

Da lei à transgressão:

A ética da psicanálise revista em *Antígona* e n'*A Filosofia na alcova*

*Maria Cristina de Tavora Sparano*¹

*Manfred Rommel Pontes Viana Mourão*²

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em Letras, Estudos literários: metodologia da psicanálise e conceitos fundamentais de psicanálise, da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Endereço: Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Filosofia. Campus Ministro Petrônio Portella, s/n. Ininga, 64049055 – Teresina – PI. Endereço eletrônico: cris-sparano@ufpi.edu.br.

² Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Endereço: Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Letras, PPGEL. Campus Ministro Petrônio Portella, s/n. Ininga, 64049055 – Teresina – PI. Endereço eletrônico: manfred_rm@hotmail.com.

Resumo: A tradição filosófica sempre trouxe para o exame da ética as questões concernentes à lei como antagonista ao desejo, cuja característica, normalmente, visa distinguir o geral do particular. Nesse sentido, o presente trabalho procura fazer uma análise de questões da ética da psicanálise a partir do contraste de estudos feitos por J. Lacan acerca da peça *Antígona*, de Sófocles, e da obra *A Filosofia na alcova*, do aristocrata francês M. de Sade. Desse modo, através do contraste dessas duas obras, buscamos elucidar como a ação de quebra de limites das personagens nas respectivas obras embasam uma ética do desejo. Logo, traremos para o estudo em questão o pensamento de Aristóteles e Kant, cujas filosofias procuram meios de se pensar o sujeito e sua relação com a lei em épocas distintas; adiante, por um outro caminho, a psicanálise visa ressaltar o viés do desejo, fundado na relação do princípio do prazer com a lei.

Palavras-Chave: Antígona, ética da psicanálise, lei, Sade, transgressão.

From the law to the transgression:

The ethics of psychoanalysis reviewed in *Antigone* and *The Philosophy in the bedroom*

Abstract: The philosophical tradition has always brought to the examination of the ethical the issues concerning to the law as antagonistic to desire, whose characteristic usually aims to distinguish the general from the particular. Accordingly, this paper seeks to analyze the issues of ethics of psychoanalysis starting from the contrast of studies conducted by J. Lacan on the play *Antigone*, by Sophocles, and the work *The Philosophy in the bedroom*, by the French aristocrat M. de Sade. Thus, through the contrast of these two works, we seek to elucidate how the action of breaking boundaries of the characters in the respective works underlie an ethic of the desire. Therefore, we will bring to the study in question, the thought of Aristotle and Kant, whose philosophies seek ways of thinking the subject and its relationship with the law at different times; ahead, by another way, psychoanalysis aims to highlight the route of desire, established in respect of the pleasure principle with the law.

Key-words: Antigone, ethics of psychoanalysis, law, Sade, transgression.

1 Introdução

A relação existente entre os personagens da peça *Antígona*, de Sófocles³, e os de *A Filosofia na alcova*, de Sade⁴, pode parecer, à primeira vista, algo incomum. Porém esta relação possui sua similaridade na medida que as contextualizamos e embasamos teoricamente. As obras de Sade e Sófocles, à luz da psicanálise, possuem uma certa afinidade, pois elucidam aquilo que Lacan⁵ diz ser o sujeito da ética da psicanálise: o sujeito precípua ao desejo.

Em ambas as obras, encontramos divergências, sobretudo em função das épocas em que as duas foram escritas, situando seus personagens em dois contextos que mantêm por um lado uma relação de semelhança e por outro de antagonismo, no tocante à problemática da

³ SÓFOCLES. *Antígona*. 1996

⁴ SADE, M. de. *La Philosophie dans le boudoir*. 1994

⁵ LACAN, J. *Seminário 7: A ética da psicanálise*. 2007

liberdade do sujeito.

Quanto à ética, ponto central da discussão aqui proposta, podemos verificar discursos que administram o tratamento dos dois contextos presentes em cada uma das obras, nas quais a transgressão das leis é o ponto em comum. Nesse sentido, dois filósofos situam algumas questões morais da época em que as peças de Sófocles e Sade foram escritas: Aristóteles e Kant.

Entretanto, são as considerações do psicanalista francês Jacques Lacan⁶ que tomamos como base para a nossa discussão, procurando idem uma relação crítica das propostas dos filósofos supracitados e a leitura psicanalítica das obras de Sófocles e Sade. Assim, nosso intuito é “[...] *descrever os princípios e o leque de meios que a psicanálise colocou à nossa disposição para nos permitir ler melhor a literatura.*”⁷

De fato, examinamos a ação moral das personagens das obras. Nesse sentido, a ética da psicanálise diferirá daquela do discurso filosófico. Aquela procura examinar os desejos submetidos ao ser humano, na Literatura representados a partir da ação das personagens, que, obviamente, constituem uma lição moral.

A psicanálise, sobretudo a lacaniana, explora em Sófocles⁸ e Sade⁹ as suas configurações acerca do desejo, e nosso papel aqui é retratá-las e apresentá-las em suas discrepâncias para caracterizar um possível “modelo” da ética da psicanálise cujas personagens apresentam. Para alcançar este objetivo, a seguir discorreremos sobre a transgressão das leis nos dois contextos em que as obras se apresentam; no mundo clássico, na seção 3, com *Antígona e a lei da Pólis*, e na modernidade, na seção 4, *Kant com Sade*, culminando com as nossas considerações acerca da dinâmica da lei nas duas perspectivas.

2 Transgredir as leis

Transgredir as leis, desde sempre, foi uma atitude tomada por diversas figuras da humanidade. Opor-se ao sistema vigente parece algo comum em qualquer época ou sociedade. Esses sistemas, certamente, elaboram suas leis com o intuito de ali criarem um aparelho regulamentador que possa servir ao povo de forma igual e justa, como Platão¹⁰

⁶ LACAN, J. “Kant com Sade”. In: LACAN, Jacques. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. pp. 776-806.

LACAN, J. *Seminário 7: A ética da psicanálise*. 2007

⁷ BELLEMIN-NOËL, 1983, p. 13, grifos do autor

⁸ SÓFOCLES. *Antígona*. 1996

⁹ SADE, M. de. *La Philosophie dans le boudoir*. 1994

¹⁰ PLATÃO. *A República*

descreveu em sua “República” ou contemporaneamente Michel Foucault¹¹ analisou em “Vigiar e punir”.

Contudo, verifica-se que, desde os primórdios da história, estas leis são incapazes de satisfazer completamente ao povo, e este, descontente, volta-se contra aquele que o reina. Se transgredimos leis, o fizemos por motivos execráveis. No entanto, a psicanálise não estabeleceu o plano da insatisfação de um grupo, mas do sujeito.

Esse plano da psicanálise trata de uma problemática no tocante ao sistema de normas e regras ou traços culturais estabelecidos historicamente e que satisfazem ao direito de poucos. Antes, ela o faz para examinar a natureza do ser. A história da humanidade, como estabeleceu Freud¹², é uma história da repressão.

Sob este foco, poderíamos dizer que a lei é uma espécie de ilusão que recalca a natureza do sujeito; sujeito não somente feito de pura racionalidade, mas também de prazer, de pulsão.¹³ Fica óbvio também que a revolução e a revolta não são aspectos recentes, eles sempre existiram como sintomas de uma civilização que ao limitar (castrar) seus indivíduos os deixam cada vez mais insatisfeitos.

Pontualmente, o principal dos assuntos desse trabalho é examinar como a ação de determinados personagens numa obra literária acontece, salientando desde então que estes personagens são sujeitos atravessados pela linguagem. Ou seja, são representados, simbolicamente, na acepção da tripartite lacaniana¹⁴

A ética da psicanálise procura promover e desenvolver questões ligadas ao desejo e não lhes dar uma resposta, mas explicar-lhe certa origem. O que apresentamos aqui, então, são as visões de duas figuras que escreveram obras que elucidaram pontos de vista de insatisfação do ser, Sófocles e Sade, e que procuraram, dentro de suas obras, guardadas suas devidas proporções ideológicas, afins ou antagônicas, maneiras de se voltar contra o atual estado das leis.

Insatisfação e desejo sempre fizeram parte do ser humano e, neste sentido, são aqui ressaltados através das ações dos personagens apresentados nessas duas obras analisadas pelo viés da psicanálise.

¹¹ 1993

¹² 1982

¹³ “A pulsão de morte, o automatismo da repetição, não é um impulso destrutivo ou agressivo que incide sobre o corpo, que causa a morte do corpo. A pulsão de morte, o automatismo de repetição, incide sobre a cadeia significante. Logo, seus efeitos se verificam no sujeito, são efeitos subjetivos. A pulsão de morte, o automatismo de repetição decreta a morte da coisa. Em termos hegelianos, em termos dialéticos, isto quer dizer que a palavra assassina a coisa. Em termos saussurianos, em termos diacríticos, isto quer dizer que o significante se articula com o significante.” (GERBASE, 2005, p. 43).

¹⁴ SOUZA, 2005

3 Antígona e a lei da *pólis*

Escrita em 441 a.C., e segunda peça que faz parte da trilogia tebana, composta ainda de *Édipo rei* e *Édipo em Colona*, a obra *Antígona*, de Sófocles¹⁵, conta a história da personagem de mesmo nome, defensora da lei dos deuses, que desafia seu irmão Creonte, rei de Tebas, defensor das leis dos homens, e, como consequência, é enterrada viva por sua afronta.

O que podemos observar na peça é um ato subversivo de Antígona, que desafia não apenas as leis escritas, da *pólis*, mas também a não escrita, cuja origem é divina e possui caráter atuante. Esta última é real, ela *ex-siste*, e é exterior ao mundo humano, onde estão as leis escritas, submissas à lei não escrita. No sentido que a tomamos, é no ato que as leis convocam os heróis para ganhar a sua validade¹⁶.

E Antígona age. As leis não escritas não se situam naquilo proposto pelo homem e que adquire caráter universal, mas, antes, traz, para o caso em específico, a sua problemática, já que, pensando assim, Antígona se coloca num plano superior tanto às leis dos homens (desafiando a *pólis* – Creonte) como às leis dos deuses (desafiando o *óikos*).

Através do pensamento de Aristóteles¹⁷, o que podemos ver é a busca incessante da felicidade que se configura dentro da virtude, mas não uma virtude suprema em si, como em Platão, mas na atividade ajustada à virtude, oposta ao vício. Isto é, algo intermediário entre a figura do fraco e do forte, do covarde e do herói: o prudente. O modelo ético de Aristóteles não se caracteriza pela figura que leva às últimas consequências a sua ação, mas situa-se em um plano médio.

Aristóteles¹⁸, dentro de seu discurso, propõe uma divisão. Existiriam, assim, duas virtudes. As virtudes morais, calcadas na vontade, sinônimo de coragem, generosidade, magnificência, doçura, amizade, justiça; e as virtudes intelectuais, calcadas na razão, sinônimo de sabedoria, temperança, inteligência e verdade.

As virtudes são baseadas na experiência e, portanto, consequências da vida. Assim, quando uma ação fruto de uma experiência adquirida consegue equilibrar os extremos, temos uma ação justa: “Justiça é, pois, o objetivo da ação moral, e a verdade, o objetivo da ação intelectual”¹⁹.

¹⁵ 1996

¹⁶ VORSATZ, 2010

¹⁷ apud FREITAG, 1992

¹⁸ apud FREITAG, 1992

¹⁹ FREITAG, 1992, p. 26-27

Diferentemente de Platão, Aristóteles²⁰ lança mão de um componente a mais na sua teoria ética: o prazer. Assim, a justiça moral, adquirida pelo equilíbrio e controle racional de seus desejos; e a justiça da lei, baseada em regras universais que se aplicam a todos e negligencia casos particulares, é intermediada pelo prazer, pois a justiça moral passa obrigatoriamente pela administração do prazer.

A justiça – *diké* – é a mais importante das virtudes humanas, porque ela contém todas as demais em si e também implica o outro em seu plano. Assim, agir de forma justa, para Aristóteles, seria fazer justiça a um caso concreto na medida em que se pode balancear a lei geral e o caso particular, portanto, “[...] a justiça da lei é mediada pela justiça moral.”²¹

Portanto, a virtude não poderia unicamente vir acompanhada de ação moral, o que na tragédia se constitui pela ideia da poética aristotélica do “temor e da piedade”²². Neste sentido, o que Antígona nos apresenta é algo além da ação moral, mas um desejo; desejo este que transcende as leis escritas.

O que podemos ver em Antígona, então, é uma ação que transgride as leis da justiça moral, mas que, no caso particular, teria que ser pensada ante a necessidade que Antígona via de fazer justa a morte de seu irmão. Antígona, assim, agiu “sem temor e sem piedade”, o que a caracteriza como heroína da peça: “[...] por isso, entre outras coisas, que ela é o verdadeiro herói.”²³, enquanto Creonte, ao final, deixa-se levar pela piedade.

O que Creonte nos apresenta no âmbito da ética da psicanálise é a ideia de bem, mas um bem geral, e que na esteira de Aristóteles será chamado de *hamartia*, “erro trágico” e, na tradução de Lacan²⁴, “erro” ou “erro de julgamento”, pois a *hamartia* não se encontra no discurso do verdadeiro herói (Antígona), ela está em Creonte.

O erro de julgamento aproximado à filosofia buscará o bem de todos, a lei soberana, a lei que transborda, ultrapassa o limite, como o próprio Creonte o ultrapassa ao final da peça, na medida em que esse limite é defendido por Antígona. Esse limite é a *dike* das leis não escritas.

Lacan²⁵ tenta demonstrar que as leis não escritas por vezes se contrapõem ao bem ou ao bem particular, e estas leis deveriam estar, portanto, submissas às leis da *pólis* e do legislador. Antígona, nesse sentido, demonstra essa problemática pelo seu avesso, extraindo-se das leis não escritas dos deuses, pois na “[...] força de sua decisão a filha do Édipo age ao

²⁰ apud FREITAG, 1992

²¹ FREITAG, 1992, p. 27

²² ARISTÓTELES, 1989, p. 32-33

²³ LACAN, 2007, p. 312

²⁴ 2007, p. 313

²⁵ 2007

arrepio de seu próprio bem, uma vez que o destino daquele que desobedecer a lei da *pólis*, a saber, o édito real promulgado pelo seu tio materno Creonte, é inequívoco: a morte.”²⁶.

Antígona admite a sua vontade no seguinte trecho da peça:

A tua lei não é a lei dos deuses; apenas o capricho ocasional de um homem. Não acredito que tua proclamação tenha tal força que possa substituir as leis não escritas dos costumes e os estatutos infalíveis dos deuses. Porque essas leis não são leis de hoje, nem de ontem, mas de todos de todos os tempos: ninguém sabe quando apareceram²⁷.

As leis não escritas são estabelecidas pela tradição e se opõem às leis escritas. Estas, por outro lado, representam regras gerais e imperativos absolutos que se modificam de uma época para outra e de lugar para lugar, não sendo, portanto, universais. Assim, atentar contra as leis não escritas seria o mesmo que atentar contra a ordem cósmica, gerando o *chaos*. Isso quer dizer que é a lei divina que confere humanidade aos homens e o que os diferenciam dos animais, onde prevaleceria a “lei do mais forte”²⁸.

As leis não escritas, divinas, são de origem religiosa, relacionadas a valores morais indissociáveis; um ponto de vista muito mais abrangente de religiosidade do que, por exemplo, é o apreendido pela modernidade cristã. Essas leis não escritas são o que fundamenta a ética da psicanálise por essa análise, cujas ressalvas nos são importantes para a análise de Antígona.

Kant²⁹ observa que a lei não escrita, da justiça do dizer dos deuses – o *begriff* kantiano –, é o bem; essa é a linguagem da razão prática. Polínicos, o traidor, merece ser condenado por desonrar a pátria lutando contra ela e praticando o mal, em oposição àqueles que a honram defendendo-a, praticando o bem para a *pólis*. Para Kant³⁰, portanto, é o *soll*³¹ do imperativo categórico que é válido. Desse modo, a ação de Polínicos merecia ser punida ante a máxima da lei estabelecida pela *pólis*. Temos que destacar a identidade da lei e da razão, tal como se enunciará acerca do bem: “não poderá reinar sobre tudo sem que apareça um excesso, de cujas conseqüências fatais nos adverte a tragédia.”³² O desejo então se mostra e Antígona age, sem temor e sem piedade.

²⁶ VORSATZ, 2010, p. 157

²⁷ SÓFOCLES, 1996, p. 22

²⁸ VORSATZ, 2010, p. 158

²⁹ 2001

³⁰ apud ROBERT, 1996

³¹ A filosofia kantiana funda-se no *soll* (ter que). Com base no imperativo categórico (absoluto incondicional), esta fórmula é conhecida como a do Reino dos Fins.

³² LACAN, 2007, p. 314

Antígona é a heroína, é aquela que fornece a via dos deuses, age por amor, pois é feita mais para o amor do que para o ódio; e, para isso, tem que atingir a sua meta, a *Até*, mesmo que por pouco tempo. Sua vida não vale a pena ser vivida, pois vive em um drama intolerável junto aos dois irmãos mortos; ela “[...] vive no lar de Creonte, submetida a sua lei e é isso que ela não pode suportar.”³³

Se Antígona é feita para o amor e não para o ódio, não pode relevar o fim de Polinices, bem como não acatará Creonte. Antígona é inflexível: ultrapassa a *Até* e enfrenta a lei dos homens e dos deuses. Assim, a sua atitude de quebra de limites será punida, já que ela se distingue no plano terreno e, por tal fato, terá que pagar com a morte terrena, executada por Creonte, e a morte moral, executada pelos deuses.

Antígona é o sujeito da ética da psicanálise porque não cede de seu desejo; indiferente a quaisquer leis, enfrenta-as “sem temor e sem piedade”. A personagem, contudo, age por amor, o que torna o seu desejo mais nobre e a brinda como a figura que está para além dos limites da *Até*, “[...] o homem toma o mal pelo bem, porque alguma coisa de para-além dos limites da *Até* tornou-se para Antígona seu próprio bem”³⁴

Ao final da peça, Antígona se enforca e Hemón, o seu noivo, filho de Creonte, atira-se contra uma espada e morre. O infortúnio atinge Creonte, que se arrepende. O Coro assinala o destino desafiado e as leis sucumbem: “Só há felicidade com sabedoria, mas a sabedoria se aprende é no infortúnio. Ao fim da vida os orgulhosos tremem e aprendem também a humildade.”³⁵

É a natureza da ação sublime de Antígona pautada no desejo que a eleva como personagem da ética da psicanálise. Esse desejo se apresenta como construtivo, pois se formula no amor. A natureza do amor fraterno, como na fórmula grega, explica-se no *Fedro*, de Platão – *philia*; entretanto, como destaca Lacan³⁶, muda com a tradição cristã moderna e que em Antígona estava presente na relação transcendental com os deuses.

É importante ressaltar aqui a origem religiosa que se distingue da cristã. Esta nos serve para dissociar as características do desejo e da transgressão presentes na obra de Sade³⁷ para aquelas presentes em Sófocles³⁸. Portanto, os cristãos, varreram do campo do amor, efetivamente, a questão acerca dos deuses; e é sobre isso que falamos a seguir, à luz da filosofia moderna, da psicanálise e da obra do Marquês de Sade.

³³ LACAN, 2007, p. 318

³⁴ LACAN, 2007, p. 328

³⁵ SÓFOCLES, 1996, p. 56

³⁶ 2007

³⁷ 1994

³⁸ 1996

4 Kant com Sade

Lacan pergunta-se: o que resta como limite nesse campo desertado por nós cristãos? E responde, inicialmente em referência ao sublime, alusão ao belo kantiano, assegurando que aí está “[...] o limite da segunda morte”³⁹, ou o para além da alternância da geração e corrupção, onde se encontra esse limite. Assim, uma transgressão é possível, essa transgressão é o que Lacan compreende como crime.

Com Kant, o paradigma de suas críticas – *Crítica da razão prática* e *Crítica da razão pura* –, debate-se com a perspectiva de Aristóteles, haja vista o fato de sua obra abarcar uma modernidade pautada por ideais cristãos e rígidas leis na esteira das monarquias do século XVIII.

Na ética, o que podemos observar é a renúncia do prazer e o voltar-se para uma força de vontade que se fundamente na razão pura – o que já se diferencia do modelo aristotélico, no qual estão o prazer e o desejo levados em consideração em casos particulares. Como coloca Kant⁴⁰, para fundar uma ética no seu devido lugar, é necessário sacrificar tudo aquilo que é da ordem do empírico: age de tal forma que a máxima de tua ação se torne lei universal. Seu imperativo da razão que é puramente formal.

Assim, o que Lacan⁴¹ tratará da perspectiva kantiana na obra de Sade, é o que o próprio psicanalista francês diz explicar o bem no mal. Em Kant o bem, o *das Wohl*, ou o bem-estar, é o princípio do prazer. Contudo, Lacan diz que nenhum fenômeno pode prevalecer em relação ao prazer, nem se pode enunciar nenhuma lei de tal bem que defina a vontade do sujeito. Desse modo, o desejo é calado, anulado.

Destarte, é o *das gute*, o bem, que é o objeto da lei moral, como objeto que aparece pela experiência dentro de nós, cujo imperativo é incondicional. Este *das gute* só é suposto como o bem por se propor opor-se aos bens incertos, impondo-se por seu valor universal. Assim, ele “[...] aparece por excluir, pulsão ou sentimento, tudo aquilo que o sujeito pode padecer em seu interesse por seu objeto, o que por isso Kant designa como ‘patológico’.”⁴²

A lei moral em Kant visava colocar, na esteira dos antigos, o bem supremo, mas o filósofo alemão adverte que, ao contrário dos antigos, o prazer não deve ser posto em questão. O bem dos antigos age como contrapeso, o bem kantiano age como antipeso, subtraindo o

³⁹ LACAN, 2007, p. 315

⁴⁰ 2001

⁴¹ 1998

⁴² LACAN, 1998, p. 777-778

peso do amor próprio do sujeito, a satisfação de seus prazeres, “[...] porquanto um olhar para esse Bem torna esses prazeres menos respeitáveis.”⁴³

O desejo baseia-se no pressuposto de que o homem pode ser um ser puramente racional, mas esta ação é uma ação livre, autônoma. Ademais, para Kant⁴⁴, a realização daquilo que é moralmente justo só tem valor quando se faz por puro respeito à lei, por dever. Essa ética kantiana é recalcada, submetida, colocando o prazer à universalidade.

O que Lacan⁴⁵ propõe é que o objeto da lei moral tem a mesma natureza que o objeto do desejo: ele esquiva-se, não sendo nunca encontrado. Evidentemente, a questão coloca-se no nível do que está para além do princípio do prazer, ou para além do desejo, como a quebra da *Até*, em Antígona. Lacan apresenta-nos aqui o conceito de vontade de gozo como equivalente à noção de pulsão de morte, em Freud. O que Kant quer é um gozo superior, o *das gute*, o gozo sobre o bem.

A *Vontade de gozo* é inerente ao imperativo categórico, do “age [...] ao goza.” Logo, Sade apresenta a *Vontade de gozo* que Kant esconde, na mesma medida em que apresenta também o objeto do gozo, que Kant não apresenta: “os *agentes do tormento*” no texto. O texto de Sade é o objeto⁴⁶ e é nesse sentido que Lacan afirma que a *Filosofia na Alcova*, de Sade, completa e dá verdade da crítica de Kant.

Sade⁴⁷ escreve: “Français, encore un effort si vous voulez être républicains”.⁴⁸ O que o ideal liberdade, fraternidade, igualdade esconde, Sade ressalta em seu panfleto: levar a revolução até às últimas consequências; pois a natureza humana, enquanto visa o incesto,⁴⁹ é criminosa: *Eles não querem o povo no poder, querem matar o rei*. Neste ponto, o crime em Sade ganha proporções que perdemos na nossa análise em *Antígona*.

O crime é, para Lacan, o que não respeita a ordem natural; é por meio do crime que está no poder do homem libertar-se de suas próprias leis, pois “[...] suas próprias leis são

⁴³ LACAN, 1998, p. 778

⁴⁴ 2001

⁴⁵ 1998

⁴⁶ “Como descarga, a escritura servia-lhe, em todo o caso, para compensar a sensibilidade frustrada, a dolorosa experiência de um prisioneiro das imagens. [...] Tal literatura, concebida na lei que funda e que visa, moralmente, à supressão dos limites, é antes experiência do corpo em grafos, marcas do indivíduo no texto. Entre a perda, que não interessa dizer, e o gozo, que não pode ser dito (Barthes), o prisioneiro exclama, fechado em sua solitude: ‘A pena me escapa, é hora de penar. Adeus carrascos, amaldiçoados sejam!’.” (BORGES, 1995, p. 370-371, grifos do autor).

⁴⁷ 1994, p. 137

⁴⁸ “Franceses, ainda um esforço se quereis ser Republicanos.” (tradução nossa)

⁴⁹ O incesto é o tabu original. Segundo Freud (1996), é a educação, à maneira de Rousseau, que os personagens de “A Filosofia na Alcova” transformam num processo de perversão e crime. As citações de Sade (1995), cujas alegorias não se revelam, não permitem ao leitor desprevenido se aperceber da inversão da educação rousseauiana em uma aprendizagem da perversão, muito menos ele pode perceber o infringir das normas, que não aparecem claramente dramatizados na peça.

correntes”⁵⁰, e força a quebra de um impasse que levará a um recomeço a partir do nada, eis a visada do crime. Assim, o crime é “[...] um horizonte de nossa exploração do desejo, e que foi a partir de um crime original que Freud teve de tentar reconstruir a genealogia da lei.”⁵¹. O pensamento a partir do nada, *ex nihilo*, criacionista, é, portanto, a tomada de um pensamento ateu. E em Sade esse limite se sustenta na fantasia de um sofrimento eterno.

Na trama sádica, o que encontramos são os jogos de dor no âmbito da estética,⁵² onde o personagem não é levado ao tormento que o dispersa e o aniquila, mas ao sofrimento contínuo. Lacan traz para a discussão o fenômeno do belo, do qual Kant diz que as formas que exercem no conhecimento tomam parte no fenômeno do belo, mas sem que o objeto esteja concernido. Eis o que acontece em Sade, onde o objeto se encontra apenas como um objeto do sofrimento, sendo apenas o significante de um limite: “[...] o sofrimento é aí concebido como uma estase que afirma que o que é não pode entrar de novo no nada de onde saiu.”⁵³

Eis o que o cristianismo tirou dos deuses, sob a imagem a que recorrem todos os nossos desejos – a imagem da crucificação. A divinização de tudo que resta nesse limite em que subsiste o sofrimento para Lacan⁵⁴, que por meio de um conceito representa a retirada de todos os conceitos em jogo, é o de *ex nihilo*. Em outras palavras, a imagem do sofrimento na cruz referencia o verdadeiro sofrimento, cuja verdade não pode ser negada ou substituída.

O ideal cristão administra o desejo, cinge as mocinhas e matronas, envenenadas pela imagem do Cristo e crucifica, com esta imagem, o homem desde séculos, santamente. A imagem central cristã absorve todas as demais imagens do desejo no homem.

Em *A filosofia na alcova*, Dolmancé adverte Eugénie dos erros religiosos, agora “curados”. Sade⁵⁵ conserva a “blasfêmia” no discurso apresentado pelo personagem: “non qu’il ait plus de réalité, car des l’instant où il n’y a plus de Dieu, à quoi sert-il d’insulter son nom? Mais c’est qu’il est essentiel de prononcer des mots forts ou sales, dans l’ivresse du plaisir, et que ceux du blasphème servent bien l’imagination”.⁵⁶

⁵⁰ LACAN, 2007, p. 315

⁵¹ idem

⁵² Aqui Lacan (2007, p. 316) recorre à desnaturalização: “trata-se justamente aí da mesma região que aquela em que os fenômenos da estética se deleitam, um certo espaço livre. E é nisso que reside a conjunção entre os jogos da dor e os fenômenos da beleza, jamais ressaltada, como se pesasse sobre ela não sei que tabu, não sei que interdição parente dessa dificuldade que conhecemos bem em nossos pacientes confessando o que é, propriamente falando, da ordem da fantasia.”

⁵³ LACAN, 2007, p. 316

⁵⁴ idem

⁵⁵ 1994, p. 85

⁵⁶ “[...] não por ter mais realidade, pois não havendo mais Deus de que adianta insultar seu nome? Mas porque é essencial pronunciar palavras fortes ou sujas na embriaguez do prazer, e as blasfêmias servem bem à imaginação.” (tradução nossa)

Segundo Lacan⁵⁷, a lei moral ou o imperativo sadiano poderiam ser enunciados da seguinte forma: “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.”

Esta máxima segue as considerações de Kant e Lacan⁵⁸ a coloca como vantajosa no personagem ao enunciar-se no lugar do outro. A aceitabilidade disto não tem importância, já que em Kant é necessário distinguir o universal do geral, ou seja, o modo como as coisas se fundam e o modo como elas se arranjam. O que é importante é que a máxima de Sade se enuncie como a de Kant, em favor de uma razão pura prática. Em Sade, a razão pura precisa acontecer e se revela como *Vontade de gozo*. Ou para sermos mais precisos, algo que se mostra entre a pulsão e o desejo, e se mostra como um fantasma, onde está o gozo, pois o fantasma não está limitado pelo princípio do prazer.

A tese que Sade defende na sua *Filosofia* vem com o que Dolmancé chama de “prazeres da crueldade”, os quais analisa:

or, il n'est pas douteux que la douleur affectant bien plus vivement que la plaisir, les chocs résultatifs sur nous de cette sensation produite sur les autres seront essentiellement d'une vibration plus vigoureuse, retentiront plus énergiquement en nous, mettront dans une circulation plus violente les esprits animaux qui, se déterminant sur les bases régionales par le mouvement de rétrogradation qui leur est essentiel alors, embraseront aussitôt les organes de la volupté et les disposeront au plaisir.⁵⁹⁶⁰

Sade não leva a *Vontade de gozo* até às últimas consequências, o que o autor busca é colocar-se como instrumento do tormento, restando ao sujeito escolher entre a *Vontade de gozo* e o patológico.⁶¹ Ao forçar isso, resta ao sujeito preferir a morte. Portanto, Sade procura por meios de não tornar ninguém indiferente, ao obrigar *o Juiz e Acadêmico* a agirem conforme a lei com o seu próprio desejo. Efeito este que sobre o leitor exerce o seu poder para negar a obra e condenar o autor.

O panfleto de Sade prega a total ruptura com o cristianismo, os costumes da época, a filosofia racionalista, a educação e quaisquer empasses que poderiam calar a palavra sadiana,

⁵⁷ 1998, p. 780

⁵⁸ 2001 e 1998

⁵⁹ SADE, 1994, p. 86 – 87

⁶⁰ “[...] ora, como a dor afeta bem mais que o prazer, não é de duvidar que os choques resultantes em nós dessa sensação produzida sobre os outros sendo em essência uma vibração mais vigorosa, e retinindo mais energicamente em nós, colocarão em uma circulação mais violenta os espíritos animais que, ao agirem nas regiões baixas ao movimento de retrogradação que lhes é essencial, desse modo abrasarão imediatamente os órgãos da volúpia, dispondo-os ao prazer” (tradução nossa)

⁶¹ Em Kant, Lacan (1998) diz que o patológico é a exclusão do sensível em que o sujeito padece no seu interesse por um objeto.

uma palavra cerceada pela *Vontade de gozo*, pela transgressão. É assim que *A Filosofia na alcova* mostra a doutrinação pelo desejo, na qual dois irmãos e um libertino “educam” a jovem Eugénie para uma vida de libertinagem, mostrando-lhe empatia aos dogmas estabelecidos.

Nessa linha, a perspectiva de Lacan é a de que Sade fez o mesmo percurso de Kant, porém, pelo caminho inverso ao do filósofo, ao mostrar que a lei não é mais que a outra face do desejo e vice-versa. Nessa linha, que Lacan afirma que se o dever kantiano seria uma espécie de recalque, enquanto o gozo sádico não seria propriamente um para-além-da-lei, antes ele seria “uma transgressão da lei, mas uma afirmação da lei de que é possível alcançar *O Gozo* que a lei, a outra lei, proíbe, na tentativa de regular, determinar as relações entre os sujeitos”.⁶² Isto é, controlar os impulsos humanos.

Assim, a ética da psicanálise é a ética do desejo, uma forma de encarar o homem a partir de seu desejo e liberdade. Como acontece em *Antígona*, podemos perceber o desejo do homem sobreposto à lei que o cinge, mas não obstante tal fato se dá também na obra de Sade, mas pelo seu inverso.

5 Conclusão

O que temos, portanto, tanto na peça de Sófocles⁶³ quanto na obra de Sade⁶⁴, é a configuração de uma pulsão de morte, no liame das considerações freudianas, cuja semelhança se dá na medida em que transgridem a lei imposta e se opõem entre si: um age pelo bem no mal, o outro pelo mal no bem.

Em *Antígona*, a ação se dá pelo desejo, mas um desejo apresentado com uma característica criativa. Em outras palavras, a sua busca de transgredir as leis adquirem um *status* benéfico com a homenagem ao seu irmão, filho da *pólis*, que teve o seu destino cruelmente traçado. A transgressão, em *Antígona*, é um modelo do desejo coagido pelo amor, amor este trazido à tona pelas honras fúnebres que a heroína dá a seu irmão.

Assim, o sacrifício da personagem de Sófocles se compadece de glória, glória que não lhe dará uma morte vã, mas fará de sua ação o ensejo capital do sujeito. A morte de seu irmão torna-se inútil, como podemos ver desde o início da peça, bem como podemos notar que a heroína se caracteriza por sua vontade sempre predisposta e inalienável. Desse modo, *Antígona* é a verdadeira heroína da peça, o real sujeito da ética da psicanálise, o sujeito do

⁶² OMAR, 2009, p. 108

⁶³ 1996

⁶⁴ 1994

desejo que nos reporta Lacan.

Em *A Filosofia na alcova*, embora o que encontremos seja uma transgressão, esta se dirige ao outro sempre com uma característica não criativa. Os personagens de Sade agem maleficamente, tomam o outro e neles executam o crime; levando-os ao sofrimento contínuo, que não os aniquilam de fato, eles apenas se dispersam das leis, não mostrando nenhum princípio ético em suas ações, senão o gozo.

A personagem sadiana é como *Antígona*; quebra com os limites impostos, mas por meio da *Vontade de gozo*, cujo aspecto não é velado. Ressalta-nos Eugénie e demais personagens da peça, que por atos de libertinagem extremos regram sua conduta e elevam o gozo à norma unilateral de suas ações.

Libertada e levada ao limite por Dolmancé e seu séquito de personagens sádicos, Eugénie sofre o crime. Assim, as personagens de Sade confirmam a ideia de Kant acerca do *das gute*, do bem, do dever. Entretanto, ele nos apresenta isso pelo caminho contrário do filósofo alemão.

Sade, em sua peça, oferece-nos um prazer que não se sacia nunca; ele não desobedece à lei, mas lhe dá continuidade. O cadafalso, contudo, não é a lei, e esta está em jogo somente em *Antígona*. Antes, o cadafalso é a lei e, quando a lei está nisso, “o desejo não se sustenta” pelo simples fato “[...] de que a lei e o desejo recalçado são a mesma coisa.”⁶⁵

O que as personagens de Sade transgridem em sua obra é a que se baseia nos ideais cristãos e monárquicos do século XVIII e não em uma tradição não escrita, como acontece na peça de Sófocles, onde *Antígona* quebra com a Lei e a lei, a lei dos deuses e a lei dos homens. Sade, em seu texto, por outro lado, ao romper com a lei dos homens, oferece-nos a oportunidade de repensá-la e poder, nesse sentido, reivindicar a lei remetida aos deuses, ao não escrito, o que ele demonstra pela forma do imperativo categórico kantiano do gozo.

⁶⁵ LACAN, 1998, p. 794

Referências

- ARISTÓTELES. “Poética”. In: BRASIL, Assis. *Crítica literária na antiguidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1989. pp. 6-53.
- BELLEMIN-NOËL, J. *Psicanálise e literatura*. São Paulo: 1983, Cultrix.
- BORGES, L. A. C. “Sade e a revolução dos espíritos”. In: BORGES, Luís Augusto. *Ciranda dos libertinos*. São Paulo: Círculo do Livro, 1995. pp. 369-384.
- FREITAG, B. *Itinerários de Antígona. A questão da moralidade*. São Paulo: Papyrus, 1992.
- FREUD, S. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GERBASE, J. “Trauma e morte”. In: TEIXEIRA, Angélica (Org.). *Especificidades da ética da psicanálise*. Salvador: Associação Científica do Campo Psicanalítico, 2005. pp. 37-43.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LACAN, J. “Kant com Sade”. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. pp. 776-806.
- LACAN, J. *Seminário 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- PEREZ, Daniel Omar. O sexo e a lei em Kant e a ética do desejo em Lacan. In: *Revista Ad-Verbum*. vol. 4, n. 2. Ago a Dez de 2009: pp. 104-112.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- SADE, M. de. *La Philosophie dans le boudoir*. Paris: Bookking International, 1994.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- SOUZA, A. O. “Crítica psicanalítica”. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (Org.). *Teoria literária. Abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 2. ed. rev. e ampl. Maringá: Eduem, 2005. pp. 72-78.
- VORSATZ, I. *Antígona e o fundamento trágico da ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: UFRJ/IP/PPGTP, 2010.