

Recebido em: 29/03/2021  
Aprovado em: 14/06/2021  
Publicado em: 15/07/2021

**PARA ALÉM DE KANT COM SADE**  
**o impasse ético a partir da psicanálise lacaniana**

**BEYOND KANT WITH SADE**  
**the ethical impasse from Lacanian psychoanalysis**

Allysson Alves Anhaia<sup>1</sup>  
([zubualves@gmail.com](mailto:zubualves@gmail.com))

**Resumo:** O objetivo deste artigo é oferecer uma proposta ética que leve em consideração as contradições inerentes ao pensamento contemporâneo. Isso se dá no horizonte da distância entre a teoria moral e as práticas do dia a dia, assim como exposto por Adorno em seu livro *Problemas da Filosofia Moral* (1963/2001). Dessa forma, direcionaremos nossa abordagem para a obra *Kant com Sade* (1963/1998) de Lacan, a fim de demonstrar como o psicanalista entende a estrutura de uma ética fundamentada na pura forma da lei. Em seguida, discutiremos as implicações da análise lacaniana da tragédia *Antígona* de Sófocles, assim como é apresentado no sétimo seminário (1959-60/2008) de Lacan, como uma possível saída para o impasse apresentado por Adorno, uma vez que a ética que surge de *Antígona* é pensada a partir do ponto de vista do desejo, de modo a possibilitar um intermédio entre a teoria e a prática.

**Palavras-Chave:** Antígona. Desejo. Imperativo categórico. Ética. Morte.

**Abstract:** The purpose of this paper is to offer an ethical proposal that considers the contradictions inherent in contemporary thinking. This happens in the horizon of the distance between the moral theory and the daily practices, exposed by Adorno in his *Problems of Moral Philosophy* (1963/2001). In this way, we will direct our approach towards the work *Kant with Sade* (1963/1998) by Lacan, in order to demonstrate how the psychoanalyst understands the structure of an ethics founded on the pure form of the law. Then the implications of Lacan's analysis of Sophocles' *Antigone* are discussed, as is also presented by Lacan in his seventh seminar (1959-60/2008), as a possible way out of the impasse presented by Adorno, since an ethics that emerges from *Antigone* is thought from the point of view of desire, so that it can present an intermediary between theory and practice.

**Keywords:** Antigone. Desire. Categorical Imperative. Ethics. Death.

## INTRODUÇÃO – O PROBLEMA DA CONTEMPORANEIDADE

O problema ético da contemporaneidade é exposto por Adorno em seu livro *Problemas da Filosofia Moral* (2001), uma vez que, segundo ele, a dificuldade em conceber uma teoria

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR.  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0826084343515698>.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1757-0400>.

moral coerente reside na tensão entre a teoria e o universal de um lado, e a prática e o particular de outro. Isso quer dizer que, mesmo que a filosofia moral, por meio de seus conceitos e abstrações, afaste-se da materialidade do mundo, ela ainda tem uma relação necessária com as ações práticas. Assim, nas palestras ministradas em 1963, que constituem o *Problemas da Filosofia Moral*, Adorno esforça-se para demonstrar a tensão existente entre a prática e a teoria, isto é, a tensão entre uma moral abstrata, que tem a si própria como objetivo, e uma moral de responsabilidade, que leva em consideração as consequências dos atos praticados. Dessa forma, para ele, ainda que a teoria corra o risco de cair em um espaço vazio e a prática do dia a dia não a leve em conta, só seria possível uma prática verdadeiramente moral quando pensada através da teoria. Em vista disto, a questão principal de uma filosofia moral em nosso tempo seria como relacionar interesses individuais a normas subjetivas, que visam abranger a humanidade em sua totalidade. Sendo assim, propomos a análise desse problema a partir da psicanálise lacaniana, já que, através do que é indicado por Lacan em seu texto *Kant com Sade* (1963/1998), bem como em seu sétimo seminário sobre a ética da psicanálise (1959-60/2008), tal problemática pode ser analisada sob outro ponto de vista, o do desejo, pois, se em *Kant com Sade*, o psicanalista francês aponta para como a teoria kantiana e a sadiana são abstrações formais, que acabam por ignorar a prática e materialidade do mundo<sup>2</sup> – ainda que a primeira o faça a partir do dever moral e a segunda pelo gozo excessivo<sup>3</sup> –, em sua análise de *Antígona*<sup>4</sup>, por outro lado, ele indica uma alternativa para a ética baseada na pura formalidade da lei.

Assim sendo, a partir do incremento da psicanálise lacaniana, visamos proporcionar uma outra roupagem daquilo que Adorno (2001, p. 167) identifica como a impossibilidade de uma vida boa em uma ruim. Isso significa que, do lado da prática, tem-se a resistência à moralidade, enquanto do lado da moralidade, tem-se um apego à teorização e à própria forma da lei, de

<sup>2</sup> Vale salientar que a teoria lacaniana aponta para o distanciamento para com a materialidade, a partir da distinção entre as ordens do simbólico, imaginário e real. De forma geral, em Lacan, o registro do simbólico faz referência ao mundo que se abre a partir do universo da linguagem e do significante e é lugar da relação entre o sujeito e o Outro, que é o representante da ordem da linguagem. Já o imaginário, diz respeito à relação do ser humano com o universo da imagem e a relação do sujeito com o outro, que é seu duplo e semelhante, enquanto o real faz referência à efetividade do mundo, mas que escapa tanto do simbólico quanto do imaginário, de forma que é o universo da falta e do não-senso. Isso significa que a prática do dia a dia é experienciada pelos seres humanos a partir da abstração e distanciamento da realidade efetiva através das ordens do simbólico e do imaginário.

<sup>3</sup> O gozo excessivo, como será tratado mais adiante, faz referência ao *jouissance*, termo que se estende por praticamente toda obra de Lacan mas que, no âmbito do seminário sobre a ética da psicanálise (1959-60/2008), articula-se junto ao paradigma do gozo impossível, já que neste seminário o psicanalista define o desejo como o universo da falta, que surge da impossibilidade do acesso ao *Das Ding*, objeto impossível usado por Lacan para representar que a verdadeira satisfação se encontra no registro do real e por conta dele.

<sup>4</sup> De acordo com Haute (2007, p. 289), ao tratar de *Antígona* nas últimas seis sessões de seu sétimo seminário, Lacan oferece, além dos temas referentes à ética, uma teoria do desejo, outra da sublimação e uma do término da análise. Contudo, a teoria do desejo deve ser entendida como central, de forma que as outras são articuladas ao redor dessa.

modo que a vida se torna tão deformada e distorcida que ninguém se faz apto a viver uma vida moralmente boa. Em outras palavras, as teorias morais, justamente por seu afastamento da realidade material, perderam a capacidade de responder à pergunta kantiana – que para o autor alemão é o começo de qualquer teoria moral – a respeito do que devemos fazer. Isso porque a redução da filosofia moral a apenas uma ética, que ignora tanto a realidade externa e sua influência, intrínseca ao sujeito, passa a ser entendida como aquilo que Adorno chama de irracionalidade da esfera moral. Ele atribui o termo irracionalidade para expor aquilo que a abstração tenta evitar através da teoria moral, mas acaba por afundar, isto é, ao afastar-se da materialidade, a moralidade não reconhece a faculdade do desejo e é nisso que constitui a irracionalidade da qual fala Adorno. Dessa maneira, visamos demonstrar, a partir de *Kant com Sade*, como Lacan entende esse distanciamento da teoria para com a prática na forma de uma ética baseada em uma lei sem conteúdo, além de demonstrar como até mesmo uma ética, que visa se afastar da moralidade – como a de Sade –, incorre nessa mesma legalidade. Vale ressaltar que não é nosso objetivo apontar para excessos ou equívocos, tanto na leitura que Lacan faz de Kant como na de Sade, mas sim seguir o psicanalista na interpretação desses autores a partir de seus próprios conceitos, a fim de evidenciar o problema destacado por Adorno a partir da psicanálise lacaniana. Já com a análise lacaniana de *Antígona*, temos por objetivo extrair da psicanálise de Lacan uma alternativa<sup>5</sup> para essa ética fundada na lei sem conteúdo, uma vez que a proposta do psicanalista parisiense é uma ética que se estrutura ao redor do desejo, da materialidade e da efetividade.

## 1 A PURA FORMA DA LEI EM KANT COM SADE

Lacan, em sua crítica direcionada a Kant, demonstra como se dá a relação entre um sujeito descentrado e a moral. É importante ter isso em mente, porque o sujeito descentrado, assim como é proposto pelo psicanalista francês, difere substancialmente daquele da tradição filosófica da qual tanto Kant quanto Sade estão inseridos. Se para esses autores o sujeito se estrutura e garante sua existência – bem como a do mundo a sua volta – a partir da faculdade da razão e do ato de pensar, o sujeito da psicanálise lacaniana se encontra no inconsciente, de

<sup>5</sup> Entretanto, assim como apontam Bispo e Couto (2011, p, 124 - 125), o próprio Lacan abandona a ética que tem *Antígona* como exemplo nos anos finais de seu ensino, mais precisamente a partir do seminário XVII, para articular, já no seminário XX, uma lógica do gozo para além do gozo fálico. Contudo, consideramos que o ato de *Antígona* ainda se mostra pertinente para a discussão acerca da ética e da moralidade, como será demonstrado no decorrer do texto.

modo que sua constituição se dá na relação com o desejo<sup>6</sup>. A partir disso, o psicanalista, em 1963, articula seu texto *Kant com Sade*<sup>7</sup> (1998), no qual demonstra como a *Filosofia na Alcova*, de Marquês de Sade, não apenas completa, mas expõe a verdade do sistema moral proposto por Kant em sua *Crítica da Razão Prática* de 1788. Em outras palavras, na visão de Lacan, o gozo, que é ponto central na obra sadeana, é um reflexo direto e obscuro do rigor moral de Kant<sup>8</sup>, de modo que as duas propostas na verdade formam uma dupla contradição, de maneira que uma não existiria sem a outra.

Kant propunha uma moral que deve ser necessariamente desvinculada de qualquer pressuposto metafísico. Não obstante, essa moral pretendida pelo filósofo alemão deveria afastar-se também de todo objeto patológico, isto é, tudo aquilo que é derivado de uma pulsão, impulso ou paixão que faça o sujeito padecer em seu interesse por tal objeto (LACAN, 1998, p. 778), já que tal autor entende essas inclinações patológicas como impedimentos para uma moral verdadeiramente universal. Isso porque qualquer ética que é baseada em inclinações patológicas, das quais fazem parte o prazer e o bem-estar, de acordo com a perspectiva kantiana, constituem um ato de egoísmo, visto que, embora tenha como objetivo o bem, ainda é apenas uma projeção de uma satisfação individual e particular, de maneira que o único modo de alcançar uma moral verdadeiramente universal seria esvaziar as ações dos prazeres e da sensibilidade.

Frente a isso, a alternativa encontrada por Kant foi o estabelecimento de um imperativo formal que serviria de base para uma lei universal e seria alcançado apenas através da razão universal. É assim que toma forma o imperativo categórico, que se expressa, segundo o filósofo alemão (KANT, 2016, p. 51), com a seguinte máxima: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal”.

<sup>6</sup> É importante lembrar que o desejo em Lacan, por ser sempre o desejo do Outro, tem a estrutura de uma falta. Isso porque o Outro é o representante da cadeia significante, na qual o sujeito precisa estar inserido para existir. Entretanto, o sujeito apresenta uma demanda que ultrapassa o Outro, mas a única coisa que existe onde a demanda aponta é o desejo enquanto demanda, como o que ainda não está formulado, uma vez está fora da linguagem, do simbólico. Assim, como afirma Safatle (2003, p.p 193-194), o desejo é uma relação do ser com a falta, e a falta é nada mais que falta-de-ser, não é falta disto ou daquilo, mas falta-de-ser, através da qual o ser encontra espaço para sua existência.

<sup>7</sup> Segundo Safatle (2003, pp. 200-201), esse texto é na verdade um golpe intelectual, no qual Lacan coloca Kant em seu lugar para poder criticá-lo e assim oferecer uma alternativa aos problemas teóricos que enfrentava. Além disso, o psicanalista não o faz diretamente, mas por intermédio de Sade, ou seja, ele encarrega os dois autores de sustentar os desafios que a psicanálise direciona ao discurso da dimensão prática da racionalidade moderna, bem como o impasse da intersubjetividade e da negatividade do desejo.

<sup>8</sup> De acordo com Fonseca e Rech (2017, p. 166), a dupla formada por Kant e Sade está diretamente relacionada às questões levantadas pelos teóricos da escola de Frankfurt (especialmente Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin) sobre o esclarecimento e a barbárie, mais precisamente sobre a ligação dos ideais modernos com os grandes marcos do século XX, tais quais as duas grandes guerras mundiais, o holocausto e a bomba atômica. Desse modo, para eles é válido reconhecer uma linha que vai do formalismo ético de Kant à indústria da morte do reich nazista.

Entende-se então que, a partir do esvaziamento e rejeição das sensações, a lei moral corresponde à pura forma de uma lei universal expressa pelo imperativo categórico, em contraposição às inclinações patológicas, de forma que é uma lei completamente vazia de determinação, já que, a partir deste esvaziamento, a única substância que a lei encontra para si é ela mesma. A partir disso, Lacan inicia sua articulação. Com base nesse esvaziamento, o psicanalista (LACAN, 1998, pp. 777-778) identifica a primordial diferença entre a posição da psicanálise e do projeto kantiano em relação ao campo da moral. Isso porque, enquanto o bem, que é objeto da lei moral kantiana, o *das Gute*, é um bem alcançado a partir da razão universal e, portanto, vazio de sensações e determinação, o bem, que é objeto da psicanálise, o *das Wohl*, é, em contrapartida, o bem da lei moral, diretamente relacionado às sensações e aos impulsos, de modo que é particular e que consiste no bem-estar do indivíduo. A partir desse bem moral esvaziado e, portanto, sem objeto, a não ser ele mesmo, o psicanalista parisiense afirma que, ao encontrar-se com essa lei, o sujeito não se encontra com outro fenômeno senão com algo que já é percebido e formulado, que se faz como uma voz na consciência do sujeito<sup>9</sup> e, paradoxalmente, quando articulado a uma máxima universal, propõe a ordem de uma razão prática.

Dessa forma, dor e humilhação (KANT, 2016, p. 117)<sup>10</sup> são os sentimentos que existem na lacuna entre a lei formal e os impulsos patológicos experimentados pelo sujeito, assim que confrontado pela injunção do imperativo categórico. Isso porque a lei moral, como princípio de determinação da vontade, por causar danos a todas as inclinações patológicas, produz o sentimento de dor. Assim, a voz interior em que consiste a máxima kantiana faz exigências impossíveis e sem concessões, culminando em o sujeito precisar lutar contra tudo aquilo que orienta o princípio do prazer que, por sua vez, encontra-se no campo das patologias. Desse modo, o ser humano só alcança o bem enquanto *das Gute*, através de uma luta consigo mesmo, através da autoimposição de um regime disciplinar ininterrupto, de maneira que tem de sacrificar seu amor próprio e a procura pelo seu bem-estar.

<sup>9</sup> É válido salientar, assim como faz Zupančič (1998, pp. 49-51), que a máxima moral de Kant é algo ultimamente subjetivo, isto é, não existe em nenhum lugar fora do sujeito. Pode-se entender que isso acontece por conta da elevação da lei ao *status* de seu próprio objeto, de forma que o imperativo categórico não tem como objetivo dizer ao indivíduo qual é o seu dever, mas apenas orientá-lo a desempenhar esse dever. Isso implica em a própria característica da lei moral kantiana ser vazia de conteúdo e vinculada à forma, fazendo com que seja possível ao sujeito subvertê-la e utilizá-la como um escudo contra a ação moral, isto é, o sujeito pode utilizar-se da inflexibilidade de lei, tal como exposta no *Suposto direito de mentir por razões altruístas*, para fazer o mal ao próximo, ainda que dentro da norma da lei.

<sup>10</sup> Assim, Lacan (2008, p. 100) pontua que Kant tem a mesma opinião de Sade, isto é, para que se pratique a lei moral com excelência, em ambos os casos, deve-se fazê-lo através da dor, ainda que para Kant seja uma dor auto infligida e para Sade seja decorrente do extremo prazer vivenciado pelo outro, como será visto a seguir.

Nesse ponto, faz-se pertinente para Lacan incluir no tabuleiro a máxima sadeana. Contudo, como pontua Safatle (2003, p. 217), Lacan não o faz para empregar ou defender uma dignidade moral na proposta de Sade, mas sim para demonstrar como a lei moral era incapaz de anular o discurso perverso. Isso porque a máxima sadeana, que se expressa como “tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar”<sup>11</sup>, funciona do mesmo modo que a kantiana, ou seja, busca um formalismo universal em detrimento das inclinações patológicas e particulares, já que, o resultado de tal máxima, não corresponde à satisfação de desejos imediatos, mas sim ao excesso que está para além do princípio do prazer. Em outras palavras, é um gozo que excede o simples bem-estar particular. Isso porque o gozo aqui em questão é o *jouissance* lacaniano, um dos termos mais importantes introduzidos por Lacan. Sua tradução significa “gozo”, entretanto não se deve reduzir o termo a sua simples tradução. De acordo com Stavrakakis (2007, p. 71), esse termo foi inicialmente relacionado aos prazeres da masturbação e ao orgasmo, porém, mais perto de alcançar seu lugar definitivo na teoria lacaniana, o *jouissance* é tido como oposto ao prazer. Agora, tal conceito é postulado como a parte do real que é limitada pela introdução do princípio do prazer, de forma que está localizado para além do prazer. Isso faz com que ele apenas seja experimentado por intermédio do sofrimento, ganhando um *status* de um gozo doloroso que cada indivíduo extrai de seu sintoma, já que, esse gozar a partir do sintoma, está além do prazer, que é considerado uma satisfação legítima, enquanto o desejo, que é moldado pelo princípio do prazer, está articulado à busca desse *jouissance* impossível, porque refere-se ao desejo real e efetivo, além daquele que é permitido e simbolizado. No contexto do sétimo seminário, o *jouissance* não atinge sua relação com o sintoma, mas ainda sim faz referência ao real, porém, através da falta e do *das Ding*<sup>12</sup> – o objeto impossível a partir do qual se articula o desejo do sujeito.

Em vista disto, a experiência sadeana é modificada em relação à kantiana a partir da noção de gozo, pois, segundo Lacan (1998, p. 783), “[...] ela só projeta monopolizar uma vontade ao já havê-la atravessado para instalar-se no mais íntimo do sujeito que ele [gozo] provoca mais além, ao atingir seu pudor.” Ele faz tal afirmação, ao articular sobre a dor que, no projeto kantiano, encontra-se entre as conotações da experiência moral, enquanto na

<sup>11</sup> É importante ressaltar que, a máxima sadeana, como é exposta por Lacan (1998, p. 780), não é encontrada na obra *A Filosofia na Alcova* (2008). Ainda que o sentido dessa máxima vá de encontro com aquilo que é exposto na obra de Sade, é importante sublinhar que se trata de uma citação de cabeça, ou seja, a máxima sadeana, na verdade, foi criada por Lacan.

<sup>12</sup> O *das Ding* é, em Lacan, a coisa freudiana, o desejo fundamental, e, por isso, segundo ele (LACAN, 2008, p. 85), algo que não pode ser satisfeito, pois é o fim último, e satisfazê-lo representaria o fim de um mundo inteiro que se desenvolve a partir da demanda, que é a estrutura mais profunda do inconsciente.

experiência sadéana, por outro lado, é abordada a partir do desprezo. Isso significa que, mesmo que alguém se lamenta por ter sua perna quebrada pelo outro que usufrui de seu corpo, por exemplo, o gozo de quebrar a perna não poderá ser reduzido à miséria de ser transformado em horror, de forma que se constitui o desprezo na perspectiva sadéana. Além disso, como o pudor é algo que surge somente entre dois indivíduos, a violação do pudor de um pelo outro, produz a asserção do lugar do Outro no sujeito, de forma que o gozo se encontra preso ao Outro. Por conta disso, a máxima sadéana, diferentemente do imperativo categórico, é expressa, não com algo já significativo, mas sim a partir do Outro enquanto *sujeito da enunciação*, o que leva Lacan (1998, p. 782) a afirmar que ela é mais honesta que o recurso da voz interior, uma vez que ela escancara a fenda na constituição do sujeito, que é comumente encoberta pela tradição filosófica<sup>13</sup>, de forma a externalizar a voz interior da moral kantiana.

A partir disso, Lacan identifica a relação entre a lei moral e o gozo, que é sustentada pela fantasia ( $\$ \diamond a$ ). Essa relação faz referência ao *das Wohl*, já que, para o psicanalista, a universalidade da lei moral, proposta por Kant, longe de frear o gozo e afastar-se das inclinações patológicas, serve de pressuposto para elas. Acontece que, para ele (LACAN, 1998, p. 785), o prazer, que é o objetivo da máxima sadéana, é nada mais que um cúmplice precário da razão prática de Kant, que estaria fora do jogo caso não intervisse através da lei moral para sustentá-lo, a partir da discórdia com as inclinações patológicas implicada pela própria forma da lei moral. Isso só é possível por conta da fantasia, que torna o prazer apropriado ao desejo, uma vez que é ela que situa o desejo em seu lugar, de forma que possibilita a simbolização do desejo. Ora, a fantasia é o modo segundo o qual se efetua o relacionamento entre o desejo e o objeto e, mais precisamente, o lugar de constituição do objeto. Isso quer dizer que o objeto se constitui na fantasia a partir do encontro com o desejo do Outro, no qual o sujeito coloca-se como um objeto a parte de si mesmo, na ânsia de ter importância para o Outro, de maneira que, embora não haja uma separação de fato, o sujeito vive uma experiência de separação em si. Todavia, o desejo do sujeito continua progredindo em direção ao Outro e choca-se com a falta, uma vez que a plenitude que o sujeito enxergava no Outro é da ordem do imaginário. Entretanto, diferentemente de outras relações imaginárias, essa constrói algo que é flexível em relação ao outro, isto é, o que o sujeito reflete para o outro que olha é ele mesmo enquanto falante. Essa

<sup>13</sup> É interessante notar que, já no início do *Kant com Sade* (1998, p. 776), Lacan, mesmo ao negar a obra de Sade como predecessora da de Freud, argumento que a obra sadéana foi responsável por um aplanamento que, após cem anos, tornou viável que Freud enunciasse seu princípio do prazer sem se preocupar em demarcar o que o distingue em sua função na ética tradicional e sem o risco que caísse num eco de preconceito de dois milênios da tradição ocidental. Isso foi imprescindível, pois a descoberta da psicanálise aponta para uma ruptura tanto no sujeito quanto em relação à filosofia moderna, de forma que Sade adianta aspectos da psicanálise de Freud e do sujeito descentrado de Lacan.

instância que aparece para o outro pode ser entendida, na literatura lacaniana, como o \$, o sujeito barrado pelo significante – porque ao falar, o sujeito se coloca no meio da cadeia significante. Já o outro, nesse caso, pode ser entendido como *a*, já que é um outro imaginário. Esse *a* é definido, em primeiro lugar, como um suporte que o sujeito se dá quando fraqueja em sua certeza e em sua designação enquanto sujeito. Dessa forma, a constituição da defesa do sujeito frente ao desamparo, configura-se como  $\$ \diamond a$  (o sujeito barrado pelo significante frente ao outro imaginário) que é, dentro da álgebra lacaniana, a fórmula da fantasia. Nas palavras de Lacan:

Essa fantasia tem uma estrutura que reencontraremos mais adiante e na qual o objeto é apenas um dos termos onde pode extinguir-se a busca que ela representa. Quando o gozo se petrifica aí, ele se torna o fetiche negro em que se reconhece a forma efetivamente oferecida de um certo tempo e lugar, ainda nos dias atuais, para que nela se adore seu deus. (LACAN, 1998, p. 784)

Dessa maneira, é a fantasia o que possibilita o desejo, porque ela se coloca no espaço postulado por Kant, entre as inclinações patológicas e a forma da lei, de modo que se identifica com a dor e a humilhação e, a partir desse movimento, ela encontra o lugar para o prazer e o gozo no edifício teórico de Kant. É dessa forma que, na perspectiva lacaniana, a fantasia torna a dor e a humilhação algo necessário e incontornável para a obtenção do ato moral. Já a respeito de Sade, no mesmo sentido, a fantasia faz com que o sujeito encontre a beleza e o bem no corpo da vítima torturada, justamente por ela ser o pressuposto para o desejo e poder situá-lo onde for necessário. A partir dessa identificação, tanto com a dor da vítima quanto com a humilhação autoimposta, a cumplicidade entre Kant e Sade encontra seu ápice. Isso porque o sujeito se encontra a partir do imperativo categórico, ou seja, a partir da voz em sua consciência. Com isso, a fantasia consegue situar o desejo, da mesma maneira que o torturador frente à sua vítima. Em outras palavras, a lei moral mascara, por meio da fantasia, o objeto de desejo pertencente ao campo do prazer, tornando possível uma identificação entre o universal e o particular, entre o *das Gute* e o *das Wohl*, da mesma maneira que o desejo o faz no campo da lei moral. Por esse viés, a fantasia possibilita o desejo que, por sua vez, possibilita a lei moral. Isso culmina em uma espécie de círculo vicioso, no qual sempre que se tem um Kant, haverá também um Sade, isto é, sempre que houver a lei moral, haverá também o seu duplo obsceno, que escancara a verdade que a lei recalca, bem como o gozo excessivo, que também serve como um fundamento para a lei moral – sempre que houver lei, haverá também uma vítima torturada.

Isso se torna claro a partir do exemplo que Lacan (1998, pp. 793-794) subverte de Kant (2016, pp. 50-51): alguém tem a oportunidade de ter relações sexuais com a pessoa

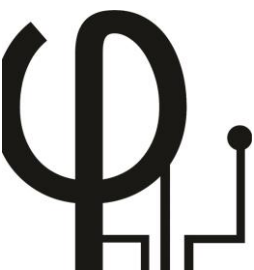




que deseja, entretanto, se isso fizer, será enforcado. Para o filósofo alemão, não seria difícil saber que qualquer um escolheria não manter relações se isso custasse a própria vida. Contudo, o psicanalista parisiense afirma que “[...] nenhuma ocasião precipita alguns com mais certeza para seu objetivo que vê-lo se oferecer ao desafio, ou mesmo ao ultraje do cadafalso.” Isso porque a força não representa a lei, mas sim o desejo, de forma que, sem a força, a vida sob a lei não teria sentido na visão de Lacan, de modo que, a lei e o desejo recalcado, confundem-se em Kant, e isso só se tornou visível a partir dos escritos de Sade. De acordo com Safatle (2003, p. 197), esse é um momento importante em Lacan, no qual, ao invés de opor-se, a lei poderia dar uma determinação objetiva ao desejo, isto é, a lei estaria a serviço do desejo, pois o sujeito só poderia gozar da lei se o gozo fosse recusado, para que, então, fosse alcançado na escala invertida da lei do desejo. Assim, para além do prazer proporcionado pelo desejo alienado em objetos empíricos e narcísicos através do imaginário, haveria também um gozo proporcionado pelo reconhecimento do desejo na dimensão simbólica da lei. Portanto, é válido entender que a proposta do psicanalista não é defender que todo o ato é derivado de algo patológico, de forma a impossibilitar a ética kantiana, mas sim apontar para uma inversão desse argumento, ao propor que a própria lei moral molda os desejos, fazendo-os existirem em função do gozo excessivo, que só a transgressão da lei pode proporcionar.

Ainda segundo Safatle (2003, p. 205), “tanto Kant quanto Lacan procuram afirmar a dimensão da lei *contra* o primado dos objetos empíricos na determinação da vontade e através de um rebaixamento sensível”. Em Kant, o esvaziamento da lei está relacionado à liberdade que só é obtida a partir da não dependência da causalidade da natureza, de forma que obedece somente às leis que o próprio sujeito postula, a partir de uma causalidade advinda de uma razão autônoma. Por outro lado, a operação que Lacan tem em vista é a aproximação da vontade livre, que é derivada da razão autônoma com um desejo puro, de forma que os dois dispositivos indicam uma inadequação do sujeito ao prazer prometido pelos objetos empíricos e pelas inclinações patológicas. De acordo com Žižek:

Em outras palavras, Lacan não tenta fazer o argumento “reducionista” usual de que todo ato ético, por mais puro e desinteressado que possa parecer, sempre baseia-se em alguma motivação “patológica” (o interesse de longo prazo do agente, a admiração de seus pares, até a satisfação “negativa” proporcionada pelo sofrimento e extorsão frequentemente exigida por atos éticos); o foco do interesse de Lacan reside antes na inversão paradoxal, por meio da qual o próprio desejo (ou seja, agindo sobre o desejo de alguém, sem comprometê-lo) não pode mais se fundamentar em interesses ou motivações “patológicas” e, portanto, atende aos critérios do ato ético kantiano, de modo



que “seguir o desejo de alguém” se sobreponha a “cumprir o dever”.<sup>14</sup>  
(ŽIŽEK, 1998)

Além disso, é a partir do papel central da dor e da humilhação na experiência ética do sujeito, que Lacan (1998, p. 781) introduz novamente a diferença entre o sujeito da enunciação e do enunciado. Segundo Žižek (1998), Kant não aborda a questão de quem é o sujeito da enunciação da lei moral, porque, para ele, essa questão não tem sentido, uma vez que a lei moral é um comando impessoal auto postulado. Isto é, a partir da forma pura da lei, que também é seu objeto, a lei moral é assumida autonomamente pelo próprio sujeito, de modo que não existe um lugar do qual ele é enviado ou postulado. Isso porque, em Kant, o sujeito da enunciação da lei moral não existe, o que faz com que o psicanalista francês utilize a obra de Sade justamente para tornar visível aquilo que a teoria kantiana reprime, de modo que o sujeito da enunciação da lei moral toma seu lugar na figura do carrasco torturador, que se utiliza do corpo da vítima a bel-prazer.

Desta maneira, a noção de equilíbrio, que a lei moral universal kantiana empregaria não somente ao prazer, mas também à dor e à felicidade, à pressão da miséria e até ao amor à vida e em todo o patológico, não tem o mesmo sucesso com o desejo. A partir disso, esvai-se a dualidade existente entre o que era considerado o animal humano – que se orientava pelos impulsos patológicos – e o sujeito transcendental – que seria racional e regido apenas pela razão universal. Com a interpretação lacaniana, as duas partes dessa dualidade não estão mais em constante luta, mas tanto a lei moral quanto o princípio do prazer são um único princípio, mas divididos por uma lacuna irreduzível. Em outras palavras, se, para Kant, a condição para a moral universal é numênica e a condição prática para tal moral reside no desvio pulsional que lhe serve de suporte, isto é, na autoimposição de disciplina, ao invés de proporcionar um autocontrole para o sujeito, o imperativo categórico proporciona o mantimento da existência da compulsão à repetição. Dessa forma, o sujeito transcendental se configura como “[...] o escândalo ontológico”, ou seja, nem fenômeno nem númeno, mas um excesso que se destaca da ‘grande cadeia do ser’, um buraco, uma lacuna na ordem da realidade e, simultaneamente, o

---

<sup>14</sup> In other words, Lacan does not try to make the usual "reductionist" point that every ethical act, as pure and disinterested as it may appear, is always grounded in some "pathological" motivation (the agent's own long-term interest, the admiration of his peers, up to the "negative" satisfaction provided by the suffering and extortion often demanded by ethical acts); the focus of Lacan's interest rather resides in the paradoxical reversal by means of which desire itself (i.e. acting upon one's desire, not compromising it) can no longer be grounded in any "pathological" interests or motivations and thus meets the criteria of the Kantian ethical act, so that "following one's desire" overlaps with "doing one's duty." As traduções não referenciadas foram feitas pelos autores desse artigo.

agente cuja atividade "espontânea" constitui a ordem da realidade (fenomenal)" (ŽIŽEK, 1998a, p. 5):<sup>15</sup>.

Sendo assim, o que Lacan identifica no sistema moral kantiano, não é somente a compulsão à repetição, mas sim o que ele omite, o recalque dessa característica. Nesse sentido, Sade escancara aquilo que Kant recalca, uma vez que o filósofo francês apresenta o que o conteúdo edificante da lei moral tem de oculto e obscuro, pois, ao propor um universo ético baseado no excesso de práticas sexuais desprovidas de significado, Sade simula o *modus operandi* da moral kantiana, que é precisamente o agir baseado em uma lei formal vazia de conteúdo, em um imperativo categórico que não delimita um objetivo a não ser ele próprio e culmina em uma série de práticas automatizadas sem significado. Dessa forma, fica explícito o porquê de Lacan identificar uma dupla entre Kant e Sade. Do mesmo modo, Fonseca e Rech (2017, p. 173) pontuam: enquanto Kant proporciona a bela ideia do dever ético incondicional, Sade proporciona a ideia do corpo torturado como suporte material dessa ideia. Por conseguinte, Sade revela que a voz da consciência, que expressa a lei moral, não é clara e distinta como acreditara Kant, mas é uma voz estranha e dissonante, que faz com que o sujeito enfrente um estranhamento consigo mesmo, de maneira que o mérito do filósofo, que é destacado por Lacan, é o de revelar mais uma cisão no sujeito que parte da voz que exprime a lei moral, que divide o sujeito entre o gozo, que se encontra para além do princípio do prazer – *jouissance*, o prazer excessivo que é também o núcleo real da lei moral –, e o desejo, que encontra seu lugar através da fantasia possibilitada pela formalidade da lei.

## 2 ALÉM DE KANT COM SADE

Contudo, o próprio Lacan, no seminário a respeito da ética da psicanálise (2008), mina a tese de que o círculo vicioso, que se instaura entre Kant e Sade, seria intransponível, bem como a tentativa de vincular a ética ao afastamento dos objetos empíricos, ao articular a ética da psicanálise a partir do ato de Antígona. Ela resolve não obedecer a um comando ou a um dever que acarretasse na humilhação, que ocupa posição central tanto no sistema sadeano quanto no kantiano. Ao invés disso, ela assumiu a responsabilidade pelo próprio desejo, de modo a quebrar o círculo vicioso em questão, de maneira que permite ao psicanalista elaborar

<sup>15</sup> [...] the "ontological scandal," neither phenomenal nor noumenal, but an excess that sticks out from the "great chain of being," a hole, a gap in the order of reality, and, simultaneously, the agent whose "spontaneous" activity constitutes the order of (phenomenal) reality.

a necessidade da “crítica do desejo puro”<sup>16</sup>. Isso quer dizer que, de acordo com o psicanalista parisiense (LACAN, 2008, p. 294) “*Antígona* nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo”, justamente porque a tragédia grega encontra-se na raiz de nossa experiência. De acordo com Lacan, isso faz com que, na tragédia, seja possível evocar uma zona na qual o desejo se reflete. Isso acontece por conta de todo o carácter material da tragédia, de como ela era encenada, visando gerar e despertar emoções no público. Em outras palavras, a capacidade de comover a quem assistia à peça ocupava o espaço central na tragédia grega, de forma que seu conteúdo ficava em segundo plano, fazendo com que o coro, que era a parte principal da tragédia grega, pudesse despertar o que havia de mais humano no público.

A peça *Antígona* de Sófocles (2009), que faz parte da chamada *Trilogia Tebana* ao lado de *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*, é centrada na figura de Antígona, filha de Jocasta e Édipo, que tem por irmãos Etéocles e Polinices, além de Ismênia por irmã. Como Édipo escolheu não assumir o reinado em Tebas, por ter descoberto que sua mulher, Jocasta, era também sua mãe, Etéocles e Polinices fizeram um acordo, segundo o qual consistia em revezar o comando da cidade por um ano cada, começando por Etéocles. Entretanto, Polinices não cumpriu o acordo e tentou tomar o poder à força antes do tempo previsto, de forma a iniciar uma disputa, em que ambos acabaram mortos. Porém, antes dessa disputa, Polinices pediu à Antígona para que, em caso de sua morte, conferisse-lhe sepultura, bem como rituais dignos e adequados. Como ambos os sucessores de Édipo morreram, Creonte, irmão de Jocasta – portanto tio de Antígona – assume o trono de Tebas. Seu primeiro ato como governante foi proibir o sepultamento de Polinices, já que ele teria invadido e traído a cidade, de forma que quem se encontrasse em luto por ele seria condenado à morte. Já Etéocles, por sua vez, recebeu um funeral com honras por ter, na visão de Creonte, defendido a cidade. Assim, Antígona decide honrar o pedido de seu irmão, de forma que a peça se passa em torno dessa decisão. Creonte, no entanto, exige que deixem o corpo de Polinices exposto, de maneira a permitir que cães e pássaros fossem devorá-lo. Antígona, então, cobre o corpo de seu irmão com terra seca, mas os guardas da cidade, ao encontra-lo coberto, tiram a terra que o protegia e o despem, além disso, comunicam o ocorrido a Creonte. Com isso, Antígona retorna para cobrir o corpo do irmão, mas é detida pelos guardas e levada até Creonte que, por sua vez, ordena que ela seja enterrada viva em uma caverna. Contudo, seu noivo, Hêmon, filho de Creonte, tenta fazer com que seu pai retire a ordem de matar sua noiva, do mesmo modo que fez Tirésias – uma espécie de oráculo de Tebas – ao

<sup>16</sup> Entende-se o desejo puro como aquele que se direciona para longe da lei e do simbólico, aproximando-se da efetividade, de forma que se coloca junto ao significante enquanto corte, enquanto *das Ding*, isto é, da coisa primordial que é causa de todo desejo.

profetizar que a morte de Antígona traria morte também à família de Creonte. Após a profecia, Creonte decide recuar em sua decisão, mas já era tarde. Ao procurar por Antígona, ele a encontra enforcada em seu próprio lenço, o que fez com que seu filho Hêmon, depois de tentar em vão matar seu próprio pai, suicidasse-se devido ao profundo desespero. Eurídice, esposa de Creonte, ao saber da morte de seu filho, também se mata, cumprindo a profecia de Tirésias.

Para Lacan (2008, p. 305), Creonte representa a estrutura de uma ética que é voltada para o Bem. Dessa maneira, representa também a linguagem kantiana, isto é, uma ética baseada na pura forma da lei e, por isso, sem conteúdo. Com efeito, a proibição do sepultamento de Polínicos é fundamentada na ideia segundo a qual, aqueles que traem ou atacam a pátria, não merecem as mesmas honrarias daqueles que a defendem. Em outras palavras, de um ponto de vista kantiano, trata-se de uma máxima que pode se tornar universal através da razão, de forma que a tragédia de Antígona já antecipava a posição expressa por Lacan e também por Adorno, de que a busca do Bem, através de uma legalidade formal, faz com que surja também um excesso com consequências potencialmente fatais. De certa maneira, é disso que trata Adorno (2001, pp. 158-167) ao abordar a peça *Wild Duck*, com a ressalva de que o autor alemão aborda a peça ao tratar do problema do imperativo categórico kantiano, bem como da relação entre o universal e o particular. Ele utiliza a peça de Ibsen para exemplificar sua posição a respeito dos possíveis desdobramentos de tais questões no campo da moralidade, bem como expor a estrutura e as implicações práticas de uma moral que, além de ter a si própria como fim, baseia-se unicamente em preceitos abstratos. Desse modo, assim como Creonte em *Antígona*, a ética em questão nessa peça não visa o bem para todos, mas sim seguir uma norma ou preceito, que podem ser entendidos como a figura do certo em detrimento do errado, do Bem contrapondo-se ao Mal.

De acordo com Adorno (2001, p. 158), a peça *Wild Duck* mostra como alguém pode ser imoral apenas por seguir as leis morais e os mandamentos éticos em sua pureza, ignorando a materialidade do mundo. Seus personagens centrais, Werle e Ekdal, são sócios nos negócios e outrora estiveram envolvidos em transações financeiras ilícitas, de modo que tais crimes vêm à tona. Enquanto Werle escapa e se torna um homem de grande riqueza, seu sócio é preso. Contudo, tais eventos ocorrem antes dos acontecimentos da peça, de forma que a trama gira em torno do velho Ekdal, uma figura arruinada, que busca consolo no alcoolismo. Seu filho, Hjalmar, personagem principal, é um fotógrafo que leva uma vida modesta, bancada pelo velho Werle. Além disso, Hjalmar casa-se com a amante descartada pelo ex-sócio de seu pai, que estava grávida dele, de forma que acredita que a filha de Werle, Hewdig, é, na verdade, sua. Contudo, o velho Werle tem outro filho, Gregers, que representa, segundo Adorno, o

imperativo categórico, já que, por saber da verdade que seu pai esconde, não suporta o fato da vida confortável que seu amigo, Hjalmar, leva, estar baseada em uma mentira, o que faz com que ele sinta o dever moral de rebelar-se contra ela. O ponto chave, destacado pelo filósofo alemão, é que Gregers, baseado apenas no que pode ser chamado de respeito por princípios morais abstratos (ADORNO, 2001, p. 158), rejeita uma parceria com seu pai e prefere viver na pobreza, bem como contar à família de seu amigo o segredo que a constitui. Como consequência, Hjalmar passa a tratar sua filha como uma bastarda, como se não fosse sua, de forma que ela se suicida.

O que Adorno visa extrair ao abordar tal peça, assim como Lacan em *Kant com Sade*, é “[...] demonstrar que o conflito entre uma ética de convicção e uma ética de responsabilidade pode ser insolúvel”<sup>17</sup> (ADORNO, 2001, p. 160). Sendo assim, o ato de Gregers, além de ser constituída da mesma maneira que foi o ato de Creonte, isto é, com a estrutura formal vazia do imperativo categórico, tem o mesmo desfecho, a morte de terceiros. Entretanto, Antígona tem uma postura totalmente diferente da postura de Hewdig, ponto esse que possibilita a saída do ciclo indicado por Lacan entre Kant e Sade. A diferença constitui-se na característica de Antígona ser uma vítima terrivelmente voluntária, de forma que ela não representa, em linguagem lacaniana, nem a formalidade moral kantiana nem o excesso de Sade nem a moralidade abstrata ou a de responsabilidade, como coloca Adorno. Isso porque ela se posiciona naquilo que Lacan (2008, p. 308) chama de limite entre a primeira e a segunda morte<sup>18</sup>, um limite entre o que seria a morte no nível do simbólico e aquela no nível material e biológica, na qual o sentido ameaça se tornar o não-sentido. Dessa maneira, na ânsia de evitar a segunda morte de seu irmão, na tentativa de humanizá-lo e eternizá-lo, Antígona está disposta a sacrificar a sua vida. Assim, a posição<sup>19</sup> em que ela se coloca, no limite entre a primeira e a segunda morte, permite que ela possa iniciar um combate entre a morte e a vida, de forma que a sua morte certa começa a confundir-se com a possibilidade de vida de Polinices, o que faz com que a morte invada o domínio da vida e a vida invada o domínio da morte (LACAN, 2008, p. 295). É dessa maneira que Antígona luta pela vida a partir da morte.

<sup>17</sup> [...] demonstrates that the conflict between an ethics of conviction and an ethics of responsibility can be insoluble.

<sup>18</sup> Assim como afirma Bonfim (2016, p. 133), a distinção entre primeira e segunda morte em Lacan é baseada em Sade, para quem a primeira morte seria a morte biológica e a segunda seria o apagamento do ser. Contudo, para Lacan, a segunda morte faz referência ao sujeito enquanto barrado pelo significante, uma morte simbólica que surge da castração que constitui o sujeito na linguagem.

<sup>19</sup> É por conta dessa posição que, para Lacan, de acordo com Haute (2007, p. 292), Antígona é direcionada ao *das Ding*, que não pode ser articulado na ordem do significante – já que representa o desejo primordial em sua relação com a ordem do real, o que contribui para a característica de bagunçar a ordem do mundo que estamos familiarizados, como veremos a seguir.

Contudo, por estar no limite, isto é, onde não se é nem morto nem vivo, no ponto onde se articula o significante, que não é nem simbólico nem real – uma vez que o limite indica a posição entre a morte biológica, no real, e a simbólica, no campo da linguagem – a posição de Antígona não deve ser entendida como a travessia da realidade rumo ao real<sup>20</sup>, como uma posição fora do simbólico, mas sim na posição junto ao significante em seu estado puro, enquanto corte.<sup>21</sup> Isso porque o significante introduz as ordens da verdade e do acontecimento no mundo. Essas ordens podem ser entendidas como a linguagem e a realidade do lado da verdade, uma vez que ela só existe enquanto linguagem por intermédio do simbólico, e o real e o desejo do lado do acontecimento, já que estes últimos escapam à simbolização. Ainda que o significante institua a diferença entre a verdade e o acontecimento, ou em outros termos, entre a realidade e o real, ele não possibilita o acesso e a conexão entre essas ordens. Isso faz com que não exista nenhum acontecimento efetivo para o sujeito, já que, tudo aquilo que é experienciado pelo ser humano, passa pelo crivo do significante, que se situa na ordem do simbólico. O que está fora do simbólico – e, por conta disso, inacessível – é o real e o desejo<sup>22</sup>, de modo que o acontecimento efetivo seria apreensível somente através do ponto de vista do desejo. Por isso, a posição de Antígona no limite entre a primeira e a segunda morte pode ser entendida como um limite entre o simbólico e o real que, além de aproximar-se do significante enquanto corte, permite acessar aquilo que define o desejo, mesmo que a atitude dela aponte para não ceder ao seu desejo (no caso um desejo pela vida), mas sim permanecer inflexível, ainda que isso cause sua morte.

Sendo assim, Antígona não comete o mesmo erro que Creonte. Tal erro constitui-se na busca pelo Bem no sentido kantiano, isto é, pelo bem que a razão encontra na forma pura da

<sup>20</sup> Na teoria lacaniana, é o real que faz referência à efetividade, àquilo que acontece e por isso poderia ser apreendido objetivamente. Já a realidade, por outro lado, está relacionada à realidade psíquica dos indivíduos, portanto, a algo subjetivo. Dito isto, mesmo que o real, que é o representante da objetividade, não possa ser simbolizado e, conseqüentemente, não possa ser apreendido pelo sujeito, não significa que, a realidade que se estrutura através do simbólico e da fantasia, tenha um caráter exclusivamente subjetivo.

<sup>21</sup> Expresso na álgebra lacaniana como \$ (que também pode ser lido como o sujeito barrado pelo significante), o corte significante representa a divisão enfrentada pelo sujeito entre significado e significante. Isso quer dizer que, em Lacan, o significado desaparece porque não está associado ao conceito, ou seja, não é possível a união entre signo e significante, que implica na impossibilidade do significado, de forma que o significado só é concebido como pertencente à ordem do real. É por isso que a barra não marca uma ligação íntima entre o significante e o significado, porque o significante é anterior e autônomo em relação ao significado.

<sup>22</sup> O real torna-se impossível somente se comparado a uma noção de realidade. Isso porque o real de Lacan segue as ordens da libido, que aparece na fronteira entre o imaginário e o real. O que separa a experiência humana do real enquanto efetividade, não é nem a teia do imaginário, que distorce aquilo que percebemos, de modo a adequar-se ao desejo, nem a muralha da linguagem, que é a rede simbólica sob a qual nos relacionamos com a realidade enquanto realidade psíquica. Para Lacan, o que nos separa do real é a característica de ele ser estritamente inscrito sob o cerne da sexualidade humana e o do desejo. É por isso que Žižek (2010, p. 73) explica que o que experimentamos como realidade, em termos lacanianos, é estruturado pela fantasia que nos protege de sermos diretamente esmagados pelo real cru, de forma que a própria realidade pode ser encarada como uma fuga de um encontro com o real enquanto realidade efetiva.

lei, que acaba por impossibilitar o bem de alcançar a todos, já que não poderia, a partir da abstração da legalidade, honrar da mesma forma aquele que defende e aquele que trai a pátria. Como Haute argumenta (2007, p. 302), tanto Creonte quanto Kant são os representantes de uma ética não essencialista, de modo que o Bem moral não se relaciona com os propósitos ou sentimentos de alguém, mas única e exclusivamente com a demanda por universalidade que se alcança através da razão em detrimento dos sentidos, tendências e tradições em que se está inserido. Dessa maneira, a ética kantiana, na figura de Creonte, acaba por separar aqueles que seguem as leis e pertencem ao corpo social e por isso merecem o bem, daqueles que são excluído e não gozam do bem que existe no interior da legalidade. Em contrapartida, Antígona identifica sua lei a nível terreno e material, porém particular. Isso permite que Lacan postule à psicanálise uma ética descompromissada com a lei, pois não se interessa por um conjunto de regras no campo do ideal, com um bem universal ou uma harmonia entre o sujeito e a sociedade a ser alcançado. Isso porque o limite não faz referência a leis propriamente ditas, mas sim a certa legalidade<sup>23</sup> material, que não tem fundamento na razão, tampouco em uma busca norteada pelo bem ou pelo mal, mas em algo que não está inscrito na cadeia significante, pois está além dela, em leis que encontram suporte no desejo e na efetividade.

Sendo assim, a partir do exemplo de Antígona postulado por Lacan, a psicanálise lacaniana não se coloca nem ao lado da lei universal nem ao lado da particularidade absoluta, pois, mesmo que essa ética surja a partir do particular, ainda existe uma lei a ser seguida. A partir disso, implica-se um horizonte fora da determinação causada pela relação estrutural existente a partir da linguagem, além da exposição das consequências intransponíveis desse horizonte. Isso é observado quando Antígona justifica-se diante de Creonte a respeito do que fez, afirmando que *é assim porque é assim* (LACAN, 2008, p. 308). Através dessa frase, ela exprime aquilo que Bonfim (2016, p. 144) coloca como “[...] saber não sabido, o impossível de saber, mas estruturante – o inconsciente, que leva em consideração a causa de seu desejo.” Esse saber não sabido está para além da linguagem, mas pode ser expresso como “mesmo que meu irmão seja um traidor sob as leis de deus ou da cidade, ele ainda é meu irmão, ele ainda é o que

---

<sup>23</sup> De acordo com Bonfim (2016, p. 130), no contexto grego antigo, os rituais fúnebres tinham valor de uma norma divina, pois tinham o valor importante de assegurar ao defunto a reverência da legião de mortos na vida após a morte. Assim, Antígona tem tanto um valor material, pois tem como cerne a vida e o desejo, quanto um valor metafísico, a partir de sua relação com as normas divinas. Desse modo, segundo Furtado (2013, p. 33), Antígona utiliza-se das leis dos deuses para contrapor-se às leis da cidade, já que o próprio Lacan enfatiza que ela ainda carece de certa simbolização. Assim, as leis dos deuses podem ser entendidas, de forma paradoxal, como aquelas que servem como afirmação da materialidade, da vida e do corpo, mesmo que sejam, de certa maneira, metafísicas, porque ao contrapor Creonte com as leis dos deuses, que seriam mais antigas, ela contrapõe na verdade a pura forma da lei com toda efetividade e vida enquanto movimento no real.



é”, ou seja, independentemente de sua identidade, que se articula na linguagem e no simbólico, ele deve ser enterrado dignamente e, frente a isso, a formalidade da lei perde seu valor. É a partir da posição de Antígona, ou seja, no limite, que implica a efetivação do desejo puro, a materialidade é afirmada em detrimento da abstração moral, uma vez que a ética que surge dessa posição busca afirmar o desejo<sup>24</sup>, a fim de que o sujeito possa conhecê-lo e não insista mais apenas em algo recalcado. A partir dessa materialidade, aparece também a relação entre desejo e destrutividade, entre desejo puro e morte. É por isso que Lacan afirma que:

Antígona apresenta-se como *autônomos*, pura e simples relação do ser humano com aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente portador, ou seja, do corte significante, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e todos. (LACAN, 2008, p. 333)

Assim, tem-se uma alternativa ao problema colocado por Adorno, uma articulação entre o universal e o particular, entre a teoria e a prática. Entretanto, além de ser o meio pelo qual Lacan propõe sua ética, de modo a bagunçar a harmonia do universo tradicional, como argumenta Žižek (2016, p. XXI), Antígona pode ser entendida também como uma heroína emancipatória, que fala por aqueles que não têm espaço no corpo simbólico da sociedade. O ato desafiador de Antígona – que a fez ser expulsa da cidade e condenada à morte, de forma que ela mesma se torna uma excluída – expressa certa insistência excessiva que, da mesma maneira que sua ética pessoal imparável, que a coloca no limite, causa distúrbio na ordem civil. Desse modo, ao mesmo tempo que tal atitude e ética representam a solidariedade e a ordem humana por trás da legalidade, do ponto de vista da lei que rege o corpo social, ela é tida como uma abominação. Assim, Antígona é colocada em um paradoxo: ao mesmo tempo que ela representa uma ética para aqueles que não são ouvidos por conta de, assim como ela, não fazerem parte do corpo social, ela busca certa legalidade, de modo a lutar no mesmo campo da pura forma da lei do corpo social que a exclui, mas que também é negado por ela.

Dessa forma, propomos entender o ato de Antígona como uma tentativa de negociar com a barreira que separa os excluídos daqueles que constituem o corpo social, de maneira que a lei e seus benefícios englobem a todos, sem exceção. Assim, ainda que aquilo que fale mais alto em Antígona seja Sade, o excesso imparável que a leva à morte, também está presente

<sup>24</sup> Vale ressaltar, uma ética fundada no desejo não deve ser confundida com aquela fundada no prazer, de forma que a primeira não afirma que cada um deva buscar a satisfação de seu desejo particular, mas sim mudar o ponto de vista da racionalidade para o desejo. Além disso, deve-se lembrar que em Lacan, o desejo é sempre o do Outro, portanto sempre pensado a partir do simbólico, de forma que não há possibilidade de pensá-lo apenas no nível individual.

Kant, uma legalidade da qual não se pode escapar. Dessa maneira, o ato de Antígona subverte o que é colocado por Adorno: ao invés de uma prática que precisa ser pensada pela teoria, ela interfere na teoria por intermédio da prática, de uma prática sem linguagem, uma prática que aponta para o inconsciente e o desejo. Cabe ressaltar, não existe reconciliação entre Antígona e Creonte, entre legalidade e ética a favor daqueles que não fazem parte do corpo social, de forma que, em nome dos excluídos, que – por serem excluídos – carecem de linguagem para uma teoria, Antígona utiliza-se da única ferramenta que lhe resta, seu corpo e sua vida, como meio de troca para o alargamento da lei e do corpo social. Desse modo, a morte de Antígona é a morte de todos os que morrem e continuam a morrer sem voz em um corpo social, no qual a lei é mais importante que a vida<sup>25</sup>.

### 3 CONCLUSÃO: O BRILHO DE ANTÍGONA

Por esse viés, a posição que Lacan encontra para Antígona, em meio a sua ética, é no entre-dois, ou seja, no limite entre a morte biológica e a simbólica, entre a realidade e o real. Essa posição também é o seu brilho, pois possibilita a ela ser o pivô no combate entre a legalidade da lei e as vidas que tal legalidade subtrai. O fato de Antígona recusar e interferir na ordem social, faz com que ela possa ser entendida como uma rebelde e uma mártir, de forma que o limite, no qual ela é colocada, exista também entre o corpo social e tudo aquilo que está fora dele, entre aquele que vive e aquele que se permite morrer, de maneira que a ética, por detrás do ato de Antígona, possa ser entendida como uma ética que afirma a vida frente à legalidade da lei. Sendo assim, a análise do ato de Antígona, feita através de uma perspectiva ética, tem a capacidade de propor um ponto de virada para o problema ético da contemporaneidade. Isso porque, em *Antígona*, tem-se uma ética da materialidade que parte do desejo e afirma a dimensão efetiva e material do mundo como sua principal ferramenta. Dessa maneira, ela é colocada entre a formalidade de uma lei abstrata e o excesso de uma prática sem compromisso com a lei, como uma opção para o círculo vicioso encontrado em Kant e Sade. Assim, o ato de Antígona tem a capacidade de atar um nó entre esses dois opostos, justamente

<sup>25</sup> Entretanto, Haute (2007) afirma que Creonte, por perceber que havia errado e tentar recuar em suas decisões, mesmo sem sucesso em evitar a morte de Antígona, recebe a dimensão humana que faltava a sua sobrinha. Contudo, mesmo que ele reconheça suas falhas e tente retificá-las, ele acaba por retornar à ética da legalidade, de modo a insistir na divisão entre os que merecem o bem proporcionado pela lei e os que não merecem. Nesse sentido, o ato de Antígona é verdadeiramente radical, pois insiste não em uma ética de exclusão, mas em uma de inclusão, o que entendemos como a dimensão humana em suas últimas consequências, dimensão esta que falta àqueles que se submetem à pura forma da lei, sem se importar com os que não tem tal privilégio.

porque ela não tem a formalidade da lei, mas sim da materialidade como ponto de partida, de forma que, a partir desse ato, tem-se uma ética cujo objetivo é uma lei que tenha o compromisso com a prática, e não uma prática que tenha de ser pensada por uma lei.

Além de combate, Antígona também é coragem. Coragem de assumir a responsabilidade e de não ceder ao desejo<sup>26</sup>. Coragem necessária para que se possa combater a lei que exclui e que causa sofrimento, de colocar-se no limite e enfrentar a morte, além de experimentar o desejo até suas últimas consequências. A ética material, que emerge de Antígona, necessita de certa inflexibilidade, de certa postura incansável, que se coloca para além da lei no nível sócio-simbólico, a fim de contrapor-se a ele, não para constituir um espaço fora do simbólico, mas para buscar uma ordem social que não deixe espaços vazios. Evidentemente, Antígona não esgota a discussão a respeito da questão nevrálgica posta por Adorno a respeito da impossibilidade de uma vida boa em uma ruim, mas acaba por apontar para uma saída prática através do embate dialético entre a teoria e a prática moral cuja síntese entre as duas é a centralidade do desejo no âmbito material.

---

<sup>26</sup> O “agistes conforme o desejo que te habita?” de Lacan (2008, p. 367), seria a máxima da ética da psicanálise que surge de Antígona. Isso porque, segundo Furtado (2013, p. 36), a ética postulada por Lacan é obrigatoriamente ligada ao desejo, além de compatível à consciência e à responsabilidade pelas consequências do desejo, bem como dos limites da condição humana, de forma que a psicanálise não deve cair no devaneio burguês da tentativa de alcançar o bem, mas debruçar-se sobre a busca do desejo de quem o busca.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Problems of moral philosophy*. Tradução de Rodney Livingstone. Stanford: Stanford university Press, 2001.
- BISPO, Fábio S; Couto, Luis F. S. Ética da psicanálise e modalidades do gozo: considerações sobre o seminário 7 e o seminário 20 de Jacques Lacan. *Estudos de psicologia*. Natal, v. 16, n. 2, 2011, pp 121-129, mai./ ago.
- BONFIM, Flavia Gaze. O desejo puro de Antígona: ética lacaniana e a dimensão trágica. *Analytica*. São João del-Rei, v. 5, 2016. pp. 129-149, jan./ jun.
- FONSECA, Fernando Facó de Assis; RECH, Hildemar Luiz. Žižek com Lacan em: Kant sem Sade. Liberdade como reapropriação do gozo. *TransFormação*, Marília v.40, 2017, p. 165-186, jan/ mar.
- FURTADO, Dimas Barreto. Antígona e a ética da psicanálise: notas sobre o seminário 7. *Reverso*. Belo Horizonte, v. 35, 2013, pp. 31-38, jul.
- HAUTE, Phillipe van. Antígona: Heroína da psicanálise? Trad. Ronaldo Manzi Filho. *Discurso*. São Paulo 2007, p. 285-309.
- KUREISHI, Hanif. Antigone – If Their Lips Weren't Sealed by Fear. In: ŽIŽEK, Slavoj. *Antigone*. p. viii – x. Bloomsbury Academic, London/New York, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. 4º ed, São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- LACAN, Jacques. Kant com Sade. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. pp. 807-842, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998b.
- LACAN, Jacques. *O seminário livro 7: A ética da psicanálise*. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 2008;
- SADE, Marquês de. *A filosofia na Alcova*, ou, os preceptores imorais. Tradução de Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2008;
- SAFATLE, Vladmir. O ato pala além da Lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. In: SAFATLE, Vladmir (org). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. p. 189-231, São Paulo, Editora UNESP, 2003.
- SÓFOCLES. *A trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. 15ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2009;
- ŽIŽEK, Slavoj (org). *Cogito and The Unconscious*. Durham/London: Duke University Press, 1998;
- ŽIŽEK, Slavoj. Kant and Sade: the ideal couple. *Lacanian Ink*, Nova York, n 13, 1998 p. 12-25, Fall, Disponível em: <<https://www.lacan.com/zizlacan4.htm>>. Acesso em: 29 mar. 2021.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Como Ler Lacan*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Zahar: Rio de Janeiro; 2010;
- ŽIŽEK, Slavoj. *Antigone*. London/New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- ZUPANČIČ, Alenka. *The Subject of The Law*. In: ŽIŽEK, Slavoj (org). *Cogito and The Unconscious*. Durham/London, Duke University Press, p. 41-73, 1998.

