sua tendência à conformação social. A ética do desejo serve para demarcar esse momento de inflexão na obra lacaniana onde ética e política ficam sobrepostos em um paradigma de transposição dos limites da estrutura, dinâmica evidenciada no discurso sobre Antígona.

2.4 Tenho de acrescentar ‘não’

“Não é essa a reação de Lacan às primeiras rachaduras no sólido edifício da sociedade francesa pós-Segunda Guerra Mundial?”, questiona Žižek (2015, p. 54). Vale considerar que com a chegada do capitalismo contemporâneo na França, durante a onda modernizante da Quinta República, a sensação de que o país estava em atraso em relação ao centro europeu tendia a se manifestar sob uma índole paroquial de vanguarda, formada por intelectuais que, embora ‘engajados’, atuavam como “quadrante da hora ideológica mundial” (Arantes, 2022, p. 15). Foi no colapso civilizacional exposto pela Guerra da Argélia que a classe intelectual francesa se deparou com o núcleo traumático da falsa grandeza nacional, que se revelava intrinsecamente ligado a mais um capítulo da história colonial (Zanotti, 2022). O acontecimento gerou uma mobilização que dividiu posições: de um lado, estavam os defensores da independência argelina, representados pelo *Manifesto dos 121* – uma carta

aberta assinada por 121 intelectuais de esquerda; de outro, aqueles que advogavam por um acordo de paz entre a França e sua colônia, como no caso controverso de Albert Camus.

Embora Lacan não tenha assinado o manifesto, sua referência a Antígona pode ser vista como o pressentimento de um estado de expectativas decrescentes que já se desenhava no cenário social¹⁷.

O diagnóstico da crise ética vinculada ao advento da filosofia prática kantiana (Lacan, 1988, p. 95) reforçaria a ideia de que a história moderna se fragmentava, exigindo uma subversão do sujeito cartesiano ancorada no resgate da matriz ética do mito trágico. Nesse contexto, a psicanálise surge como a disciplina encarregada de restaurar a conexão entre o homem moderno e os mitos antigos (Lacan, 1998b). Como sabemos, a atitude não se revela um acontecimento isolado no contexto francês, considerando que Foucault (1984) também se dedicou à investigação dos modos de existência na cultura grega clássica e na reflexão moral no ‘uso dos prazeres’ (Rajchman, 1991). Porém, a adesão a uma ética trágica, ao se desdobrar em uma perspectiva estética, implica algum nível de objetivação coletiva, sustentada por um consenso normativo que lhe atribui validade. O maior risco dessa construção é a inclinação conservadora das convenções, que tendem a se cristalizar em padrões morais estabelecidos, com o objetivo de preservar a dogmática. Não por acaso, esse será a principal questão na formulação do passe como mecanismo de validação subjetiva executada por uma corporação de analistas.

Até então vimos que a ética lacaniana supõe um alcance universal, que ela funda um juízo, que acusa o real da lei moral, e que diz respeito à revelação do desejo e ao reconhecimento do Mal. Podemos identificar dois níveis de abordagem da ética. No nível crítico (global), a teoria psicanalítica introduz uma problematização no debate ético,

¹⁷ Para uma referência importante nesse contexto, conferir o prefácio de Jean-Paul Sartre ao livro *Os Condenados da Terra* de Fanon (1968): “A França, outrora, era o nome de um país; tomemos cuidado para que não seja em 1961 o nome de uma neurose” (p. 20).

relacionada a uma prática clínica de dimensões históricas, ligada ao fato de que o ser humano fala; ela questiona o *status quo* da filosofia moderna e localiza o mal-estar no coração da civilização. Nesse registro, o valor de sua posição reside na excepcionalidade de sua teoria. Já no segundo nível (local), a questão é praticamente inversa: a integração da ética na perspectiva metapsicológica, conferindo-lhe um operador clínico (desejo do analista) e uma potência prática de uma ação, circunscreve a experiência analítica à esfera da conduta particular.

A passagem de um nível para outro ocorre de duas maneiras: ou se afirma um princípio universal ao qual as máximas particulares precisam se ajustar – como no caso do imperativo categórico –, ou se reconhece que um princípio particular pode ser ampliado e compartilhado por uma coletividade, como nos juízos estéticos (Dunker, 1998). Este é um ponto delicado, pois dele emergem duas vertentes do projeto lacaniano. A primeira, a conversão de uma máxima em um princípio universal, manifesta-se na proposição: “a única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo” (Lacan, 1988, p. 376), indicando que a psicanálise atua como uma “bússola eficaz” no campo ético. A segunda, ligada à formação de um juízo estético, reflete-se na generalização de uma ética fundamentada na transmissão da ética psicanalítica, que ocorre do analista para o analisando ao longo da experiência analítica, sob a lógica de que o resultado final de uma análise é a formação de um novo analista. Lacan aborda esse dilema como um verdadeiro paradoxo – título da última aula do *Seminário VII* –, já que a tentativa de articular instituição e critério de formação de analista persiste como um sintoma em seu pensamento. Se esse programa foi considerado por Lacan (1985) como um trabalho inacabado, permanece o alerta produtivo sobre os riscos inerentes a uma abordagem axiomática do assunto.

Afinal, “transpusemos a linha?” (Lacan, 1988)¹⁸. Embora as estratégias aplicadas em uma construção teórica devam ser avaliadas pela coerência e eficácia frente ao problema enfrentado, é possível que Lacan tenha permanecido aquém das expectativas de um líder político. Isso ajuda a compreender as dificuldades que marcaram a criação de sua própria escola e de seus parâmetros, refletindo o peso e a complexidade de ocupar um lugar dessa magnitude. Em uma conferência em Bruxelas, em março de 1960, originalmente intitulada *Seria a psicanálise constituinte de uma ética que nossos tempos exigem?* Lacan (1986) deixa transparecer a insatisfação com a posição que ocupava neste momento, enfatizando sua ligação com a prática clínica e o cuidado direto com seus pacientes. Mas talvez a melhor elaboração desse estado subjetivo tenha sido enunciada em sua calorosa visita ao centro universitário de Vincennes, em 1969: “eu sou liberal, como todo mundo, apenas na medida em que sou antiprogressista. Só que estou metido em um movimento que merece ser chamado de progressista, pois é progressista em ver fundamentar-se o discurso psicanalítico” (Lacan, 1992, p. 218).

Sem ter produzido uma novidade factual no campo da ética, o gesto de Lacan (1986) opera por uma afirmação negativa: “teria de acrescentar não” (p. 6). Aqui, não se trata apenas de um juízo negativo, como na simples impossibilidade de acrescentar algo – ‘não é possível acrescentar’ –, mas de um juízo infinito: ‘é possível acrescentar não’. Esse deslocamento não apenas nega, mas instaura uma abertura, afirmando uma posição não instituída e acolhendo a contradição como constitutiva. Contudo, essa subtração nos coloca de volta no problema da novidade: seria esta a resolução final de Lacan, de que a psicanálise se limitaria a abertura de uma lacuna diante da qual suas mãos permanecem atadas? Ou como pontua Žižek (2008), não deveria a psicanálise ser um pensamento que implica a história, capaz de produzir algum

¹⁸ É provável que a ideia de transpor/atravessar a linha remeta à expressão do militar e filósofo alemão Ernst Jünger, que publicou, em 1950, o ensaio *Über die Linie (Além da linha)*, no qual discute a partir de Nietzsche as possibilidades de superação do niilismo (Lacoue-Labarthe, 2018).

tipo de novidade, capaz de “propor novos ‘*points de capiton*’, novos Significantes-Mestres?” (p. 406). Agora, cabe a nós examinar o destino da noção de ética nos anos seguintes ao desenvolvimento do ensino lacaniano e seus desdobramentos teóricos.

2.5 *Que podemos esperar?*

Kant (1994) propôs três questões fundamentais concernentes ao domínio da Filosofia: “o que posso saber?”, “o que devo fazer?”, “o que podemos esperar?” (p. 42). Esses tópicos refletem o primeiro programa crítico da sua obra: a *Crítica da Razão Pura* busca fornecer a fundamentação racional para as condições de possibilidade do conhecimento, abordando a ideia de antinomia; a *Crítica da Razão Prática*, por sua vez, analisa o princípio moral relativo à ação humana, com ênfase no imperativo categórico; por fim, a *Crítica da Faculdade do Juízo* diz respeito ao julgamento estético, onde o filósofo argumenta que o homem é a remissão da natureza – devido a sua capacidade de raciocinar. Em 1973, as mesmas três questões foram endereçadas por Jacques-Alain Miller a seu mestre Lacan durante uma entrevista chamada *Televisão*, uma de suas intervenções mais midiáticas.

A pergunta epistemológica é respondida prontamente: só é possível saber aquilo que possui estrutura de linguagem (Lacan, 1993). Quanto à questão ética, o autor afirma: “é o que faço, da minha prática extrair a ética do bem-dizer” (p. 72). Porém, em relação ao ‘que podemos esperar?’ ocorre uma inversão do centro da resposta e Lacan devolve a seu interlocutor: “espere o que lhe agradar” (p. 73). A operação recusa o depósito de esperança do discurso analítico e toma a análise como uma experiência que não faz promessas indevidas, mas que se satisfaz naquilo que aprouver o paciente. Ela compreende uma relação entre meios e fins do tratamento, espaço de onde emanam as primeiras questões, condicionando a tarefa de análise a uma descoberta pouco convidativa: “a psicanálise

permiti-lhe-ia esperar seguramente clarificar o inconsciente do qual o senhor é sujeito. Mas todos sabem que aí não encorajo ninguém, ninguém cujo desejo não esteja decidido” (p. 74).

As três respostas parecem refletir as direções gerais do projeto lacaniano a partir da década de 70, quase dez anos após o *Ato de Fundação* da Escola da Causa Freudiana (ECF) em Paris, sob a liderança de Lacan. Podemos notar como a modéstia da proposta (“espere o que lhe agradar”) é substancialmente distinta daquelas anteriores: enquanto na ética da simbolização e na ética do desejo havia uma espécie de gesto heroico pelo qual o sujeito conduzia sua experiência ao limite – seja ele imaginário ou simbólico – por meio de um movimento radical, a concepção presente é bem mais comedida, recorrendo a uma ética do bem-dizer. No entanto, é crucial observar que, até este ponto, a referência à ética ainda persiste no ensino lacaniano, embora de maneira ocasional, antes de praticamente esvanecer.

É sabido que Lacan (1985) considerava o seminário da *Ética* um projeto inacabado, além de indicar que seria o único, entre todos seus textos estenografados, que consideraria reescrever e transformar em um escrito seu. O psicanalista se recusou a publicar a transcrição do referido seminário em vida, decisão que foi justificada posteriormente na aula de 13 de fevereiro de 1973: “eu impedi que essa *Ética* fosse publicada. Recusei-me a partir da ideia de que as pessoas que não querem nada comigo, eu não procuro convencê-las. Não se tem que *cãovencer*” (p. 72). Ressalta-se como o autor parecia adotar uma posição deliberada de renúncia em relação à publicação do Seminário, apresentando-a não apenas como gesto de recuo, mas como um ato que visava interrogar os limites e as possibilidades éticas da psicanálise. Tal postura, ao mesmo tempo que evidenciava sua reticência diante da divulgação de suas ideias, também revelava uma estratégia reflexiva, orientada para problematizar o papel da ética no contexto da *Internacional de Psicanálise*¹⁹. Esse aparente

¹⁹ Na primeira aula do Seminário XX ele diz: “naquele tempo, era em mim uma forma de polidez – você primeiro, eu lhe imploro, eu lhe *empioro*...” (Lacan, 1985, p. 9). Na versão do Staferla (1981): “*après vous, j’vous en prie, j’vous en pire, passez donc les... ‘près vous’...*” (p. 4). O trocadilho entre ‘prie’ (insisto) e ‘pire’ (pior) é condensado no neologismo “*empioro*” na versão brasileira de M. D. Magno (1985).

paradoxo sugere que sua renúncia não tratava de uma simples negação, mas de uma forma de manter aberta a questão sobre o que a psicanálise, em sua *práxis*, poderia comportar de ético.

A despeito do nosso autor, a controvérsia não perdurou e o *Seminário VII* foi a primeira publicação póstuma da coleção dirigida e estabelecida por Miller, um dos principais herdeiros da obra lacaniana. O estabelecimento dos seminários de Lacan envolve uma série de polêmicas, especialmente no que diz respeito ao controle teórico e jurídico sobre as transcrições, controle esse exercido por Miller, desde à época de sua sistematização até os dias atuais. A ampla influência de Miller sobre a nova geração de psicanalistas pós-maio de 68 reflete-se na forma como sua interpretação orientou a organização dos seminários, priorizando um pragmatismo de massa e avesso ao discurso científico universitário (Roudinesco, 2008). Mas isso não significa que as formulações de Miller não sirvam como aparato analítico para a obra de Lacan, visto que o próprio autor chegou a reconhecer em seu genro e discípulo alguém particularmente habilidoso em interpretar seu pensamento, além de ser, em certa medida, influenciado por conceituações desenvolvidas por ele (Lacan, 1998).

Não por acaso, encontramos em Miller (2008) uma das leituras mais comprometidas com o programa ético do chamado ‘segundo Lacan’, período mais ou menos identificado com as elaborações introduzidas em seu vigésimo seminário, *Mais, Ainda*. Nessa fase Lacan abandonaria progressivamente a noção de ‘travessia’ como objetivo do fim de análise para desenvolver uma perspectiva de conciliação com o resto indivisível da experiência de cura, o objeto patológico singular de gozo chamado *sinthoma*. O abandono do radicalismo coincide com um reposicionamento mais amplo em sua teoria do significante: a linguística deixa de ser tratada como um modelo capaz de iluminar a descoberta freudiana e passa a ser subordinada a ideia de que o “inconsciente é a condição da linguística” (Lacan, 2003, p. 403),

marcando uma inversão conceitual significativa²⁰. Isso equivale dizer que a teoria psicanalítica, tal como reformulada por Lacan, obteria estatuto epistemológico privilegiado, reivindicando nada menos que a gênese do objeto da linguística: a linguagem.

As definições deste realinhamento ideológico estão contidas na ética do bem-dizer adotada por Lacan (1993), entendida como o “dever de bem-dizer, ou de se referenciar no inconsciente, na estrutura” (p. 44). A articulação feita por Miller (2008) explicita a atitude cínica adjacente a uma ética baseada na singularidade do gozo do sujeito:

O psicanalista deve, por sua posição, revelar os ideais sociais em sua natureza de aparência, em relação a uma realidade que seria a do gozo. Todos esses grandes véus escondem o apego do sujeito ao seu prazer. Esta posição tem um nome histórico. Esta é a posição cínica, que consiste em dizer: o prazer é a única coisa verdadeira (p. 109).

O termo ‘cínico’ deve ser lido aqui em sua propriedade conceitual: o cinismo não é sinônimo de hipocrisia, o que significa que ele não é um tipo de mascaramento das intenções; antes, o cinismo se apoia em um jogo irônico em que se produz enunciações que se autoanulam (Safatle, 2008). O cínico é melhor descrito como aquele que brinca com a linguagem: “com seu jeito de colocar pontos de interrogação, de fazer repetir, de não entender, de agir como estúpido, o psicanalista está nessa posição de ironista” (Miller, 2008) As consequências políticas desta definição são sublinhadas de modo coerente:

O impacto político em questão para o psicanalista pode, em certos aspectos, ser definido como subversivo dos ideais sociais. Em qualquer caso, não é progressivo. Não há melhor. Sempre há uma parte perdida. Se você ganha em algum lugar, você perde em outro lugar. É uma subversão que não é positiva.

²⁰ Vale mencionar como Lacan (1998d/1960) costumava qualificar o encerramento de determinado ciclo de debates como “batalhas superadas” (p. 823).

Dizer que o seu impacto seria subversivo significa que o psicanalista não pode propor projetos. Ele só pode zombar dos outros. O que também limita um pouco o escopo de suas observações. O psicanalista não tem grandes desígnios. O ironista não tem grandes projetos. Ele espera o outro falar primeiro e depois o derruba (p. 109).

Essa posição marca uma discordância teórica entre a abordagem milleriana e as interpretações de Žižek (2012b), que critica a oposição feita por Miller entre os semblantes simbólicos e o gozo como ‘a única coisa verdadeira’. O filósofo esloveno identifica nessa concepção uma matriz nominalista que substancializa a categoria do Real, ignorando a eficácia da ordem simbólica. Ou seja, ela cria uma oposição entre dois polos positivos onde, na verdade, haveria uma contradição constitutiva – o modo com que o Real é, na verdade, uma retração do simbólico, o que torna possível intervir no Real por meio do simbólico. É através desta concepção que Žižek (2012) denota a função ideológica da interpretação de Miller: “a ideologia não consiste em levar a sério a rede de semblantes simbólicos que circunda o núcleo duro da *jouissance*; em um nível mais fundamental, a ideologia é a rejeição cínica desses semblantes como “meros semblantes” com respeito ao Real da *jouissance*” (p. 746).

O debate é vasto, mas suficiente para o recorte deste estudo, que teve por objetivo foi compreender as modificações do tema da ética em períodos distintos da obra lacaniana. Conclui-se que a última elaboração de Lacan sobre a ética gera bem mais questionamentos do que fechamentos, pois deixa de estabelecer as continuidades ou desvios de maneira transparente. O importante a se notar é como esta perspectiva derradeira – sintetizada por Miller (2012) sob o paradigma da não-relação – parece convergir com a ética democrática da globalização, cujo conteúdo é a tolerância às existências singulares, sustentada pelo consumo de pequenos objetos parciais proliferados pelo mercado capitalista. Nesse sentido, a ética

pode ser tornar um complemento discursivo das estruturas sociais dominantes, confinada à função de legitimar a realidade tal como ela se apresenta, bloqueando o espaço para sua transformação. Se esta hipótese for confirmada, estamos diante de uma questão crucial sobre a natureza subversiva da ética da psicanálise.

Capítulo 3 - Matrizes filosóficas e estéticas da *Ética da Psicanálise*: leituras do *Seminário*

VII

O intuito deste capítulo é apresentar as principais matrizes estéticas e filosóficas abordadas por Lacan no âmbito do seminário da ética. Destaca-se a amplitude do programa lacaniano por meio de algumas leituras pontuais, em diálogo com comentadores selecionados.

3.1 *O avesso de Freud*

Na abertura da primeira aula do *Seminário VII*, Lacan (1988) enuncia a seu público: “acredito dar-lhes o instrumento mais apropriado para salientar o que a obra de Freud e a experiência da psicanálise que dela decorrem trazem-nos de novo” (p. 11). Freud é, sem dúvida, a fonte principal desse seminário, e Lacan reitera que esse pilar está na base do que pode articular-se como uma “revolução” no domínio da ética (p. 73). O seminário, contudo, é também atravessado por inúmeras discordâncias entre os dois autores, divergências através das quais Lacan demarca sua distinção em relação a Freud. Longe de promover qualquer urgência de desambiguação, essa relação configura um método de leitura singular, que o próprio Lacan (1998/1966) certa vez descreveu como uma “retomada pelo avesso do projeto freudiano” (p. 72). Destacaremos, a seguir, alguns elementos relevantes dessa interação para o desenvolvimento da ética lacaniana.

Um dos pontos de partida do seminário é a engenhosa releitura do *Projeto para uma Psicologia Científica (Entwurf)*, um dos textos mais controversos de Freud. Para Lacan (1988), trata-se menos de um tratado de fisiologia inspirado em modelos mecanicistas e mais de uma contribuição notável sobre ética. Essa abordagem desperta atenção, pois ela extrai da

metapsicologia freudiana – e não apenas de seus textos culturais – a matéria de reflexão partilhada por grandes tradições de pensamento como a ciência, a política e a filosofia. Pode-se dizer que o ponto central dessa perspectiva reside, sobretudo, em evitar interpretações reducionistas, ancoradas na neuropsicologia ou na psicofísica, conferindo aos conceitos freudianos o caráter dinâmico que os denota.

O centro da investigação encontra-se na maneira como Freud debatia o “*pathos* da realidade” em sua clínica e o situava em sua obra (Lacan, 1988, p. 50). No *Projeto*, Freud (1990/1895) apresenta uma teoria sobre o aparelho psicológico fundamentada nos fluxos de energia no sistema nervoso, destacando o curto-circuito topológico entre as sensações de prazer e desprazer na economia psíquica. O que chama a atenção de Lacan (1988) nesse modelo é a forma como o aparelho psíquico se estabelece em descontinuidade com sua experiência, “superpondo-se” ao organismo vivo (p. 55) e gerando uma realidade suplementar regida por um princípio homeostático, conforme descrito por Freud. Essa formulação antecipa, de maneira geral, a dualidade entre o princípio de realidade e o princípio de prazer (Freud, 1911), porém incorre em um ideal de sujeito que Lacan problematiza amplamente, já que reflete a influência naturalista que o psicanalista francês buscava desconstruir.

Esse contexto é chave para entendermos um conceito pouco mencionado na obra freudiana, mas que adquire maior relevância na teoria de Lacan: *a Coisa (das Ding)*. A partir de uma apreciação etimológica que cerceia o emprego do termo no texto freudiano, Lacan (1988) distingue *das Ding* de qualquer realidade mística ou natural, em nome da crítica à “totalidade” e do “saber absoluto” (p. 160), e o localiza de maneira negativa, como uma forma “estranha” de negação: “o *Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*” (p. 67). Ambos os termos destacados na leitura do *Entwurf* possuem grande relevância para a indicação lacaniana. Enquanto *Nebenmensch*, termo efetivamente empregado por Freud, pode

ser traduzido como “aquele que está ao lado” (Domiciano, 2023) – remetendo à prematuridade originária do desamparo e à dependência de um outro –, *Fremde* é uma escolha lexical de Lacan (1988) para designar a *Coisa* como estranha e hostil, o “Outro absoluto do sujeito” (p. 68), salientando um certo distanciamento em relação à sua predicação. Para dizer com Kant, a *Coisa* em si permanece inominada, desconhecida.

Freud (1990) descreve a *Coisa* como um “resíduo que escapa ao julgamento” (p. 34), associando-a a uma ação que divide a realidade em duas partes: “uma constante e incompreendida”, a *Coisa*, e “outra variável e compreensível, composta pelos atributos ou movimentos da *Coisa*” (p. 65). Ao analisar esse instante de juízo e divisão, Lacan (1988) o caracteriza como uma operação “anterior a todo recalque”, que define uma instância “muda”, mas que também “comanda, que ordena” (p. 70). A análise enfoca a irredutibilidade da estranheza da *Coisa* em relação a qualquer imagem ou representação de pensamento. Em outras palavras, trata-se da impossibilidade de associar um excedente de prazer – percebido como agressivo ou hostil – a uma representação psíquica, que simplesmente lhe escapa. Vale ressaltar que Lacan recorre, paralelamente, ao texto freudiano sobre *A negação* (1929) para argumentar como *das Ding* não é nada além do que o Eu-prazer foracluí, expulsando para fora aquela tensão que rompia com o princípio de constância no plano mental.

Como sublinha Kesel (2009), Lacan faz com que essa mesma estrutura se desdobre para fora do campo do julgamento de atribuição, transpondo sua gramática para o nível das relações de objeto. A discordância implicada em sua relação com Freud é explícita somente a esse ponto: enquanto no *Projeto*, a *Coisa* é concebida como objeto para sempre perdido, almejado, mas que um dia proporcionou satisfação real, Lacan (1998) retifica dizendo que se trata da natureza do objeto que ele não seja reencontrado: “esse objeto, pois trata-se de o reencontrar, nós o qualificamos igualmente de objeto perdido. Mas esse objeto, em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de encontrá-lo” (p. 74).

Gerado prematuramente em um mundo onde não há garantia para a satisfação de suas necessidades, o sujeito se apoia em uma “alucinação fundamental” (Lacan, 1988, p. 68), criando para si um objeto – e também o portador desse objeto – frente a uma perda estrutural. No entanto, a tendência é encarar a *Coisa* como uma realidade além da linguagem, o que não corresponde exatamente à proposta de Lacan. O autor enfatiza que ela não possui substância: “a *Coisa* não é nada, porém, literalmente, não é – ela se distingue como ausente, alheia” (p. 80). A tese esclarece de maneira mais evidente o que a formulação representa como um aprofundamento da teoria do significante desenvolvida por Lacan ao longo dos anos 50, ao sugerir que a linguagem é, desde sempre, caracterizada por uma não-identidade. Como explica Kesel (2009), o simbólico, o Outro, emerge nesse lugar dividido onde se configura a alteridade radical. A esse complemento excessivo, que fragmenta a realidade desde seu interior e faz com que o Um se divida em Dois, Lacan dá o nome de real, uma de suas inovações conceituais que impulsionará o desenvolvimento dos seminários subsequentes.

A definição de real conferida por Lacan (1988) está nitidamente alinhada com sua concepção de *Coisa*: “é o que se reencontra sempre no mesmo lugar” (p. 87). A partir dessa definição, podemos compreender o seguinte enunciado: “minha tese é que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade estruturada pelo simbólico, presentifica o real” (p. 30). Essa afirmação atinge o núcleo da ética lacaniana, pois estabelece uma conexão entre lei moral e real, fundamentando a leitura que aponta *das Ding* como o “fundamento invertido” da lei moral (p. 88). O que permite Lacan (1988) supor que a lei está fundamentada na *Coisa* é o fato de ela ser percebida como um bem, um objeto que o sujeito deve reencontrar, estruturando assim sua moralidade, o que seria o mesmo que dizer: sua relação com a satisfação.

O peso dessa formulação está na ideia de que, ainda que inacessível, *das Ding* opera como o ponto central de orientação para toda a estrutura libidinal, conferindo-lhe uma

consistência real sustentada por um núcleo vazio (Kesel, 2009). Esse é o “segredo” da *Coisa*, afirma Lacan (1998, p. 61)²¹. Nesse contexto, a questão ética se configura como uma “orientação do referenciamento do homem em relação ao real” (p. 25), em oposição ao ideal ou à realidade, rejeitando qualquer apelo a uma suposta essência natural: “o homem lida com peças encolhidas da realidade” (p. 62). A distinção entre real e realidade evocada aqui talvez delimite o ponto em que Lacan mais se aproxima de uma concepção afirmativa de ética. Essa abordagem contrapõe os diferentes modos de adequação da *Coisa* a uma moralidade vinculada ao que o autor chama de “serviço de bens” (p. 355), ou seja, a aceitação dos sacrifícios impostos pela sociedade como via para alcançar a felicidade – o princípio de realidade em Freud. Em oposição, o autor destaca o encontro do sujeito com o real, deslocando o debate para as possibilidades de acesso à *Coisa*. Daí sua ênfase na ideia de ação no texto freudiano.

Depois de expor a estrutura da *Coisa*, Lacan (1988) explora a multiplicidade de sua manifestação, recorrendo a diferentes referências: a partir de Freud, ele retoma o exemplo do “grito” (p. 71) como a primeira experiência de desamparo do sujeito, indicando a incidência de um gesto vazio marcado pelo que permanece em silêncio; já no âmbito de tragédia grega, Lacan irá se debruçar sobre Antígona, especialmente em seu modo peculiar de representar a estrutura da *Coisa* e o impasse da realização do desejo. Em diálogo com a crítica heideggeriana da técnica, Lacan destaca a função significante do vaso, definindo-o como um objeto esculpido a partir do nada, sendo “a noção inteira da criação *ex nihilo*” (p. 149). É pertinente que o único texto de Heidegger traduzido para o francês por Lacan tenha sido precisamente sobre a discussão sobre os objetos e *das Ding* (Heidegger, 2002). Essa remissão, ao relacionar a teoria do significante ao vazio, denota a insistência de Lacan de

²¹ Se de nosso lado ficamos no máximo tentados a estabelecer alguma analogia com o “segredo da mercadoria” do livro 1 do *Capital* (Marx, 2023), McGowan (2024) realmente habilita a relação do capitalismo com *das Ding* para concluir: “o fetichismo da mercadoria funciona como uma substancialização da ausência fundamental que define *das Ding*” (p. 96).

contornar a tendência perigosa de conceber o real como inacessível, reposicionando-o enquanto uma estrutura vazia, tal qual o vaso moldado pelo oleiro.

Safatle (2006) observa que a partir do *Seminário VII, das Ding* praticamente desaparece dos escritos de Lacan, já que sua função, em certa medida, é assimilada pelo objeto pequeno *a*. Ainda assim, é possível observar o impacto dessa reflexão em desenvolvimentos subsequentes de sua teoria, como na fórmula apresentada no *Seminário XI*, em debate com a ontologia e o discurso filosófico: “o estatuto do inconsciente, que lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético” (Lacan, 2008/1964, p. 40). Neste seminário, onde Lacan delinea o programa teórico que nortearia seu ensino a partir dos anos 60, são reafirmados os pressupostos conceituais da psicanálise, além de conferir dignidade metapsicológica à lógica da escolha da neurose. É também nesse contexto que Lacan desenvolve o esquema da alienação e separação, retomando a questão topológica da subjetividade introduzida em sua leitura do *Entwurf*.

Outra inflexão lacaniana em relação a Freud, diretamente vinculada à discussão anterior, refere-se ao conceito de sublimação. Na visão de Lacan (1988), a teoria freudiana da sublimação corria o risco de se confundir com uma ética da qual a psicanálise precisava se distanciar, a saber, a “dimensão da pastoral” (p. 131). Em Freud (2020/1932), a sublimação envolve um tipo especial de satisfação da pulsão, o que ocorre através da relação com objetos não-sexuais socialmente aceitáveis. Desse modo, a pulsão efetua um desvio com relação à repressão, indo ao alcance de um caminho substitutivo para a satisfação. Basta lembrarmos dos exemplos textuais do autor vienense: a alegria do artista ao criar ou o prazer da cientista em solucionar problemas, ambos indicam que apenas por meio do objeto dessexualizado a pulsão seria capaz de atingir plenamente sua meta. O argumento lacaniano é quase inverso: não é que a sublimação representa uma modalidade especial de satisfação, pelo contrário, ela “revela a natureza própria ao *Trieb*” (Lacan, 1988, p. 137). A pulsão não se vincula a um

objeto de forma natural, e é precisamente a sublimação que gera esse objeto. Dessa forma, seria característico da pulsão criar seu próprio objeto, pois ela “não é puramente o instinto, mas tem relação com *das Ding* como tal, com a *Coisa*, dado que ela é distinta do objeto” (p. 137).

Nesse contexto, Lacan (1988) apresenta uma de suas proposições mais conhecidas: “a fórmula mais geral que lhes dou da sublimação é esta – ela eleva um objeto [...] à dignidade da *Coisa*” (p. 137). É importante destacar que, ao contrário dos demais objetos, que são vias de prazer, a *Coisa* se configura como objeto impossível. Lacan critica a perspectiva kleiniana de sublimação, apontando que ela cumpre uma “função restitutiva” do sujeito (p. 131) ao reduzir a *Coisa* a um objeto primordial, no caso, o corpo mítico da mãe. O que especifica a abordagem lacaniana está na compreensão de que a dimensão ética da sublimação envolve a criação de um objeto único, que encarna o vazio intrínseco a *das Ding*. Assim como na realização do desejo, a sublimação opera a retirada de um objeto comum capaz de representar a impossibilidade fundamental de satisfação. Como sintetiza McGowan (2024), “esta é a chave da sublimação: ela interrompe a intercambialidade generalizada dos objetos, subtraindo um objeto da troca” (p. 92).

Por fim, Lacan (1988) dá um passo para fora do conceito de pulsão de morte freudiano: “a articulação da pulsão de morte em Freud não é verdadeira nem falsa” (p. 255), ele afirma. Pode-se dizer que a divergência de Lacan com relação à noção de pulsão de morte, que ressoa certa reticência, visava, sobretudo, desvinculá-la de uma compreensão biológica ou energética, e tomá-la como inserida na “dimensão histórica” (p. 251), articulada em função da cadeia significante. O problema é que, em Freud (1915), tal noção estaria comprometida com a ideia de “tendência” geral de retorno, o que complicaria a diferença entre o registro natural e a cadeia significante no âmbito da pulsão de morte – a “tendência” ao inanimado. Lacan (1988) elabora a questão da seguinte maneira:

Se tudo que é imanente ou implícito na cadeia dos acontecimentos naturais pode ser considerado como submetido a uma pulsão dita de morte, é somente na medida em que há a cadeia significante. Efetivamente, é exigível que, nesse ponto do pensamento de Freud, o que está em questão seja articulado como pulsão de destruição, uma vez que ela põe em causa tudo o que existe. Mas ela é igualmente vontade de criação a partir de nada, vontade de recomeçar (p. 255).

Lacan relaciona a pulsão de morte à sublimação criacionista, identificando-a com o *ex nihilo* “sobre o qual ela se funda e se articula como tal” (p. 255). Tomando uma referência de Sade, o autor observa que há uma distinção entre o aspecto de destruição vinculado a uma suposta lei natural e a pulsão de morte enquanto tal, que indica o ponto intransponível da ordem simbólica. O que caracteriza a pulsão de morte não se reduz, como se é levado a pensar, a uma vontade do Nada ou de puro aniquilamento: ela é a forma pela qual o significante introduz uma diferença irreduzível entre os objetos e a *Coisa*, entre o reino natural e a ordem simbólica. Ao evidenciar o caráter criativo da pulsão, Lacan (1988) oferece uma interpretação inovadora do conceito freudiano, invertendo seu predicado para conferir-lhe uma dimensão ‘sublime’.

Na busca por indicar a situação da “ética” e da “estética freudiana” (p. 193), Lacan muitas vezes se utiliza do “aspecto de rodeio” em torno das questões assumidas como vitais no percurso intelectual de Freud. Mesmo quando alerta sobre sua ética “humanitária” (p. 249), comparando-a com certo ideal de realização humana, Freud é examinado em suas nuances e ambiguidades, sendo estas últimas elevadas a um plano produtivo de hipóteses e direcionamentos. Pode-se dizer que o principal mérito da leitura lacaniana é a façanha de situar a teoria freudiana como intrinsecamente atravessada por questões éticas, em claro contraste com o moralismo predominante nas práticas clínicas de sua época, como descreve essa esclarecedora passagem:

Que a dimensão ética seja nossa própria experiência, não veem vocês o testemunho disso nesses desvios implícitos de ética dos quais testemunham as noções pretensamente objetivantes que pouco a pouco vão sendo depositadas através das diferentes épocas do pensamento analítico? Uma noção ética implícita não será depositada nessa noção de oblatividade que frequentemente vocês me veem criticar diante de vocês? As metas não formuladas, mal confessadas, mas muito frequentemente explícitas, que se articulam à noção de refazer o eu do sujeito, de efetuar na análise reformação do sujeito – para não dizer reformação, reforma em todas as implicações da análise – não comportam elas uma dimensão ética? Quero simplesmente mostrar-lhes que esta última é inadequada, que ela não corresponde à nossa experiência, nas dimensões reais em que o problema ético se propõe. Freud no-lo indica pela natureza do próprio sentido que ele nos abriu (p. 248).

3.2 Rumo a uma genealogia da moral

Há várias razões para se considerar o *Seminário VII* um dos trabalhos mais peculiares da obra de Lacan. Encontramos nele uma variedade de métodos, fórmulas e interpretações bastante ousadas em comparação à sua teoria anterior, além de um rico diálogo com assuntos tradicionais da história da filosofia. Contudo, muitas dessas ferramentas não são aprofundadas ou reelaboradas em momentos posteriores, o que gera a impressão de que esses esquemas permaneceram como propostas pontuais ou sugestões exploratórias. Um exemplo desse caráter de esboço pode ser identificado no projeto de traçar uma genealogia da moral: “encontramo-nos diante da questão de saber o que a análise permite formular em relação à origem da moral” (Lacan, 1988, p. 16).

A figura que nos salta de imediato é Nietzsche – ainda que Lacan tenha rejeitado possíveis vínculos teóricos com seu pensamento, como na distinção entre repetição e eterno retorno (Lacan, 2008) e na discordância em relação à noção de culpa (Lacan, 1998). Quanto à sua genealogia da moral, o autor ressalta que ela não se emprega no sentido de Nietzsche (Lacan, 1988). É provável que tal discórdia só tenha se manifestado mais tarde, em sua maturidade teórica, uma vez que o filósofo foi uma das principais inspirações de Lacan desde sua juventude até a elaboração de sua tese de doutorado (Roudinesco, 2008). Contudo, no contexto da *Ética da Psicanálise*, Lacan (1988) se debruça sobre a genealogia de um modo específico, entendendo-a como uma “sucessão das éticas” (p. 49). Seu argumento é que a descoberta freudiana revelou a persistência de um problema recorrente na reflexão ética: o conflito enigmático da relação do prazer com o Bem.

O primeiro movimento lacaniano nesse campo é a observação do que ocorreu no intervalo entre Aristóteles e Freud (p. 23). Em Aristóteles (2006), a ética se caracteriza pela orientação a um Bem Supremo, o que implica na formação de um hábito alinhado com a excelência. Para Lacan (1988), a *Ética à Nicômaco* é o livro que inaugura o problema ético enquanto tal, na medida em que situa o “problema do prazer em primeiro plano” (p. 49). O argumento de Lacan consiste em afirmar que a ética aristotélica responde à demanda humana por felicidade através de “uma moral do mestre” (p. 368), que prevê o esforço de alcançar, por meio das virtudes, um ideal Supremo. De maneira análoga à sua interpretação de Creonte, na tragédia sofocleana, como representação da lei da cidade, Lacan (1988) vincula a moral de Aristóteles ao serviço de bens (bens domésticos, bens da profissão, bens familiares ou comunitários, etc.), destacando a antítese que ela cria em relação ao desejo.

No caminho de Aristóteles a Freud, encontramos Jeremy Bentham. Lacan (1988) localiza essa reversão no início do século XIX, com o surgimento do utilitarismo, dando um referencial histórico específico para sua possibilidade: “o declínio radical da função do

mestre” (p. 23). Com isso, o autor infere que o utilitarismo redescobre a função do serviço de bens em um lugar completamente diferente, dispensando a referência à figura pré-moderna do mestre. Se olharmos para o principal paradigma de Bentham (2019), o panóptico, percebemos como a eficácia do Bem não se encontra na transcendentalidade, como na ética tradicional, mas na possibilidade de um cálculo racional do prazer – e, logicamente, da dor. O panóptico, descrito por Miller (2019) como um “dispositivo polivalente de vigilância”, acaba por instaurar no âmbito da ética a ficção simbólica, ou nas palavras de Lacan (1988), a “dialética da relação da linguagem com o real” (p. 24).

O princípio central da ética utilitarista sustenta que a moralidade de uma ação é avaliada pela contribuição que ela oferece para a felicidade de todos os indivíduos afetados por ela (Bentham, 1984). Nesse caso, vale lembrar como a aparição dessa ética ocorre sob o pano de fundo de um extenso projeto de reforma do código penal inglês, por meio do qual a governança realmente teria os meios para aplicar tal racionalidade. Segundo Rajchman (1991), o que interessa a Lacan diz respeito a “parte que o nosso *eros* teria nesta nova e mais eficiente forma de civilização, e nos novos tipos de conhecimento que ela trouxe consigo” (p. 63). Em última instância, o utilitarismo revelaria a moral moderna das sociedades do risco calculado, dependentes de uma ciência da previsão do comportamento.

Além disso, essa perspectiva proporciona uma analogia capaz de explorar o alcance ético da psicanálise. Como aponta Gabbi Jr. (2003), a descrição freudiana do aparelho psíquico, regido pela busca do prazer e pela evitação da dor, revela uma evidente influência da concepção utilitarista de ética. Lacan (1988) reforça a mesma intuição ao afirmar que a experiência freudiana se sustenta no interior da concepção do fictício, de Bentham. Mais adiante em sua obra, o autor chega a elogiá-lo: “o utilitarismo permitiu um grande passo para descolar das velhas histórias de universais em que se estava engajado depois de Platão e Aristóteles” (Lacan, 1985/1972 p. 81). Isso não significa, entretanto, que Lacan tenha

endossado uma ética utilitarista. Pelo contrário: ao reduzir a experiência humana ao valor de uso, ou seja, a um meio para satisfação, Lacan (1988) observa que o discurso de Bentham impede o acesso à satisfação própria ao gozo que, por definição, é desprovido de utilidade (p. 273). No *Seminário VII*, como Lacan não distingue claramente o gozo (satisfação pulsional) do desejo, pode-se aplicar a mesma lógica ao desejo, já que este se configura como uma falta que aponta para o além do princípio do prazer.

Em certo sentido, pode-se dizer que a ética utilitarista representa uma versão secular da ética aristotélica, já que, para Lacan, a pertinência de Aristóteles não teria sido totalmente abandonada (p. 16), embora seus pressupostos materiais tenham malogrado (p. 23). Como a moral dos bens se baseia no afastamento do desejo, a experiência psicanalítica se situaria no polo oposto dessa compreensão. Lacan nota como Aristóteles ignora a questão do desejo, pois, em sua visão, ele pertence ao âmbito das anomalias, simplesmente fora de questão. Immanuel Kant, a terceira parada da genealogia lacaniana, será o primeiro a incorporar a estrutura do desejo em sua reflexão, mas o faz de maneira restrita, como veremos em uma seção posterior.

Assim, é possível delinear uma estratégia central na genealogia da moral de Lacan: se trata de comparar diferentes sistemas éticos a partir da coordenada fundamental do desejo, perspectiva própria à psicanálise. Com Aristóteles, Bentham e, não menos importante, Kant, a questão está em como o desejo é tratado na medida em que se preserva a noção de Bem. Lacan é claro nesse ponto: "a dimensão do bem levanta uma muralha poderosa no caminho do nosso desejo" (p. 274). É no sentido desse tipo de destituição transcendental da ação que Themí (2014) observa como a análise do Bem no *Seminário VII* é coextensivo ao projeto nietzscheano de superação do Bem platônico. Não por acaso, neste seminário Lacan também indica que a moral do serviço de bens é fundada em uma ordem 'demasiado humana' (p. 368). Se recorremos à noção de antifilósofo (Badiou, 2018), podemos sugerir que a

verdadeira conexão entre as duas iniciativas de produzir uma genealogia da moral — uma centrada no desejo e outra nos valores — reside na revogação do caráter natural da verdade, que ambos desempenham, cada um à sua maneira. Enquanto Nietzsche desconstrói o edifício ético da moral tradicional ao desmistificar sua metafísica, Lacan, por sua vez, denuncia a crise da ética moderna, apontando sua cegueira em relação à dimensão do desejo - o que nos leva a questionar em que medida essa crítica se complementa ou estabelece um diálogo.

3.3 As bases teológicas da ética lacaniana

Uma das linhas de raciocínio presentes no *Seminário VII* é o debate em torno da religião e da teologia, especialmente na tradição do cristianismo. Como diz Benyamini (2023), um estudioso das origens teológicas da teoria de Lacan, o psicanalista buscou inserir seu discurso no interior do âmbito cultural judaico-cristão, em razão de certa ética de caráter antimetafísico à qual ele considera estar vinculado. Mesmo sendo um ateu confesso, de origem católica, Lacan (1988) motiva seu público (em maioria marxistas e ateus) a se interessar pelos textos tidos como sagrados (p. 104) e alerta para os perigos de não reconhecer o impacto da Reforma Protestante para a descoberta freudiana (p. 121). Não obstante, é também no contexto deste seminário que será proferido o *Discurso aos Católicos*, em Bruxelas, cujas marcas na *Ética da Psicanálise* será de suma importância. Veremos como esse movimento precipita-se no pensamento lacaniano como tensão entre duas tradições específicas: o judaísmo e o cristianismo.

O eixo principal da discussão está na apreciação dos textos culturais de Freud (com destaque para *Totem e Tabu* e *O Mal Estar na Cultura*) a partir da lente dos três registros da experiência humana: o simbólico, o imaginário e o real (Lacan, 2010). Cabe lembrar que, diferente de seus trabalhos anteriores, nos quais a ênfase recaía sobre a relação entre o

registro do simbólico e do imaginário, no *Seminário VII* Lacan (1988) direciona o foco para a dinâmica do simbólico com o real, ressaltando a antinomia da cadeia significante e *das Ding*. O termo que organiza tal relação, de acordo com essa lógica, chama-se desejo.

Segundo o autor, o desejo está no cerne da reflexão ética em psicanálise, na medida em que depreende a instância simbólica da lei moral: “a gênese da dimensão moral não se enraíza em outro lugar senão no próprio desejo. É da energia do desejo que se depreende a instância do que se apresentará no término de sua elaboração como censura” (p. 14). A maneira privilegiada de compreender a função do desejo na abordagem lacaniana estaria, nesse sentido, na articulação entre a lei simbólica e a *Coisa*, ou simplesmente, entre o simbólico e o real.

Esse enquadre é suficiente para entendermos por que Lacan (1988) aborda os comentários de Freud sobre o decálogo no *Seminário*. A teoria freudiana, nesse contexto, teria o mérito de esclarecer a função da lei através da “função do Pai” (p. 205), ao evidenciar o paradigma da morte do pai como fundamento social da cultura e da religião monoteísta. No entanto, Lacan nota que a posição de Freud é essencialmente cristocêntrica, pois está contida na perspectiva cristã da morte de Deus:

É na medida em que a maldição secreta do assassinato do Grande Homem cujo poder advém unicamente do fato de ressoar sobre o fundo do assassinato inaugural da humanidade, o do pai primitivo, é na medida em que este, enfim, vem à luz que se efetiva o que cabe bem chamar, pois está no texto de Freud, de redenção cristã (p. 210).

Nesse sentido, Freud não se dá conta de que o pressuposto da morte de Deus já está inserido na lógica da encarnação e assassinato de Cristo. Lacan (1988) lê essa conexão de maneira a reconhecer que Freud sinaliza a crença vigente da civilização ocidental moderna, para quem “Deus está morto”, mas “ele não o sabe” (p. 221). Essa limitação é reforçada pelo

impasse que a interdição do Pai morto introduz, já que o parricídio descrito em *Totem e Tabu* não abre caminho para a satisfação, mas intensifica a interdição.

Na perspectiva lacaniana, o nexó entre a lei simbólica e o Pai pôde ser contemplado pela teoria psicanalítica devido ao estatuto imaginário com que Freud examina a lei paterna, associando-a com a presença de uma figura pessoal. Esse é o mesmo tipo de questão que Lacan (1988) identifica na formulação do mandamento de amar ao próximo presente no *Decálogo*. Para o autor, o principal equívoco da leitura freudiana está em interpretar a impossibilidade inerente a esse mandamento como um problema situado no nível do narcisismo (imaginário), no qual o sujeito entra em conflito com suas próprias inclinações destrutivas em relação ao próximo.

Benyamini (2023) explica que a abordagem de Lacan em relação a Freud está profundamente conectada à sua “tentativa de situar a psicanálise em uma posição judaico-cristã, na qual o Outro (Deus) é entendido como uma função simbólica” (p. 228), lugar desprovido de imagem. Nesse cenário, Lacan procura retirar Freud de uma posição imaginária cristã e devolver-lhe o que ele entende como a verdadeira base da psicanálise: a ideia do Pai como uma função simbólica e o desejo como uma dimensão ética que vai além do campo imaginário do amor. Em vez de colocar o desejo em oposição à interdição, Lacan (1988) argumenta que a resistência ao gozo se alinha à interdição no âmbito simbólico, ou seja, na Lei. Da mesma forma que no mandamento de amar ao próximo, o que leva o sujeito a se afastar em direção ao Outro é o fato de que é nesse lugar que seu desejo se origina. De forma reveladora, Lacan parafraseia o poema do Apóstolo Paulo na *Carta aos Romanos*, indicando-o como o melhor exemplo para compreender a relação entre a Lei e o desejo:

É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei.

Porque não teria ideia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás.

Foi a Coisa, portanto, que, aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo

mandamento, excitou em mim todas as concupiscências. Porque sem a Lei a Coisa estava morta. Quando eu estava sem a Lei, eu vivia; mas, sobrevindo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri. Assim o mandamento que me devia dar a vida conduziu-me à morte. Porque a Coisa, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele fez-me desejo de morte (p. 103).

Aqui Lacan substitui o conceito de pecado pelo de *Coisa*, aplicando a noção à teologia moral dos *Dez Mandamentos*. Nessa perspectiva, o autor identifica de forma concreta “o íntimo laço do desejo, em sua função estruturante, com a lei” (p. 102). A posição judaico-cristã, aqui referida à leitura paulina do judaísmo, contemplaria a ética lacaniana no sentido de que ela registra a presença divina exclusivamente por meio do simbólico, introduzindo a dimensão irrepresentável de *das Ding* como condição estrutural do desejo. Pode-se afirmar que é nesse sentido específico que Lacan prefere a ética da lei simbólica judaica, ligada ao significante e ao desejo, em vez da lei superegoica agressiva ligada à ética narcisista do amor cristão.

Por fim, é relevante considerar que a reconfiguração operada por Lacan em relação ao cristocentrismo freudiano sugere um pano de fundo mais complexo, em que uma terceira vertente – o catolicismo – exerce influência, ainda que de modo não explicitamente tematizado no *Seminário VII*. Lacan frequentemente recorre à cultura católica como ferramenta didática e constrói parte de seu aparato conceitual influenciado pelo clima teológico do início do século XX (Tort, 2000). Essa influência talvez se manifeste de forma mais evidente na sua insistência em afirmar a presença efetiva do Outro (Deus) no interior da experiência humana. A menção a Lutero, que Lacan de fato incorpora, reforça, por outro lado, a dimensão iconoclasta dessa relação, subtraindo a fixação imaginária da presença divina. Mas em termos gerais, a posição lacaniana dificilmente pode ser confinada ao âmbito judaico-cristão sem considerarmos a lacuna que o próprio autor aponta entre a descoberta

freudiana e a relação dialética entre a Lei e o desejo. Lacan aponta para uma ética que não se limita à lógica da interdição, mas comporta uma “erótica” (p. 104) – ou seja, uma relação com o desejo que ultrapasse esse vínculo. Tal perspectiva levanta uma questão que vai além do escopo deste trabalho, mas que se revela pertinente para o desenvolvimento da teoria lacaniana, a saber: que tipo de teologia poderia essa nova erótica implicar?

3.4 Lacan com Kant, Sade com Lacan

Se é verdade que o seminário da *Ética* é um dos empreendimentos mais excepcionais do percurso intelectual de Lacan (Le Gaufey, 2020), seu debate com Kant introduz uma interlocução que não desapareceria de seu horizonte teórico tão cedo. A análise dos pressupostos da lei moral kantiana feita pelo autor precipitaria na reconsideração acerca da noção de intersubjetividade, que o acompanhava pelo menos desde os anos 50. Para apresentarmos esse debate, utilizaremos as referências não apenas do seminário em questão, mas sobretudo o ensaio *Kant com Sade*, publicado nos *Escritos* em 1966. Segundo um de seus comentadores, se trata de um dos textos mais herméticos do livro, além de exigir um minucioso e atento exame acerca de seus significados (Nobus, 2017). Nosso propósito aqui não é percorrê-lo detidamente, tampouco fornecer alguma interpretação inovadora. Será satisfatório se conseguirmos visualizar alguns pontos relevantes para a noção de ética vislumbrada por Lacan e, quem sabe, situar no contexto da *Ética* a remissão à essas duas figuras aparentemente distantes, Kant e Sade. Para isso, nos utilizaremos de alguns comentadores escolhidos.

Até pelo menos 1961, o programa lacaniano buscava no paradigma da intersubjetividade — conceito herdado de Kojève — a base para compreender a racionalidade da práxis analítica. Nesse contexto, a questão central era a configuração dialética que define a

experiência de cura psicanalítica: um processo que implica a “simbolização da negatividade do desejo por meio de um significante transcendental que não se refere a nada e que, por não se referir a nada, permanece não saturado em termos de determinações fenomenais” (Safatle, 2006, p. 146). De acordo com a leitura de Safatle, essa formulação está associada ao reconhecimento do desejo puro como um elemento estrutural da subjetividade.

O desejo puro, nesse sentido, é entendido por Lacan como a expressão da *falta-a-ser* do sujeito — uma condição fundamental marcada pela impossibilidade de realização empírica ou fenomenal do sujeito através de objetos (Baas, 2001). A subjetividade lacaniana, pelo menos em sua formulação inicial, é concebida como uma negatividade transcendental, definida pela irreducibilidade do sujeito ao desejo puro. Ainda assim, essa negatividade requer uma inversão dialética, possibilitada pelo reconhecimento da Lei simbólica, que formaliza essa falta como parte constitutiva do sujeito (Safatle, 2006). Essa dinâmica realça o esforço de Lacan em articular o desejo com a estrutura simbólica, situando o sujeito na intersecção entre o vazio da negatividade e a mediação do simbólico.

Uma reflexão sobre os modos de negação descritos pela psicanálise torna-se crucial nesse contexto. A dialética formulada por Lacan exigia um tipo de negação capaz de conferir uma forma positiva ao desejo. É nesse ponto que entram os conceitos de Nome-do-Pai e falo, os quais enfrentam o desafio de presentificar o real do sujeito. As operações estruturais entre metáfora e referência desempenham esse papel ao vincular o desejo a uma Lei transcendental, mediada por significantes puros, como o falo (relacionado à castração) e o Nome-do-Pai (metáfora paterna). Contudo, Safatle (2006) ressalta que a especificidade dessa inversão de pensamento se depara com a necessidade de lidar com outra forma de negação, definida como “a negação vinda da potência de uma determinação transcendental em dar forma à pureza do desejo” (p. 147), configurando-se como uma negação da negação. Assim, o

desenvolvimento dessa linha de pensamento oscila entre a tentativa persistente de simbolização e a busca por novos recursos capazes de formalizar o Real.

Podemos considerar que o reordenamento promovido por Lacan na década de 1960, em relação à sua metapsicologia e à *práxis* analítica, está vinculado por um fio condutor que conecta sua crítica subsequente ao conceito de intersubjetividade – anteriormente central em seu programa – à problemática do real na psicanálise, desenvolvida nos seminários posteriores. Como já destacado, essa reviravolta teórica não é de fácil interpretação, tampouco ocorreu sem o recurso a elementos cênicos notáveis. Essa dinâmica teatral introduz personagens que permeiam tanto o debate de Lacan no *Seminário VII*, quanto seu icônico ensaio *Kant com Sade*. Entre o *Seminário VI*, *O desejo e sua interpretação*, onde a intersubjetividade ainda figura como paradigma da *práxis* analítica, e o *Seminário VIII*, *A transferência*, em que essa mesma intersubjetividade é criticada como um obstáculo à experiência clínica conforme concebida por Freud, situa-se o seminário da *Ética*, coordenada inicial em que Lacan articula Kant e Sade.

Surge, então, a questão: o que Lacan teria descoberto nesse intervalo? A hipótese de Safatle (2006) é que, em *Kant com Sade*, encontramos os elementos cruciais para a crítica ao estatuto do desejo puro e para a formalização do conceito de Real, com implicações teórico-clínicas decisivas no processo analítico. Esse intervalo marca uma virada conceitual em que Lacan avança em direção a uma reformulação da ética do desejo e à integração do real como um operador central na experiência analítica, dispensando a centralidade da intersubjetividade como suporte do método psicanalítico.

O ensaio serviria como prefácio para *A filosofia na alcova*, de Sade, mas foi lançado no 15º volume do jornal francês *Critique* como uma resenha das obras de Sade. Sua publicação foi adiada duas vezes em razão de duas recusas editoriais, a primeira por parte do editor das obras completas de Sade lançadas na França e a segunda por um periódico

parisiense, renomado no campo literário (Roudinesco, 2008). Ambas rejeições se deram em uma mesma reação: o texto era de difícil compreensão. Ao leitor desacompanhado, essa constatação soará legítima, visto que as referências e as intenções de Lacan com esse também exigem uma apreciação do contexto e das circunstâncias em que foram pensados.

O ponto de partida relevante é a afirmação de Lacan (1998) de que *A Filosofia na Alcova* revela a verdade da *Crítica da Razão Prática*. Nesse contexto, a partícula associativa “com” em *Kant com Sade* pode ser interpretada à luz da ideia de que Sade desvela aquilo que permanece implícito na ética kantiana. Nesse jogo entre enunciado e enunciação, Sade assume o papel de dar voz à enunciação da forma da lei moral kantiana, radicalizando o princípio transcendental do dever ao levá-lo às suas últimas consequências. Essa afirmação orienta a leitura do texto ao posicionar Kant como o verdadeiro alvo da análise lacaniana, ainda que a crítica seja articulada pela manifesta voz da consciência sadeana.

Mas qual a particularidade da ética kantiana para Lacan? Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Kant, 2007) encontramos uma oposição elementar entre *das Gute* (objeto do bem, determinado *a priori*) e *das Wohl* (objetos de prazer, determinados pela experiência sensível). Começemos pelo último. Os objetos *das Wohl* possuem uma forma empírica; produtos da sensibilidade e dos sentimentos ligados aos pares agradável e desagradável, prazer e desprazer, e são constitutivamente patológicos, devido ao seu caráter particular. São os objetos apreciados pelo *princípio de prazer* freudiano, visados pela busca da satisfação do desejo. De outro lado, *das Gute* é definido como a vontade para mais além do prazer. Seu objeto consiste, em um primeiro gesto, na rejeição do primado da série de objetos patológicos em favor de uma determinação transcendental da vontade, que por sua vez, estaria em condição de substituir o critério utilitarista da satisfação por bens.

Para fornecer uma justificativa racional da ação moral, o sujeito não pode firmar-se a partir das qualidades sensíveis de um objeto porque ela indica a falta de liberdade na

autodeterminação de sua ação, ou seja, um obstáculo no estabelecimento próprio do objeto de sua vontade. A ética diz respeito a uma afirmação capaz de fundamentar sua causa própria, e não se submeter a causalidade das leis naturais que caracteriza a decisão patológica. Num segundo gesto, Kant (2004) condiciona uma exigência de universalidade da ação moral como a verdadeira forma da liberdade: “só uma lei formal, isto é, uma lei que não prescreva nada mais do que a forma de sua legislação universal, como suprema condição das máximas, pode ser *a priori*, um fundamento de sua determinação prática” (p. 52). Tal lei formal se distingue de uma ação específica, por isso é apresentada apenas na *forma vazia* de um imperativo categórico: “aja de tal modo que a máxima de sua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal” (p. 26).

Para compreender esse conceito, é instrutivo recorrer a um exemplo clássico de Kant: a parábola da forca. Nessa situação, um indivíduo é confrontado com a possibilidade de encontrar sua amada para satisfazer sua inclinação ao prazer, mas com a ameaça de ser enforcado imediatamente após o encontro. Qual deve ser o juízo a que ele recorre? Para Kant (2004), a resposta é clara e direta: “não é necessária muita perspicácia para atinar com a resposta” (p. 26). Essa simplicidade reflete a convicção kantiana de que, em última instância, o indivíduo estará alinhado com a irredutibilidade da lei moral, recusando-se a agir contra ela, mesmo sob risco de morte. Nesse caso, a lei moral prevalece como o fundamento racional da ação, subordinando qualquer inclinação patológica ou desejo sensível. Escolher o encontro com a amada seria ceder à imediatividade do sensível e ao posteriori, em oposição à supremacia racional do *a priori* do dever. A verdadeira liberdade da vontade, segundo o filósofo, reside precisamente nessa submissão à lei moral, que opera como expressão da razão pura (Kant, 2004).

Na última seção do capítulo *O amor ao próximo*, do seminário *A Ética da Psicanálise*, Lacan (1988) lança um questionamento a esse argumento que pode ser expresso da seguinte

maneira: e se a ameaça da pena relativa à noite de prazer por ele almejada não encerrar o debate? E se a proibição constituir não um obstáculo à satisfação, mas, pelo contrário, o indivíduo só conseguir realmente se satisfazer mediante a possibilidade de violar uma transgressão? Ele não passaria para o campo do gozo, ao garantir na injunção da lei sua satisfação mortífera? Essa questão é ressaltada pela leitura de Zupančič (2000) em sua indicação sobre o estatuto ético presente em tal ação ‘patológica’. Para isso, vejamos como no exemplo kantiano – o problema da mentira ou do falso testemunho – podemos encontrar um dilema complementar ao primeiro:

Se ante as ameaças de um príncipe (entre elas a de perder a vida) que quisesse arruinar alguém mediante pretextos capciosos e que dele para tal exigisse falso testemunho, perguntai se ele acredita poder subjugar seu amor à vida, por pouco apreço que tenha à mesma e se, por conseguinte, negaria testemunhar. Talvez não se atreveria a assegurar se faria isso ou não; mas que tal fosse possível, admitiria sem vacilar (Kant, 1959, p. 26).

Na perspectiva kantiana, a liberdade encontra sua expressão máxima na ação incondicional orientada pela lei moral: “julga ele, portanto, que pode fazer alguma coisa, porque tem consciência de dever fazê-la, reconhecendo em si mesmo a liberdade que, sem a lei moral, permaneceria para ele ignorada” (Kant, 2004, p. 26). A conclusão de Kant é que a ação moral se torna ética precisamente porque o indivíduo, como no exemplo da parábola da forca ou no dilema da mentira, renuncia a seus interesses patológicos em nome do exercício do dever.

Zupančič (2000) oferece uma perspectiva relevante sobre a crítica de Lacan a essa formulação kantiana. Segundo a autora, o problema levantado por Lacan não é meramente mostrar que Kant engana seu leitor ao posicionar, no cerne da ação moral, um objeto patológico como o medo da morte. Mais do que isso, Lacan sugere que uma ação que aceita a

própria morte em direção ao objeto – como se este contivesse algo que o transcendesse, uma determinação não redutível a interesses a posteriori – também estaria fundamentada na lei moral. Assim, não apenas o sujeito poderia concordar em enfrentar o enforcamento para perseguir sua satisfação, mas tal ação ainda seria enraizada no dever, da mesma forma que a vontade livre. Nesse sentido, a lei moral parece ser o terreno comum tanto para a renúncia quanto para o enfrentamento do interdito, problematizando a separação entre desejo e dever no campo da ética kantiana.

Assim, cabe notar a proximidade entre os pontos de vista de Kant e Lacan em certo sentido. Em Lacan encontraríamos no conceito de *desejo puro*, a mesma crítica exigida pelo conceito de *vontade livre* em Kant: uma inadequação radical entre os objetos empíricos determinados e o desejo do sujeito. A identificação amorosa à lei formal e desprovida de conteúdo atende, em Kant, pelo nome de lei moral, e em Lacan, por lei paterna e fálica. Mas se se trata de uma crítica à Kant, ainda que indireta ao próprio edifício teórico lacaniano, é porque sua matriz para pensar os processos de subjetivação implicados pela experiência de análise era kantiana, pelo menos até então. Aspecto que revela em Kant encontra-se a primeira filosofia moral a introduzir a dimensão do desejo no debate ético. Se a crítica lacaniana faz notar a importância de Kant, ela o faz reconhecendo que uma psicanálise tomada enquanto uma experiência ética com consequência clínicas, deve necessariamente dar um passo além dessa concepção.

Passemos agora ao terceiro personagem desta discussão: Sade. Em que medida, Sade exprime a verdade de Kant (Lacan, 1998)? Antes de explorar essa questão, é necessário recordar que o sujeito ético kantiano não é apenas aquele que se orienta pelo dever, mas, fundamentalmente, aquele que escolhe se orientar por ele. Para Kant, o dever não pode ser imposto por um comando externo, uma vez que a autonomia do sujeito ético implica que ele mesmo institua esse dever como uma expressão da moralidade prática racional que rege suas

ações. Como notado por Zupančič (2000), essa formulação significa que o sujeito ético está impossibilitado de condicionar a determinação de seu dever a um Outro, como ocorre quando alguém tenta justificar suas ações com base na remissão a uma lei externa. O que *A Filosofia na Alcova* (Sade, 1999) apresenta, segundo Lacan, é precisamente o curto-circuito paradoxal desse sujeito. Trata-se de um sujeito que, ao fundar seu agir em um dever indiferente à causalidade patológica dos objetos, posiciona-se como objeto de uma lei universal e suprasensível, uma lei que não apenas obriga, mas exige a satisfação.

Parodiando o imperativo categórico kantiano, Lacan (1998) sintetiza a ética sadiana em uma máxima: “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” (p. 780). A figura do carrasco na obra de Sade, em contraposição a ideia do senso comum do indivíduo que visa apenas sua gratificação, é alguém que nada tem a ver com o prazer. A motivação por trás do ato de infligir dor a outrem não se encontra em algo patológico, mas, antes, na forma pura da lei. É pelo direito ao gozo que Sade universaliza seu princípio.

O argumento de Lacan é que Sade expressa aquilo que em Kant está mascarado: a reversão do desejo puro da lei moral na fantasia inerente ao gozo de se colocar como instrumento de um princípio externo. O sujeito que em Kant permanece abstrato sob o véu da voz interna da consciência, é desmascarado por Sade quando este relega o imperativo de lei ao campo do Outro: “a máxima sadeana é, por se pronunciar pela boca *do* Outro, mais honesta do que o recurso à voz interior, já que desmascara a fenda, comumente escamoteada do sujeito” (p. 782). Como ressalta Žižek (1998), a interpretação lacaniana não indica que o rigorismo kantiano é uma lei sádica, isto é, a agência superegoica que goza com a inadequação do sujeito ao dever impossível. Em sentido oposto, seu raciocínio defende o

ponto em que Sade é o verdadeiro kantiano, justamente por levar as exigências de sua lei moral às consequências últimas.

O exemplo do depositário que, diante da ausência de registros escritos, se questiona se deve ou não devolver um depósito ao proprietário falecido atinge seu ponto máximo de paradoxalidade quando Kant (2004) defende que a fidelidade ao depósito deve prevalecer sobre qualquer inclinação pessoal, preservando, assim, a universalidade, aqui simbolizada pela própria existência do depositário. Para ilustrar essa lógica, Lacan (1998) recorre ao chiste “Viva a Polônia! Pois, se não houvesse a Polônia, não haveriam poloneses” (p. 779). Ambas as situações evidenciam, segundo Lacan, o recalque da cisão do sujeito — a separação entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação — que reduz o sujeito à função que lhe é atribuída. Sob a ótica de Žižek (2017), o “fundo falso” dessa identidade é revelado como um excesso que transborda para o domínio do objeto: a forma neutra e sublime do sujeito do enunciado, abstraída pelo imperativo da lei moral, é paradoxalmente invadida pela obscenidade do sujeito da enunciação, que atua como a força subjacente que sustenta a ordem da lei.

Duas leituras distintas oferecem interpretações sobre a posição lacaniana neste ensaio. Safatle (2006) argumenta que a comparação entre Kant e Sade permite a Lacan perceber que a lei moral kantiana não conseguiu desativar o discurso perverso. O desafio da perversão, representado pela complexidade do caso sadeano, coloca o gozo como sustentáculo de uma lei, e isso se aplica tanto a Kant quanto à psicanálise. Sob essa ótica, Lacan propõe uma crítica indireta à sua própria ética, o que leva a uma reconsideração da função da Lei simbólica na experiência analítica, questionando sua redução aos processos de simbolização do desejo. Em contraposição, Zupančič (2000) defende que Lacan dá o passo que Kant não pôde dar, ao se afastar do horizonte lógico do desejo. Embora reconheça a ruptura kantiana com a ética tradicional, centrada no serviço aos bens, Lacan avança ao levar a experiência

ética para o domínio da pulsão. Para escapar da fantasia do mestre oculto da lei, torna-se necessária uma crítica ao estatuto do Outro dentro da pura faculdade de desejar.

Žižek (1998) levanta uma questão crucial: seria a lei moral kantiana traduzível na noção freudiana de supereu? De forma surpreendente, a coordenada inicial dessa associação é encontrada em Freud (2018), que afirma: “o supereu – a consciência moral ativa dentro dele [Eu] – só pode ser duro, cruel e inclemente contra o Eu pelo qual ele zela. Assim, o imperativo categórico de Kant é o herdeiro direto do complexo de Édipo” (p. 297). Embora, para Dunker (2011), o supereu freudiano se diferencie do imperativo categórico kantiano em vários aspectos – especialmente por sua origem empírica nas identificações, pela inclusão do prazer em sua estrutura e por sua relação com um objeto simbólico –, ainda assim é possível identificar uma conexão entre ambos. O supereu, ao contrário do imperativo categórico, não expressa uma norma transcendental apriorística; ele surge de um contexto antropológico e se manifesta por meio de instâncias perceptivas, como a voz e o olhar. Além disso, enquanto a moral kantiana busca a superação do prazer, o supereu impõe maior severidade e coerção diante da satisfação das exigências morais, o que difere do apaziguamento moral pretendido por Kant.

No entanto, ao retomar a proposição lacaniana, surge a questão: se o supereu não for correlato da lei moral kantiana, Sade não expressa a verdade de Kant, mas sim a sua realização perversa, centrada na transgressão do imperativo ético. A máxima sadeana, nesse sentido, representa a falha de cumprir a lei de maneira rígida. Por outro lado, caso a lei moral de Kant seja, de fato, articulada com a instância superegoica, então Sade pode ser visto como uma radicalização da ética kantiana, demonstrando que, no fundo, o imperativo categórico acaba por apoiar a posição de instrumento-objeto do gozo do Outro (Žižek, 1998).

Para resolver essa contradição, Zupančič (2000) propõe a compreensão do caráter enigmático da lei moral. Sua estrutura é aquela de uma enunciação sem afirmação: ela não

diz o que deve ser feito, nem o que não deve, mas permanece vazia de determinações. A partir deste estatuto, duas variações da lei podem emergir: uma mais próxima da lei superegóica e outra que pode ser chamada de lei do não-sabido. O enigma fundamental da lei moral, estruturado pela lógica do desejo do Outro, permite a abertura para duas éticas distintas em relação a ela.

A primeira ética é orientada pela busca do desejo do Outro. A ação do sujeito visa responder adequadamente à interrogação gerada pela falta constitutiva do Outro. A dialética lacaniana entre desejo e demanda reflete precisamente o fracasso resultante da lacuna entre o sujeito e a resposta à pergunta: “O que o Outro quer de mim?” ou “Quem sou eu no desejo do Outro?”. Quando o Outro nega o que lhe é oferecido, isso se deve ao fato de que seu desejo está sempre em outro lugar, em um desejo de algo além do que é apresentado. A culpa oriunda dessa recusa gera uma lei negativa, responsável por sustentar a contradição na dupla exigência: “você deve fazer isso”, “você não pode fazer isso”. O supereu, nesse caso, funciona como um manual prático do imperativo ético, guiando o sujeito diante da divisão do Outro. No entanto, o supereu também se mantém desinteressado – ele “não diz o que quer” – mas age por meio de injunções que acabam por torturar o sujeito ao tornar o Outro ainda mais intransponível.

Por outro lado, a segunda ética sustenta a força criadora do desejo por meio do ato. Nessa perspectiva, é o ato ético que cria retroativamente o que o Outro (ou a lei) deseja. Zupančič (2000) exemplifica isso com o caso de Édipo. A história de Édipo não é de alguém cujo destino foi predestinado, mas sim de alguém que, ao realizar um ato, estabelece o grande Outro, o que implica que a lei moral só se constitui enquanto tal quando o sujeito a supre com algo de indiscernível acerca de si. Esse elemento indiscernível não deve ser confundido com o inconsciente como saber recalcado, mas sim como a causa do desejo inconsciente. O ponto de encontro entre a lei moral e o sujeito, paradoxalmente, é um ponto extremo para ambos.

Iniciamos com uma antevisão historiográfica que possibilitou assumir *Kant com Sade* como um ponto de inflexão dentro do esforço teórico de Lacan para formalizar e conceituar a experiência analítica por meio do paradigma da intersubjetividade. Ao compreender os aspectos centrais da filosofia moral kantiana no debate ético, ficou evidente a proximidade metodológica entre os projetos de Kant e Lacan, cada um à sua maneira. A transição do uso da intersubjetividade como racionalidade da prática analítica para a crítica ao desejo puro pode ser vista como uma autorreflexão em que Lacan vai além da determinação transcendental do desejo, direcionando-se para a crítica da faculdade de desejar. Nesse movimento, as próprias condições de possibilidade do desejo começam a ser questionadas a partir do desenvolvimento do conceito de real. Em síntese, trata-se de formular a ética da psicanálise como uma superação da ética perversa.

3.5 Tragédia e comédia

O que explica a afinidade tão profunda entre a psicanálise e a tragédia grega? E por que, dentre os grandes trágicos, é Sófocles quem ocupa o lugar de destaque ao oferecer os mitos mais emblemáticos para as reflexões de Freud e Lacan? Três aulas inteiras do *Seminário VII* são dedicadas a abordar um aspecto que Freud definitivamente não explorou em sua análise do Édipo, mas que revela um ponto crucial para a *Ética da Psicanálise*: a figura de Antígona. No contexto dos seminários, essa análise pode ser vista em uma trajetória contínua que inicia com os comentários sobre *Hamlet*, de Shakespeare, no sexto seminário, *O desejo e sua interpretação*, e avança até o oitavo seminário, *A transferência*, onde Lacan explora a trilogia dos Coûfontaine, de Paul Claudel, tudo em um breve intervalo entre 1958 e 1961. No entanto, quer se queira ou não, pode-se afirmar que foi a perspectiva sofocleana que

adquiriu maior centralidade em Lacan (1988) no que diz respeito à dimensão ética da experiência analítica.

Lacoue-Labarthe (2018) observa que a tensão entre ética e estética se manifesta de forma inconclusiva na teoria lacaniana, dado que as indagações sobre a estética a partir da função do belo dividem fronteira com a questão da ação no contexto da tragédia. Segundo nosso autor, é esta última que tem o potencial de lançar luz sobre a primeira: “algo de novo sobre a função do belo pode aqui vir à luz” (Lacan, 1988, p. 304). Nessa linha, Dunker (2011) identifica pelo menos duas abordagens filosóficas principais em relação à tragédia: uma que argumenta que a tragédia sintetiza contradições históricas, englobando dilemas ético-políticos ou lógico-práticos, o que seria o caso de Hegel, Adorno e Nietzsche; outra que a concebe como um fenômeno estético autônomo, relacionado à ética e à lógica apenas de forma mimética, exemplificado pelos nomes de Hölderlin, Heidegger e Blanchot. Nota-se como nos dois casos haveria uma espécie de centralidade do problema da catarse, seja como expressão de conflitos sociais, como na primeira abordagem, seja como experiência estética do sofrimento, conforme a segunda.

Assim, cabe lembrar como a leitura lacaniana da tragédia aprofunda a via mais convencional que destaca a função terapêutica da catarse. Tanto a ética quanto a tragédia são abordadas pelo autor através do prisma de outro conceito elementar: o desejo. É nesse sentido que Lacan demonstra interesse não apenas pela tragédia, mas também pela comédia: “por menos que eu possa ter abordado até agora o cômico diante de vocês, vocês puderam ver que se trata também da relação da ação com o desejo, e de seu fracasso fundamental em alcançá-lo” (p. 367). Certamente, a relação entre ação e desejo é o ponto de vista, o enquadramento metodológico que permite à psicanálise explorar tanto a tragédia quanto a comédia, considerando as maneiras específicas pelas quais essas formas de manifestação do desejo se articulam. Como pontua Zupančič (2022), os variados comentários de Lacan sobre a literatura

não visam ilustrar uma conduta ética específica, mas sim destacar como suas tramas “personificam um certo impasse do desejo, bem como uma certa maneira de lidar com esse impasse” (p. 280).

Assumindo essa perspectiva, seria precipitado aceitar que a remissão à tragédia ou a comédia em Lacan se encerra no propósito de poetizar a experiência analítica ou dar-lhe uma espécie de fundamento estético. É mais plausível supor que, inspirado pela concepção de mito de Lévi-Strauss (2008), Lacan compreendesse a tragédia como um recorte que destaca aquilo que há de essencial no mito por meio da estrutura da ação. Essa interpretação parece encontrar respaldo na maneira como o autor, no ano seguinte ao *Seminário VII*, justifica o papel dos mitos em sua teoria:

Este é um jogo no qual se trata de detectar as regras que lhe dão rigor. E reparem que não há outro rigor concebível além daquele que se instaura justamente no jogo. Na função do mito, em seu jogo, as transformações se operam segundo certas regras, que por esse motivo têm um valor revelador, criador de configurações superiores ou de casos particulares iluminadores. Em suma, demonstram a mesma espécie de fecundidade que as matemáticas (Lacan, 1961, p. 311).

Se os mitos possuem uma eficácia comparável à dos modelos matemáticos, isso implica que a afinidade da psicanálise com a tragédia não contrasta com sua capacidade de fornecer os elementos lógico-formais necessários para a ética. Pelo contrário, eles formalizam um tipo de impasse simbólico que amplia o modelo científico, e que já havia se mostrado de grande valor para Freud. Através de uma vertente lacano-levistraussiana, a mensagem de Sófocles é reinterpretada como uma estrutura por onde se desenrola o drama universal da relação do desejo com a lei, atravessando as sucessivas circunstâncias históricas e

recolocando o problema essencial da tragédia em sua expressão sincrônica (Lacan, 1988, pp. 335-336).

Sobre a diferença que a comédia comporta em relação à tragédia, o psicanalista sugere que “a relação da ação com o desejo que a habita na dimensão trágica se exerce no sentido de um triunfo da morte”, ao passo que na comédia há uma satisfação proporcionada por um gesto vazio, derrisório: “o que nos satisfaz na comédia [...] não é tanto o triunfo da vida quanto sua escapada, o fato de a vida escorregar, furtar-se, fugir, escapar a tudo o que lhe é oposto como barreira” (Lacan, 1988, p. 367). Conforme aponta Zupančič (2022), a distinção lacaniana pode ser compreendida por meio das noções de falta e excesso. Na tragédia, o fracasso está associado à falta, traduzido pela impossibilidade de a ação atingir plenamente a Coisa. Já na comédia, o que se evidencia é a força espectral do excesso, ou seja, o fato de que a ação extrapola o desejo ou simplesmente vai longe demais.

Ao contrário dos anos anteriores de seu ensino, no seminário em questão, Lacan quase não se detém na relação entre comédia e ética, ainda que tenha reconhecido sua relevância. É interessante observar essa mudança de abordagem: enquanto nos comentários sobre Aristófanes e Molière, durante as aulas sobre *As Formações do Inconsciente*, Lacan assumia um tom mais cômico, explorando as aventuras do equívoco, da significação e do Outro na economia significante – como na construção do grafo do desejo a partir da noção freudiana de chiste –, no *Seminário VII*, seu olhar recai exclusivamente sobre a dimensão trágica.

Essa mudança é nitidamente perceptível em seus comentários sobre Antígona, que parecem ecoar uma conjuntura decisiva na perspectiva do autor. Como já discutimos, há elementos suficientes para considerar o impacto do contexto político do *Seminário VII*²², contrastando com a posição de Stravakakis (2007), para quem o ato de Antígona se caracteriza como uma ação suicida isolada, desprovida de repercussões sociais. Se

²² Me refiro ao subcapítulo 2.3, intitulado “O clamor de Antígona”, do presente trabalho.

negligenciarmos esse viés político, arriscamo-nos a perder de vista um aspecto determinante para Lacan nesse período de sua obra: a resistência do fazer psicanalítico a qualquer idealização de pessoa ou mesmo de ser humano, especialmente aquelas enraizadas na constelação histórica que deu origem à própria psicanálise. A posição lacaniana é inflexível neste ponto: “a ética da análise não é uma especulação que incide sobre a ordenação, a arrumação, do que chamo de serviço dos bens. Ela implica, propriamente falando, a dimensão trágica da vida” (Lacan, 1988, p. 267). Como articula Nobus (2024), podemos dizer que a abordagem de Antígona neste seminário tem o objetivo inicial de demonstrar como o desejo humano revela as inconsistências de uma moral da felicidade e não coincide com a busca irrestrita de um Bem soberano, cuja lógica engloba um Mal desastroso.

Mas, afinal, por que Antígona? Embora essa indagação não inédita, ela persiste como uma questão de relevância contínua, cuja ressonância ultrapassa o contexto histórico da Atenas de Sófocles, situando-se em uma época anterior aos filósofos clássicos como Sócrates, Platão e Aristóteles (Steiner, 1984). Desde o último século, a figura de *Antígona* tem atraído a atenção de uma vasta gama de pensadores, dentre os quais gostaríamos de extrair algumas vertentes contemporâneas ao lacanismo, com o intuito de localizar nosso trabalho. Alguns autores reconhecem Antígona como uma matriz fundamental para pensar a ética e a política, mas questionam o enfoque dado por Lacan em sua interpretação (Lacoue-Labarthe, 2018; Butler, 2022; Irigaray, 2010). Por outro lado, há também quem sustente que esta tragédia não deveria ser considerada um fundamento essencial para a ética (Stravakakis, 2007; Deleuze & Guattari, 2010). Finalmente, há autores que partilham da leitura lacaniana de *Antígona*, mas propõem um exame mais aprofundado da literatura a partir de novas hipóteses (Safatle, 2012; Žižek, 2012; Zupančič, 2023; Badiou, 2009).

No decorrer desta pesquisa, uma linha de pensamento em particular chamou nossa atenção. Entre os aspectos destacados por Lacan (1988), um dos mais intrigantes está na

condição de Antígona como habitante do *entre-duas-mortes*, essa existência de morta-viva que a posiciona à margem do domínio simbólico (Žižek, 2012). Lacan (1988) sustentava que sua interpretação de Sófocles buscava desestabilizar a perspectiva humanista adotada por muitos dos comentadores da obra: “ver nele não sei que parente do humanismo seria dar um sentido novo a essa palavra” (p. 323). Desse modo, pode-se constatar que Antígona, assim como não se limita a representar relações arcaicas de sociabilidade, também não se subordina às interpretações humanistas contemporâneas. Sua abordagem do desejo, na verdade, revela uma dimensão negativa vinculada a uma operação específica do inumano. Recorreremos aqui à alguns aspectos das sessões XIX, XX e XXI do *Seminário VII*, para em seguida delinear uma breve hipótese a partir de dois comentadores.

Na leitura lacaniana, o “brilho insuportável” de Antígona (Lacan, 2008, p. 294) emerge como uma “apofania” em que vida e morte se interpenetram: a vida invade a morte e a morte transborda na vida. Ao reivindicar o destino de Polínicês, seu irmão condenado à exclusão da ordem simbólica, Antígona desafia a lei de Creonte com uma fidelidade absoluta ao desejo de sepultá-lo, ainda que isso a condene a ser enterrada viva. Para Lacan, é nesse trânsito pelo espaço entre-duas-mortes que se revela o efeito de beleza no desejo de Antígona.

Diferentemente da perspectiva hegeliana, que interpreta a tragédia como a busca de conciliação entre dois princípios conflitantes da Lei – personificados por Creonte e Antígona – Lacan (2008) propõe que a peça evidencia uma disparidade estrutural na própria Lei. Creonte, ao insistir em submeter Polínicês a uma segunda morte, ultrapassa os limites do simbólico, enquanto Antígona personifica uma paixão radical que desafia toda medida. Em face da morte de seus irmãos e do risco de extinção de sua linhagem, Antígona se posiciona nesse *entre-duas-mortes*, ultrapassando os limites humanos e rompendo com a Até.

Segundo o autor, o ato de Antígona pode ser associado a uma criação *ex nihilo* – um ato inaugural que emerge da linguagem para contestar a pretensa transcendência da Lei universal de Creonte (Lacan, 1988). Esta Lei, ao almejar transformar o bem comum em soberania absoluta, é desafiada pela fidelidade singular de Antígona, cuja posição questiona sua própria condição humana. É nesse paradoxo que residiria o enigma da tragédia: Antígona encarna uma exterioridade radical à humanidade, revelando os nexos intrincados entre desejo, Lei e morte.

Zupančič (2023) sublinha que Antígona faz valer uma impossibilidade biológica na justificação do seu ato, e não o parentesco. Conforme a autora, a problemática enunciada pela personagem é que se fosse um marido ou um filho, ela os deixaria morrer, mas por se tratar de um irmão cujos pais estão mortos, outro parente da mesma linhagem não poderia nascer. Antígona defenderia a honra de Polinice em um sentido muito peculiar - não identificado à humanidade em si, mas à inumanidade representada pela colisão entre assassinato e incesto, vínculo que dá a singularidade de sua linhagem. Por sua vez, Safatle (2012) interpreta que o cerne da leitura lacaniana está na possibilidade de “pensar um modelo de deliberação racional em que a ‘heteronomia’ de um vínculo patológico de objeto fosse capaz de expressar uma exigência universal de validade” (p. 236). Segundo ele, Lacan posiciona a confrontação com o inumano como eixo central da narrativa. A decisão de Antígona de enterrar Polinices, conforme Safatle, a impede de se identificar com papéis socialmente prescritos, como os de mãe ou mulher, situando seu ato além de qualquer cálculo utilitarista baseado em prazer ou desprazer.

Conjugando as perspectivas de Zupančič (2023) e Safatle (2012), pode-se dizer que o valor ético irredutível de Antígona residiria na capacidade de se reconhecer em uma ação que escapa tanto à determinação da vontade quanto às imagens do Eu ou aos princípios reguladores da identidade. Sua escolha está enraizada em um traço inumano, que a desloca

das normas sociais e aponta para uma ética fundada na fidelidade a um desejo, como diria Badiou (1996). Assim, propomos explorar a hipótese do inumano como um operador conceitual que oferece uma aplicação promissora no campo da psicanálise. Se o inumano possibilita pensar uma ética fundamentada exclusivamente na fidelidade ao desejo como uma via de superação do humanismo, ele também inaugura questões relevantes para a escuta clínica e o desenvolvimento da teoria psicanalítica. Essa noção nos convoca a um exercício contínuo de abertura, rejeitando o fechamento da experiência em métodos predefinidos e apostando no caráter singular do novo. É significativo que Lacan, em seus comentários sobre *Antígona*, tenha recorrido de forma mínima ao aparato teórico freudiano ou aos esquemas estruturais de sua própria doxa, fazendo apenas uma breve menção à pulsão de morte. Como observa Nobus (2024), Lacan privilegia o método freudiano do *Zadig-Morelli*, que se dedica aos detalhes frequentemente negligenciados; ou, conforme Alfandary (2022), valoriza o “refugo” como “índice precioso e aberrante do inconsciente” (p. 68). Nesse contexto, o desejo emerge como sua referência conceitual primordial, funcionando como o eixo organizador de sua leitura.

Se a inclusão do inumano na psicanálise for pensada nesse mesmo lugar de indecidibilidade — como uma aposta no que ainda não está sedimentado, no que desafia posições previamente estabelecidas — poderíamos reivindicar sua pertinência não apenas para os grandes debates filosóficos, mas também para o cotidiano clínico. Essa perspectiva nos oferece uma abordagem para lidar com os três ideais destacados por Lacan (1988) no início do *Seminário*: o ideal do amor concluído, o ideal da autenticidade e o ideal da não-dependência. Ao situar a ética do desejo como uma abertura contínua para a novidade, o inumano se apresenta como uma possibilidade de reposicionar o trabalho analítico em sua dimensão mais radical: a capacidade de implicar-se com o novo como condição para que algo verdadeiramente transformador possa aparecer.

Considerações finais

O projeto original submetido para esta pesquisa de mestrado tinha por intenção compreender em que sentido a elaboração de uma ética relativa à psicanálise poderia conter um potencial político e social, tendo por referência o pensamento clínico de Jacques Lacan. Tal empreendimento exigia, por um lado, a apreensão dos conceitos fundamentais que sustentavam a acepção ética lacaniana e, por outro lado, o exame dessa teoria à luz de categorias filosóficas ligadas à tradição do materialismo do inumano. Nossa intuição era que essa leitura nos permitiria formular uma conceituação capaz de habilitar a prática clínica psicanalítica sob um viés emancipatório, tendo por horizonte uma estética de matriz anti-humanista suficientemente adequada para dialogar com os desafios cotidianos da escuta analítica.

Todavia, uma observação preliminar dos elementos básicos da ética no contexto do lacanismo revelou como tal intuição era, de fato, prematura. A tarefa de articular o arcabouço filosófico às premissas básicas do repertório psicanalítico, baseava-se em um pressuposto que inicialmente nos parecia evidente, mas só progrediu até certo ponto: o de que o tema da ética em psicanálise era sinônimo de inovação. Assumíamos a ideia de que a introdução da ética como perspectiva clínica e social resguardava um projeto sólido de incidência revolucionária. Sem nos darmos conta, admitimos que a conexão entre ética e política dependeria simplesmente de uma mediação psicanalítica e filosófica ampla o bastante para alinhar a teoria clínica no interior de uma vasta tradição de pensamento, como a do materialismo-dialético. Esse pressuposto levou-nos a disputar a posição social da psicanálise ancorados em um longo escopo conceitual, na tentativa de assegurar essa vinculação. Contudo, essa

abordagem nos colocou diante de significativos desafios formais, que nos levaram a rever todo o trajeto.

A pesquisa que compõe este trabalho é fruto desta reorientação em direção à problemática da ética no pensamento de Lacan. Nosso objetivo passou a ser investigar as condições que levaram à inserção da ética no contexto psicanalítico em comparação à sua marcante influência no movimento institucional lacaniano no Brasil. Observamos que, ao contrário das convicções que havíamos adquirido ao longo de nossa formação em psicanálise, a abordagem da ética nos escritos e seminários de Lacan apresentava um caráter instável e contingente. Tornou-se evidente que não era nada óbvio as razões pela qual a teoria psicanalítica, em determinado momento, passou a estabelecer vínculos entre sua prática e um conceito tão complexo e controverso quanto o de ética. O aspecto desafiador, nesse caso, residia no fato de que não podíamos nos limitar a uma crítica externa, dissociada das implicações da ideia que havíamos inicialmente abraçado. Era indispensável encarar os impasses detectados sem ceder às resistências pessoais.

A coordenada central desta investigação implicou o reconhecimento da estreita conexão entre concepção teórica e modelo organizacional no lacanismo. As escolas de psicanálise lacaniana ofereceram um contexto privilegiado em que se articulam o exercício, a regulação e a produção tanto da teoria quanto de novos analistas, sob a influência de autoridades pessoais. Foi a partir desse fenômeno que destacamos como a utilização do conceito de ética incorre em uma generalização que se infiltra na vida coletiva por meio de uma excessiva normatividade. Nesse sentido, surgiu a hipótese de que havia uma contradição entre a representação do papel da ética e a aplicação deste conteúdo aos processos grupais dos psicanalistas, fator eminente para elucidar o ideal político presumido neste contexto.

Desse modo, consideramos fundamental adotar uma abordagem teórica fundamentada em prismas complementares, articulados metodologicamente para o exame crítico do

pensamento lacaniano. Esses prismas foram: a) a noção de que qualquer sistema de ideias institucionalmente estabelecido é atravessado por dinâmicas de transformação e conformação; b) a compreensão de que as ideias possuem um referencial histórico que confere relevância a determinados processos de reflexão; c) a leitura da dinâmica do pensamento lacaniano a partir de suas intervenções específicas; e, por fim, d) a proposição de que a ética deve ser orientada pela política, e não o contrário.

Ainda que de forma rudimentar, essa estratégia se apresentou como uma alternativa ao tratamento predominante na maior parte da literatura sobre o *Seminário VII, A Ética da Psicanálise*. Esse lugar-comum, em grande medida, busca restituir e reinterpretar os temas abordados por Lacan, priorizando uma articulação interna entre os conceitos e reafirmando uma racionalidade imanente ao desenvolvimento de sua teoria. Sob essa perspectiva, a maneira como Lacan trata da ética é geralmente reconhecida como de inquestionável valor crítico e inovador. Por outro lado, a hipótese que orientou nossa investigação demandava uma abordagem mais modesta, a saber: a formulação da ética da psicanálise representava, para Lacan, uma tentativa de lidar com problemas clínicos e institucionais inescapáveis que emergiam em um momento específico de sua trajetória. Apenas a partir dessa premissa foi possível definir critérios para avaliar tanto as consequências quanto os limites dessa formulação, considerando a singularidade do gesto teórico implicado.

Observamos que a própria posição de Lacan demonstrava certa reticência em consolidar um ponto de vista ético plenamente definido no campo da psicanálise, consciente dos riscos significativos que tal empreitada poderia acarretar. Para Lacan, essa proposta comportava tanto perigos quanto potenciais contribuições. O fato de ele ter optado por não publicar o *Seminário*, com base nessa justificativa, nos alerta para uma problemática que seria posteriormente destacada por seu herdeiro legítimo, Jacques-Alain Miller: a adesão ao

ideal de formação de analistas, na qual a influência da ética é frequentemente aceita de maneira acrítica, com escassa reflexão crítica ou necessidade de desenvolvimento conceitual.

É inegável que o cenário político em que o *Seminário VII* foi realizado exerce um papel fundamental na compreensão dos fatores que sustentam a relevância dos comentários de Lacan sobre Antígona, a função do Bem, o papel da religião e da ciência, bem como os enfoques por ele escolhidos. Os referenciais históricos que caracterizam esse período da obra lacaniana evidenciam a forma como o autor respondeu aos acontecimentos marcantes da sociedade francesa do pós-guerra. Entre esses eventos, destacam-se a Guerra da Argélia, o governo gaullista durante a Quinta República, o avanço do capitalismo de consumo e, não menos relevante, o declínio dos ideais comunistas entre a classe intelectual à qual Lacan se identificava como parte integrante. Pode-se dizer que esse período suscitou, em meio a controvérsias, uma tendência muito particular de remissão à ética caracterizado por um horizonte político restrito, onde a proposição positiva de um Bem associava-se ao risco de totalitarismo, intuição manifesta em diversos momentos de suas declarações nos anos 60.

Assim, essa observação oferece um exemplo preciso da função ideológica desempenhada por sistemas de ideias transplantados para realidades que não se adequam ao contexto em que foram originalmente formulados. Se, no cenário intelectual francês, a substituição da política pela ética já indicava um certo declínio de uma intelectualidade pseudosubversiva, a importação desse ideal para o contexto institucional do lacanismo no Brasil evidencia sua inadequação. Tal deslocamento expõe o caráter dissonante de uma ética que, em vez de responder às especificidades e desafios próprios de um país periférico, opera como uma mera força de imposição normativa, desconectada das demandas reais do território em que é aplicada.

Como se pode notar, estas considerações finais constituem um conjunto de reflexões que oscilam entre a fluidez da experiência e o caráter sugestivo. Talvez essa seja uma forma

de apresentar um verdadeiro *mixed grill* (Lacan, 1988), uma imagem que reflete os caminhos por onde nossa pesquisa se aventurou, revelando e enfrentando os próprios impasses que ela trouxe à tona. É plausível considerar que essa investigação representa apenas uma pequena parte de um interesse mais amplo, sustentado por iniciativas pertinentes que buscam renovar o pensamento lacaniano, especialmente no Brasil. Aqui, uma nova geração de pesquisadores tem fomentado um espaço fértil para questionamentos que, sem renunciar à ousadia crítica, preservam o compromisso de oferecer hipóteses e dar continuidade ao legado construído por aqueles que os precederam. Se, como apontado, é recomendável “fazer o luto de qualquer inovação efetiva no âmbito da ética” (p. 26), também é razoável supor que o esforço em persistir, em interrogar e ampliar o percurso já trilhado, encerra em si mesmo uma determinação ética que os nossos tempos exigem.

Bibliografia

Alfandary, I. (2022). *Ciência e ficção em Freud: Qual epistemologia para a psicanálise?*.

Blucher.

Allouch, J. (1995). *Letra a letra: Transcrever, traduzir, transliterar*. Companhia de Freud.

Allouch, J. (1997). *A etificação da psicanálise*. Companhia de Freud.

Althusser, L. (1985). *Freud e Lacan. Marx e Freud*. Edições Graal.

Antonio, M. C. (2015). *A ética do desejo: Estudo etnográfico da formação de psicanalistas em escolas lacanianas de psicanálise* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. Recuperado de <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/7054>

Arantes, P. (1996). *Ressentimento da dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel (Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*. Paz e Terra.

Arantes, P. E. (2021). *Formação e desconstrução: Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. Editora 34.

Arendt, H. (1963). *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. Companhia das Letras.

Aristóteles (2006). *Ética a Nicômaco*. Martin Claret.

Baas, B. (2001). *O desejo puro*. Revinter.

Badiou, A. (1995). *Ética: Um ensaio sobre a consciência do Mal*. Relume-Dumará.

Badiou, A. (1996). *O ser e o evento*. Zahar.

Badiou, A. (2008). *Conditions*. Continnum.

Badiou, A. (2009). *Theory of subject*. Continnum.

- Badiou, A. (2015). *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Autêntica.
- Badiou, A. (2018). *Lacan: Anti-philosophy 3*. Columbia University Press.
- Badiou, A., & Roudinesco, E. (2014). *Jacques Lacan, past and present: A dialogue*. Columbia University Press.
- Bataille, L. (1998). *O umbigo do sonho: Por uma prática da psicanálise*. Zahar.
- Bentham, J. (1984). *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Abril Cultural.
- Bentham, J. (2019). *O panóptico*. Autêntica.
- Benyamini, I. (2023). *Lacan and the biblical ethics of psychoanalysis*. Palgrave Macmillan.
- Bleichmar, N. & Bleichmar C. (1992). *A psicanálise depois de Freud: Teoria e clínica*. Artmed.
- Butler, J. (2022). *A reivindicação de Antígona: O parentesco entre a vida e a morte*. Civilização Brasileira.
- Castro, J. C. L. de. (2009). *O inconsciente como linguagem: de Freud a Lacan*. CASA: Livros de Semiótica Aplicada, 7(1), 1-12. <https://doi.org/10.21709/casa.v7i1.1773>
- Castoriadis, C. (1987). *As encruzilhadas do labirinto (Vol. 2)*. Paz e Terra.
- Checchia, M. A. (2012). *Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan* (Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo). Recuperado de https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-05072012-112606/publico/checcia_do.pdf
- Chiesa, L. (2024). Supreme Being-in-Evil, Criminal Good, and Criminal Desire: Lacan After Antigone, After Sade, After Kant. In: Owens, C. (Ed.). *Studying Lacan's Seminar VII – The Ethics of Psychoanalysis*. Routledge.

- Clausewitz, C. V. (1832/1996). *Da guerra*. Martins Fontes.
- Copjec, J. (1994). *Read my desire: Lacan against the historicists*. Massachusetts Institute of Technology.
- Damousi, J., & Plotkin, M. B. (Eds.). (2009). *The transnational unconscious: Essays in the history of psychoanalysis and transnationalism*. Palgrave Macmillan.
- Deigh, J. (1996). *The sources of moral agency: Essays in moral psychology and Freudian theory*. Cambridge University Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. Editora 34.
- Domiciano, J. F. (2023). Função e campo do corpo do analista: o *Nebenmensch* como amparo às travessias. *Revista De Psicanálise Stylus*, 1(42), pp. 71–82.
<https://doi.org/10.31683/stylus.v1i42.926>
- Dosse, F. (1993). *História do Estruturalismo, vol. 1*. Editora da Unicamp.
- Dunker, C. (1998). Crítica da ideologia estética em Psicanálise: um estudo sobre o fim de análise. In: Carone, Iray (org.). *Psicanálise fim de século: Ensaio crítico*. Hacker Editores.
- Dunker, C. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: Uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. Annablume.
- Eagleton, T. (2010). Lacan's Antigone. In: S. E. Wilmer & A. Zukauskaitė (Eds.), *Interrogating Antigone in postmodern philosophy and criticism*. Oxford University Press.
- Irigaray, L. (2010). Between myth and history: The tragedy of Antigone. In: S. E. Wilmer & A. Zukauskaitė (Eds.), *Interrogating Antigone in postmodern philosophy and criticism*. Oxford University Press.
- Kesel, M. de (2009). *Eros and ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*. State University of New York Press.

- França, M. I. (2012) *Psicanálise, estética e ética do desejo*. Perspectiva.
- Freeland, C. (2013). *Antigone, in her unbearable splendor: New essays on Jacques Lacan's The ethics of psychoanalysis*. State University of New York Press.
- Freud, S. (1990). *Projeto para uma psicologia científica*. In: J. Salomão (Trad.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 403–466). Imago. (Trabalho original publicado em 1895 [1950]).
- Freud, S. (1912/2018a). *Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico*. In: S. Freud. *Obras incompletas de Sigmund Freud. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Autêntica.
- Freud, S. (1937/2018b). *Construções em análise*. In: S. Freud. *Obras incompletas de Sigmund Freud. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Autêntica.
- Freud, S. (1937/2018c). *A análise finita e a infinita*. In: S. Freud. *Obras incompletas de Sigmund Freud. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Autêntica.
- Freud, S. (1930/2020). *O mal-estar na cultura*. In: S. Freud. *Obras incompletas de Sigmund Freud. Cultura, sociedade e religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Autêntica.
- Freud, S. (2019) *O problema econômico do masoquismo*. In: S. Freud. *Obras incompletas de Sigmund Freud. Neurose, psicose e perversão*. Autêntica.
- Foucault, M. (1984). *História da sexualidade, vol. 2 – O uso dos prazeres*. Edições Graal.
- Gabbi Jr., O. F. (2003). *Notas a projeto de uma psicologia: As origens utilitaristas da psicanálise*. Imago.
- Gherovici, P. (2017). *Transgender psychoanalysis: a Lacanian perspective on sexual difference*. Routledge.

- Guimarães, B. A. (2015). *A ética desde Lacan: Implicações filosóficas da crítica ao sujeito*. Editora UFOP.
- Guyomard, P. (1996). *O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo do analista*. Zahar.
- Habermas, J. (1981). *Teoria do agir comunicativo*. Martins Fontes.
- Jones, E. (1954/1976). Allucation du Dr. Jones - Inauguration de l'institut de Psychanalyse. *Ornicar? - La scission de 1953*, pp. 151-159.
- Jackson, J. (2020). *Charles De Gaulle: Uma biografia*. Zahar.
- Kant, I. (1994). *Lógica*. Tempo Brasileiro.
- Kant, I. (2001). *Crítica da razão pura (5ª ed.)*. Fundação Calouste Gulbekian.
- Kant, I. (2004). *Crítica da razão prática*. Editora S.A.
- Kant, I. (2007). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Edições 70.
- Krutzen, H. (2022). *Índex de Referências dos Seminários de Jacques Lacan*. Toro Editora.
- Lacan, J. (1967). Petit discours aux psychiatres. *Lettres de l'École*, 2(25). Éditions du ECF.
- Lacan, J. (1998). *Escritos*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (1998b/1955). A coisa freudiana. In: Lacan, Jacques. *Escritos*. (pp. 402-437). Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998a/1958). A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In: Lacan, Jacques. *Escritos*. (pp. 591-652). Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998c/1962). Kant com Sade. In: Lacan, Jacques. *Escritos*. Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998d/1960). Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: Lacan, Jacques. *Escritos*. Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1964/2003). Ato de fundação. In: Lacan, Jacques. *Outros Escritos*. Jorge Zahar.

- Lacan, J. (2003). Radiofonia. In: Lacan, Jacques. *Outros Escritos*. Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 1 – Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1975).
- Lacan, J. (2010). *O seminário, livro 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1978).
- Lacan, J. (1970). *O seminário, livro 5 – As formações do inconsciente (1957-1958)*. Zahar.
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 7 – A ética da psicanálise (1959-1960)*. 1ª ed. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1986).
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 8 – A transferência (1960-1961)*. Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008/1964). *O seminário, livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1973).
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17 – O avesso da psicanálise (1969-1970)*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1991).
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 20 – Mais, ainda (1972-1973)*. Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1986). La psychanalyse est-elle constituante pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite? *Psychoanalyse*, 4, 163–187.
- Lacan, J. (1993). *Televisão*. Jorge Zahar.
- Lacoue-Labarthe, P. (2018). On ethics: A propos of Antigone. *European Journal of Psychoanalysis*, Vol. 5, No. 1.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *Antropologia estrutural*. Cosac Naify.

- Le Gaufey, G. (2020). *Interview with Guy Le Gaufey: Logic and sexuation*. In: Todd McGowan [Vídeo] Acesso em Youtube:
<https://www.youtube.com/watch?v=o3QFWIqJyLk&t=526s>
- Harasym, S. (1998). *Levinas and Lacan: The missed encounter*. State University of New York Press.
- Heidegger, M. (2002). *Ensaio e conferências*. Editora Vozes.
- Heidegger, M. (2005). *Carta sobre o humanismo*. Centauro.
- Kordela, K. (2007). *Surplus: Spinoza, Lacan*. State University of New York Press.
- MacIntyre, A. (1991). *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. Edições Loyola.
- Mandelbaum, B., Frosh, S., & Lima, R. A. (Eds.). (2021). *Brazilian psychosocial histories of psychoanalysis*. Palgrave Macmillan.
- Marcondes, D. (2007). *Textos básicos de ética: de Platão a Foucault*. Jorge Zahar.
- Marx, K. (1982/1845). *Teses sobre Feuerbach*. Editorial Avante.
- Marx, K. (2023). *O Capital: Crítica da economia política - Livro 1*. Boitempo.
- McGowan, T. (2024). Ethics amid commodities: Das Ding and the origin of the value. In: Owens, C. (Ed.). *Studying Lacan's Seminar VII – The Ethics of Psychoanalysis*. Routledge.
- Miller, J. -A. (2000). Os seis paradigmas do gozo. *Opção lacaniana*, v.26, n.27, p. 87-105.
- Miller, J. -A. (2008). La psychanalyse, la cité, les communautés. *Le Cause Freudienne*, n. 68.
- Miller, J. -A. (2019). A máquina panóptica de Jeremy Bentham. In: Bentham, J. *O panóptico*. Autêntica.
- Milner, J. C. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Jorge Zahar.
- Neill, C. (2011). *Lacanian ethics and the assumption of subjectivity*. Palgrave MacMillan.

- Nietzsche, F. (2009). *Genealogia da moral: Uma polêmica*. Companhia das Letras.
- Nobus, D. (2017). *The law of desire: On Lacan's 'Kant with Sade'*. Palgrave Macmillan.
- Nobus, D. (2024). On tragedy and desire the Ethics of Psychoanalysis. In: Owens, C. (Ed.). *Studying Lacan's Seminar VII – The Ethics of Psychoanalysis*. Routledge.
- Nunes, L., & Machado, S. (Eds.). (2023). *Desambiguar Lacan de Freud*. Artes & Ecos.
- Ota, N. K. (2016). A Psicanálise como paráfrase política: École Freudienne de Paris e a etificação da teoria lacaniana. *Revista Trans/Form/Ação*, v. 39, p. 59-84.
- Owens, C. (Ed.). (2024). *Studying Lacan's Seminar VII – The Ethics of Psychoanalysis*. Routledge.
- Parker, I. (2011). *Lacanian psychoanalysis: Revolutions in subjectivity*. Routledge.
- Pavón-Cuéllar, D. (2014). *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. Paradiso Editores.
- Querido, F. M. (2024). *Lugar periférico, ideias modernas: Aos intelectuais paulistas as batatas*. Boitempo.
- Rabaté, J. -M. (Ed.) (2000). *Lacan in America*. Other Press.
- Rabaté, J. -M. (Ed.) (2022). *Lacan*. Editora Ideias & Letras.
- Rajchman, J. (1991). *Truth and Eros: Foucault, Lacan and the question of ethics*. Routledge.
- Rehmann, J. (2013). *Theories of ideology: The powers of alienation and subjection*. Brill.
- Roudinesco, E. (2008). *Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Companhia das Letras.
- Roustang, F. (1987). *Um destino tão funesto*. Timbre.

- Russo, J. (2009). The Lacanian Movement in Argentina and Brazil: The Periphery Becomes the Center. In: Damousi, J. & Plotkin, M. B. (Eds.) *The transnational unconscious: Essays in the history of psychoanalysis and transnationalism*. Palgrave Macmillan.
- Sade, M. de (1999). *A filosofia na alcova: Ou escola de libertinagem*. Thesaurus.
- Safatle, V. (2005). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. Unesp.
- Safatle, V. (2008). *Cinismo e falência da crítica*. Boitempo.
- Safatle, V. (2012). *Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. Editora Martins Fontes.
- Safatle, V. (2017). *Introdução à Jacques Lacan*. Autêntica.
- Safatle, V. (2020). *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*. Autêntica.
- Sartre, J. P. (1968). Prefácio. In: Fanon, Frantz. *Os condenados da terra*. Civilização Brasileira.
- Sartre, J.-P. (2014). *O existencialismo é um humanismo*. Vozes.
- Schwarz, R. (1977). *Ao vencedor as batatas*. Duas cidades.
- Silva, R. A. da. (2017). *O conceito de práxis em Marx* [Dissertação de Mestrado]. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal. Disponível em <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/24571>
- Simanke, R. T. (2003). A letra e o sentido do “retorno a Freud” de Lacan: A teoria como metáfora. In: V. Safatle (Ed.), *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise* (pp. xx-xx). São Paulo: UNESP.

- Steiner, G. (1984). *Antigones: The Antigone myth in western literature, art and thought*. Clarendon Press.
- Themí, T. (2014). *Lacan's ethics and Nietzsche's critique of Platonism*. State University of New York Press.
- Tomšič, S. (2015). *The capitalist unconscious: Marx and Lacan*. Verso.
- Tort, M. (2000). Lacan's new gospel. In: J.-M. Rabaté (Ed.). *Lacan in America*. Other Press.
- Tupinambá, G. (2024). *O desejo de psicanálise: Exercícios de pensamento lacaniano*. Boitempo.
- Vorsatz, I. (2013). *Antígona e a ética trágica da psicanálise*. Zahar.
- Weslaty, H. (2000). Jacques Lacan in Love, Hatred and in Ignorance. *Anamorphosis*, n. 3.
- Zanotti, G. (2022). Posfácio: Na antecâmara da Ideologia Mundial. In: Arantes, Paulo Eduardo. *Formação e desconstrução: Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. Editora 34.
- Žižek, S. (1992). *O sublime objeto da ideologia*. Civilização Brasileira.
- Žižek, S. (1998). Kant and Sade: The ideal couple. *Lacanian Ink*, n. 13.
- Žižek, S. (2008). *A visão em paralaxe*. Boitempo.
- Žižek, S. (2012a). *Vivendo no fim dos tempos*. Boitempo.
- Žižek, S. (2012b). *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Boitempo.
- Žižek, S. (2012c). *O sujeito incômodo: O centro ausente da ontologia política*. Boitempo.
- Žižek, S. (2015). *Sobre a crença: ou o amor impiedoso*. Autêntica.
- Žižek, S. (2017). *Interrogando a real*. Autêntica.
- Zupančič, A. (2000). *The ethics of the real: Kant and Lacan*. Verso.

Zupančič, A. (2022). *Por que psicanálise? Três intervenções*. Lavrapalavra.

Zupančič, A. (2022). Ética e tragédia em Lacan. In: J.-M. Rabaté (Ed.). *Lacan*. Editora Ideias & Letras.

Zupančič, A. (2023). *O que é sexo?* Autêntica.

Zupančič, A. (2023). *Let Them Rot: Antigone's Parallax*. Fordham University Press.