

LACAN E A ÉTICA DO DESEJO PERVERSO*

Zeljko Loparic

1. UM TEXTO IMPORTANTE

Como era de se esperar, o *Seminário sobre a ética da psicanálise de Lacan*, recém-publicado em português (Zahar, 1988), traz um material de importância capital para a compreensão de aspectos centrais de sua obra. Para muitos, o lacanismo, além de oferecer um desafio à inteligência, caracteriza-se por defender uma postura analítica que afronta: trabalhar com o analisando em sessões de duração não determinada, além de permitir excentricidades. Esse uso do *tempo* e da própria *figura* era e ainda é ressentido como expressão cabal da *imoralidade* do analista lacaniano. A técnica praticada incorporaria um ritual demôníaco de perdição do sujeito. Em vez de servir para a integração no real, marcada pela obediência ao tempo público e pela postura disciplinada, a presença do analista lacaniano passa a ser, pela recusa da normatização da relação, convite para a negatividade radical, a da reação terapêutica negativa. O analista não se nega apenas a ser um representante do ideal do

* Versão modificada e ampliada de comunicação feita numa mesa-redonda da "Semana Jacques Lacan", PUC-SP, 17.10.1988.

ego; ele frustra até mesmo a expectativa do analisando de encontrar um outro estruturado, ainda que por curtos períodos. Aqui, a falta de tempo e de compostura desfaz mais que ilusões do bom e do melhor, ela desautoriza o ente.

Se já se suspeitava, ou mesmo claramente se reconhecia, a conexão “diabólica” entre a técnica lacaniana e a perversão do sujeito, faltava uma perspectiva mais profunda sobre a sua motivação teórica. O texto do Seminário sobre a ética nos traz complementos preciosos. Ainda que não trate explicitamente do uso do tempo na análise, o texto desse Seminário põe às claras a ética lacaniana da relação analítica e detalha, satisfazendo até mesmo a curiosidade de um filósofo, a sua diferença com as éticas filosóficas tradicionais, sobretudo a de Kant. A ética do desejo, caracterizada como a da pulsão perversa, é de fato introduzida por uma meticulosa oposição à ética kantiana do dever baseado na razão. Sade constitui o momento de transição dialética entre as duas éticas, patrocinada, no detalhe material, por Freud, Heidegger e Sartre (sendo que este último permanece sem menção). É um texto sobre o bem e o mal e a relação com a realidade, feita para o existir além do bem e do mal e além da trama do ente. Pouco importa se Lacan permaneceu fiel à linguagem empregada nesse Seminário. O que vale ressaltar é que as suas motivações, ali desnudadas, continuaram vigindo na totalidade de sua obra.

2. A INSPIRAÇÃO ÉTICA DA PSICANÁLISE

Freud partiu, sustenta Lacan, de uma “intuição inicial, central, que é de ordem ética” (p. 51). O mecanicismo reducionista que aparece no “Projeto...” é a “compensação” da descoberta de que os fatos da neurose situam-se efetivamente na dimensão do bem e do mal (p. 49; cf. p. 42). A evolução posterior da metapsicologia freudiana também refletiria um “pensamento ético” (p. 51). O que Freud trouxe de novo não estaria na sua “fisiologia fantasista”, mas na instauração de um pensamento ético radicalmente diferente do tradicional. A tri-

lha que ele abriu “permite-nos ir mais longe do que nunca se foi naquilo que é o essencial do problema moral”.

A experiência moral, descortinada por Freud, situa-se, de resto, “na própria entrada do paciente na psicanálise” (p. 16). Aqui reside a “força da concepção de Freud, a qual é preciso medir com a persistência do nome de Freud no desenvolvimento de nossa atitude analítica” (p. 50).

Qual é essa experiência moral que Freud teria desvelado e franqueado? Lacan é perfeitamente claro: a da perversão polimorfa, a do gozo da transgressão e da destruição. Na ética tradicional e, em particular, na dos filósofos, trata-se “de uma domaçoão do gozo perverso que proviria de uma demonstração de sua universalidade, por um lado, e, por outro lado, de sua função” (p. 13). A sociedade incumbiu-se, desde sempre, da segunda tarefa, substituindo o gozo pelo prazer ligado à função de reprodução. Kant ter-se-ia encarregado exemplarmente da primeira, livrando o desejo de todo objeto e impondo-lhe a lei moral universal. Mas Kant é apenas o ápice do pensamento ético tradicional que, desde a sua expressão paradigmática em Aristóteles, visa fazer entrar o sujeito na ordem cósmica não contestada, fonte de normas de um certo caráter (*ethos*). A normatização do desejo é comumente reforçada, Lacan lembra-se de Foucault, pelas instituições políticas.

A psicanálise freudiana muda radicalmente o quadro do pensamento moral trazendo uma nova verdade, uma “verdade libertadora” do desejo. Trata-se de uma “verdade particular”, reveladora do “pensamento” de um desejo que também é “irredutivelmente particular”. O “verdadeiro” desejo, ensina Lacan, não supõe outra norma senão a sua experiência, não universalizável, “de prazer ou de pensar”. O desejo verdadeiro é uma pulsão parcial, perversa (p. 13). Em vez de se dirigir a um objeto harmonizado com outros na ordem da lei, o desejo perverso se satisfaz, numa espécie de “harmonia inversa” (p. 241), nos objetos parciais, referidos cerimoniosamente ao objeto total, que é o próximo, morto-vivo (p. 247). Essa experiência é toda a “nossa descoberta”, toda a “nossa moral” (p. 35). Vejamos então a anatomia dessa descoberta.

3. A PERDA DA COISA

Assim como faz Freud em muitos textos, Lacan entra no domínio da ética pela gênese. A pulsão libidinal visa inicialmente, lembra ele, uma realidade específica que é o *Nebensch*, o próximo. Este é posto “enquanto o Outro absoluto do sujeito” (p. 69). Segundo a linguagem do “Projeto...”, o outro tem o caráter de permanência de uma coisa. Por isso, Lacan chamará, caprichosamente, o outro de “a Coisa” (*das Ding*).

Segundo Freud, o próximo nos é dado por um complexo de representações. Lacan entende que a parte constante desse complexo é isolada do resto, como sendo um elemento de experiência, “por sua natureza, estranho” (p. 68), podendo mesmo “ser hostil num determinado momento” (p. 69). Esse “primeiro exterior” do sujeito, que não teria nada a ver com objetos agradáveis ou desagradáveis, seria dado, ambigualmente, na experiência extrema do gozo e da dor, na experiência sádica. O grito de dor sinaliza, no nível da consciência, o objeto enquanto hostil e o destaca, definitivamente, do contexto de todos os outros objetos. Melhor, a existência do objeto hostil como tal “é o grito do sujeito” (p. 45). Freud afirmaria, portanto, a ocorrência de uma “divisão original” na nossa experiência da realidade, divisão entre a experiência da Coisa, estranha, e a de outros objetos. Vivida na experiência originária bifronte de satisfação suprema e de insatisfação suprema, a Coisa acabaria constituída como o Bem Supremo (objeto sumamente bom) e o Mal Supremo (o objeto mau, o Ser-supremo-em maldade). Os outros objetos, enquanto meramente correlativos ao prazer e desprazer, seriam constituídos como bens (tipicamente de consumo).

Lacan está extrapolando. O texto do “Projeto...” diz apenas que o próximo (no caso, a mãe) é o *primeiro* objeto de satisfação, assim como o *primeiro* objeto hostil, mas não que é o objeto de satisfação máxima ou de frustração máxima. Freud trabalha, sem dúvida, com o conceito de Bem Supremo, mas o trata como uma *situação ilusória*, perdida e buscada na imaginação. Basta passar os olhos no primeiro capítulo de *Mal-estar*

na cultura para se convencer de que o paraíso, considerado por Freud, não é transposição de nenhuma relação originária do sujeito com alguma *coisa*, com um *ente* privilegiado. Tampouco está o paraíso no começo de tudo. No começo está a morte, ou melhor, o limite com o nada, como veremos em seguida.

Também é caprichosa a transformação do termo “coisa” em *singulare tantum*. A “Coisa” no plural vira “Outra-coisa”, isto é, “objetos”. Não há fundamento em Freud para tal uso. No “Projeto...”, a parte constante de *qualquer* complexo de representações é chamada de coisa e não apenas, como sugere Lacan a seus leitores parisienses, a parte constante do complexo particular de representações que se refere ao próximo. O termo é usado nessa acepção geral também por Mach (1885), de quem Freud o empresta.

Para acabar de nos convencer de que *das Ding* “se situa em outro lugar” e de que nele reside “o verdadeiro segredo” do desejo, Lacan observa que Freud divide nossas representações de objetos em *Wortvorstellungen* e *Sachvorstellungen*, e que, “em todo caso”, ele não fala em *Dingvorstellungen*. Lacan obviamente *não* foi um leitor atento de Freud em alemão. Todo leitor cuidadoso do original de Freud sabe que *Sachvorsstellung* é sinônimo de *Dingvorstellung* e que Freud usa esse último termo em vários lugares (ver sobre isso, por exemplo, o aparelho lexicográfico da *Studienausgabe* da Fischer, vol. III, p. 159n).

Na realidade, o que Lacan faz aqui é contrabandear Sartre para dentro de Freud. Seguindo esse aluno de Heidegger, desautorizado pelo próprio mestre, Lacan concebe o sujeito como um nada em si e trata aquilo a que o sujeito deve relacionar-se para ser (ou melhor, para fingir que é), como um ente (um real, um *en soi*). Que relação é essa? Lacan o diz: ou o gozo/dor ou o prazer/desprazer, seu substituto. O gozo só poderá vir de um ente *fora de série* (“fora-do-significado”, p. 71), enquanto o prazer realizar-se-á *na série* de todos os outros entes. Ou seja, a relação com o real será para Lacan, desde o início, uma relação desejante e, portanto, susceptível de crítica ética. Assim como o *pour soi* sartreano perde a sua pureza e autenticidade pela má-fé e não de outra maneira, assim também o desejo do

paciente lacaniano turva-se, exclusivamente devido a fraquezas de ordem ética. Ele se normaliza ou neurotiza, via “ação específica”, como o alcoólatra se embebeda: para esquecer a perda da Coisa (p. 70). Ele não sofre em razão do peso do seu passado. O sujeito lacaniano, vazio e sem peso, não possui aquilo que Heidegger chama de *faticidade*. Existindo fora do real (*en soi*), tampouco precisa compreender o “ser do ente” para saber de si. Puro, isto é, criminoso, ele sabe de si no gozo do Inominável. Opaco, isto é, normal ou neurótico, ele entende como fugir da busca do gozo para submeter-se ao princípio do prazer.

4. O ENREDAMENTO NO SIGNIFICANTE

Eis agora alguns momentos dessa fuga. O nervo do princípio do prazer é o seguinte: conseguir o “reinvestimento da representação”, o “reinvestimento alucinatório do que anteriormente foi alucinação satisfatória” (p. 172). Mas, nem a alucinação, nem outra coisa qualquer, pode assegurar a repetição do gozo da Coisa. Ele é cercado de condições irrealizáveis. A situação originária nunca mais. O que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. Lacan: “É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais será reencontrado” (p. 69). Nem mesmo nos momentos privilegiados do amor genital. Nesse ato, escreve Lacan, “alguma coisa pode ser atingida pela qual um ser está para um outro, no lugar, ao mesmo tempo, vivo e morto da Coisa”. E continua: “Nesse ato, nesse único momento, ele (o sujeito) pode simular com sua carne a efetivação do que ele não é em lugar nenhum” (p. 360). Encontramo-la obliquamente, nas suas coordenadas de prazer, no seu sistema de referência, alucinado pelo sujeito, que é o mundo da percepção, distinguido pelos seus atributos ou qualidades. O objeto que o sujeito pode de fato reaver é sempre uma outra coisa que a própria Coisa. Experiência pretérita, esta é representada “pelo que chamamos (...) de a Outra coisa” (p. 149). Uma das originalidades de Freud seria a de ter concebido toda busca do ob-

jeto, toda orientação do sujeito humano em direção ao objeto, como tendência para o reencontro (pp. 69, 76), tendência que se originaria, já sabemos, na exigência primeira do ser humano que é a de *das Ding* (p. 96).

Propriamente falando, a Coisa não é diretamente representada por nada. Ela “padece de significante” (p. 149). Sim, “significante” é o nome lacaniano para representações, melhor, representantes de representações (*Vorstellungsrepräsentanten*) da Coisa, a eternamente perdida do desejo. A Outra coisa da Coisa não é, portanto, um *singulare tantum* (como a Coisa), mas um campo, o “campo da Coisa”, uma rede de elementos significantes que remetem à, e, ao mesmo tempo, escondem a Coisa. Nesse “mundo da representação” (p. 80), da “aparência” (p. 79), a Coisa está inscrita em negativo, como aquilo que não está aí.

A explicitação lacaniana do real *na perspectiva erótica*, se bem que freudiana nos detalhes, enriqueceu-se por muitos referentes não freudianos. Há muitos significantes para a Coisa. Sem dúvida, o principal é a mãe. Uma outra é a dama do amor cortês. A dama, “o ser ao qual o desejo se dirige, nada mais é do que um ser de significante” (p. 262). O significante lacaniano tem também muitas características dos entes à-mão no sentido de Heidegger, e o campo do significante lembra fortemente o mundo heideggeriano do *Ser e Tempo*. Aqui, a *posição do sujeito* é significada pelos instrumentos e por todas as outras coisas à-mão que determinam as linhas de forças segundo as quais o (desejo do) homem se move no mundo.

Também o vaso de que fala o segundo Heidegger é explicitamente tratado como um exemplo do significante da Coisa (p. 151). Lacan escreve:

Quero simplesmente, hoje, ater-me à distinção elementar, no vaso, entre seu emprego de utensílio e sua função significante. Se ele é deveras significante e se é o primeiro significante modelado pelas mãos do homem, não é significante, em sua essência de significante, de outra coisa, senão de tudo o que é significante – em outros termos – de nada particularmente significado. Heidegger o coloca no centro da essência do céu e da terra. Ele vincula primitivamente pela virtude do ato de libação, pelo fato de sua dupla orientação – para cima para receber, em relação à terra da qual ele eleva alguma coisa. É justamente essa a função do vaso (p. 151).

E acrescenta:

Ora, se vocês considerarem o vaso, na perspectiva que inicialmente promovi, como objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa, esse vazio, tal como se apresenta na representação, apresenta-se, efetivamente, como um *ni-hil*, como nada. E é por isso que o oleiro, assim como vocês para quem eu falo, cria o vaso em torno desse vazio como sua mão, o cria assim como o criador místico *ex nihilo*, a partir do furo (p. 153).

A coisa vaso revela e encobre a Coisa. O instrumento vaso apenas a encobre.

A busca do objeto realiza-se pela “ação específica” que visa reproduzir as condições de satisfação originária. Em vão. Estas não podem ser reconstituídas. A satisfação que pode ser alcançada tem sempre “um caráter reduzido” (p. 56), redonda inevitavelmente num “fracasso” (p. 61). Mas, a ação específica não se dá desesperadamente, ela é governada pelo princípio do prazer. A função do princípio do prazer é a de “conduzir o sujeito de significante em significante, colocando quantos significantes forem necessários para manter o mais baixo possível o nível de tensão que regula todo o funcionamento do aparelho psíquico” (p. 150). Mantendo a Coisa mesma a distância, o princípio do prazer *submete* a busca “a reencontrar no fim das coisas apenas a satisfação da *Not des Lebens*” (p. 77). O desejo da coisa perdida e inacessível vira busca da *felicidade* quando não do apaziguamento da *necessidade* da vida, a fome, e passa a ser marcada pela polarização prazer/desprazer (*ibidem*).

5. O REBAIXAMENTO DO DESEJO EM NECESSIDADE

Trata-se de um rebaixamento do desejo. Lacan quer valer-se do “Projeto...” para dizer que a *Lebensnot* é “uma espécie de pressão” secundária que opera somente no nível do processo secundário, governado pelo princípio de realidade, o qual, longe de se opor ao do prazer, assegura o seu domínio sobre o sujeito. Assim, o princípio de realidade *serve a um interesse*, o

interesse do princípio do prazer. Os dois são inseparáveis. O que se busca, diz Lacan, “no lugar do objeto inencontrável é justamente o objeto que se encontra sempre na realidade”. E continua: “No lugar do objeto impossível de reencontrar (re-achar), no nível do princípio do prazer, algo aconteceu que não é nada mais do que isto, que se reencontra sempre, mas apresenta-se sob uma forma completamente fechada, cega, enigmática – o mundo da física moderna” (p. 90).

Lacan zomba da fome que se compraz do mundo, onde a reposição do consumido está assegurada. Para ele, o logos, pelos princípios do bem, do mal e da realidade, fala em primeiro lugar para o Eros. Nos raros momentos em que se debruça sobre a relação entre a fome e a razão, ele o faz sobretudo criticamente, dizendo, no essencial, que aqui o logos torna-se instrumental e serve apenas para transformar o mundo num “monte de lixo” (p. 284). A razão e a necessidade “são insuficientes para permitirem a apreciação do campo em questão na realização humana” (p. 255).

Pode ser. Mas isso não implica que o campo do Eros objetivo forneça a medida de todas as realizações humanas. Em particular, uma tal medida seria insuficiente para julgar a luta do homem pela justiça e pela liberdade. Este é o campo privilegiado da ética tradicional. Além de se dirigir ao amor, a ética filosófica trata também, e sobretudo, da injustiça da fome; da fome do pão mas também e precipuamente, como dizem as Escrituras, da fome de justiça.

Com respeito a esse ponto, Lacan distancia-se claramente de Freud. Sem esquecer a significação de “tendências internas”, isto é, libidinosas, para a realização humana, Freud soube apreciar o papel da necessidade como motor do desenvolvimento humano, lembrando-se, sem dúvida, do tratamento dado por Marx não só à fome mas também às pulsões do ego (pulsões de preservação) em geral. Freud não entende, como Lacan nos faz crer, que a fome é uma pulsão derivada. No começo do “Projeto...”, ela é dita provir de excitações endógenas específicas, independentes daquelas relativas à sexualidade. O resto da obra freudiana tampouco dá motivos para ver nela uma pulsão derivada.

Nas *Lições introdutórias*, por exemplo, Freud nota que a necessidade de objeto (*Objektnot*) não é a mesma para os dois tipos de pulsão. A fome e o amor, duas pulsões básicas, envolvem-se no mundo e nas leis da realidade de maneiras diferentes. A fome precisa de objetos tanto quanto o amor. Ela também gera (esse é um ponto sobre o qual Freud insiste desde *A interpretação dos sonhos* e que Lacan esquece quase por completo) uma tendência para o reencontro do objeto. Mas, nesse caso, o objeto que deve ser reencontrado é *do mesmo tipo* que o objeto perdido (consumido). Este *não pode* ser substituído por um objeto de outro tipo sob pena de desaparecimento do sujeito. A fome não tem fantasia, ela não pode ser sublimada, nem idealizada. O amor pode. O amor pode brincar com a sua necessidade, pode esperar, pode encontrar substitutos de natureza inteiramente distinta. O amor pode ser criador. Por isso é tão difícil educá-lo.

Por isso também, a fome não pode deixar de temer a morte física, o amor pode. Ele pode desprezar a morte e, como bem mostra Lacan, preferir o gozo. O amor perde-se na realidade, a fome se sacia nela. O amor perde o seu verdadeiro alvo ao embrenhar-se na rede dos bens. Consumindo os bens, a fome atinge o seu: triunfa sobre si mesma. Claro está que o real desempenha, em relação à fome, um papel diferente que em relação ao amor.

O mesmo vale para o envolvimento dessas duas pulsões com o logos. Ele regula a ação do ser humano tanto na obtenção do gozo quanto na satisfação da fome. No último caso, o logos exemplar é, sem dúvida, o *logos instrumental* da ciência empírica e da ética da justiça social. No primeiro, a linguagem apropriada é a da *arte amatória*, aquilo que Lacan chama de "erótica". São duas funções diferentes do logos. De acordo com isso, Freud distinguia, como veremos abaixo, entre dois registros de leis morais, as leis da libido e as da justiça social. As segundas podem ser justificadas não somente pelos motivos afetivos reforçados pelo uso de força da comunidade mas também por meio de motivos puramente racionais; as primeiras não. Trata-se de uma oposição profunda, que deverá ocupar-nos mais em seguida, entre o mestre de Viena e seu intérprete

parisiense. Vale acrescentar ainda que, em Freud, a ética da justiça não regula apenas a fome (considerada, na segunda tópica, junto com o amor de pulsão libidinoso), mas também outras pulsões, ditas de morte, tais como a agressividade e a vontade de poder.

6. A COISA COMO FONTE DA LEI

Além de irremediavelmente perdida e inacessível, a Coisa é *proibida*: o reencontro com a Coisa nas suas várias representações e, em particular, no significante que é a mãe, é proibido na sociedade. O instrumento da proibição é a lei moral. Freud teria dado um passo decisivo ao mostrar “que não há Bem Supremo – que o Bem Supremo, que é *das Ding* que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido, e que não há outro bem” (p. 90). Existe uma relação dialética entre a lei e a Coisa. Sem a lei, a Coisa seria morta (p. 106). Ela vive do desejo atizado pela lei. Por outro lado, sem o desejo do incesto, a lei não teria função e, portanto, não existiria. Mais, *das Ding*, escreve Lacan, “apresenta-se ao nível da experiência inconsciente como aquilo que desde logo constitui a lei” (p. 93). E ainda: *das Ding* perdida é “a realidade que comanda, que ordena”. Os seus termos são os da “trama significante pura”, isto é, os da máxima universal (p. 72). O que se explicita na lei do incesto “situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito, pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem” (p. 87). Tal é o *fundamento*, “invertido”, da lei moral (p. 90). A lei moral não vem originariamente do pai primitivo, mas da Coisa mesma. Anterior a todo recalque, ela é *lei da distância* da Coisa, imposta por uma relação patética do sujeito com algo “fora-do-significado” (p. 71).

A tendência ao reencontro da Coisa, produzida pelo seu distanciamento, é, portanto, mais originária que a proibição formal da Coisa. No fundo do inconsciente, a Coisa permanece viva, antes de qualquer recalque, em virtude do *princípio da repetição*, instaurado pela perda (p. 56). O fato de não poder

ser reencontrada deve-se a uma impossibilidade que nada tem a ver com o fato de ter sido proibida. Aqui uma outra questão merece ser levantada: é correto dizer que, em Freud, o princípio da repetição *fundamenta-se*, como sugere Lacan, na perda da Coisa? Não seria mais exato dizer que esse princípio caracteriza a *estrutura do encontro* entre o sujeito e a Coisa, que não há encontro que não seja na forma do reencontro?

7. SADE CONTRA KANT

Privado do Bem Supremo, para onde o desejo se dirige? Já sabemos: para um campo onde podemos transformar todas as coisas e onde nada mais responde ao apelo de retorno à origem. Campo em que a Coisa é encoberta. De que maneira? Pelo real e pelo bem, inseparáveis. A lei moral articula-se com a visada do real como tal, do real na medida em que pode ser a garantia da Coisa. A moral amarra o prazer no jogo do significante, com a Outra-coisa. Aqui está a origem da *estrutura do sujeito* lacaniano: ele é aquilo que dele faz a malha da representação, do significante. É nessa malha que ele terá que achar a sua satisfação e o seu bem.

Ilusão das ilusões. A expressão mais pura desse engodo seria a ética de Kant. Isso porque, como vimos, a Coisa se apresenta em termos de “significante puro”, em forma de lei. Kant foi o primeiro a colocar a discussão ética no nível do *juízo moral* (p. 90). Mais precisamente, Kant baseia toda a sua ética num só imperativo que não menciona nenhum bem e prescreve apenas a *forma* para as máximas (regras) da ação que se quer moral.

Lacan não se deixa enganar. O caráter formal desse imperativo não consegue esconder, avisa ele, uma mentira substancial. Kant nos faz crer que substituiu a lei-proibição da Coisa por uma lei da razão pura. De fato, a Coisa não desaparece. Ela permanece ainda, sustenta Lacan, na *causa noumenon* kantiana e ressurge como razão prática. É nesse momento que Lacan faz intervir Sade. As idéias do famoso marquês permitiriam

que seja reconstituído o elo perdido entre a lei e a Coisa (pp. 230-2). Existiria uma interpretação sadiana do imperativo categórico que nos faria ver a mentira que nele se esconde. Mais ainda, o mundo sadista seria concebível como uma das efeti-vações possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana (p. 101).

Eis aí palavras chocantes e blasfemas, mas não de todo ininteligíveis. Lacan pensa (erroneamente, como veremos) que a lei de Kant (assim como toda lei moral) é uma *lei do desejo*. A sua especificidade seria a de ordenar o despojamento do desejo de *todo* objeto sensível. O imperativo coloca o desejo num domínio onde não há mais nenhum bem, nenhuma causa patológica, que deva nos afetar. Lacan vê nisso os termos, não do princípio do prazer, mas da própria Coisa: nenhum bem (*Wohl*) que seja nosso ou do nosso próximo “deve entrar como tal na finalidade da ação moral” (p. 98). Se é assim, o procedimento ético *deve* consistir em negar ao extremo a sentimentalidade e privar praticamente os outros (quer eles consistam ou não) de seus bens, aceitando que façam o mesmo conosco. *Devemos* reconhecer a própria “virtude do crime”, entregar-nos à vontade de destruição (p. 240). Agindo assim, fazemos com que o Bem Supremo não caia no nível da economia dos bens (p. 264) e, liberando, da onipotência do significante, o desejo da Coisa (p. 287), voltamos à nossa origem. Nós analistas, diz Lacan, podemos reconhecer, no desejo de destruição, o desejo da Coisa. O imperativo kantiano vira, assim, uma medida infinita de todas as coisas, ou seja, a lei da desmedida. Justamente por isso, ele se chama desejo. Conseqüentemente, o *Tu debes* kantiano pode ser substituído pela fantasia sadiana do gozo erigido em imperativo, em lei que diz: “Emprestai-me a parte do vosso corpo que possa satisfazer-me um instante, e gozai, se isto vos agrada, da parte do meu corpo que pode ser-vos agradável” (p. 246). O procedimento ético, quando bem entendido, realiza, portanto, a nossa assimilação a um “mal absoluto”, integra-nos numa “natureza profundamente má” que se revela sendo uma espécie de “harmonia inversa” (pp. 240-1).

Lacan não hesita em tirar daí conseqüências para a ética da psicanálise. Na perspectiva analítica, “a única coisa da qual se

possa ser culpado ... é de ter cedido de seu desejo” (p. 382). Por isso, a questão básica, a única, sobre o sentido ético da vida é a seguinte: *Agiste conforme o desejo que te habita?* (p. 376). Não pode haver dúvida, Lacan nos propõe substituir todo e qualquer princípio de normalização ou harmonização dos bens por um *princípio de perversão* que nos encaminha para uma inversão radical de todos os valores.

Lacan sabe que essa é uma questão difícil de sustentar. Por quê? Pela simples razão de que uma possível resposta passa por uma tal purificação do desejo, por uma tal catarse dos investimentos que não se pode efetivar “senão na medida em que se situou, no mínimo, o ultrapassamento de seus limites, que se chamam amor e piedade” (p. 387). O Eros trágico ensina, diz Lacan, que “o acesso ao desejo necessita ultrapassar não apenas todo temor, mas toda piedade, que a voz do herói não treme diante de nada, e muito especialmente, diante do bem do outro ...” (p. 387). Eis a ética da psicanálise que Lacan nos propõe. Ela difere, não há a menor dúvida, da ética tradicional. Lacan não esconde isso. A lição da tragédia, diz ele, “não é absolutamente moral no sentido comum da palavra”. Sugere uma ética que busca “o mal pelo mal” (p. 240).

A construção é diabolicamente engenhosa, porém questionável. O erro está na suposição inicial de que o imperativo categórico de Kant dirige-se ao *desejo*. Isso não é o caso. O imperativo de Kant diz respeito à *vontade livre* que não é a mesma coisa que o desejo. Onde está a diferença? O desejo, segundo o próprio Lacan, é sempre o desejo de gozo. Nada parecido caracteriza a vontade livre kantiana. Ela justamente não pode “gozar” de nada, nem da pequena nem da grande Coisa. Ela, por assim dizer, só pode gozar de si mesma. Por isso, o imperativo categórico não pode, nem mesmo por uma inversão dialética, virar um imperativo do gozo.

Não podendo gozar da lei, a vontade livre pode, isso sim, *respeitar* a lei. O respeito é um sentimento, sem dúvida. Um sentimento, diz Kant, de prazer puro e de dor pura. Mas, essa dor pura *não é a do grito*. Lacan brinca com os seus ouvintes quando diz que Kant e Sade teriam a mesma opinião sobre a relação entre a lei moral e a dor: “Pois, para atingir absolutamente *das Ding*, para abrir todas as comportas do desejo, o que

Sade nos mostra no horizonte? Essencialmente a dor” (p. 102). A dor sádica é essencialmente dor de destruição do objeto parcial, ela incide sobre o significante concreto. A dor kantiana é ligada não à destruição de coisa alguma, mas a um *modo de ser* nosso. Ela consiste na *humilhação* por não termos agido moralmente no passado. O prazer kantiano puro tampouco é o *gozo* de alguma coisa, mas o júbilo de estarmos acima de todas as coisas presentes ou ausentes, sensíveis ou em si.

O desejo da Coisa não é, portanto, idêntico à vontade pura que respeita a lei. Ele tampouco é o seu oposto lógico. O oposto da boa vontade é a má vontade que nega a lei. Isso não significa que ela queira algum bem particular, mas que ela tem *interesse positivo puro* em *máximas particulares*. Essa é a vontade diabólica. Segundo Kant, a vontade humana não pode ser má no sentido da vontade diabólica, pura e simplesmente; ela só pode querer máximas particulares *por motivos não formais*.

O desejo sádico, assim como descrito por Lacan, é um bom exemplo da má vontade meramente humana. Como Lacan mostra muito bem, ela quer o oposto da universalidade e não a particularidade como tal. Ou seja, sem a lei universal, o desejo sádico não sabe o que quer. Lacan sublinha que o desejo puro não tem “o caráter de uma lei universal, mas, pelo contrário, da lei mais particular – mesmo que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos” (p. 35). A particularidade em questão não provém, entretanto, da vontade positiva do particular, mas do fato de o desejo ser “tomado pela realidade” (*ibidem*). Essa realidade não é outra, já sabemos, que a Coisa perdida pela qual guardamos um “afeto primário” (p. 71). Nada de diabólico aí, apenas o infantilismo perverso.

A relação do sujeito kantiano com a razão prática não deriva da experiência de uma “realidade exterior” primeira, como em Lacan, mas é *interna* ao sujeito. Trata-se da relação privilegiada de autodeterminação da pessoa livre. A lei kantiana explicita a *autonomia* do sujeito. A experiência da relação com a Coisa, destacada por Lacan, se perfaz num registro inteiramente oposto: ela reintroduz na ética a *heteronomia extrema*, a dependência aniquiladora do Outro.

Um adicional engano de Lacan, também muito instrutivo, é

o de pensar que a lei cristã de amor ao próximo, assim como entendida por Freud, está no mesmo plano que a lei moral de Kant. Não está. Para Kant, todo amor, mesmo o sublimado amor ao próximo, é *pathos*, é afecção da vontade sensível. O imperativo kantiano não visa suscitar amor e sim caridade, baseada no respeito. Lacan comete um equívoco quando tenta assimilar respeito a amor, tratando-o como um caso de relação pessoal com o outro (p. 379). Analiticamente falando, o respeito para com a lei moral em Kant é *do tipo* de uma relação narcísica consigo mesmo e não de uma relação objetal.

8. A PULSÃO DE MORTE

Lacan usa Sade igualmente para aproximar o fenômeno da *reação terapêutica negativa* com o instinto de morte. Resistir à cura consiste na recusa de entrar no campo do significante enquanto serviço dos bens; negar-se a substituir o desejo da Coisa pelo desejo das coisas e dos bens. Ou ainda, preferir ao prazer o gozo na transgressão. Isso significa que a reação terapêutica negativa revela um espaço para além do princípio do prazer que, diz Lacan, é justamente o lugar da Coisa inominável (p. 229). Trata-se de um verdadeiro ser-para-a-morte, caracterizado pela renúncia aos bens e ao poder. Nesse domínio, o não estar-aí está acima de qualquer realização do estar-aí (p. 367). A exigência aqui é de buscar não a morte comum de todos, mas a "morte verdadeira", em que o ser-para-a-morte risca o seu estar-aí *como tal*. Trata-se de uma "maldição consentida, dessa verdadeira subsistência que é a do ser humano, subsistência na subtração dele mesmo da ordem do mundo" (p. 367) ou, como Lacan diz, da onipotência do significante (p. 287). Esse é o *desejo da morte*.

A experiência analítica do desejo se reconhece no desejo do herói *trágico* de Sófocles. A reação terapêutica negativa equivaleria ao desejo de Édipo de não mais ser. A recusa da cura seria a guardiã do ser criminoso, assim como a postura suicida de Antígona (p. 342), e visaria a manutenção da re-

lação com a Coisa. Esses exemplos gregos da vida humana, tratados com sutileza fascinante por Lacan, transportam-nos, sem dúvida, para um mundo rejeitado pela moral kantiana. Em Kant, não existe *mais* a dimensão trágica da vida. A sua eliminação de todo paganismo é uma conseqüência direta da crítica kantiana da natureza. Mas o paganismo voltou, sobre tudo com Heidegger. A sua evocação, feita por Lacan, inscreve-se na mesma veia.

O desejo da morte é, portanto, a chave da interpretação lacaniana da *pulsão de morte* em Freud:

É porque o movimento do desejo está transpondo a linha de uma espécie de desvelamento (a do princípio do prazer), que o advento da noção freudiana da pulsão de morte tem seu sentido para nós. A questão coloca-se no nível da relação do ser humano com o significante como tal, dado que no nível do significante todo o ciclo do ente pode ser recolocado em questão, inclusive a vida em seu movimento de perda e de retorno (p. 288).

A pulsão de morte não é outra coisa que esse desejo de ser livre da sujeição à cadeia do significante (pp. 273-4).

Existe, assim, um “ponto de cisão” entre a pulsão de morte e o princípio de nirvana. Este último expressa a tendência geral de todos os sistemas *materiais* ao retorno do equilíbrio (p. 258); nada nos ensina, portanto, sobre a dimensão, propriamente falando, do sujeito. Aquele vale no nível do sujeito e expressa “uma vontade de destruição direta” (p. 259). Para Lacan, a pulsão de morte se entende, portanto, *única e exclusivamente a partir do fenômeno de agressividade*. Teríamos aqui uma interpretação irrecusável de Freud?

Nada há a objetar contra a distinção lacaniana, necessária e justificada, entre um princípio de sistemas materiais (que aliás parece mais ser uma adaptação do princípio de entropia do que um princípio de homeostase, como sugere Lacan) e um princípio que visa determinar o destino do sujeito. É necessário atentar, contudo, para *as diferentes* maneiras como Freud introduz esse último princípio.

Uma delas é, sem dúvida, baseada no fenômeno do sadismo. Lacan pode apoiar-se em textos como “O problema econômico do masoquismo” e “Além do princípio de prazer”.

Este último texto, entretanto, oferece *também* uma *outra* maneira de conceber a pulsão de morte, a saber, partindo do fenômeno de compulsão à repetição. Trata-se de uma compulsão demoníaca que nos inspira uma “angústia obscura”. Sentimos claramente que, aqui também, o *paganismo* está presente. Mas, o demoníaco freudiano não está no *desejo* de transgredir e sim no *fato* de caminharmos, inevitavelmente e sem querer, *sempre para trás*. Freud costuma dizer que o inconsciente não conhece a negação. Eis aí, entretanto, não a negação no sentido de um operador lógico, mas um tipo de negatividade pré-verbal que caracteriza o próprio modo de ser do inconsciente. A negatividade do seu caminhar para trás não resulta de uma “reação” nossa negativa; ela é o nosso destino (*Schicksal*).

Vemos facilmente que o lugar para o qual esse caminhar se dirige não é habitado pela Coisa proibida. Tampouco se trata de uma volta ao paraíso perdido. Freud diz que o caminho de repetição nos conduz para uma situação *externa* a esse mundo hostil e perigoso, porque *anterior* à vida. A compulsão à repetição, que caracteriza as pulsões como tais, é, portanto, uma busca da morte. Logo, *não* uma saudade suicida da Coisa, primeiro objeto do gozo nesse mundo. A morte não pode ser vivida e por isso não é objeto de gozo possível, porque não é objeto de modo algum.

Mas, pela mesma lógica, a morte tampouco pode ser objeto de dor. Aqui ressurge uma questão decisiva já indicada acima: se a morte não pode ser objeto nem de desprazer nem de dor, se aquilo que nos pesa na volta à morte não é nem um ente nem um simulacro de ente, como a aproximação da morte pode nos inspirar angústia? Resta talvez como resposta a suposição de que padecemos da *estrutura* do ente que somos, mais precisamente, de um traço *temporal* dessa estrutura, a saber, da *transitoriedade* nossa e dos outros que amamos, como tal. Estaríamos ainda em Freud?

A explicitação freudiana da compulsão à repetição é tudo, salvo clara. Em vários pontos, entretanto, ela aponta para horizontes inesperados. Num trecho de “Além do princípio de prazer” Freud se pergunta, num tom schopenhaueriano, se a sua

própria suposição de uma pulsão de morte (de que todo ser vivo tende, em virtude de causas internas, a retornar à morte) não passa de uma ilusão que nos serve de *consolo perante a inevitabilidade da nossa própria morte e da morte dos seres que amamos*. Ele se pergunta, portanto, se a suposição de uma necessidade biológica ou metafísica, que levaria à morte todos os seres vivos, não seria uma racionalização que nos serve de suporte perante algo *afetivamente insuportável*. Freud reconhece, portanto, que aquilo que nos pesa e nos ameaça *dessa maneira* não é a falta da Coisa lacaniana, nem a falta do pão ou da justiça. Aquilo que Freud diz que nos angustia não é, propriamente falando, *coisa alguma*, mas umá fator destinal, para além de todo objeto de pulsão.

Qual é esse fardo que nos é imposto? No belo texto dedicado à transitoriedade (*Vergänglichlichkeit*, 1916), Freud mostra que a dor do luto não provém da perda de coisas com estas ou aquelas *propriedades*, nem do seu mistério além do significante, mas tão-somente da constatação da sua transitoriedade. O melancólico é alguém que não sabe fazer o luto. Ele adoce porque, com a perda de um objeto a que se identificou, ele perde igualmente uma parte de si mesmo. O que conta não é nenhum *aspecto* do objeto. Em geral, outros objetos podem substituí-lo. O que pesa no melancólico não é a mera ausência do objeto, é o seu *ter-sido*, o fato de ele *não mais estar aí*. Em decorrência disso, o melancólico, ele mesmo, não pode mais estar aí na vida. Parece plausível dizer que ele adoce da verdade sobre a fragilidade do seu ser, do confronto, imposto pela perda do objeto, com a sua própria perecibilidade. Não poderíamos concluir daí que a nossa própria transitoriedade nos pesa, e mais ainda, que a das outras coisas? Que ela é a imposição destinal que tememos?

Há ressonâncias disso nas discussões de Freud, a partir de 1920, sobre o papel do *Eros*. Eros se opõe a Thanatos construindo ativamente complexos, ainda que instáveis e meramente circunstanciais, isto é, ônticos, de seres vivos e criando ilusões. As suas principais formas de manifestação são o *amor* e a *fome*, duas principais pulsões da vida. Colamos nos outros e nos saciamos com coisas para aplacar a angústia obscura pe-

rante a possibilidade de não mais estar aí, como espécie e como indivíduos. Eros trabalha, portanto, contra a entropia e, conseqüentemente, contra a nossa transitoriedade, enquanto sistemas organizados.

Essa especulação sobre o Eros como *negação* da transitoriedade por *contraposição ativa* sugere uma outra na mesma veia: o sadismo e o masoquismo primitivos poderiam ser entendidos como formas meramente episódicas, e portanto ônticas, de *negação* da transitoriedade por *identificação*, respectivamente *ativa ou passiva*, com a finitude. Esses dois modos de comportamento seriam tentativas, feitas por um sujeito finito, de *ele mesmo* tomar conta da sua transitoriedade, desse peso que nos desequilibra, empreendendo a destruição de outros ou de si mesmo.

Seja como for, é de algum interesse lembrar aqui que, em Heidegger também, a tendência à repetição, anterior a qualquer proibição, é reveladora do nosso estar-aí-para-a-morte. Esse modo de estar-aí faz parte da estrutura ontológica do sujeito que é a temporalidade fundamental. Em Heidegger, a falta não nasce da perda de alguma coisa, nem tampouco da lei, mas é coetária com o sujeito. Ela é idêntica à sua *finitude*. O estar-aí do homem no mundo é marcado por um início e um fim. Esses *limites* do seu ser não são externos, como no caso dos entes intramundanos, e sim *internos*, fazendo parte da sua própria estrutura ontológica. O homem existe como um estar-aí-para-a-morte. Esse seu modo de existir fundamenta tanto a possibilidade da perda de coisas (incluindo a Coisa) quanto a da lei moral, na medida em que esta apenas explicita o dever-ser de algo que ainda não é ou já não é mais, em razão da nadaidade que nos habita.

Lacan não estava errado em pensar que Heidegger oferece uma chave filosófica preciosa para uma leitura de Freud em profundidade. Ele se engana quando recorre a Sartre para encurtar a reflexão heideggeriana sobre o ser do ente. O defeito aparece exemplarmente na frase chave de Lacan: o inconsciente tem “a estrutura da linguagem” (p. 45). Sartreano, Lacan não conhece a espessura do ser do homem. Por isso, a única estrutura que o “sujeito” pode ter é a estrutura do ente no qual

se apóia. Pela mesma razão, Lacan não pode conceber a *finitude temporal* como elemento da estrutura do ser do sujeito. Para ele, o sujeito se temporaliza, isto sim, mas somente enquanto encostado nos entes. A história lhe é externa. Por isso, também é externa a morte; ela só se dá, na dimensão que lhe é própria, como *desejo* de morte. De elemento ontológico, estrutural, interno ao ser do homem, que era em Heidegger, a morte sartreanizada transforma-se em episódio ôntico, fatural, da vida humana.

9. FREUD COM KANT

Em que medida a ética da psicanálise, proposta por Lacan, pode ser considerada uma regra da vida e não apenas uma regra de exercício de fantasias sádicas, necessariamente restrito à prática estilizada que é a sessão de análise? Até que ponto as éticas tradicionais, que pretendem regular a *vida humana*, estão postas em xeque?

Podemos concordar com Lacan quando ele diz que o utilitarismo e o hedonismo não resistem ao poder corrosivo da experiência analítica. Essas éticas propõem ao desejo bens materiais, e estes foram postos em questão. Mas, em Kant, a ética não propõe mais valores e bens e sim imperativos racionais. Ela se torna ciência da nossa dignidade baseada na razão prática. Em que medida a psicanálise nos leva a dispensar a racionalidade?

Freud estava longe de propor um passo desse tipo. Ele sabia que a razão prática não regula apenas o desejo mas também outras pulsões, tais como a fome e a agressividade. Essas pulsões relacionam-se com a morte de outra maneira que o desejo. Já dissemos, a fome não pode querer a “morte verdadeira”, buscada, segundo Lacan, pelo desejo. Ela quer a comida, isto é, a morte comum. A agressividade também pode querer a morte, mas essa morte tampouco precisa ter nenhuma relação com o gozo. Pode simplesmente servir para satisfazer a própria fome ou a vontade do poder.

A diferença entre essas pulsões reaparece também no modo como elas se relacionam com a proibição de matar. Lacan supõe (mas não mostra em lugar nenhum) que esse mandamento decorre da proibição do *desejo*. O desejo o ignora porque desconhece qualquer piedade para com o outro. Mesmo que possamos inicialmente, no que diz respeito a situações de análise, concordar com Lacan nesse ponto, é impossível *querer* que a “vida real” possa ser organizada sem a proibição do assassinato. Mesmo quem mata para chegar ao gozo poderá recusar-se a matar para saciar a fome. Nos dois casos, temos a lei de não matar, mas ela não visa a mesma pulsão. Por isso, *ela não tem o mesmo sentido analítico*.

De acordo com isso, Freud reconhecerá a existência de *duas* fontes da moral. A primeira é a vontade do pai primitivo e, em épocas posteriores, a vontade dos pais reais, dos educadores, da comunidade. A consciência moral é angústia social e nada mais (1915, IX, p. 40). A segunda é a necessidade social reconstruída racionalmente (1915, IX, p. 175). Em “Moisés e o monoteísmo”, Freud dirá que uma parte das prescrições éticas justifica-se de maneira puramente racional, pela necessidade de delimitar “os direitos da comunidade contra o indivíduo, os do indivíduo contra a comunidade e os dos indivíduos entre si”, em vista dos perigos das irrupções da pulsão de morte (1939, IX, p. 567).

Essas são as *duas* fontes da ética. Elas correspondem, *grosso modo*, a duas matrizes culturais do pensamento ético pré-kantiano disponíveis no Ocidente: a matriz religiosa (totêmica e judaica) e a matriz grega, racionalista. A primeira é antropomorfa; a segunda, consistindo de imperativos da razão instrumental, é abstrata no sentido forte da palavra e ligada, como dissemos, ao surgimento da linguagem. Como a linguagem aparece depois da formação da família primitiva, a ética de fundo religioso é mais primitiva do que a de fundo racional. A segunda representaria, portanto, um progresso da espiritualidade em relação à primeira. Aquilo que na ética nos parece “grandioso, misterioso e compreensível de maneira mística” deve os seus caracteres à ligação com a religião, teria a sua origem na vontade do pai (1939, IX, p. 567). A nossa normati-

zação da justiça social, pelo contrário, teria na razão a fonte independente (1933b, IX, p. 278).

Sabemos que, com o passar do tempo, Freud acentuou cada vez mais a sua adesão a uma visão racionalista e iluminista do mundo (1933a, pp. 586, 608). A longo prazo, diz Freud, nada pode resistir à ciência e à experiência (1927, IX, p. 187). Ele chega a preconizar a aceitação da “ditadura da razão” (1933b, IX, p. 284) ou, como diz ainda, do “espírito científico” (1933a, IX, p. 598). A vantagem esperada da ditadura da razão é a de se poder fundamentar a vida em sociedade, não mais na violência e nas ligações afetivas – duas condições primitivas da vida em comum (1933b, IX, p. 277) – mas em *ideais*, culturais. O motivo da aceitação da ditadura da razão não é apenas o desejo de evitar a angústia social ou de assegurar a convivência social, mas, como Freud diz em “Moisés e o mono-teísmo”, a *vontade de ser melhor*. Aqui o ganho em prazer consiste na elevação acima do nível da sensibilidade (amor, fome) para a esfera da espiritualidade, em que vigoram os processos puramente intelectuais. A força da razão como tal não é mais derivada do inconsciente; ela mesma impõe a *sua* ditadura. A “voz do intelecto” faz-se ouvir por suas virtudes internas, por permitir a liberdade e não apenas como uma *racionalização* das paixões. O que o homem racional quer é estar acima das paixões. Eis aí uma *nova paixão*, a paixão pela razão. Estamos bem longe da tentativa de Lacan de identificar a ética tradicional como uma ortopedia do *desejo* perverso. Estamos de fato perante o reconhecimento, por parte de Freud, do deus Logos, ainda que não no sentido do logos puro prático de Kant.

Na sua reconstrução da ética da psicanálise, Lacan lê Freud sempre com um olho em Sartre (e até certo ponto em Heidegger). Pelo menos a partir dos anos 30, Freud medita sobre a ética, também de olho em Kant. Contra todas as suas declarações anteriores de que a moral é a interiorização do medo perante a opinião pública, ele confessará a sua fé na possibilidade de os homens passarem, graças ao desenvolvimento cultural, a administrar os seus conflitos de acordo com um deus que os habita e que não se reduz a uma (des)ilusão do desejo. Pois

a razão diz Freud, não é uma ilusão; pelo contrário, ela é a única maneira de nos livrarmos das ilusões. Nisso ele é um seguidor de Kant, o grande mestre do esclarecimento.

Resta-nos a fazer uma ressalva: o uso lacaniano do tempo das sessões de análise talvez pudesse ser visto, não como um convite para ousar o gozo da destruição, mas como um exercício em finitude, cujo esquecimento, constitutivo do sujeito, seria a fonte da força que as reminiscências do passado exercem sobre nós. Mas o desdobramento dessa suposição, que reconhece a genialidade de Lacan, nos levaria muito além dos limites deste trabalho.

BIBLIOGRAFIA

Nota: as obras de Freud são citadas segundo a *Studienausgabe* da Fischer.

FREUD, S. "Considerações extemporâneas sobre a guerra e a morte", 1915.

FREUD, S. "Transitoriedade", 1916.

FREUD, S. "Além do princípio de prazer", 1920.

FREUD, S. "O problema econômico do masoquismo", 1924.

FREUD, S. "O futuro de uma ilusão", 1927.

FREUD, S. "Novas conferências introdutórias à psicanálise", 1933a.

FREUD, S. "Por que a guerra?", 1933b.

FREUD, S. "Moisés e o monoteísmo", 1939.

LACAN, J. *Ética da psicanálise – Seminário VII*, Rio de Janeiro, Zahar, 1988.

LOPARIC, Z. "A ética e a ideologia após Freud", em *Ide* (a ser publicado), 1990.

MACH, E. *Analyse der Empfindungen*, Viena, 1885.