



## KANT E LACAN: (EST)ÉTICA

Imaculada Kangussu\*

“Eros aníkhate mákan”

SÓFOCLES. *Antígona*, 781.

### Resumo:

A proposta deste texto é destacar a autonomia atribuída ao sujeito, na fundamentação kantiana da ética, e as considerações de Lacan sobre este fundamento. Como se sabe, ao apresentar as leis morais – “leis da liberdade” – sob a máxima do imperativo categórico, Kant não determina quais as normas a serem seguidas. Ao contrário, a forma vazia deste atribui ao agente a responsabilidade não apenas da ação moral, como também a de estabelecer qual é essa ação. A indeterminação normativa da lei moral será considerada, não como o limite da ética universalista proposta pelo filósofo e sim, distintamente, como o âmago irreduzível da autonomia moral, justamente por deixar o sujeito diante do abismo da liberdade. A ausência de regras de condutas específicas a serem seguidas coloca-o na situação de responsável por traduzir a injunção abstrata do imperativo categórico em comportamentos concretos diante de realidades materiais. Surge então a pergunta sobre como enfrentar a insegurança e o relativismo implicados na renúncia às garantias das regras normativas, que é a própria condição da ética verdadeiramente autônoma. Julgamos poder encontrar na filosofia kantiana índices para responder a tal questão.

**Palavras-chave:** autonomia, desejos, fundamentos, *Antígona*.

Na introdução da *Metafísica dos costumes*<sup>1</sup>, Kant registra que a faculdade da vontade pode determinar tanto nossas escolhas quanto nossos desejos. Ainda que sejamos afetadas por

---

\* Professora no Instituto de Filosofia, Artes e Cultura, da Universidade Federal de Ouro Preto. Mestre e Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, com pós-doutorado na School of Arts and Science, da New York University, como bolsista da Capes, organiza o grupo de pesquisa “Arte e Conhecimento”. Escreve artigos publicados em jornais, revistas e livros, dentre eles *Katharsis* (2002), *Theoria Aesthetica* (2005), *Dimensão Estética* (2006), *O cômico e o trágico* (2008), *Estéticas do deslocamento* (2008), que coorganizou. É autora de *Sobre Eros* (2007) e *Leis da liberdade* (2008). Atualmente escreve sobre *A fantasia e as fantasias*.



impulsos, não precisamos, necessariamente, sermos por estes determinadas. Escolhas determinadas por inclinação, impulso sensível, *stimulus* são denominadas “escolhas animais”, *arbitrium brutum*; enquanto aquelas determinadas pela razão são consideradas livres escolhas. Liberdade de escolha significa, portanto, a possibilidade de não sermos determinadas pelos impulsos sensíveis, e “este é o conceito negativo de liberdade. O conceito positivo é aquele da capacidade (*Vermögen*) de a razão pura ser prática” [M 6:213]. E isso é possível quando a ação é guiada por uma máxima que pode ser qualificada como lei universal. Em contraste com as leis da natureza, escreve Kant, “essas leis da liberdade são chamadas leis morais” [M 6:214]. Quando dirigidas a ações externas e à legalidade destas as leis são chamadas “jurídicas”, quando são elas mesmas o fundamento determinante da ação, são chamadas “leis éticas”. Leis jurídicas são legais, leis éticas são morais. A liberdade das primeiras diz respeito ao uso externo, a das segundas à liberdade de escolha. Na perspectiva kantiana, o conceito de liberdade não encontra definição na teoria, é meramente negativo para o conhecimento teórico, sua realidade pode ser provada apenas no uso prático da razão, através de princípios para determinação das escolhas, independentemente das condições empíricas dadas pela sensibilidade. Como nossas escolhas são afetadas sensivelmente, as leis morais impõem-se como imperativos categóricos, a partir dos quais as ações são julgadas moralmente proibidas ou permitidas, e algumas são consideradas moralmente necessárias. A observância – e a violação – dessas leis da liberdade provoca um tipo distinto de prazer – ou desprazer – ligado ao que Kant denomina de “sentimento moral”. Em suas palavras:

Um imperativo é uma regra prática pela qual uma ação em si mesmo contingente é feita necessária [...] Consequentemente, um imperativo é a regra cuja

---

<sup>1</sup> KANT, Immanuel. *Metaphysics of Morals* (Trad. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Citaremos como *M*, seguido da numeração oficialmente adotada).



representação *faz* necessária uma ação que é subjetivamente contingente e assim representa o sujeito como alguém que precisa ser *constrangido* (compelido) a conformar-se com a regra. Um imperativo categórico (incondicional) é o que representa a ação como objetivamente necessária e a faz necessária – não indiretamente, através da representação de algum *fim* que pode ser por ela alcançado – através da mera representação da própria ação (de sua forma), por conseguinte, diretamente [...] O fundamento da possibilidade de imperativos categóricos é este: eles não se referem a nenhuma outra característica da escolha, mas simplesmente a sua *liberdade* [M 6:222].

Porque estabelece a necessidade de se agir de determinada forma, um imperativo categórico é uma lei moral prática – à qual o ser humano tem a liberdade de submeter-se ou não. A personalidade moral é descrita por Kant como “a liberdade do ser racional sob as leis morais [...] Daí se segue que a pessoa não está sujeita a outras leis exceto àquelas que ela deu-se a si mesma” [M 6:223]. Na *Metafísica dos costumes*, o imperativo categórico é apresentado da seguinte forma: “age segundo uma máxima que possa ser sustentada como uma lei universal” [M 6:225]; em formulação quase idêntica, portanto, à anteriormente proposta na Segunda Seção da *Fundamentação da Metafísica dos costumes* (1785): “age apenas segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne universal”.<sup>2</sup> Uma máxima, explica o filósofo, “é um princípio subjetivo de ação, um princípio que o próprio sujeito transforma em sua regra (em como ele deseja agir)” [M 6:225]. Os princípios subjetivos da ação possuem validade objetiva quando, e se, puderem ser universalizados. Kant ressalta que apenas as leis morais práticas fazem-nos conhecer a liberdade,

pois essas leis práticas mostram, incontestavelmente, que nossas escolhas possuem essa propriedade. Parece então menos estranho descobrir que essas leis, como postulados matemáticos, *não podem ser provadas* e ainda assim são

---

<sup>2</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos costumes* (Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997); p.59.



*apodíticas*, e, ao mesmo tempo, ver todo um campo de cognição prática abrir-se onde a razão em seu uso teórico – com a mesma idéia de liberdade ou alguma outra idéia do supersensível – encontra tudo hermeticamente fechado para ela” [M 6:225].

Fundamental para compreendermos a proposta kantiana é a idéia de que determinadas situações podem provocar um impulso sobre a vontade do sujeito que pertence à natureza deste. Não é que a lei moral dê a lei a si mesma: “é sim um impulso estranho a ela que lhe dá a lei por meio de uma disposição natural do sujeito acomodada à receptividade desse mesmo impulso”.<sup>3</sup> No movimento descrito por Kant, acima dos apetites sensíveis que a afetam, sobrevém à vontade uma ideia (pertencente ao mundo inteligível) que a leva a experimentar a liberdade de escolhas para além do prazer sensível imediato, uma ideia ligada no sujeito à experiência de um maior valor íntimo de sua pessoa. O conceito de liberdade é a chave de explicação da autonomia da vontade. A liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais. Vontade livre e vontade submetida à autonomia da lei moral – i.e, capaz de escolher seu *nomos* – são a mesma coisa. O filósofo considera impossível explicar a liberdade e a moralidade da razão. O livro sobre a *Fundamentação da Metafísica dos costumes* termina com o reconhecimento desta limitação: “e assim nós não concebemos, na verdade, a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, mas concebemos, no entanto, a sua *inconcebibilidade*, e isto é tudo o que, com justiça, se pode exigir de uma filosofia que aspira atingir os limites da razão”.<sup>4</sup>

Queremos deter-nos no pensamento relativo ao que pode ser percebido como um impulso moral subjetivo, transformado em princípio de ação capaz de transformar-se em regra

---

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.117.



universal. Destacamos o uso especulativo da razão, nessa tentativa. Trata-se talvez, não de “fazer a natureza falar”, e sim de adotar (e defender) uma posição, o que significa apresentar um pensamento teórico e também, prefiro dizer sobretudo, um engajamento relativo à condução das reflexões em uma determinada direção. No presente caso, na de que exista, nos seres racionais, um impulso moral – como proposição sintética *apriori*. O caráter formal, não conteudístico, do imperativo categórico leva-nos a interpretá-lo como “diante de uma dada situação, age segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne universal”. Queremos com isso, enfrentar a idéia kantiana de que haja certas ações absolutamente proibidas, considerando, de nossa parte, que, em determinadas situações, elas seriam admissíveis ao ponto, inclusive, de poderem ser universalizadas. Conforme se sabe a partir da leitura do texto “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”, Kant considera como “um sagrado mandamento da razão, que ordena incondicionalmente e não admite limitação, por qualquer espécie de conveniência, o seguinte: ser verídico (honesto) em todas as declarações”.<sup>5</sup> Em suma, “nunca minta”. Esse posição kantiana visa refutar o filósofo francês, Benjamin Constant, que escrevera o seguinte:

O princípio moral que declara ser um dever dizer a verdade, se alguém o tomasse incondicional e isoladamente, tornaria impossível qualquer sociedade. Temos a prova disso nas consequências muito imediatas que um filósofo alemão tirou desse princípio, indo até o ponto de afirmar que, a mentira dita a um assassino que nos perguntasse se um amigo nosso perseguido por ele não se refugiou em nossa casa seria um crime”.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> KANT. “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”, em *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985); p.122.

<sup>6</sup> CONSTANT, Benjamin. *Frankreich im Jahr 1797*, Sechstes Stuck, Nr. I, p.123. *Apud* KANT. “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”, p.118.



O filósofo alemão referido – ainda que seu nome esteja ausente – responde à provocação, e defende o ponto de vista que lhe foi atribuído, nos seguintes termos:

É possível que tu, depois de teres honestamente respondido “sim” à pergunta do assassino relativa à presença em tua casa da pessoa perseguida por ele, esta tenha ido embora sem ser notada, não estando mais ao alcance do assassino, e o crime portanto não seja cometido, se porem tivesses mentido e dito que a pessoa perseguida não estava em casa, e ela tivesse realmente saído (embora sem teres conhecimento disso), e depois o assassino, ao procurar seu inimigo na casa, fosse preso pelos vizinhos que acudissem, e o crime teria sido impedido.<sup>7</sup>

O argumento parece-me risível e, mais grave, contrário ao aspecto formal do imperativo categórico, na medida em que institui “não mentirás” como mandamento. Do nosso ponto de vista, fiel ao caráter formal do imperativo categórico, seria moralmente correto – na situação imaginária descrita – universalizar a ideia de que quem abriga uma possível vítima em sua casa deve mentir ao perseguidor que deseja assassiná-la. E é na própria obra kantiana que encontramos uma nuance que matiza a posição absoluta defendida neste texto citado. Ao escrever sobre *O conflito das faculdades* (1795), o filósofo encontra sinais da “disposição moral da raça humana” no momento em que fatos aterrorizantes e “explosões de paixões assassinas” ocorrem em Paris, no momento do chamado “Terror” que seguiu à Revolução Francesa. Em suas palavras,

A Revolução recente de um povo que é rico em espírito pode fracassar ou ter sucesso, pode acumular misérias e atrocidades, mas ainda assim desperta no coração de todos os espectadores (que nela não estejam pessoalmente envolvidos) uma tomada de posição de acordo com os desejos [*eine Teilnehmung dem Wunsche nach*] que beira o entusiasmo e, como sua própria expressão não estava livre de perigo, só pode ter sido causada por alguma disposição moral da raça humana.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> KANT. “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”, p.122.

<sup>8</sup> KANT. “The Conflict of Faculties”, in *Political Writings* (Cambridge University Press, 1991), p.182.



Desejamos duplicar o entusiasmo despertado pela “tomada de posição de acordo com os desejos [*eine Teilnehmung dem Wunsche nach*]”, que aparece como índice da existência de um impulso a priori à moralidade, com uma passagem mais recente de Andrew Feenberg, que assim descreve fatos, também acontecidos em Paris, dois séculos depois, em maio de 68:

Atrás das barricadas, uma coisa curiosa aconteceu. Os residentes das ruas fechadas por fortificações de paralelepípedos começaram a ajudar os estudantes, de várias maneiras, *com grande entusiasmo*. Velhos senhores ofereciam conselhos relativos às construções da vizinhança, onde um exército de manifestantes abastecia-se com armas grosseiras. Comida e bebida, lençóis, até colchões eram atirados das janelas. Muitos residentes assistiram, *sem objeções*, seus carros serem virados e colocados de lado formando barricadas.<sup>9</sup>

O entusiasmo como índice da disposição moral do ser humano é retomado, recentemente, por Slavoj Žižek, mais de uma vez: utilizaremos aqui os textos *Em defesa das causas perdidas* (2011) e *Violence* (2008), para apresentar a, por ele denominada, “sensibilidade moral espontânea.”<sup>10</sup> O filósofo esloveno lê Kant, com quem compartilha a idéia da existência de uma sensibilidade moral, a partir da teoria psicanalítica desenvolvida por Lacan. E são reflexões desses dois autores que conduzem nosso texto daqui em diante. Lacan nos diz que a lei moral kantiana, cuja única substância é sua forma,

é obtida de uma voz na consciência e, ao se articular nela como máxima, propõe ali a ordem de uma razão puramente prática, ou vontade.

---

<sup>9</sup> FEENBERG, A & FREEDMAN, J. *When Poetry Ruled the Streets. The French May Events of 1968* (Albany: State University of New York, 2001), p.23-4 (grifos meus). Para uma descrição desses eventos, os autores indicam “Nuit dramatique au Quartier Latin”, *Le Monde*, 12-13 May, 1968, p.1.

<sup>10</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Trad. Maria Beatriz Medina. (São Paulo: Boitempo, 2011), p.68-9.



Para que essa máxima sirva de lei é necessário e suficiente que, na experiência de tal razão, ela possa ser aceita como universal. O que, lembremos esse direito, não quer dizer que ela se imponha a todos, mas que valha para todos os casos.<sup>11</sup>

O sujeito pode agir ou não de acordo com a lei, o importante é que ele percebe que isso lhe é possível. Independentemente da escolha feita, ele percebe que pode escolher *e assim reconhece em si mesmo a liberdade*. Na descrição kantiana, a lei moral funciona como uma intrusa que perturba o equilíbrio do indivíduo através da pressão para que ele aja “para além do princípio de prazer”. Ao propor um estatuto ético, Lacan exclui a ideia de que possa existir, mesmo que apenas como referência ideal – ou virtual – qualquer padrão segundo o qual deveríamos mensurar nossas ações em seu teor de eticidade. “A severidade da ética lacaniana é que ela exige que abduquemos totalmente dessa referência”<sup>12</sup>, escreve Žizek, e compara essa posição com a de Kant: “segundo a crítica padrão, a limitação da ética universalista kantiana do “imperativo categórico” (a injunção incondicional de cumprirmos nosso dever) reside em sua indeterminação formal: a Lei moral não me diz qual é o meu dever, apenas me diz que devo cumprir meu dever, e assim deixa o espaço livre para o voluntarismo vazio (o que eu decidir que é meu dever é meu dever)”<sup>13</sup>. Ao contrário dessa crítica padrão, a Lacan interessa a autonomia presente no âmago da ética kantiana, segundo o qual o sujeito fica responsável por traduzir a injunção abstrata do imperativo categórico em ações concretas, justamente porque a aceitação desse paradoxo obriga-nos a rejeitar referências a motivos exteriores à liberdade de escolha do sujeito como desculpa. “Estava cumprindo ordens, fazendo meu dever”, são afirmações que não podem, portanto, ser

---

<sup>11</sup> LACAN, Jacques. “Kant com Sade”, em *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro (Rio de Janeiro: Zahar, 1998), p.778. Žizek comenta que o foco desse escrito é Kant, e o interesse de Lacan é pela ética kantiana.

<sup>12</sup> ŽIZEK. *Em defesa das causas perdidas*, p.230.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.231.



justificadas a partir da ética kantiana – como tentou fazer, por exemplo, Adolf Eichmann na malograda tentativa de explicar seu papel no Holocausto dizendo que estava apenas cumprindo seu dever de obedecer às ordens do Führer (conforme notícia Hannah Arendt em *A banalidade do mal*). Distintamente, a ênfase na responsabilidade e na autonomia moral do sujeito impede a manobra de responsabilizar qualquer representação exterior pelos próprios atos.

É a liberdade de escolher que constitui o fator ético que desejamos salientar. Segundo Lacan, a única definição possível da ação moral é a dada por Kant: “*handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip eine allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos.*”<sup>14</sup>

A partir de considerações sobre *Antígona*, de Sófocles, Lacan observa como o desejo pode ser um imperativo ético. A heroína trágica, decidida a enfrentar a lei do tirano que proibia o sepultamento de seu irmão Polinice, eleva a própria vontade a imperativo moral, e encarna a atitude descrita por Kant como “tomada de posição de acordo com os desejos [*eine Teilnehmung dem Wunsche nach*]”. Vale apresentar (visando levar quem lê esse texto a ler também o de Sófocles) algumas palavras da breve e bela apresentação que o tradutor Donaldo Schuler escreveu sobre a tragédia:

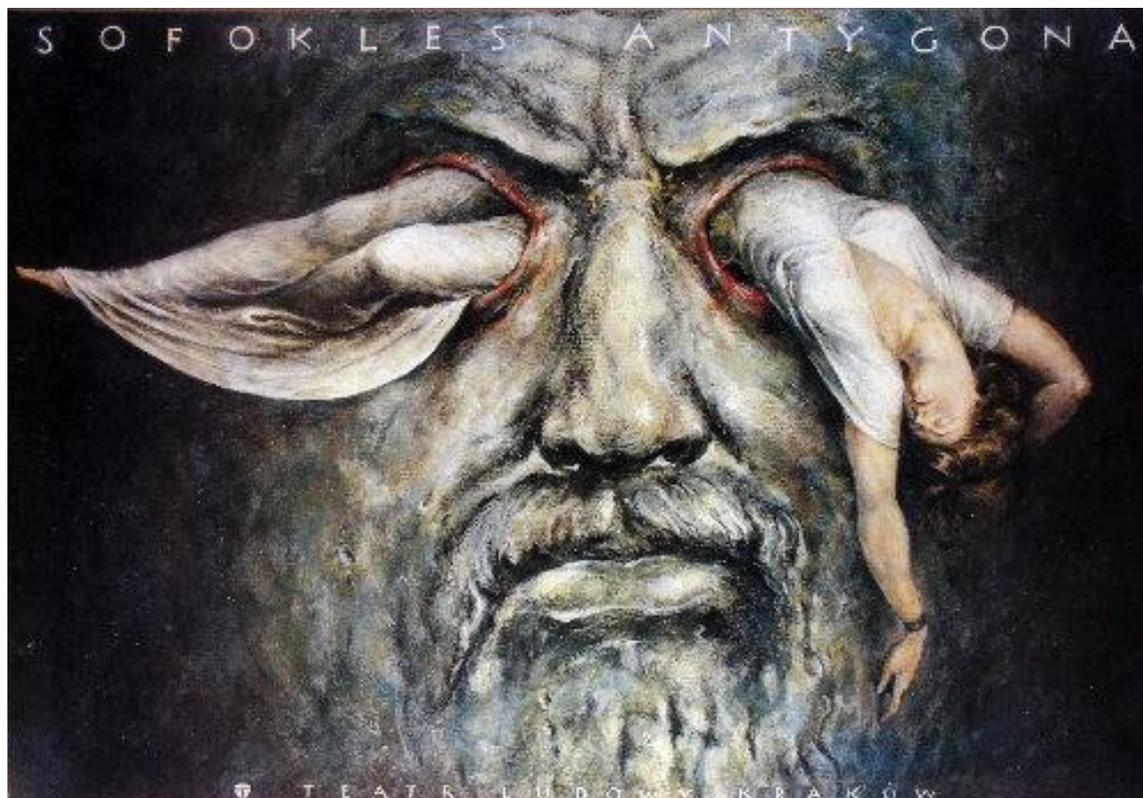
Antígona é uma peça de fortes contrastes. Onde convocar forças para derrubar o tirano quando cidadãos respeitáveis calam? Sófocles coloca em cena uma mulher sem partidários, sem exército, sem nada. E isso numa sociedade em que a vida pública era de exclusiva competência masculina [...] Antígona morre? Morre! Morre como poucos. Não há tormento maior do que viver como Creonte, o

---

<sup>14</sup> LACAN. *O seminário. Livro 7: a ética da psicanálise* (Trad. Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1997); p.98, grifos no original.



tirano – entre ruínas espalhadas por seus desatinos. Antígona é uma aventura de lealdade, dignidade, linguagem, vida.<sup>15</sup>



A potência da heroína reside em sua autonomia, na liberdade de escolher o próprio *nomos*, posição na qual ela se posta inatacável e desafia o tirano, em uma sequência de não:

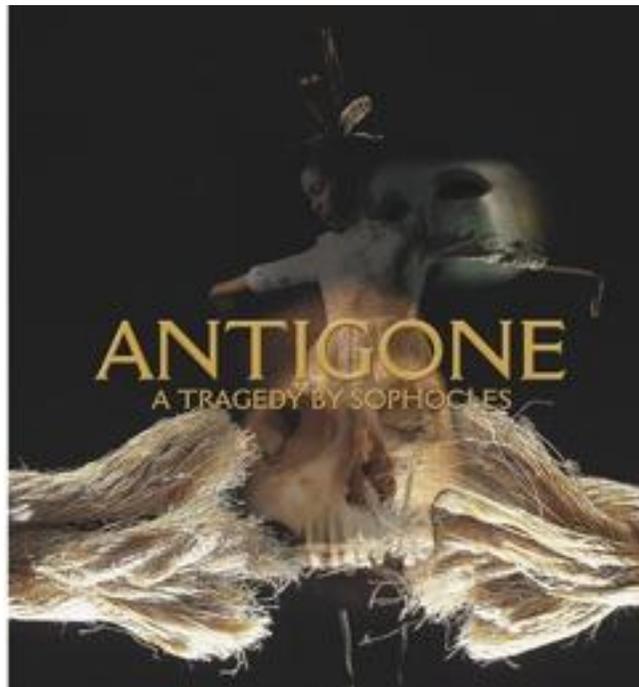
Nem eu supunha que tuas ordens  
Tivessem o poder de superar  
As leis não escritas, perenes, dos deuses, visto que és mortal.  
Pois elas não são de ontem nem de hoje

<sup>15</sup> SCHULER, Donaldo. “Apresentação”, em SÓFOCLES. *Antígona* (Porto Alegre: L&PM, 2012); p.5.



São sempre vivas, não se sabe quando surgiram.<sup>16</sup>

A legalidade das leis ágrafas (*agrapta*) que vai adotar evoca algo que tem efeito de lei, mas cujo fundamento não pode ser encontrado em outro lugar salvo na interioridade que se objetiva nas escolhas – algumas vezes sedimentadas em procedimentos repetidos como exemplares. Antígona apresenta-se, escreve Lacan, como “pura e simples relação do ser humano com aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente o portador, ou seja, do corte significativo, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e todos.”<sup>17</sup> Ela “leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro [...] ela o encarna.”<sup>18</sup>



---

<sup>16</sup> SÓFOCLES. *Antígona*, versos 453-7.

<sup>17</sup> LACAN. *O seminário*. Livro 7, p.341.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.342.



No emocionante texto sobre “O brilho de Antígona”, onde desde o título fica evidente o entusiasmo que lhe desperta essa personagem, o autor indaga: “quem não é capaz de evocar Antígona em todo conflito que nos dilacera em nossa relação com uma lei que se apresenta, em nome da comunidade, como uma lei justa?”<sup>19</sup> Lacan considera que o *plot* da tragédia não versa sobre um direito que se opõe a outro direito, e sim sobre uma iniquidade à qual se opõe uma outra coisa, de difícil definição, a que Antígona é levada, por paixão, a representar. Em suas entusiasmadas palavras:

Antígona nos faz ver o ponto de vista que define o desejo. Essa visada se dirige a uma imagem, que detém não sei que mistério, até aqui não articulada, já que ele fazia os olhos pestanejarem no momento em que a olhavam. Esta imagem está, no entanto, no centro da tragédia, visto que é a imagem fascinante da própria Antígona. Pois bem, sabemos que para além dos diálogos, para além da família e da pátria, para além dos desenvolvimentos moralizantes, é ela que nos fascina em seu brilho insuportável, naquilo que ela tem que nos retém e, ao mesmo tempo, nos interdita, no sentido em que nos intimida, no que ela tem de desnorante – essa vítima tão terrivelmente voluntária [...] É certamente desse lugar que ela extrai seu brilho – esse brilho que todos aqueles que falaram dignamente da beleza jamais puderam eliminar de sua definição.<sup>20</sup>

A imagem até então inarticulada do mistério – que fazia “os olhos pestanejarem” – surge na tantalizante intensidade da escolha determinada de Antígona. Cujos preço, ela sabe e isso nos desnorteia, será a morte: “Se ao fazê-lo tiver que morrer, que bela morte será!”<sup>21</sup> O que vemos é a encarnação de um desejo, para além de todos os limites, e isso entusiasma e atordoia. Essa é a atitude adequada a um princípio ético ligado à fidelidade ao próprio desejo. “Essa história deixa-nos loucos, largamos tudo, perdemos a cabeça, por essa menina

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p.295.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p.300-1.

<sup>21</sup> SÓFOCLES. *Antígona*, verso 72, p.10.



estamos apossados pelo que o texto chama de *ímeros enarges*.<sup>22</sup> *Ímeros enarges* pode ser traduzido como “desejo visível”, e Lacan considera que “nada é mais comovente do que esse *ímeros enarges*, esse desejo visível que se depreende das pálpebras da admirável moça.”<sup>23</sup> E entra pelos olhos de quem segue sua ação arrebatada. O conhecimento de si que o coro atribui à heroína, ao designá-la como *autognotos* no verso 875, não deve ser negligenciado, julga Lacan, pois nele ressoa o famoso oráculo de Delfos, o *gnothi seauton*.

Como Kant, que segundo ele “nos presta o maior favor ao colocar o marco topológico que distingue o fenômeno moral”<sup>24</sup>, ao refletir a respeito da experiência moral, Lacan distingue a da legalidade jurídica: enquanto esta última é determinada por leis heterônomas ao sujeito às quais ele se encontra assujeitado, a gênese da primeira encontra-se enraizada no próprio desejo, julga o pensador francês. A experiência moral, escreve ele, “coloca o homem numa certa relação com sua própria ação que não é simplesmente a de uma lei articulada, mas sim de uma direção, de uma tendência e, em suma, de um bem que ele clama, engendrando um ideal de conduta. Tudo isso constitui, propriamente falando, a dimensão ética”.<sup>25</sup> Dimensão situada, portanto, para além das leis escritas e dos mandamentos religiosos. A ação voltada para um bem desejado que engendra um ideal de conduta, i.e, a experiência ativa do próprio desejo, realiza-se sempre através da ultrapassagem de algum limite, e o limite exterior é o temor, é o *primum vivere*, aquele que retém o ser humano no – por Lacan denominado – “serviço dos bens”, cuja incidência é exterior, superficial, e assim apresentada:

---

<sup>22</sup> LACAN. *O seminário*. Livro 7, p.324.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.331.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.378.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.11.



O movimento no qual o mundo em que vivemos é arrastado promovendo até suas últimas consequências o ordenamento universal dos serviços dos bens implica uma amputação, sacrifícios, ou seja, este estilo de puritanismo na relação com o desejo que se instaurou historicamente. O ordenamento dos serviços dos bens no plano universal não resolve, no entanto, o problema da relação atual de cada homem, neste curto espaço de tempo entre seu nascimento e sua morte, com seu próprio desejo [...] o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte [...] não deve esperar ajuda de ninguém.<sup>26</sup>

Grande parte dos indivíduos orienta-se segundo o serviço dos bens, deixando de lado o que concerne à relação com o desejo, e, ao organizarem a vida desse modo, considera o psicanalista, “só fazem perpetuar a tradição eterna do poder, ou seja – *continuemos trabalhando, e quanto ao desejo, vocês podem ficar esperando sentados.*”<sup>27</sup> Há ênfase nesse ponto: “a moral do poder, do serviço dos bens é – *quanto aos desejos, vocês podem ficar esperando sentados.*”<sup>28</sup> Pode-se perceber aqui, sobretudo no que diz respeito ao teor de autonomia, a distinção entre “o bem que o indivíduo clama engendrando um ideal de conduta” e esse “ordenamento universal dos serviços dos bens – que implica amputação, sacrifícios, e puritanismo na relação com o desejo – que se instaurou historicamente”. Lacan propõe que se escolha como padrão da ética “a relação da ação com o desejo que a habita [...] Agiste conforme o desejo que te habita?”<sup>29</sup>, seria a medida. Assim, “a única coisa da qual se possa ser culpado é de ter cedido de seu desejo”.<sup>30</sup> Frequentemente cede-se de seu próprio desejo por um bom motivo, frequentemente “pelo melhor”, ironiza o autor, posto

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.364.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p.381 – grifo do autor.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.378 – grifo do autor.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.375-376.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p.383; a proposta repete-se na p.385.



que o campo do serviço dos bens existe, “não se trata de negá-los”, mas, ressalta, “não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo”.<sup>31</sup>

Zizek salienta como esta perspectiva – capaz de transformar o desejo em imperativo moral – é radicalmente oposta à da “hermenêutica da suspeita”, àquela que tenta defender o cínico “reducionismo” ético em curso – muitas vezes atribuído a uma leitura caricata de Freud, de Nietzsche, ou de ambos – segundo o qual

todo ato ético, por mais puro e desinteressado que possa parecer, está sempre enraizado em alguma motivação patológica (o interesse a longo termo do próprio agente, a admiração de seus pares, até a satisfação “negativa” fornecida pelo sofrimento e arrebatamento demandados por atos éticos). O foco do interesse de Lacan reside mais na paradoxal inversão através da qual o próprio desejo (i.e, a ação segundo o desejo, que não o compromete) não pode mais ser enraizado em qualquer motivação ou interesse “patológicos”, e assim encontra o critério do ato ético kantiano, de modo que “seguindo seu desejo” supera “cumprindo seu dever”.<sup>32</sup>

Em outras palavras, o desejo torna-se o condutor ético. Se fica bastante claro que, em sua posição, Lacan vai além da letra kantiana, fica ainda mais forte o ponto ao qual tanto ele quanto Zizek mantêm-se ligados ao espírito dessa filosofia, qual seja, a posição de uma ética cujos pólos entrelaçados são a autonomia do sujeito para realizar – ou não – a injunção incondicional e universal percebida no que, neste movimento, aparece como imperativo categórico, e a representação de uma ação como moral e objetivamente necessária. A “hermenêutica da suspeita” – que cinicamente (no sentido prosaico, não filosófico, da palavra) coloca em questão a possibilidade de procedimentos éticos – é invertida nos seguintes termos:

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p.383.

<sup>32</sup> ZIZEK. *Violence* (New York: Picador, 2008), p.195.



Quando o próprio Kant, guiado pela suspeita, admite que não podemos estar mesmo certos de que realizamos um ato verdadeiramente ético e não sustentado secretamente por algum motivo “patológico” (mesmo se esse motivo é a satisfação narcísica trazida pelo fato de termos cumprido com nosso dever), ele comete um erro. O que é verdadeiramente traumático para o sujeito não é o fato de que um puro ato ético seja (talvez) impossível, de que a liberdade seja (talvez) uma aparência, baseada em nossa ignorância dos verdadeiros motivos de nossos atos; o que é verdadeiramente traumático é a própria liberdade, o fato de que a liberdade é possível, e nós procuramos desesperadamente alguma determinação “patológica” para evitar esse fato. Em outras palavras, a verdadeira teoria freudiana não tem nada a ver com reduzir a autonomia ética a uma ilusão baseada na repressão de nossos motivos libidinais “baixos”.<sup>33</sup>

Também Freud é lido com bastante liberdade, o que em nada diminui o teor de verdade presente na posição de que a liberdade é um fato traumático que se tenta evitar, pois seu preço costuma ser alto, e pagá-lo configura um desafio comumente evitado através de algum tipo de servidão voluntária ao ordenamento universal dos serviços dos bens. Depois de diagnosticar uma insistência obsessiva e compulsiva em encontrar (ou colocar?) atrás – acima ou abaixo – da solidariedade e dos projetos emancipatórios a inveja dos fracos e a sede de vingança dos pobres e dos oprimidos como os verdadeiros móveis dessas ações, o filósofo pergunta a respeito dessa atitude:

*e se essa insistência mesma for sustentada por inveja e ressentimentos reprimidos dela própria, pela inveja da posição emancipatória universal, que seria a razão pela qual se TEM de encontrar alguma sujeira em sua fundação que iria privá-la de sua pureza própria? O objeto desta inveja é o MILAGRE da universalidade ética, o qual não pode ser reduzido a um efeito distorcido de processos libidinais “mais baixos”.<sup>34</sup>*

Parece-me importante trazer à tona a posição de uma ética verdadeiramente autônoma, justo nesse momento quando, nas palavras de Žižek, “estamos no meio de um processo de

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p.195-6. “Na articulação teórica de Freud, a gênese da dimensão moral não se enraíza em outro lugar senão no próprio desejo”, conforme LACAN. *O seminário*. Livro 7, p.12.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p.194; grifos e maiúsculas do autor.



corrupção moral: os que estão no poder tentam literalmente quebrar uma parte da nossa coluna vertebral ética, amolecer e desfazer a realização que, com justiça, é a maior da civilização, o crescimento de nossa sensibilidade moral espontânea.”<sup>35</sup>

### Referências Bibliográficas

FEENBERG, A & FREEDMAN, J. *When Poetry Ruled the Streets. The French May Events of 1968*. Albany: State University of New York, 2001.

KANT, Immanuel. “The Conflict of Faculties”, in *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. *Metaphysics of Morals*. Trad. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”, em *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

LACAN, Jacques. “Kant com Sade”, em *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *O seminário. Livro 7: a ética da psicanálise*. Trad. Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donaldo Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2012.

ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Trad. Maria Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

---

<sup>35</sup> ZIZEK. *Em defesa das causas perdidas*, p.68-9.



\_\_\_\_\_. *Violence*. New York: Picador, 2008.

