

## **Do gozo à erótica: crítica do prazer no *Seminário Livro VII* de Lacan**

**RESUMO:** A partir da análise crítica do modo pelo qual Lacan (1986) concebe a noção de prazer, em seu *Seminário Livro VII*, nosso objetivo é determinar as condições em que, considerando os critérios propostos por Aristóteles para definir tal noção, uma erótica pode resistir à tentação do gozo transgressor.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ética; Prazer; Erótica; Psicanálise; Gozo.

**ABSTRACT:** From the critical analysis of the way in which Lacan (1986) understands the notion of pleasure in his *Seminar Book VII*, our goal is to determine the conditions under which, considering the criteria proposed by Aristotle to define such a notion, an erotic can resist to the temptation of the transgressor enjoyment.

**KEY WORDS:** Ethics; Pleasure; Erotic; Psychoanalysis; Enjoyment.

O tema do *Seminário Livro VII* é uma pergunta sobre o conceito freudiano de prazer, evocando suas raízes aristotélicas, a fim de valorizar a inovação freudiana, que consiste em apontar o que ultrapassa os limites do prazer (MILLER, 2005, p. 121).

Em seu *Seminário Livro VII*, Lacan vai até o *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1895/1992) para nos dizer: a mãe não está na origem do desejo, ainda que possa aparecer no lugar do *Nebenmensch*, o estranho que frequenta as primeiras experiências de satisfação do bebê. Do “complexo do *Nebenmensch*” resultam alguns componentes que se comprimem e permanecem coesos. Nasce *das Ding*, Coisa não assimilável às vias auto-eróticas do prazer. É uma descoberta que convém perfeitamente ao escopo anti-realista de Lacan. A Coisa estaria plenamente por direito na origem do desejo, mas nunca de fato. Irredutível à empiricidade dos objetos, opaca às vias significantes do prazer, *das Ding* se revela a Lacan como pura negatividade, objeto desde sempre perdido.

Acontece que esta descoberta é traumática também para um Lacan que, até então, não havia estabelecido uma nítida distinção entre o que é da ordem (significante) do desejo e o que é da ordem (Real) da pulsão. A clínica lacaniana, até o fim dos anos de 1950, pautava-se na estratégia do reconhecimento intersubjetivo cuja finalidade é desatar, de um regime imaginário de fixação no outro/objeto, o desejo que, daí em diante, desejando a pura forma do significante, reconhecer-se-ia como falta-a-ser. O trauma começa a se fazer sentir quando este regime de purificação do desejo “expele” um resto irredutível à simbolização. O psicanalista se vê, desse modo, em face da necessidade de nomear o campo em que se encontra este resto, que não é nem da alçada do imaginário, nem da do simbólico. É o Real.

Esse movimento já é bem conhecido entre os leitores de Lacan. O Real (notado com maiúscula para se diferenciar da realidade) aparece como resto opaco ao significante na repetição do fracasso de uma simbolização que se pretende absoluta. E se o fato deste movimento se repetir indica certo prazer que aí está em jogo, é somente enquanto o fracasso que lhe é inseparável o torna doloroso. A este prazer na dor, ou dor prazerosa, Lacan dá o nome de gozo. O gozo manifesta que na origem está o vazio da Coisa, e não um objeto empírico, como a mãe. Daí a conclusão: o Real se presentifica como limite intransponível na tentativa de sua transgressão, condição necessária de um gozo que, em determinadas condições, denominar-se-á de perverso. Entre outras coisas, a cena perversa é aquela na qual, ao mesmo tempo, podemos ter, num único gesto, a falta e a sua recusa. É o

gesto que só aceita a castração à condição *sine qua non* de poder desmenti-la e transgredi-la. Eis o que, no *Seminário Livro VII*, se apresenta como gozo transgressor, do qual somos arriscadamente conduzidos à perversão. Aí já avançamos além do necessário, contudo, expondo de modo um tanto açodado o que, como dissemos, já foi bastante comentado.

Pouco explorada, em contrapartida, é a relação entre o gozo transgressor e o prazer, ou melhor, o fato de que o estatuto do gozo pressupõe o prazer, ao menos no *Seminário Livro VII*. Neste texto, não há como definir o Real sem o gozo transgressor que, por sua vez, não pode ser definido sem os termos do princípio do prazer, em função do qual a trama significante se constitui ao redor do vazio. A centralidade da noção de gozo justifica uma crítica do prazer, para nós, na ética da psicanálise de Lacan.

Para realizar esta crítica, interrogamos a leitura lacaniana do prazer tal como concebido por Aristóteles. Em seguida, ao analisar o gozo proveniente da transgressão do prazer lacaniano, nosso caminho se cruza com o dilema da perversão. Mas, ao invés de seguir adiante na análise deste dilema e de sua relação problemática à concepção freudiana de prazer, como já se fez (RODRIGUES, 2015), tomaremos um atalho. Se o problema aparece na transgressão de um prazer determinado pela potência do negativo, talvez a saída exija um prazer irreduzível a tal potência. Daqui sairá o saldo positivo de nossa análise. Argumentamos que a concepção lacaniana do prazer restringe o horizonte psicanalítico para pensar o que ela mesma chama de “erótica”. Apresentada por Lacan (1986) no *Seminário Livro VII*, sem uma explanação satisfatória sobre seu uso, a erótica pode indicar um encaminhamento ao atravessamento do dilema perverso (RAJCHMAN, 1993).

Se conseguirmos mostrar como e por que uma crítica do prazer pode apontar uma via à ética da psicanálise, não estaremos concentrando nossos esforços apenas no “saldo negativo” do dilema do gozo transgressor, mas também em um saldo positivo, apontando uma saída para este dilema. Daí em diante, nosso objetivo não é elidir o lugar da concepção lacaniana de prazer em sua ética da psicanálise, mas questionar a exclusividade desta concepção que apenas em função de seu “mais além” pode definir o prazer. Se outra noção de prazer pode ser aceitável, além da que é tributária do negativo, talvez seja possível explorar a via de uma erótica para evitar o risco perverso do gozo transgressor.

## **1. O prazer pelo prazer**

Com bastante facilidade, Lacan (1986, p. 261) resume “toda a meditação acerca do bem do homem, desde a origem do pensamento moralista, desde que o termo ética adquiriu um sentido (...) nas vias de uma problemática essencialmente hedonista”. E encerra:

É demasiadamente claro que tudo isso não deixa de apresentar dificuldades extremas, que são as próprias dificuldades da experiência, e que, para se sair disso, todos os filósofos são levados a discernir não os verdadeiros e falsos prazeres, pois tal distinção é impossível de fazer, porém os verdadeiros e falsos bens que o prazer indica (LACAN, 1986, p. 261).

Notáveis palavras não apenas porque impõem uma limitação conceitual à ética da psicanálise lacaniana, como veremos na próxima seção. Notáveis, também, porque evidenciam certa generalização por parte de seu autor, em relação a um tema tão caro – e ainda amplamente debatido – entre os historiadores da filosofia antiga, por exemplo. Afinal, o que fizeram Platão, Aristóteles e Epicuro senão, precisamente, investigar a natureza de um prazer verdadeiro?

Em *A neutralização do prazer*, Lebrun (2006, p. 452) nos convida a pensar tal questão e, de início, recomenda cautela: “Desconfiemos [...] desta palavra *hedonismo*, que muitas vezes nos dispensa de perguntar de qual *hedoné* exatamente se trata”. Pouco depois, apesar de não ser citado, Lacan parece ser o principal destinatário de mais uma recomendação: Platão, Aristóteles e Epicuro “teriam dito – cada um à sua maneira – que, se o prazer do sádico não é bom, é porque não é um *prazer* verdadeiro”. O texto segue, desmontando generalizações (lacanianas), apontando diferenças entre os sistemas éticos antigos e, mormente, a distância gritante que há entre a ética estóica (verdadeira renunciadora da ética cristã, segundo a tese de Lebrun), e a epicurista – éticas que pertenceriam, para Lacan, à mesma “tradição hedonista”. Será que sobre Aristóteles, que tem um papel especial no *Seminário Livro VII*, a leitura lacaniana é menos problemática? Lemos neste Seminário: “os filósofos” – aí incluso Aristóteles – “são levados a distinguir os verdadeiros e falsos bens que o prazer indica”. Ora, há aí uma conclusão precipitada, para dizer o mínimo. Há, seguramente, um vivo debate sobre o tema do prazer em *Ética a Nicômaco (EN)*, no qual, entretanto, está fora de questão se o estagirita pretendeu ou não afirmar que o prazer “indica” o bem, como se fosse um meio para se alcançá-lo.

Em primeiro lugar, parece ponto pacífico que, na *EN*, não é o prazer que indica o bem, mas, ao contrário, é distinguindo este último que, em seguida, saberemos quais são os verdadeiros prazeres. O critério do prazer pressupõe o conhecimento da atividade virtuosa: “assim como as atividades diferem com respeito à bondade ou à maldade, e umas são dignas de escolha, outras devem ser evitadas e outras ainda são neutras, o mesmo sucede com os prazeres, pois cada atividade tem seu prazer próprio”, diz-nos Aristóteles (*EN*, X 1175b25). E conclui: “O prazer próprio a uma atividade digna é bom, e o próprio a uma atividade indigna é mau”. Em segundo lugar, há outra imprecisão ainda mais problemática na afirmação de que o prazer indica o bem, se nela subentende-se que o prazer é um meio de se atingir o bem, ao passo que, para Aristóteles (*EN*, IX 9 1170a15), “o que é bom por natureza é o que é para o homem bom e é também bom em si mesmo e prazeroso”. Logo, o prazer pode ser um bem, e mesmo o Bem supremo, em si mesmo. Um prazer verdadeiro seria, então, aquele que é um fim em si, e não um meio para se alcançar (ou que indica) o bem.

Toda cautela é pouca, considerando que a questão do prazer ainda é amplamente discutida, especialmente em relação à distinção dos dois “Tratados” aristotélicos sobre o prazer. Se nos limitarmos a *EN*, encontraremos um estudo sobre o prazer no Livro VII (11-14), segundo o qual o prazer é *energeia*; e outro no Livro X (1-5), para o qual o prazer completa ou aperfeiçoa a *energeia*, mas a ela não se identifica. Seguindo Festugière (1946), podemos nomear tais estudos, respectivamente, de “A” e “B”, sublinhando que “cada um pretende ser um tratado completo sobre o prazer” (DUDLEY, 2006, p. 87). Quanto a nós, tomaremos um atalho, pois pretendemos apenas interrogar a posição lacaniana em relação à ética aristotélica e evitar a análise dos objetivos, das distinções e variações entre os estudos.

Para este atalho, em “Prazeres Aristotélicos”, G. Owen (2010) nos fornece não apenas um panorama das principais questões que rondam os encontros e desencontros de A e B, como também uma saída ao impasse da divergência entre ambos. Ao contrário de uma posição que se questiona se A e B são muito divergentes para serem compatíveis, para Owen (2010, p. 85) é preciso “mostrar que elas são demasiadamente divergentes para serem incompatíveis. Elas não são respostas que estão competindo ou cooperando frente a uma questão, mas respostas a duas questões diferentes”. Em A, diz-nos o autor, trata-se de determinar o que é o deleite que chamamos de prazer; em B, determinar o que é a ação

prazerosa, o deleitar-se enquanto tal. A saída de Owen é oportuna por não forçar uma junção entre A e B, preservando a efetividade das duas teses conforme o âmbito das questões por elas refutado. A partir daí, podemos explorar os desdobramentos e as bases de A, que nos interessam particularmente, sem prejuízos para B, que também não podemos perder de vista.

Adiantemos, então, uma das conclusões aristotélicas, cuja ironia seria endereçada a Lacan, ou, em todo caso, aos “homens comuns”, os quais, para Aristóteles (*EN*, X 1179b15, grifo nosso): “Vivendo pela paixão, andam no encalço de seus prazeres e dos meios de alcançá-los, evitando as dores que lhes são contrárias, e nem sequer fazem ideia do que é nobre e *verdadeiramente agradável*, visto que nunca lhe sentiram o gosto”. Trata-se de questionar a posição dos que, afirmando a relatividade do prazer (em relação à dor ou à falta), negam a possibilidade de estabelecer sua verdade, no fundo, afirma Aristóteles (*EN*, VII 1153b9-13), porque não o conhecem, isso é, nunca viveram o realmente agradável<sup>1</sup>.

Não custa lembrar que, quando se refere aos homens comuns, a posição aristotélica faz coro à crítica dos falsos prazeres tais como encontrados no *Filebo* (PLATÃO, 2012, 51a) e na *República* (PLATÃO, 1976, 583b-586c). Até aí, Aristóteles segue de perto o Sócrates platônico, irritado com os “espíritos rabugentos” que “têm uma falsa ideia do prazer, já que a natureza separou com clareza a ausência de dor e o prazer” (*Filebo*, 44c). Eis, pois, a conclusão de Platão (*República*, 585c), compartilhada por seu discípulo: o prazer (verdadeiro) deve ser distinto do que se sente quando passamos da dor a um “estado intermediário”, pois, uma vez recuperado desta condição, ninguém discordará de que o estado normal de saúde não se define em função da dor e é desejável por si mesmo, logo, deve ser um bem. A premissa platônico-aristotélica aqui é: “Para o corpo, assim como para a alma, há um estado em que um ser vive em conformidade com sua natureza – um estado de saúde, desejável por si mesmo. Ora, como determiná-lo, se o prazer está excluído do bem *a priori*?” (LEBRUN, 2006, p. 457). Poderíamos afirmar, destarte, “que Platão havia, por fim, argumentado que podemos errar quanto aos prazeres reais e que Aristóteles, em A, ainda se move dentro desta tradição” (OWEN, 2010, p. 95).

O problema é que, quando vai definir o critério do que é prazeroso, Platão se utiliza de exemplos que traem sua posição. O filósofo critica a concepção segundo a qual todo prazer é relativo à dor, mas, ao estipular as condições do prazer puro, vê-se refém de uma

relatividade parecida. Por exemplo, quando na *República* (585a-b) compara a ignorância a um “vazio da alma”, comparação que faz do prazer de conhecer uma plenitude relativa a esta falta. É em função da ausência de critérios eficazes para determinar o verdadeiro prazer (LEBRUN, 2006, p. 470) que Aristóteles (*EN*, VII 1153a14-15) formula a tese A: “o prazer não é um processo perceptível, mas antes deveríamos chamá-lo de atividade [*energeia*] do estado natural e, em vez de ‘perceptível’ [*aisthêtên*], ‘desempedida’”. Trata-se de uma tese singular e simples. Prazer não é processo, não é devir, não está condicionado à carência, mas à saúde e ao bem-estar, estados que, quase sempre, passam despercebidos, pela simples razão de que estamos habituados a tomar o prazer sob a ordem da falta.

Evitando metáforas que recorrem à satisfação resultante de uma carência sanada, ou de um processo que foi da ausência à supressão da falta que o iniciou, uma palavra é fundamental para compreendermos o prazer aristotélico: *hygíeia*, entendida como o funcionamento saudável da vida em sua totalidade. E se a realização de qualquer atividade deleitosa só melhora o seu desempenho, enquanto se realiza em condições ideais de saúde e bem-estar, é porque, segundo Aristóteles (*EN*, X 1175a30), ela é acompanhada de prazer: “cada atividade é intensificada pelo prazer que lhe é próprio, visto que cada classe de coisas é mais bem julgada e levada à precisão por aqueles que se entregam com prazer correspondente à atividade”. E encerra: “as atividades se tornam mais precisas, mais duradouras e melhores por efeito do prazer que lhes é próprio” (*EN*, X 1175b14). Na noção aristotélica de prazer não se distingue, portanto, a plenitude da conduta (o bem nela realizado) da plenitude da saúde (o bom funcionamento do corpo que a realiza) através da qual a conduta se dá – ao menos não explicitamente. Trata-se da plenitude coincidente com o estado normal de um ser na qual ele realiza aquilo que, daí em diante, faz cada vez melhor.

Há certa ambiguidade na Grécia clássica entre o corpo bom e a boa conduta. Por exemplo, “*agathós*” pode significar tanto “bom”, do ponto de vista moral, quanto “em bom funcionamento”, como nos diz Lebrun (2006, p. 476). Similarmente, “*kakós*” pode ser traduzido por “esperto” (moralmente pejorativo), e por “em mau estado”, também. “Em suma, entre o que é bom/mau em relação à condição biológica e ao estado físico e o que é bom/mau em relação à ação e ao caráter, a linha de demarcação, no século IV a. C., não estava firmemente traçada” (LEBRUN, 2006, p. 477). E se Aristóteles (*EN*, X 1176a1),

apesar de suas críticas a Platão, esforça-se para manter uma hierarquia dos prazeres em cujo cume está a atividade contemplativa, o cuidado com o conhecimento nos aparece, de certo modo, indissociável do cuidado com a saúde. O centro desta indissociabilidade é a *energeia*, emblema da vigência por si do prazer, noção que não admite a ideia de processo, porque implica a realização do prazer como totalidade autônoma, por assim dizer.

Conclusão: não pode haver oposição entre prazer e bem se este, e mesmo o Bem supremo, deve ser um tipo de prazer. Mais ainda, para o estagirita, o prazer que se revela como bem é absolutamente desfrutável nesta vida, e é precisamente por isso que ele é um bem: por ser uma atividade do estado natural. Como podemos compreender isso? “É preciso que o ser humano se interesse pelo simples fato de estar vivendo, um pouco como a criança que se interessa pelo brinquedo que acaba de ganhar e que se diverte ao brincar com ele – por prazer e não em vista do prazer” (LEBRUN, 2006, p. 469-70). Haverá para nós, modernos, um modo de praticar este prazer pelo prazer? De modo algum, diria Lacan, pois nós só o conhecemos em vista do mais-além do prazer.

## **2. O prazer pelo mais-além do prazer**

Para Lacan (1986, p. 89), os filósofos ignoram que o Bem pode ser também todo o mal, pois, na transgressão do prazer, está o gozo de *das Ding*. No *Seminário Livro VII*, o prazer se revela como ausência (de desprazer), na trajetória errante de um desejo que vai da falta à falta-a-ser. Convite ao seu próprio atravessamento, condição do gozo transgressor, o prazer é noção privilegiada para compreendermos as fronteiras entre o simbólico e o imaginário, e o Real e o simbólico: no prazer e no além do prazer. Este, por um lado, não é o objeto empírico-imaginário, enquanto se articula no simbólico. Por outro, é a inscrição da negatividade sem a qual não seria possível determinar um dever de gozo em face de uma Lei transcendental, não obstante já não esteja mais em questão aí senão como objeto deste gozo transgressor, ou seja, como aquilo que deve ser ultrapassado em direção a este gozo. Processo pelo qual a realidade é “nadificada”, o prazer é, por assim dizer, princípio do real: índice pelo qual nós auferimos a ausência do que parecia ser o objeto que, então, se revela como desde sempre perdido.



Não é por outra razão que a ética da psicanálise é o tema do *Seminário Livro VII*, no qual se trata de mostrar que, no fundo, a questão ontológica da realidade é subordinada à questão ética do Bem, e não o contrário. Tudo começa no juízo de atribuição, e não – como poderiam pensar alguns filósofos – no de existência. Começo paradoxal, pois a expulsão da Coisa inassimilável, na chamada “*Befriedigungserlebnis*” (FREUD, 1895/1992, p. 363), pressupõe um exterior inexistente ao bebê que, nesta experiência originária de satisfação, vive uma espécie de imanência entre seu corpo e o da mãe. Some-se a isto a ideia de que a expulsão é um tipo de negação, como quer Lacan, e temos a receita de uma negatividade primordial, fio condutor da questão ética da psicanálise: não ceder do desejo, ou seja, não ceder da negatividade em face do objeto.

A negatividade na origem satisfaz uma exigência ética, a fim de afastar as metas morais da análise de qualquer referência normalizadora ou adaptacionista. Lacan (1986, p. 350) adverte seu público: se o caminho para a “mãe” puder ser delineado, se no lugar do vazio nos deparamos com o objeto empírico, o qual seria assim chamado de Bem, como o psicanalista recusará o gozo burguês demandado por seu cliente? Para evitá-lo, a psicanálise sempre combateu as prescrições terapêuticas das psicologias do Ego. O desejo do analista deve se prevenir e não ceder à demanda de felicidade imposta pelo analisando cujo desejo, por sua vez, deve desvincular-se do regime imaginário de fixação de objetos, no qual a dinâmica de identificações aliena o eu na relação de agressividade mantida com o outro/objeto, sustentada por um narcisismo mortífero. Na experiência analítica, o objeto deve se dissolver e o desejo se purificar. É pela fala, no reconhecimento da falta (LACAN, 1986, p. 98-9), que o indivíduo se desprenderá das amarras imaginárias e poderá realizar a metonímia significativa de seu desejo.

No *Seminário Livro VII*, a noção lacaniana de objeto (causa do desejo) excederá o campo fenomênico, então, tal como o exige a instância ética bem conhecida pelos filósofos, a da lei kantiana do dever (LACAN, 1986, p. 68). O desejo deverá obedecer à ordem transcendental da Lei: ela não incide sobre o objeto empírico, mas sobre a pura mudança do objeto, sobre o que o desejo deve desejar, o que deve ser um desejo. Este, no curso de sua purificação, confrontar-se-á com o vazio de *das Ding*, com a inadequação entre o objeto desde sempre perdido e os objetos empíricos que se apresentam para substituí-lo nas fantasias. Se Lacan (1986, p. 89) define a Coisa não apenas como *noumenon*, mas como

*causa noumenon*, é porque só um desejo purificado estará à altura do objeto-causa dado no campo transcendental.

Doravante, tanto quanto o imperativo categórico norteará a conduta conforme o sujeito kantiano abdicar de suas motivações empíricas – os objetos patológicos –, também o desejo, face à deriva metonímica da permuta objetual, deverá desejar a Lei do significante que, neste instante, não se distingue da Lei transcendental. Como pura mudança, o desejo estaria a salvo de sua alienação ao objeto/outro imaginário, na via da Lei do pai, o “Nome-do-Pai”, ancorado em um significante purificado de empiricidade, o “falo” (LACAN, 1986, p. 356). Em termos muito sucintos, trata-se da simbolização da impossibilidade de adequação dos objetos empíricos à demanda do desejo mediante sua articulação, no registro simbólico, à Lei, através da qual o objeto se apresenta no campo da Coisa como pura negatividade, permitindo o reconhecimento e a socialização de um desejo que poderá, então, desvelar-se como falta-a-ser.

Ocorre que o recurso à transcendentalidade não está imune a um regime no qual, em meio ao vazio da Lei, apático em relação à fenomenalidade que o cerca, o sujeito se entrega ao esgotamento da empiricidade que, justamente por mirar um campo impossível, desdobra-se em uma espécie de compulsão de purificação. Encontra-se, assim, uma satisfação que dispensa a fixação no imaginário, em função de uma tentativa de revogação das qualidades empíricas do objeto – tentativa que, sendo fadada ao fracasso, considerando a impossibilidade do Real, deve renovar-se incessantemente. Para tanto, diante da iminência empírica de seu fracasso, o sujeito pode se apoiar, justamente, no saber de seu caráter ficcional, quer dizer, no seu desmentido. Esta pode ser a trilha de um gozo perverso peculiar, no qual o significante fálico ocuparia o lugar do fetiche. A hipótese já foi claramente enunciada por Safatle (2006, p. 130, parênteses nosso), segundo o qual, “não devemos esquecer que o falo pode inverter tal inadequação (entre o objeto empírico e o campo transcendental do desejo puro) em um *gozo do vazio da Lei*”.

O movimento pelo qual Lacan pôde “perverter” a ética kantiana é largamente explorado no seu artigo *Kant com Sade*, “escrito para mostrar em que o desejo não se reduz ao gozo e que a libido freudiana demanda, para ser transcrita no simbólico, dois conceitos: gozo e desejo” (MILLER, 2005, p. 239). Mas o cerne desse texto já é exposto no *Seminário Livro VII*, no qual Lacan (1986, p. 96) nos diz que, “de modo extremo, o mundo sadista é

concebível – mesmo que seja seu avesso e sua caricatura – como uma das efetivações possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana tal como ela se inscreve em 1788”. O essencial aí é a via do dever de adequação do ato ao formalismo da Lei em detrimento de sentimentos por objetos sensíveis – mesma via pela qual Dolmancé aconselha Eugénie: “não deis ouvidos ao coração, minha filha, é o guia mais falso que a natureza nos poderia ter dado” (SADE, 2008, p. 172). A esse respeito, atônito com a aproximação entre Kant e Sade, Lacan (1986, p. 97) recorda a ressalva kantiana quanto ao único correlato sentimental da Lei, a dor, e se permite concluir: “Kant tem a mesma opinião de Sade. Pois, para atingir *das Ding*, para abrir todas as comportas do desejo, o que Sade nos mostra no horizonte? Essencialmente a dor<sup>2</sup>”.

Quem se regozija com esta dor? Cabe lembrar, “por trás do supereu paterno, um supereu materno ainda mais exigente, mais opressivo, mais devastador, mais insistente” (LACAN, 1999, p. 167), ao qual Lacan (1986, p. 354) faz referência também no *Seminário Livro VII*. A lei materna não está longe da pretensão sádica de “abolir a lei do supereu do pai para assegurar o reino sem partilha da Lei da mãe” (BASS, 2001, p. 147). Daí em diante, nas palavras de Lacan (1986, p. 364), “o *Tu debes* de Kant é substituído facilmente pela fantasia sadista do gozo erigido em imperativo – pura fantasia, é claro, e quase derrisória, mas que não exclui em nada a possibilidade de sua ereção em lei universal”. Isto significa que, no processo analítico orientado pela dialética da intersubjetividade, na estratégia de purificação do desejo, perdem-se os critérios apropriados para distinguir quando o sujeito lacaniano é kantiano e quando ele é sádico. Se, após constatar o limite desta dialética, “Lacan tenta localizar a relação do sujeito com o gozo como relação fora da intersubjetividade” (MILLER, 2005, p. 239), até então o psicanalista se depara com o risco de um gozo perverso.

Apático à patologia do objeto, o gozo perverso preserva-o, paradoxalmente, depurado de suas qualidades fenomênicas, no vazio. Aí está um possível saldo “negativo” do encontro de Kant com Sade, no que este tem a dar da verdade daquele. Uma negatividade *sui generis*, como afirma Deleuze (2009, p. 27-8): “O que está em jogo na obra de Sade é a negação em toda sua extensão, em sua profundidade. Dois níveis, todavia, devem ser discriminados: o negativo como processo parcial e a negação pura como Idéia totalizante”. Negação como Ideia totalizante, ou seja, transcendental, porque apontada para

o campo da Coisa que, por sua vez, pode ser delineada na transgressão do limite do prazer. Com Sade, um gozo perverso-transgressor cuja condição é o atravessamento do prazer compelido pela potência de uma negatividade. Um prazer irremediavelmente prenhe de seu mais-além deve surgir, então, como objeto e condição de sua própria transgressão, cuja finalidade é ultrapassar o limite de *das Ding*. Eis o risco da perversão.

### 3. Transgressões do prazer

O exemplo emblemático do gesto para além do limite do simbólico é o de Antígona, realizado em função de um dever irreduzível a motivações empíricas – tal como o exige uma condição da ética kantiana – e destinado à destruição: “Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal” (LACAN, 1986, p. 328-329). Se em certa transgressão um limite deve ser afirmado para ser negado, o gesto de Antígona, que se curva à lei dos Deuses e recusa a lei de Creonte (HAUTE, 2007), é transgressor, pois afirma e ao mesmo tempo nega a Lei. Nega-a em sua forma finita, para afirmá-la em sua forma infinita.

Interessa notar que o gozo transgressor – que se torna um dilema à medida que, pela negação/afirmação da Lei, nos encaminha à purificação mortífera do desejo – encontra sua condição neste prazer tributário dos termos do negativo. Pode haver uma saída ao dilema perverso, nestes termos, a partir de uma dialética negativa (SAFATLE, 2006). Mas seguiremos noutra direção porque é o próprio Lacan quem nos indica outra forma de pensar a transgressão do prazer além da perversão do desejo purificado:

Destarte, aproximei, para vocês, dois casos que Kant não considera, duas formas da transgressão, para além dos limites normalmente designados, ao princípio do prazer diante do princípio de realidade considerado como critério, ou seja, a sublimação excessiva do objeto, e o que se chama comumente de perversão (LACAN, 1986, p. 131)

São duas formas de transgressão do prazer no limite de *das Ding*, uma das quais é a que identificamos no desejo puro de morte, que se depara com o limite para poder ultrapassá-lo em direção ao gozo. Quanto à outra transgressão, diz-nos Lacan, está em questão na sublimação excessiva do objeto. E eis que, para explicar em que consiste esta

sublimação, Lacan nos remete a uma forma de prazer até então inexplorada no seu Seminário: o gesto erótico do amor cortês, marcado pela conduta de “rodeio” (*détour*).

O prazer do amor cortês confronta o limite da Dama precisamente para não avançar além dele, no máximo, somente circundá-lo. “Não há possibilidade de cantar a Dama, em sua posição poética, sem o pressuposto de uma barreira que a cerque e a isole” (LACAN, 1986, p. 178). O amor cortês é a conduta que, apesar de confrontar o limite da Dama, caracterizando-se como transgressora, realiza-se precisamente para que este limite não seja ultrapassado. Transgressão peculiar, então, à medida que se esgota na tênue linha com que se defronta sem implicar a colonização da Coisa, mantendo a tensão entre o Limite e o Ilimitado na afirmação de sua diferença, esgotando-se, como afirma Lacan (1986, p. 181-182), no “âmbito do vacúolo”:

O rodeio, no psiquismo, nem sempre é unicamente feito para regular a passagem que reúne o que se organiza no âmbito do princípio do prazer ao que se opõe como estrutura da realidade. Há igualmente rodeios e obstáculos que se organizam para fazer com que o âmbito do vacúolo como tal apareça. O que se trata de projetar assim é uma certa transgressão do desejo.

“É aqui que entra em jogo” – completa Lacan – “a função ética do erotismo”. Lamentavelmente, o psicanalista não avança nesse rumo, deixando-nos com a pergunta: que prazer se realiza no amor cortês se, também aí, trata-se de um gesto transgressor? Ao passar rapidamente pela questão, o psicanalista lembra os “prazeres preliminares”, mencionados por Freud (1905/1992) nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, e, como se o prazer não pudesse aparecer senão a partir da negatividade, não hesita em subordinar a erótica do amor cortês à potencia do desejo: “É na medida em que se sustenta o prazer de desejar, isto é, para dizer com todo o rigor, o prazer de experimentar um desprazer, que podemos falar da valorização dos estados preliminares do ato do amor” (LACAN, 1986, p. 182). Mas, se no amor cortês temos um “prazer de desejar”, que experimenta uma falta, novamente o prazer se sujeita e é definido em relação ao negativo.

Ora, referindo-se aos prazeres preliminares, Freud (1905/1992, p. 136) não sustenta uma atividade desprazerosa, mas prazerosa em si mesma: “Essas atividades [preliminares], de um lado, trazem prazer em si mesmas, e de outro, intensificam a excitação que deve perdurar até que se alcance o alvo sexual definitivo”. Se a excitação deve perdurar até o alvo definitivo, a atividade preliminar parece pressupor o além do prazer. Não obstante,

trata-se de uma atividade que põe o limite do alvo sem ultrapassá-lo. Sem dúvida caberia uma análise – que não encontra lugar neste texto – acerca destes prazeres, tais como definidos por Freud, e de sua diferença com o alvo definitivo, no horizonte do qual o campo da pulsão se apresenta. Por enquanto, para nós é suficiente que, se “estas atividades trazem prazer em si mesmas”, então não há aí prazer de desejar.

Basta assegurar que outra forma de prazer – além daquela que nos remete ao mais-além – deve ser resguardada se considerarmos o que está em jogo no amor cortês como um conjunto de “técnicas da retenção, da suspensão”, como nos diz Lacan (1986, p. 182). Mas, suspensão do quê, senão do gozo, do mais-além? Não negamos, com isso, o prazer como processo pelo qual somos lançados ao gozo transgressor. Na verdade, ele é imperativo. Não obstante, agora convém distinguir outro prazer, outro gesto transgressor que, fazendo aparecer o limite de *das Ding*, esgota-se em si mesmo.

Portanto, duas transgressões do prazer. Uma vai em direção ao gozo, toma o prazer como meio, mero objeto da transgressão. Na outra, enquanto o desejo é objeto da transgressão, o prazer é fim em si mesmo do gesto transgressor. Essa transgressão do desejo nos situa na tênue superfície que separa o limite do ilimitado, e não no seu mero atravessamento em direção ao mais-além do prazer. Se, no gesto de reter o avanço até *das Ding*, encontramos um prazer que não visa à transposição do limite da Coisa, que assim escapa ao gozo transgressor, então, não é despropositado distingui-lo de outra forma de prazer que só existe para ser transgredido. Este prazer é objeto da transgressão e meio para definirmos o gozo; o outro é agente da transgressão e fim em si mesmo.

Para compreender o que está em jogo no amor cortês e, então, vislumbrar um prazer à margem do gozo transgressor, podemos não só recobrar a cautela negligenciada por Lacan, em sua interpretação da noção aristotélica de prazer, mas também emprestar de Aristóteles os critérios para uma crítica do prazer na ética da psicanálise lacaniana. Aqui, nossa aposta: haveria um prazer pelo prazer, cujo modelo nos é dado pela conduta erótica de rodeio, do amor cortês pelo qual Lacan passa rápido demais, já que sua atenção voltava-se ao gozo. Se a finalidade deste prazer se esgota nele mesmo, não poderia Aristóteles, alvo das críticas de Lacan, tornar-se aqui seu credor?

Não se trata de propor um retorno à ética aristotélica, e sim aos critérios de sua concepção de prazer, a fim de precisar o prazer em questão no amor cortês, cujos ideais,

como afirma o próprio Lacan (1986, p. 178), “se encontram em épocas ulteriores, e até na nossa”. Certamente nosso objetivo foi, em primeiro lugar, fazer a crítica da visão lacaniana sobre aquela ética. Se em seguida tentamos mostrar que, recorrendo ao amor cortês, Lacan estava mais próxima do prazer de Aristóteles do que se pensava, só o fizemos porque, como se vê, a distinção entre duas formas de prazer nos é sugerida pelo próprio Lacan.

Afinal, Lacan (1986, p. 36) não perde de vista a *energeia*, “termo em que se articula a verdadeira práxis, como que comportando em si mesma sua própria finalidade”. Ignora em suas próprias palavras, no entanto, a assunção implícita da impossibilidade de o prazer ser o índice do bem: se comporta sua própria finalidade, o prazer pode ele próprio ser o bem, aquilo que é desejado por si mesmo e não em vista de outra “coisa”.

O panorama se inverte com a noção de *energeia*, emblema da singularidade da ética aristotélica em face da generalização lacaniana sobre o prazer. Em primeiro lugar, enquanto atividade de um estado natural, a *energeia* implica que, para Aristóteles, não há “o” Prazer, mas um prazer, um conjunto de prazeres – o que já mina as bases da referida generalização. Aí está o crítico da “*Eidos*” platônica. Os prazeres são incomparáveis entre si, irreduzíveis à Ideia, “pois, assim como as coisas agradáveis diferem entre si, também diferem os prazeres que elas proporcionam” (ARISTÓTELES, *EN*, VII 1153a7).

Há, portanto, uma singularidade em cada prazer. Toda atividade tem seu prazer próprio. O que não significa uma relativização dos prazeres, pois cada prazer corresponde a uma atividade que obedece a certos critérios e limites para além ou aquém dos quais já não estaríamos mais no âmbito de uma autêntica atividade do estado natural, mas em estados de carência. Por conseguinte, em segundo lugar, Aristóteles não nega a falta: apenas nega que, a partir desta, possamos definir o verdadeiro prazer. A ideia de atividade se opõe à de processo. Os prazeres aristotélicos são fins, e não aquilo que indica o bem e, tampouco, o que deve ser atravessado para além de si mesmo.

Se “a exigência de atribuição de um negativo para determinar todo prazer é sem dúvida uma das raízes mais profundas da fascinação que o duvidoso conceito de ‘desejo’ pôde exercer” (LEBRUN, 2006, p. 461), então, definido à margem do negativo, o prazer não pode ser objeto de uma transgressão realizada pelo desejo em direção ao mais-além. Um prazer que se basta a si mesmo, tal como o define Aristóteles, pode ser o que está em questão na erótica do amor cortês, caracterizada por “atividades que trazem prazer em si

mesmas”. Aí não existe bem além do prazer do galanteio. O cortejador não ultrapassa o limite da Dama, pois seu objetivo, seu prazer, está no próprio gesto cortejador: a finalidade deste gesto não está além do seu prazer, que assim se torna fim em si mesmo.

### **Considerações finais**

Ao recusar o “devaneio burguês”, Lacan se viu obrigado a não ceder do desejo em detrimento do prazer. Para Lacan (1986, p. 114), a “tradição hedonista” ignora que “o que nos governa no caminho de nosso prazer não é nenhum Bem supremo”, pois este Bem é o objeto inalcançável do gozo. É só assim, na sua transgressão em direção ao mais-além, que o prazer é concebido por Lacan no *Seminário Livro VII*. De nossa parte, convocamos Aristóteles, alvo privilegiado do psicanalista, para nos ofertar os critérios de um prazer irreduzível ao negativo. O prazer aristotélico não é uma ideia que possa ser abstraída da atividade da qual ele provém, não é um processo nem, por fim, um meio para se atingir uma satisfação. O prazer é/está n/a própria atividade, e não n/o objeto que dela resulta. Enquanto fim em si mesmo, o prazer pode ser o próprio bem, mas de nenhum modo o índice deste objeto que, aguardando no além, chamaríamos de bem. Não seria possível, deste ponto de vista, discernir o “prazer bom e verdadeiro”, no amor cortês, do “prazer ruim e falso”, na transgressão do limite da Dama? Não, para Lacan, para quem “tal distinção é impossível de fazer”. Teria o psicanalista se resignado à vida dos “homens comuns” que, segundo Aristóteles, “sequer fazem ideia do que é nobre e *verdadeiramente agradável*, visto que nunca lhe sentiram o gosto”? Nossa tentativa de mostrar não só a possibilidade, mas a necessidade desta distinção, na ética da psicanálise lacaniana, aposta na resposta negativa.

### **REFERÊNCIAS**

ARISTÓTELES. (1973) *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril cultural (Os Pensadores).

BASS, B. (2001) *O desejo puro*. Rio de Janeiro: Revinter.

DELEUZE, G. (2009) *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Zahar.



DUDLEY, J. (2006) “Évolution de la pensée aristotelicienne du plaisir”. In: LEVEBvre et VILLARD (Orgs.). *Le Plaisir. Réflexions antiques, approches modernes*. Rouen-Le Havre: PURH.

FREUD, S. (1992) *Sigmund Freud Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

\_\_\_\_\_. (1895) “Proyecto de psicología”. Volumen I, p. 323-407.

\_\_\_\_\_. (1905) “Tres ensayos de teoría sexual”. Volumen VII, p. 117-222.

FESTUGIÈRE, A. M. J. (1946) *Aristote: le plaisir*. Paris: Vrin.

HAUTE, P. Van. (2007) Antígona: heroína da psicanálise? *Discurso*, v. 36, p. 285-309, Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38082>>. Acesso em: 15 oct. 2016.

JULIEN, P. (1996) *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, J. (1959-1960/1986) *Le séminaire: livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

LACAN, J. (1957-58/1999) *O Seminário livro V. As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar.

LEBRUN, G. (2006) “A neutralização do prazer”. In: MOURA, C. et al. (Orgs.) *A filosofia e a sua história*. São Paulo: Cosac Naify.

MILLER, J-A. (2005) *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.

OWEN, G. E. L. (2010) “Prazeres aristotélicos”. In: ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus.

PLATÃO. (2012) *Filebo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, São Paulo: Loyola.

PLATÃO. (1976) *A República*. Curitiba: UFPR.

RAJCHMAN, J. (1993) *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. Rio de Janeiro: Zahar.

RODRIGUES, M. G. (2015) *Foucault e a transgressão do prazer na ética da psicanálise lacaniana*. Salvador: EDUFBA/FAPESB.

SAFATLE, V. (2006) *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Ed. UNESP.

SADE, M. de (2008) *A filosofia na alcova*. São Paulo: Iluminuras.

ZINGANO, M. (Org.). 2010. *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus.

## NOTAS

<sup>1</sup> Aristóteles (*EN*, VII 1152b35-1153a5) separa os prazeres “agradáveis acidentalmente” dos “agradáveis no sentido absoluto”.

<sup>2</sup> Daí Miller (2005, p. 156) poderá afirmar: “A introdução sadiana do gozo foi feita de modo a nos conduzir para além do princípio do prazer e para nos fazer distinguir prazer e gozo, já que essa introdução insere a dor, oposta ao prazer, mas vizinha, amiga, eventual meio de gozo”. Cf. também Julien, 1996, p. 62.