



# Almanaque

DE PSICANÁLISE E SAÚDE MENTAL

Ano 03 · Número 06 · Junho de 2001



*As duas clínicas de Lacan*

☞ pag 3

*É a lei do supereu que o  
toxicômano conhece*

☞ pag 5

*Reflexões acerca de  
Kant com Sade*

☞ pag 7

*A investigação em psicanálise*

☞ pag 11

**:: Almanaque 06 - Junho de 2001::**

**Índice:**

**Editorial**

**As duas clínicas de Lacan**

**É a lei do Supereu que o toxicômano conhece**

**De uma liberdade insuportável: Reflexões acerca de "Kant com Sade"**

**Editorial**

**O novo Diretor Geral**

O Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais está, desde 25 de abril de 2001, com novo Diretor-Geral: António Beneti. Tudo aconteceu a partir de uma carta que enviei ao presidente do Conselho Deliberativo, Celso Renno Lima, no dia 6 de março de 2001, solicitando antecipação da permutação do Diretor-Geral. O Conselho me atendeu, tendo optado por permutação circunscrita.

Algumas indicações sobre as razões de minha decisão. Em primeiro lugar, o Instituto está consolidado e, em segundo, a Conversação da Escola Brasileira de Psicanálise, ocorrida em Belo Horizonte em dezembro de 2000, introduziu nova etapa não só para a EBP, como também para os Institutos.

Acrescente-se a isso que eu estava há quase quatro anos como Diretor-Geral, tendo participado, como tal, do período preparatório da Instituição e que a experiência tem me ensinado, cada vez mais, como são benéficos os eflúvios do dispositivo da permutação. Tenho a firme convicção de que nós e para a Instituição. Para mim havia chegado, portanto, o momento de concluir.

Vamos prosseguir, agora, sob a direção do Beneti, nome que reúne plenas condições de conduzir o Instituto na etapa que se abre.

**Francisco Paes Barreto**

**As duas clínicas de Lacan**

**Elisa Alvarenga**

O Seminário programado para hoje deveria ter como tema: Psicose – uma questão para além da linguagem? Foi uma pergunta que me coloquei no início do ano, mais particularmente no início do semestre, quando começamos a estudar a segunda clínica de Lacan, com as psicoses lacanianas.

Eram duas as questões: haveria uma primeira clínica das psicoses baseada em fenômenos de linguagem, e uma segunda clínica das psicoses baseada, sobretudo, em fenômenos pulsionais? E, se esta segunda clínica coloca em primeiro plano os fenômenos de gozo, poderíamos qualificá-la de para-além da linguagem?

Hoje eu responderia sim à primeira questão, dizendo que a segunda clínica coloca em destaque os fenômenos pulsionais; mas não à segunda, ou seja: a segunda clínica não é uma clínica para-além da linguagem, porque inclui os três registros — real, simbólico e imaginário — e também porque a pulsão não está para-além da linguagem: só sabemos algo do real da pulsão porque ela se inscreve no ser falante através do significante.

Dito isto, introduzo a questão das duas clínicas perguntando: há realmente duas clínicas? Há ruptura ou continuidade entre elas?

Em 1998, em Barcelona, Éric Laurent apresentava a questão nos seguintes termos: “Conhecemos nossos sintomas, os que Freud nos deixou: neuroses, psicoses, perversões. Mas temos também nos aproximado de um segundo estado da clínica de Lacan, mais irônico, para considerar como Lacan transformava pouco a pouco as categorias clínicas a partir da prática psicanalítica”.

Da mesma forma que Freud introduziu na teoria o conceito de pulsão de morte, para dar conta dos fatos encontrados na clínica, Lacan começa também a pensar a clínica de outra maneira, a partir do real da experiência. Se seguirmos Alfredo Zenoni em suas conferências em Belo Horizonte, trata-se, na primeira clínica, de aplicar a psicanálise à psicose, enquanto que, na segunda, trata-se de aplicar à psicanálise o que a psicose nos ensina. Há, então, uma reformulação da teoria psicanalítica a partir da clínica das psicoses.

É importante notar, também, que essa segunda clínica só pôde vir à luz depois da Proposição de 1967 sobre o psicanalista da Escola, onde Lacan introduziu o dispositivo do passe, produzindo uma mudança definitiva na clínica psicanalítica. Podemos dizer que a clínica das psicoses — assim como a clínica do final de análise — nos ensina algo que modifica radicalmente a experiência psicanalítica.

Farei, agora, uma comparação esquemática entre os elementos pertinentes às primeira e segunda clínicas, para depois concluir algo sobre a relação entre as duas:

Na segunda clínica tentaremos diferenciar os fenômenos psicossomáticos — depressões, anorexias, bulimias, toxicomanias, etc.— que se relevam da estrutura da neurose, geralmente transitórios e reversíveis, daqueles que funcionam como suplências, podendo indicar uma estrutura psicótica. Isso significa que a segunda clínica não dispensa as estruturas. Se na segunda clínica lacaniana privilegiamos o sintoma como gozo, na primeira privilegiamos o sintoma como metáfora. No entanto, ambas as vertentes do sintoma já estão presentes na clínica freudiana, ou seja, na primeira clínica.

Concluimos, então, que não é possível separar as duas clínicas: uma não substitui a outra, mas a enriquece, suplementa. A segunda clínica nos permite abordar os impasses da primeira, aquilo que escapa às indicações iniciais da psicanálise. Ela se apóia, por excelência, nas soluções que o paciente inventa, e exige uma boa dose de invenção também do analista. Estaria aí, a meu ver, o ponto que aproxima a clínica das psicoses da clínica do final de análise: cada sujeito, com a sua experiência, encontra soluções que acrescentam algo de novo à teoria da clínica psicanalítica.

1ª Clínica	2ª Clínica
estrutural - neurose, psicose, perversão	borromeana - RSI
binária - NxP	continuista: acentua o que há de comum entre as estruturas. Os fenômenos são "transestruturais"
do significante	da letra
do desejo	do gozo
do fantasma	do sintoma
freudiana	lacaniana
do inconsciente	da pulsão
Nome-do-Pai e falo	não-todo
forclusão do NP	forclusão generalizada
psicose = falta de neurose	neurose e psicose: soluções diferentes
metáfora delirante	sinthoma
paradigma: Schreber	Joyce
desencadeamento	desligamentos do Outro
encontro com Um-pai	encontro com o sexo
fenômenos de linguagem:	fenômenos de gozo:
delirantes, alucinatórios	enigmáticos, passagens ao ato
estabilizações	suplências
analista secretário	destinatário, presença, aluno ativo
esquizofrenia e paranóia	melancolia, mania, inclassificáveis
psicoses extraordinárias	psicoses ordinárias
tratamento sem fim	analista e instituição permanecem, paciente vai e vem
significação, sentido, fala	escritos
interpretação	construção
tratamento do sintoma	tratamento pelo sintoma
Sexualidade feminina: ter ou ser o falo: F(a) e A(f)	fórmulas da sexuação: não-toda, empuxo-à-mulher

1 Texto apresentado no último encontro do Núcleo de Psicose, em novembro de 2000, no Instituto Raul Soares.

### É A LEI DO SUPEREU QUE O TOXICÔMANO CONHECE

Maria Wilma S. de Faria

Lidar com toxicômanos exige, daqueles que os acompanham, ir além do consumo toxicomaniaco, apostando na existência de um discurso. Falar do discurso do toxicômano implica confrontar o sujeito com suas palavras, perguntar sobre o desejo e introduzir o che vuoi? Se uma análise se inicia a partir de um sujeito que sofre, que não sabe o que lhe acontece e é surpreendido pelo seu sintoma, o que vemos ocorrer com o toxicômano é que ele diz que sofre e sabe a razão: porque usa drogas.

A experiência nos mostra que o toxicômano vem se queixar da impossibilidade de parar de consumir a droga: "Eu só penso nela! Acordo querendo usar; já levanto querendo correr atrás. Eu quero parar mas não consigo! É algo mais forte do que eu ...". Essas falas ilustram a intensidade do problema ao qual estão submetidos, onde a droga é colocada no registro de uma "necessidade". Esse "algo mais forte" aponta em direção a um imperativo do supereu, no qual iremos nos deter.

Em seu texto O eu e o isso, Freud diferencia o "supereu" do "eu", apontando que a relação entre eles não se exaure com o preceito: "você deveria ser assim (como o seu pai)," mas que essa relação compreende uma proibição: "você não pode ser assim (como o seu pai)", ou seja, há coisas que são prerrogativas do pai. Esse duplo aspecto mostra que o ideal do eu vem reprimir o complexo de Édipo — nesse momento de sua obra, Freud conceitua o supereu como equivalente ao ideal do eu. Freud afirma, então, que "o supereu retém o caráter do pai, e que, quanto mais poderoso o complexo de Édipo e mais rapidamente sucumbir à repressão, mais severa será posteriormente a dominação do supereu sobre o eu, sob a forma de consciência, ou, talvez, de um sentimento inconsciente de culpa" (Freud, 1923). Ele vai além ao afirmar que o supereu tem um caráter compulsivo, que se manifesta sob a forma de um imperativo categórico, ou seja, exige o gozo. O supereu é, portanto, herdeiro do complexo de Édipo e se constitui também como um agente de repressão aos impulsos libidinais que vêm do "isso".

Mais tarde, em O Mal-estar na civilização, Freud vai falar que a própria constituição dos homens restringe a possibilidade de uma felicidade total e que, por mais tentador que seja ter a satisfação irrestrita de todas as necessidades, isso "significa colocar o gozo antes da cautela, acarretando logo o seu próprio castigo" (Freud, 1930). Essa passagem parece ser muito significativa, pois refere-se a um ponto de basta, de limite e de contenção que deve existir para evitar conseqüências desastrosas.

Nesse texto, Freud afirma ainda que a civilização é construída sobre uma renúncia do instinto. Uma das exigências para haver civilização é a garantia da lei, que não poderá ser violada em detrimento de um, mas para a qual todos contribuem ao preço do sacrifício de seus instintos. A agressividade é inerente ao homem e intimamente ligada à pulsão de morte, bem como se opõe à própria civilização. Segundo Freud, essa agressividade é internalizada e enviada de volta ao eu, sendo assumida por uma parte do próprio eu — que se coloca contra o resto dele mesmo — o supereu. A tensão entre o eu e o supereu é chamada de "sentimento de culpa" e este remonta à morte do pai primevo, especialmente à ambivalência de sentimentos (amor e ódio) para com o pai. Freud fala que o que vem, após a satisfação do ódio através da agressão, é o amor e o remorso dos filhos. Está, então, criado o supereu pela identificação com o pai e instaurado o sentimento de culpa.

Nesse sentido, temos a contribuição, em 1927, de Ernest Simmel, analista pós-freudiano que durante anos dirigiu uma clínica, perto de Berlim, voltada para o tratamento de alcoolistas. A formulação desse autor para a função do álcool pode se estender também às drogas. Vejamos: "o veneno é utilizado para embriagar seu guardião, o supereu". Há, então, a suposição de que as exigências do supereu possam ser apaziguadas pelo uso de drogas e álcool, o que nos remete à relação entre drogas/álcool e a função paterna.

Bernard Lecoeur afirma que a tese de Simmel conserva sua pertinência, à medida que a embriaguez desloca o sentimento de culpa e afasta a inibição. “Isso se daria por um tratamento da palavra”, que ele explica — retomando Freud — a partir do recalçamento que se opera entre o sujeito e sua palavra, o que, por sua vez, evita o encontro do sujeito com o “não-senso”. O curioso é que a embriaguez, além de garantir uma desvalorização da palavra, libera o acesso a esse “não-senso”, só que de forma tal que o sujeito não aparece.

A proposição de Ernest Simmel mostra o superego apenas em sua vertente de lei como censura, de limitação, desconhecendo sua dimensão imperativa de lei insensata e de excesso que vai além do princípio do prazer, valendo-se mesmo da pulsão de morte.

Freud vai contestar a proposição de Simmel em 1930, ao afirmar que “a resolução que vem do superego é muitas vezes tão impotente quanto aquela do bêbado inveterado de renunciar à bebida”. Ou seja, o imperativo do superego continua a atuar de forma insistente, havendo quase que uma obediência subserviente a uma ordem, que leva o sujeito a beber sempre mais e mais.

“O ato de beber, antes de ser um gozo, consiste em ceder às ordens de um imperativo de gozo”, nos diz Lecoeur, e “é por isso que o sujeito se torna aliviado, uma vez que a injunção para beber domestica a tirania do significante-mestre, dando-lhe um conteúdo sensato.(...) submeter-se ao imperativo é, ao mesmo tempo, destruí-lo”. É por isso que Lecoeur afirma, então, que o superego não é solúvel no álcool. À medida que o álcool traz um apelo e impulsiona o sujeito a sempre mais uma dose, o que vemos é a prevalência de uma voz que empurra o sujeito ao encontro do mesmo copo. Companheiro fiel, que não falta, o alcoólatra faz de seu copo um partenaire perfeito, ao qual sempre retorna. O autor continua: ...“somos levados a reconhecer o gozo tanto como a causa de um uso, quanto o proveito que se leva dele, o que Lacan designou pelo termo mais-gozar. O álcool é uma presença difícil de se falar, pois ao mesmo tempo que carrega um ‘não senso’ absoluto, traz uma satisfação difusa para o sujeito”.

## **O TOXICÔMANO E A INSTITUIÇÃO**

Existem diferentes modalidades de tratamento que preconizam a adaptação, o convívio em grupo e as internações, onde os “dependentes químicos”, como assim são chamados, “aprenderiam” como evitar o primeiro gole ou o retorno ao uso de drogas.

Toda a promessa se baseia, então, em uma renúncia ao consumo em prol de uma integração grupal, onde um se apóia no outro e onde, geralmente, um líder ou ex-dependente torna-se modelo a ser seguido. É comum se escutar, nessas experiências, a fala “somos todos iguais, estamos todos no mesmo barco”. Mas a identificação imaginária não apazigua a pulsão... essas abordagens não tocam em um ponto central da clínica com toxicômanos: a questão do gozo.

Do gozo da droga ao gozo da renúncia não ocorre nenhuma mudança subjetiva por parte de tais pessoas. O que acontece é o puro deslocamento significativo e não uma operação metafórica. A lei, na qual repousa tais experiências, é a do superego, onde regras, horários, atividades são bem estabelecidos ao preço de sanções e punições quando não cumpridos. O ato de se drogar e a renúncia às drogas acabam se apoiando, então, na mesma corrente libidinal, reforçados pelas tendências do superego. Como resultado, há o exemplo de um alcoólatra que está há 30 anos abstinente, freqüentando reuniões, e tendo o álcool como parceiro na mesma posição e com o mesmo peso e valor de quando começou a beber.

Com isso, não se quer dizer que não deva haver leis dentro das instituições, mas chamar a atenção para o fato de que, para além da lei como censura, a lei deve ser usada em sua

vertente simbólica que ordena e possibilita aos toxicômanos a leitura de sua história, de sua relação com a droga, e que aposta na construção de uma verdade particular para cada sujeito.

Os momentos institucionais não podem ser lidos no nível de bom comportamento, bem-estar institucional ou da adaptação à instituição, mas na possibilidade de dar sentido ao que trouxe o toxicômano à instituição. A aposta, então, que impulsiona o trabalho em uma instituição é aquela que leva o sujeito a abrir mão do gozo da droga e buscar outra satisfação.

Sabemos que a lei que interessa à psicanálise é a lei da divisão subjetiva, aquela que aponta em direção ao mal-estar que o toxicômano tão bem se encarrega de encobrir, e é nessa lei que uma instituição deve-se apoiar.

#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

FREUD, S. O ego e o id. E.S.B. v. XIX, p 49.

FREUD, S. O Mal-estar na cultura. E.S.B. v. XXI, p 96.

LECOUER, B. O Homem Embriagado. Belo Horizonte: Centro Mineiro de Toxicomania, 1992.

VIGANÓ, C. Saúde Mental: psiquiatria e psicanálise. Belo Horizonte: Instituto de Saúde Mental, 1997.

#### **De uma liberdade insuportável: Reflexões acerca de “Kant com Sade”**

##### **Antônio Teixeira**

Königsberg, Prússia, novembro de 1784. A Europa que há certo tempo comentava, ainda pasma, o terrível episódio do terremoto em Lisboa, assiste ao início de um movimento de insurreição política do qual iria eclodir, alguns anos depois, a Revolução francesa. Nesse mesmo momento, um discreto professor universitário, conhecido em sua cidade por seus hábitos metódicos e por uma proverbial aversão a qualquer tipo de perturbação ou ruído, põe-se a redigir um pequeno, mas inflamado artigo, em resposta à pergunta: “O que é o Iluminismo?”. Tratava-se do professor Immanuel Kant que, entre tantos outros, aceitara o desafio de responder a essa questão lançada ao público de intelectuais europeus pelo periódico alemão *Berlinische Monatschrift*. Seus autores, comenta Foucault, ainda não podiam imaginar que tal pergunta viria demarcar, em sua tentativa de resposta, praticamente todo o temário da filosofia moderna. (1)

O Iluminismo, define ali Kant, “é a saída do homem do seu estado de menoridade”, relativo ao momento em que, no lugar de se servir de sua própria razão, ele deixava-se guiar pela força de uma autoridade suprema.(2) *Sapere aude!* - ouse saber! – tenha a audácia de te servir do teu próprio entendimento, eis a principal divisa desse movimento de emancipação. Ela nos exorta a realizar a passagem para um estado de maioridade intelectual no qual o homem se encontra livre para *räsonieren*, ou seja, para tornar-se autor do próprio pensamento. A verdade deve ser inquirida a partir do exercício de uma racionalidade autônoma que não mais se deixa persuadir pela autoridade externa. A modernidade se encontra concebida, desde esse ponto de vista, menos ao modo de um período histórico do que em função de uma atitude ética do pensamento marcada pela ruptura para com a autoridade e com a tradição.

Kant não se furta, como se pode ver, aos efeitos de dissolução que o discurso da ciência operou sobre a autoridade do mestre. Ao passo que a episteme antiga sempre fazia intervir, conforme nos lembra J.-C. Milner, a figura do mestre como elemento de exceção dotado de

uma sabedoria indispensável à transmissão do conhecimento, a ciência moderna se estabelece como um corte ao aceitar somente o saber fundado sobre a própria evidência. O que justifica, já escrevia Descartes, o emprego da dúvida radical como princípio metodológico para se alcançar o saber verdadeiro, é a necessidade de se liberar dos preconceitos adquiridos na infância, originados de nossa dependência com relação a nossos pais e preceptores. Trata-se, antes de tudo, de anunciar um método destinado a nos emancipar de nossa menoridade intelectual, eliminando, de nosso saber, todo conhecimento calcado sobre o vínculo da autoridade e da dependência.

A ciência moderna não admite assim nenhum elemento de sabedoria para além do saber que se autoriza da evidência demonstrável. Ela recusa esse plus-de-savoir que a filosofia atribuía ao mestre antigo, ao aliar o conhecimento ao amor que sua presença e sua palavra inspiravam. A relação que se estabelece entre o mestre e os discípulos, com todo cortejo de lealdade e de traição que a ela se segue, aí revela-se, ao menos em princípio, inteiramente dispensável. O postulado moderno de uma racionalidade livre de qualquer coação implica que não haja mestres nem discípulo. Ele destitui, do seu horizonte, os atributos outrora tão caros à transmissão do saber antigo, essencialmente co-extensivo à dimensão do amor, assim como ao reconhecimento, à palavra e à presença do mestre (3).

Isso posto, embora a psicanálise se alie ao debate do programa iluminista proclamado por Kant – tal é o sentido do “tu peux savoir...” que se sucede ao título da revista *Silicet* -, ela não se furta a reconhecer, nessa proposta moderna de autonomia do pensamento, um elemento inquietante. Subjaz, a essa recusa radical de toda autoridade sobre o pensamento, uma atitude que Lacan chega a comparar a um processo delirante. (4) Ela se verifica, entre outros aspectos, nesse movimento de expansão sem freio da técnica científica denunciado por Heidegger, em que se estabelece uma identificação massiva do sujeito ao mundo no qual ele somente reconhece a expressão de sua natureza pensante. A natureza perde todo o poder narrativo pelo qual ela encerrava uma existência independente de seu valor utilitário, passando a ser vista apenas como um complexo calculável de forças a ser dominado pelo pensamento do homem.

É bem verdade que Descartes manteve-se aquém de uma recusa radical, como bom histérico que era ao questionar o mestre. De certa maneira, Descartes ainda buscava preservar, no plano político, o vínculo de autoridade que a ciência eliminara, no campo da física, quando por exemplo nos aconselha, na terceira máxima de sua moral provisória, a respeitar, sem questionar muito, os costumes e as tradições do seu país. Será preciso esperar Jean-Jacques Rousseau para que possamos ver se estabelecer os efeitos propriamente delirantes do discurso da ciência. É ele quem inaugura o repúdio completo da autoridade por um saber cuja exigência de auto-fundação parece não conhecer mais limites. Rousseau visa a estender este programa até o limite mesmo da constituição subjetiva, como podemos ler na educação de Emílio. Percebe-se o quanto o seu tratado de pedagogia busca conduzir o sujeito, desde o seu nascimento, a uma regulação natural inteiramente regida pela necessidade. Sua formação deve ser efeito de uma pura confrontação com a realidade do mundo físico, permitindo que ele se desenvolva livre de toda imposição arbitrária advinda de uma autoridade (5).

Pois bem, sabemos, através de sua biografia, o quanto Kant, embora não delirasse, admirava o espírito de autonomia e liberdade de pensamento representado por J.-J. Rousseau. Ele, aliás, fazia questão de manter exposto o retrato de Rousseau na parede de seu gabinete de trabalho. Sabemos ainda igualmente o quanto lhe era cara, para o estabelecimento de sua ética, a noção de um sujeito dotado de vontade livre, de um sujeito racional que só pode ser moralmente julgado se colocado sobre a assertiva de sua autonomia. Porque motivo então Lacan nos convida a ler Kant com Sade, referindo esta leitura ao impasse ético subjacente ao discurso moderno da liberdade? Em que sentido podemos acoplar Kant com Sade, a despeito deles nunca terem se freqüentado, para além de toda relação à palavra e à presença?

Para melhor focalizar tais questões, é preciso retomar, mesmo que resumidamente, o

sentido em que Kant logra estabelecer, a partir da asserção relativa à vontade livre, todo o edifício formal de seu sistema ético. Conforme se encontra exposto na terceira antinomia da Dialética Transcendental, no final da primeira Crítica, a noção de causalidade livre é uma idéia da razão que escapa a toda determinação empírica, não podendo, por conseguinte, ser teoricamente inferida. A realidade objetiva da liberdade se deixa contudo determinar por estar na base de todo julgamento moral possível: só se pode julgar moralmente seres livres. A liberdade deve pois ser postulada objetivamente como “único fato da razão pura (das einzige Faktum der reinen Vernunft), que assim se proclama originariamente como auto-legisladora”(6). Dela deriva a lei moral da qual o ser racional é ao mesmo tempo autor e súdito, no sentido em que ela nos ordena a tomar como princípio de uma legislação universal a máxima referida à vontade de todo ser livre.

A moral kantiana tem destarte, por fundação, o princípio de uma razão que obedece a si mesma, cuja aplicação somente se universaliza por não se encontrar delimitada por nenhuma sorte de conteúdo empírico. Independentemente daquilo que o sujeito faça, seu ato só pode ser julgado moral formalmente, a saber, no caso em que a máxima que nele comanda puder ser tomada como máxima universal, conforme reza o célebre imperativo categórico. O uso kantiano do termo de “vontade livre” diz por conseguinte respeito, como se pode notar, não apenas à vontade isenta da coerção da autoridade, mas também, e principalmente, à vontade livre de toda determinação empírica, ou seja, de todo conteúdo heterônomo, exterior ao exercício da razão.

De uma tal exigência resulta a depreciação, no sistema kantiano, de toda relação a um bem determinado pelas nossas inclinações sensíveis, cuja disponibilidade, por ser contingente, não tem universalidade e nem tampouco depende de nossa autonomia. Só tem valor moral o bem que a própria razão vier a oferecer a si mesma no exercício de sua liberdade. Dessa dissociação radical entre “das Güte” e “das Wohl”, entre bem e bem estar, desprende-se o interesse da psicanálise pela Crítica da Razão Prática. Pois a que constatação o sintoma neurótico constantemente nos remete, senão a de que dele o sujeito extrai um bem que não se confunde de maneira alguma com o seu bem estar?

O problema que se coloca para Kant, e que permanece no horizonte de todo desenvolvimento de sua ética, diz respeito justamente à impossibilidade de definir o bem como objeto da vontade moral. O Soberano Bem, enquanto objeto da razão prática, não se deixa definir no domínio da experiência, já que a lei moral a ele referida, para preservar sua autonomia, não pode ser determinada por nenhum fator exterior ao sujeito. Eis porque o bem moral se situa, para utilizar a expressão kantiana, no domínio do supra-sensível, permanecendo fora do alcance do entendimento. Sua conexão com a felicidade só pode se realizar mediante um progresso assintótico no termo do qual o sujeito, uma vez liberto de todo interesse patológico relacionado as suas inclinações sensíveis, realizar-se-ia como puro efeito de sua determinação racional. Donde se explica o recurso kantiano à imortalidade da alma (Unsterblichkeit der Seele) como postulado da razão prática pura.

Excluído assim todo objeto empírico da determinação da lei moral, percebe-se claramente que o sujeito kantiano só pode ser concebido na perspectiva ética de sua autonomia enquanto integralmente determinado pela racionalidade que o constitui. Ele deve obediência ao imperativo categórico na medida em que se reconhece, enquanto ser racional, como puro efeito de sua fórmula significativa (7). Kant elide, desta maneira, o que a psicanálise expõe ao situar, no interior de toda constituição subjetiva pela via da linguagem, a relação singular a um bem que se revela heterônomo, sem que no entanto se possa localizá-lo mediante nenhum tipo de determinação empírica. Esse objeto não empírico que a psicanálise nomeia, no mais íntimo do sujeito, como objeto causa do desejo, é algo que dele se exclui sob a forma de um bem insuportável, por comportar justamente uma satisfação alheia ao discurso que ordena sua posição subjetiva. Se é portanto necessário ler Kant através de Sade, é porque Sade revela, no horizonte do discurso moderno da liberdade sobre o qual se apóia Kant, a terrível liberdade que este discurso no entanto omite sob a forma de um bem impossível de suportar para o sujeito.

E pode-se de fato dizer, sem grande risco, que o divino marquês extrai, com um rigor que nada deixa a dever a Kant, as conseqüências da mesma promessa iluminista de liberdade e autonomia subjacentes à Crítica da Razão Prática. Para percebermos a monstruosa coerência da proposição libertina, é preciso entender em que sentido ela leva adiante o projeto iluminista que visa a abolir, de seu horizonte, todo princípio de autoridade em posição de exceção com relação à ordem significativa que a razão representa. Considerando então o binômio Deus/mestre como constitutivo deste foco de exceção a ser eliminado pela razão autônoma, podemos constatar, sem muitas dificuldades, de que maneira a monstruosidade do libertino sadeano se verifica como efeito do próprio discurso iluminista levado às suas últimas conseqüências.

Como se sabe, o termo "libertino" não possuía, em sua acepção original, a forte conotação moral que hoje lhe atribuímos. "Libertino", originalmente, era o adjetivo pelo qual se designavam os assim chamados filósofos livre pensadores que, já no século XVII, afirmavam a necessidade de se desligar o pensamento racional de todo influxo religioso. O que se tratava era de questionar a hierarquia teocrática da Igreja, pela qual se estabelecia que o temor a Deus deveria se encontrar no início de toda sabedoria humana. Os libertinos se insurgiam contra uma ordenação de valores da qual, no entanto, eles bem ou mal se serviam, já que essa hierarquia teocrática justificava, ao conferir uma significação moral a cada elemento da sociedade, as relações até então existentes de domínio e de servidão. Nesta estrutura o homem, ao aceitar a relação de servidão que então mantinha para com o seu mestre, reconhecia-se, pelo mesmo gesto, como servidor de Deus. Ao colocar em dúvida a existência de Deus, a filosofia assim representada daria início a um movimento pelo qual se desestabilizaria, desde a base, todo edifício hierárquico de dominação sobre o qual a sociedade se mantinha.

Eis porque o grande senhor libertino, esclarece Klossovski (8), ao se emancipar de suas obrigações para com Deus e com o Rei, ver-se-á detentor de um poder que ele arrisca perder a qualquer momento. Privado da autoridade antes indiscutível que o princípio teocrático lhe assegurava, ele deve agora adotar a linguagem da argumentação para justificar seus privilégios. E sendo resolutamente ateu, ele termina por dá a entender, a seus subordinados, que suas prerrogativas nada mais eram do que uma atividade criminosa, pois sem justificativa legal.

E de fato Deus – instância ilógica, opaca à luz da razão - era um importante entrave à expansão do racionalismo, para a filosofia iluminista. No momento em que o rei, cujo poder era outorgado diretamente por Deus, seria decapitado pela Revolução, a razão, doravante republicana, encontra na obediência a Deus o elemento irracional que contamina a pureza de sua autonomia. Ela acredita que de sua noção arbitrária deriva toda a arbitrariedade que deve ser do mundo banida, para dar lugar ao edifício puramente racional das Luzes (9).

Disso resultou, historicamente, o esforço da razão iluminista em se apresentar razoável aos olhos da sociedade burguesa à qual ela servia de suporte ideológico. Obrigado, por si próprio, a estabelecer suas diretrizes fora de toda referência à teologia, o ideólogo das Luzes tentaria se apoiar no modelo da natureza, aplicando as normas da espécie no indivíduo. O comportamento sexual visando à reprodução da espécie, assim como a constituição utilitária da família burguesa como célula biológica da sociedade, passariam a ser as regras sociais que dispensariam a sanção de Deus. É neste ponto que Sade se insurge contra a razão razoável, para denunciar o aspecto arbitrário, ilógico, irracional da moral burguesa. Para Sade, este ateísmo que se quer harmônico nada mais é do que uma forma de compromisso píflia, um artifício cosmético sob o qual se oculta um monoteísmo invertido. A razão aí se vê confinada a uma norma antropomórfica, determinada por uma idéia particular da medida do homem que no fundo se revela tão arbitrária quanto a antiga referência a Deus.

Para Sade o autêntico ateísmo, como ato supremo da razão normativa, é aquele que institui a referência à natureza como reino da ausência de normas. A perversão é justamente a realização aberrante da razão não razoável, ou seja, da razão que se afirma autônoma, não mais se deixando comandar por nenhuma norma exterior a ela mesma. O que faz no

entanto de Sade um perverso, e não um psicótico como Jean-Jacques Rousseau, é que, para ele, a razão normativa deve sempre servir de índice para a experiência da anomalia. Sade constrange a razão a existir como referência para o comportamento aberrante. Pois ainda que, no reino da liberdade absoluta, a prostituição universal dos seres seja a consequência própria do dispositivo sadeano, a perversão que ele anima só pode extrair o seu valor transgressivo da permanência das normas que ela corrompe (10).

É por isso que a experiência sadeana deve se dar numa espécie de espaço íntimo à razão republicana, e não simplesmente num lugar constituído exteriormente a ela. Para tanto, Sade encontra, nas casas de tolerância o lugar que secreta a lei da prostituição universal dos seres, servindo-se das próprias instituições sociais para assegurar o triunfo das perversões (11). Elas lhe permitem constituir o espaço para criar novas regras a serem infringidas, no qual se realiza a violação sucessiva sobre o corpo do sujeito que ainda crê na sua integridade de indivíduo, ou seja, que ainda se quer excluído deste regime de prostituição universal.

Por motivo similar, o corpo irá merecer, no discurso sadeano, a atenção de uma erótica paradoxal. Para apreendê-la, é preciso começar por dizer que não existe strip-tease em Sade. Não há strip-tease porque não existe, propriamente falando, erotismo na obra de Sade, no sentido em que todo erotismo é uma tentativa de pinçar o desejo pela via metafórica da imagem do objeto que se furta. Diversamente portanto da representação do bem como objeto da lei moral, na Crítica da Razão Prática, de cujo comportamento esquivo Lacan vislumbra um erotismo dissimulado na aridez do escrito kantiano, o objeto sadeano não admite essa natureza furtiva; ele aí encontra-se absolutamente escancarado, exposto desde a primeira linha do texto.

Se a leitura de Sade se mostra desagradável, à primeira vista, é porque Sade dispensa, fundamentalmente, o jogo metafórico que a literatura almeja. Sade, enquanto escritor, não faz literatura; ele não busca a sedução estilística. Seu texto se estabelece, como diz Marcel Hénaff, sob as espécies da "écriture au marteau", na frontalidade absoluta da enunciação repetitiva e insistente. Não há espaço para as interpretações que permitem o desvio da alusão e o véu da metáfora. A escritura deve ser denotativa e funcional: tudo que se tem a dizer deve ser explicitamente dito, sem dar margem a rodeios aproximativos (12).

Nessa perspectiva, o personagem sadeano se mostra a frente de Don Juan, que permanece anacrônico, fora de seu tempo. Pois Don Juan, ainda que pareça se aproximar do libertino por reverter os valores e normas da sociedade burguesa, permanece cativo do discurso pré-científico que confere ao corpo um poder narrativo, recobrando-o de imagens metafóricas e virtudes alusivas. Totalmente diverso é o corpo sadeano, que se dá a ler como a ciência o descreve: um dado mecânico, material, sem atributos narrativos. Pois para Sade, leitor atento do homem-máquina, de La Mettrie, o corpo nada tem a dizer (13). Uma vez eliminada a hipótese da alma pelo discurso da ciência, o corpo será ali tratado como um sistema de órgãos, sem unidade interior nem transcendência. Do mesmo modo que um geólogo analisa, esquadrinha e recorta um determinado terreno, para nele definir as melhores possibilidades de extração mineral, o corpo sadeano será exposto, recortado, inventariado, como um sistema de funções que devem ser acopladas segundo uma combinatória que dele visa a extrair o máximo de gozo. O corpo nada mais é do que uma maquinaria a ser ordenada conforme o programa estabelecido pelo cientista libertino. Sade estabelece assim uma física das pulsões, que tende a desqualificar toda sintomatologia (14). Pois estando estabelecido que o corpo não fala, que não há realidade oculta a ser desvelada, a referência ao sintoma, como sinal a ser interpretado, deve ser inteiramente abolida. Só existem a vibração mecânica e a secreção material dos humores no gozo do libertino. O sintoma do amor será então, nesse sentido, o primeiro parasita a ser expulso. Na medida em que pelo sintoma do amor se inscreve, no corpo, a consideração do outro que lhe priva de sua autonomia, o libertino precisa dele se livrar já que deve ser essencialmente apático para exercer seu domínio. Ele deve estar livre da identificação imaginária sobre a qual se mantém os vínculos de solidariedade, posto que a consideração do outro é

justamente, como diz Bataille, o que limitaria o princípio excessivo da vontade libertina(15). É por conseguinte, conforme nota Lacan, a liberdade do Outro – aqui entendido sob as espécies do discurso autonomia que determina o sujeito, na modernidade - que a exortação sadeana do direito universal ao gozo conjuga à exigência kantiana do sujeito autônomo para o estabelecimento do juízo moral. Pode-se até dizer que a doutrina de Sade se funda na mesma doutrina libertária dos direitos do homem sobre a qual se apóia Kant: nenhum sujeito será propriedade de outro, e como não existe sujeito reflexivo – posto que fundado pela alteridade do discurso -, ele não será tampouco propriedade de si mesmo (16). Mas ao passo que, para Kant, a base para se pensar a experiência moral do discurso da liberdade se estabelece a partir da noção do sujeito como puro efeito do significante – ou seja, do sujeito em sua determinação estritamente racional, livre de todo interesse patológico –, Sade funda a experiência do livre direito ao gozo a partir não mais do sujeito, mas antes do objeto situado na figura igualmente apática, igualmente liberta de todo interesse patológico, do agente de tormento. De tal maneira que se em Kant a realização do bem, como objeto da lei moral, só pode ser pensada no horizonte indefinidamente recuado da imortalidade da alma, em Sade é a produção do sujeito, como puro efeito de sua divisão pelo significante, que se realiza nessa perspectiva assintótica, como se constata na sobrevivência inacreditável de suas vítimas. Daí se conclui porque as práticas de tortura impostas pelo personagem de Saint-Fond às suas vítimas, em *Histoire de Juliette*, estabelecem-se sobre a crença de a elas poder infringir, para além da vida, o suplício eterno (17) :

Kant:	§ (sujeito puramente racional)	∞	→	objeto da lei moral (Soberano bem)
Sade:	objeto (agente de tormento)	∞	→	§ (sujeito como puro efeito da divisão)

O que Sade então expõe, em sua dimensão monstruosa, é justamente a natureza do bem conjugado à exigência iluminista da razão autônoma. Sua exortação por “um esforço a mais”, dirigida aos franceses que se querem republicanos, não faz senão revelar, no horizonte do discurso da liberdade e dos direitos do homem, a liberdade intolerável do direito ao gozo. Liberdade diante da qual esse discurso recua, ao silenciar seu porta voz no hospício de Charenton e na prisão de Bastille. Caído assim de sua inacessibilidade metafísica, o Soberano Bem de Kant se manifesta, na alcova sadeana, sob a presença mesma do agente de tormento que impõe apaticamente ao sujeito, que a ele se submete, o terrível significado do querer ser livre (18).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- 1 “[...] la philosophie moderne, c’est celle qui tente de répondre à la question lancée, voici deux siècles, avec tant d’imprudence: Was ist Aufklärung?”. M. FOUCAULT, “Qu’est-ce que les Lumières?”, in *Magazine Littéraire*, Paris, Avril, 1993, n° 309, p. 63.
- 2E. KANT, “Réponse à la question: Qu’est-ce que les Lumières?”, in *Emmanuel Kant: Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1985, p. 209.
- 3Enquanto o mestre antigo era um termo insubstituível, o mestre moderno se define somente pela posição que ele ocupa. Por essa razão, esclarece J.-C. Milner, Freud não é um mestre para Lacan, embora ocupe esta posição. Participar de sua presença ou de sua palavra não deveria, pelo menos em princípio, favorecer a constituição de um título para o psicanalista. Freqüentar Freud, nos tempos do jovem Jacques Lacan; ou freqüentar Lacan, nos tempos do jovem J.-A. Miller; ou ainda, freqüentar Miller, nos tempos de hoje, em nada alteraria a transmissão do saber psicanalítico. Só contam os pares literais, no sentido em que eles procedem pela via da transmissão, e não da presença: “Marx e Lenin, Freud e Lacan, não são parênteses no ser. É pela letra que eles acharam no Outro que, como seres de saber, eles procedem dois por dois...” (J. LACAN, *Le séminaire – livre XX: Encore*, Paris,

Seuil, 1975, p. 89). Cf., a este propósito, J.-C. MILNER, *L'Œuvre Claire : Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil, 1995, p. 125.

4 J. LACAN, *Le séminaire – livre III : Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 150.

5 C. SOLLER, "Rousseau le symbole", in *Ornicar ?*, Paris, Navarin, n° 48, 1989, pp. 36-39.

6I. KANT, *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Edições 70, 1984, p. 43 e passim.

7"... au moment où ce sujet n'a plus en face de lui aucun objet, qu'il rencontre une loi, laquelle n'a d'autre phénomène que quelque chose de signifiant...". J. LACAN, "Kant avec Sade", in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 767.

8P. KLOSSOWSKI, *Sade meu próximo*, S.P., Brasiliense, 1985, p. 59

9P. KLOSSOWSKI, *O filósofo celerado*, Idem, p. 17.

10Idem, pp. 21-24.

11Idem, p. 28.

12M. HÉNAFF, *Sade, l'invention du corps libertin*, Paris, P.U.F., 1978, pp. 8-9.

13A este propósito, ler-se-á "La destitution du corps lyrique", M. HÉNAFF, op. cit., pp. 23-64.

14Idem, p. 28.

15G. BATAILLE, *O erotismo*, Porto Alegre, L&PM, 1987, p. 160

16J. LACAN, "Kant avec Sade", op. cit., p. 771.

17Idem, p. 776.

18Idem, p. 772.