

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO - UFOP**

**INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA**

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**ENTRE O ÉTICO E O ESTÉTICO:**

**UMA ABORDAGEM DO CONCEITO FREUDIANO DA SUBLIMAÇÃO**

**NA PERSPECTIVA DE JACQUES LACAN**

Vinícius Barbosa Carlos de Sousa

OURO PRETO, MG

2017

**Vinícius Barbosa Carlos de Sousa**

**ENTRE O ÉTICO E O ESTÉTICO:**

Uma abordagem do conceito freudiano da sublimação  
na perspectiva de Jacques Lacan

Dissertação apresentada ao Mestrado em Estética e Filosofia da Arte do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia.

Área de concentração: Estética e Filosofia da Arte

Orientador: Prof. Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini

**OURO PRETO, MG**

**2017**

S725e Sousa, Vinicius Barbosa Carlos de .  
Entre o ético e o estético [manuscrito]: uma abordagem do conceito  
Freudiano da sublimação na perspectiva de Jacques Lacan / Vinicius Barbosa  
Carlos de Sousa. - 2017.  
147f.:

Orientador: Prof. Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de  
Filosofia, Arte e Cultura. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação  
em Estética e Filosofia da Arte.

Área de Concentração: Filosofia.

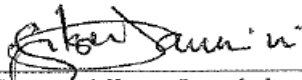
1. Freud, Sigmund, 1856-1939. 2. Sublimação. 3. Lacan, Jacques, 1901-1981.  
4. Estética. 5. Kant, Immanuel, 1724-1804. I. Iannini, Gilson de Paulo  
Moreira. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU: 101.1

Catálogo: [www.sisbin.ufop.br](http://www.sisbin.ufop.br)

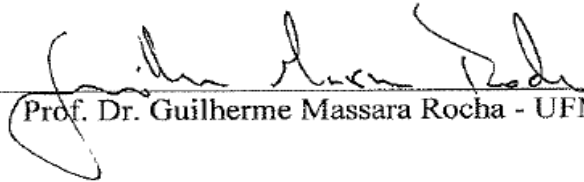
**Universidade Federal de Ouro Preto  
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura  
Mestrado em Estética e Filosofia da arte**

Dissertação intitulada “Entre o ético e o estético: uma abordagem do conceito freudiano da sublimação na perspectiva de Jacques Lacan”, de autoria do mestranda Vinícius Barbosa Carlos de Sousa, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



---

Prof. Dr. Gilson Iannini – UFOP – Orientador



---

Prof. Dr. Guilherme Massara Rocha - UFMG



---

Prof. Dr. Bruno Almeida Guimarães - UFOP

Ouro Preto, 07 de junho de 2017

*Aos meus eternos, Neusa, Edir, Frederico e Marinho.*

## AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos:

Primeiramente, ao Prof. Gilson Ianinni. Pelo acolhimento deste trabalho, por sua disponibilidade em atender às demandas de leitura e supervisão. As correções, ensinamentos e indicações que dele obtive em diversas interlocuções que mantivemos ao longo de toda trajetória do mestrado, e que na verdade se iniciaram no curso de especialização, sempre me estimularam a seguir em frente com a formação acadêmica, além de aguçarem o interesse pela pesquisa cada vez mais.

A todos os professores que contribuíram, direta ou indiretamente, no percurso do mestrado. Em especial, destaco Prof. Romero Freitas, pela ajuda nas atividades de estágio exigidas pelo programa, e Prof. Bruno Guimarães, pelas críticas e apontamentos de seu parecer no projeto definitivo de pesquisa.

A Laíssa, testemunha maior de todas as dificuldades passadas ao longo desse árduo, porém gratificante, processo acadêmico. Por seu incentivo, afeto, suporte, compreensão, paciência...

Aos meus pais Sebastião e Edirlene, irmãos Vítor e Vladimir e vó Maria que, mesmo distantes, nunca deixaram de apoiar com palavras de motivação e carinho.

Ao colega Eliezer pela obtenção do livro *Esthétique du désir, éthique de la jouissance*, crucial nesta pesquisa. E a Marcos Grassi, pela preciosa ajuda na tradução do francês.

Aos colegas em geral do mestrado, por terem compartilhado comigo momentos de descontração e aprendizagem, além das angústias enfrentadas nesse caminho cheio de desafios.

Não posso deixar de agradecer à secretária do programa de Pós-graduação, Claudinéia Guimarães, que sempre ajudou prontamente com informações e na intermediação de demais recursos necessitados. Além dela, também expresse minha gratidão à Universidade Federal de Ouro Preto que, com seu programa de concessão de bolsas, viabilizou as condições favoráveis para tornar toda essa experiência possível.

*“O ser que na sociedade é chutado como uma  
barata – cresce de importância para o meu olho.  
Ainda não aprendi por que herdei esse olhar  
para baixo.  
Sempre imagino que venha de ancestralidades  
machucadas.  
(...)  
Pessoas pertencidas ao abandono me comovem:  
tanto as soberbas coisas ínfimas.”*

*(Manoel de Barros – Retrato do artista enquanto coisa)*

## RESUMO

O objetivo desta dissertação consiste num estudo sobre o conceito psicanalítico de sublimação, partindo da definição que Jacques Lacan dá a esse conceito em seu *O Seminário, livro VII – a ética da psicanálise*. Inicialmente elaborado por Freud, a sublimação apresentou-se como um conceito para discutir um tipo de destino privilegiado da pulsão. De modo geral, ela é caracterizada, por princípio, como um recurso que viabiliza a satisfação pulsional, desviando-a para atividades culturais. Dentre elas, a experiência estética sempre compareceu como destaque. Ainda que o conceito tenha fundamental importância na metapsicologia freudiana, ela revela algumas dificuldades de apreensão. Buscamos revisitar o conceito a partir de abordagem de Lacan que, ao examiná-lo, nos fornece a célebre fórmula que define a sublimação como *elevação do objeto à dignidade da Coisa*. Assim, primeiramente, se faz necessário um percurso teórico para evidenciar o que é a noção de Coisa (*das Ding*), e como ela se posiciona em relação às teorias das pulsões, do objeto, e do sujeito do desejo, tal como a psicanálise as compreende. Na medida em que a sublimação, desde Freud, consiste num manejo específico das exigências pulsionais, ao invés de promover o recalque delas e a subsequente produção de formações sintomáticas e sofrimento, a discussão sobre o conceito recai num debate ético. A análise de Lacan comporta essa discussão e o passo seguinte desta pesquisa procurará argumentar como o psicanalista francês a concebe. Isto é, será a partir da perspectiva do desenvolvimento do desejo e da constituição de valores por trás da lógica que objeto sublimado suporta. O campo das artes, bem como a natureza do procedimento artístico, comparece aqui revelando como podem apoiar essa função. Ao fim, busca-se ampliar a discussão sobre a sublimação, objetivando situar a visão de Lacan sobre a experiência estética. Para tanto, compromete-se a submeter a fórmula da sublimação a um diálogo com a doutrina filosófica de Kant acerca do belo e do sublime. A inspiração para tal parte da própria indicação de Lacan que, em seu *Seminário VII*, acredita que o conceito pode se beneficiar com uma interlocução com Kant, embora ele mesmo pouco tenha se detido a respeito. No entanto, dos poucos comentários que ele realizou sobre a beleza, declaradamente influenciado por Kant, identifica-se nas entrelinhas do modo como o psicanalista a interpreta que a noção de sublime está presente ali, como se fossem sobrepostas. Com esse pressuposto, busca-se desenvolver o que a conjunção do belo ao sublime pode significar, uma vez que Kant tratou esses conceitos estéticos de modo tão distinto.

Palavras-chave: Freud, Sublimação, Lacan, Estética, Kant.



## ABSTRACT

The objective of this dissertation consists in a study about the psychoanalytic concept of sublimation, beginning from the Jacques Lacan's definition of this concept formulated in his *The Seminar*, book VII – the ethics of psychoanalysis. Initially elaborated by Freud, the sublimation is presented as a concept to discuss a kind of privileged destiny to the drive. Generally, it is characterized, by principle, as a resource that makes viable the drives satisfaction, deflecting them to cultural activities. Between them, the aesthetic experience always appeared as a highlighted one. Although the concept has fundamental importance in Freudian metapsychology, it reveals some difficulties of grasping. We attempt to revisit the concept coming from the Lacanian approach which, in his evaluation of it, provides us the famous formula that defines the sublimation as *elevation of the object to the dignity of the Thing*. Thus, firstly, becomes necessary to establish a theoretical course to evidence what the notion of the Thing (*das Ding*) is, as well how it is positioned in relation to the theory of the drive, the object and the subject of desire, as psychoanalysis comprehends them. Insofar sublimation, since Freud, consists in a specific handling of the drives exigencies, instead of promoting the repression of them which produces symptomatic formations and suffering, the discussion of the concept lies on an ethic debate. Lacan's analysis bears this discussion and the next step of this research intends to argue how the French psychoanalyst comprehends it. This means to say that it will be discussed from the perspective of desire development and values constitution which is behind the logic that the sublimated object supports. The realm of arts, as well the nature of artistic procedure, appears here revealing how they can support this function. At the end, we pursue trying to amply the discussion about sublimation, aiming to situate the Lacan's point of view concerning the aesthetic experience. For this purpose, the sublimation formula is submitted to a dialogue with the Kant's philosophic doctrine about the beauty and the sublime. The inspiration for this comes from a Lacan's indication in his *Seminar VII*, who believes that the concept may be improved starting from an interlocution with Kant, although hadn't dedicated himself to this work enough. However, considering the very few comments he performed concerning the beauty, reportedly influenced by Kant, we notice that the notion of the sublime is implicit in how he interprets it. According to this assumption, we will develop what this conjugation may mean, once treated by Kant as such different aesthetics concepts.

Keywords: Freud, Sublimation, Lacan, Aesthetic, Kant.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1º Capítulo</b> - Discutindo Freud com Lacan. Da pulsão à sublimação: um percurso sobre concepções-chaves segundo a cartografia lacaniana. ....	18
1.1 O problema da satisfação pulsional .....	18
1.1.1 A “vivência de satisfação” no <i>Projeto</i> e a concepção de <i>das Ding</i> , a Coisa. ....	19
1.1.3 <i>Das Ding</i> nos domínios do mais além do princípio do prazer .....	34
1.2 Algumas problematizações acerca da moralidade e a sublimação. ....	40
1.2.1 Paradoxos da sublimação na constituição subjetiva em relação à moralidade: da formação reativa ao supereu .....	42
1.3 Da lei moral, <i>das Ding</i> e o desejo.....	51
<b>2º Capítulo</b> - Discutindo Lacan com Freud: Em torno das definições da sublimação. ....	66
2.1 A fantasia e a sublimação em relação à Coisa. ....	67
2.2 O exemplo do amor cortês: dialética da sublimação e idealização fetichista.....	71
2.2.1 Real e dessexualização .....	79
2.2.2 O gesto transgressivo da sublimação.....	84
2.3 A função do vazio na perspectiva lacaniana das obras de arte .....	89
2.3.1 O estranho ( <i>Unheimliche</i> ) nas vias da sublimação. ....	93
<b>3º Capítulo</b> - Discutindo Lacan com Kant: a sublimação e o sublime.....	99
3.1 Kant e os juízos estéticos: do belo ao sublime. ....	102
3.1.1 Do belo “enquanto” sublime.....	107
3.2 O brilho da beleza-sublime de Antígona e a anamorfose.....	109
3.3 A interface do estético com o ético .....	121
3.4 A valorização do objeto estético e a satisfação desinteressada. ....	126
3.5 Uma matriz transcendental na sublimação? .....	130
<b>CONCLUSÃO</b> .....	135
Referências Bibliográficas.....	141

## INTRODUÇÃO

É comum encontrarmos entre os autores contemporâneos que se dedicam ao estudo da sublimação na obra de Freud a opinião de que esse conceito contém certas ambiguidades. Tal consenso que se estabelece entre eles é justificado, em larga medida, pela difícil apreensão do conceito. Muito disso é atribuído ao fato de não haver, em toda vasta literatura psicanalítica produzida e publicada por seu criador, sequer um texto exclusivamente dedicado a fornecer uma teoria “completa e sistematizada” sobre a sublimação, como observa, por exemplo, Bernard Baas<sup>1</sup>. Em face dessa ausência, as ocorrências sobre a temática somente podem ser encontradas distribuídas por uma variedade de textos – algumas vezes de modo explícito; já outras, apenas implícito. O que acaba por consagrar a caracterização “dispersa e mal acabada” da sublimação, assim pondera Oswaldo França Neto, além trazer “consequências em sua abordagem conceitual, que”, a bem da verdade, “sempre foi marcada por uma certa opacidade”,<sup>2</sup> como ainda acrescenta o autor.

De todo modo, não se pode negar que a sublimação tem sua posição garantida como conceito fundamental na psicanálise. Mesmo não tendo realmente nos brindado com um texto referencial proposto a sua elucidação mais completa, Freud nunca deixou de se referir a ela em inúmeros momentos de seu pensamento. E por ser assim, de fato apresentada em caráter um tanto fragmentado, acaba tornando a noção de sublimação envolta num certo enigma. De certo, é isso mesmo o que nos lega, sem dúvida, um campo de investigação desafiador, capaz de render frutuosas pesquisas, debates, na tentativa de ampliar a compreensão de seus fundamentos metapsicológicos e extensão das implicações disso, especialmente no campo de atividades culturais.

Jacques Lacan, psicanalista francês considerado uma das mais importantes figuras responsável por levar o pensamento freudiano adiante, também não se esquivou do problema. Em seu *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, confrontou as dificuldades do conceito reconhecendo nele um terreno “movediço” e “delicado”<sup>3</sup>, e que requer toda atenção para evidenciar suas nuances principais e a quê sua importância se deve. É certo que em seu

---

<sup>1</sup> Cf. BAAS, B. **O Desejo Puro**. Rio de Janeiro: Revinter, 2001, p.115.

<sup>2</sup> FRANÇA NETO, O. **Freud e a sublimação: arte, ciência, amor e política**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007, p.21.

<sup>3</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise (1959-60)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.110.

movimento conhecido como “retorno à Freud”, Lacan não intencionava simplesmente reproduzir as ideias do pai da psicanálise. “O pensamento de Freud é o mais perpetuamente aberto à revisão. É um erro reduzi-lo a palavras gastas. Nele, cada noção possui vida própria.” – já anunciava Lacan no início do primeiro ano de seu ensino sob a forma de seminários.<sup>4</sup> Não se tratava, portanto, de permanecer lá atrás com o que fora formulado pelo seu inventor. Mas sim de ir recuperar aquilo que em suas noções trazia a virulência de seu pensamento, o que nelas demonstrava o peso particular de sua incidência no meio científico e cultural, e, daí, movimentá-las, atualizá-las. Quanto à sublimação, conseqüentemente, segue o mesmo curso.

E no seu esforço de delinear conceitualmente a complexidade inerente ao tema, Lacan nos fornece a seguinte fórmula: a *sublimação eleva o objeto à dignidade da Coisa*. Evidentemente, é uma fórmula que condensa muitos outros elementos teóricos. Se Freud nos deixou a tarefa de revisitar o conceito para buscar avançar com ele, Lacan, por seu turno, também não poupa esforços aos seus leitores, no sentido de buscar compreender o que está em jogo quando propõe tal formulação. E nossa presente pesquisa se dedicará a seu estudo, buscando contemplar aspectos teóricos fundamentais que se reúnem para, então, sermos capaz de desdobrar os sentidos de tal fórmula.

Para tanto, nosso primeiro e mais extenso capítulo objetiva cotejar conceitos *princeps* que se articulam à noção psicanalítica da sublimação. Assim, seguiremos o curso traçado por Lacan, isto é, tomaremos os textos principais considerados por ele essenciais para delinear os primeiros contornos de seu problema. Em outras palavras, seguiremos uma espécie de “cartografia lacaniana” e tal empreendimento se justifica na medida em que se faz necessário evidenciar todo o pano de fundo por trás do que o psicanalista francês tinha em mente. Portanto – cremos ser necessário ainda ressaltar –, não procederemos a um tipo de recenciamento das aparições do conceito de sublimação na obra freudiana para investigar suas nuances contexto por contexto. Isso, por si só, já renderia material para outro trabalho acadêmico. Podemos dizer que nossa investigação parte de uma ideia que se mantém central em Freud quando aborda a questão do processo sublimatório, sendo uma premissa que se mantém transversal a toda sua obra. A sintetizaríamos da seguinte maneira: *a sublimação se caracteriza pela possibilidade de conceder satisfação às pulsões sexuais desviando do*

---

<sup>4</sup> *Idem. O seminário, livro I: os escritos técnicos de Freud (1953-54)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, p.9.

*recalque. Para isso, elas devem trocar sua meta/alvo original para poderem ser dirigidas a atividades de fins culturais.*<sup>5</sup>

Partindo desse recorte, é possível ver que a necessidade de discutir a noção de pulsão e sua imperiosa exigência de satisfação é imprescindível. Se a sublimação comparece então como um destino possível da pulsão, isto é, ela é uma atividade através da qual se engendra formas de sua satisfação, nem por isso essa concepção aparentemente simples soluciona a complexidade do que está em jogo. É devido à relação da pulsão com o que Lacan traz sob o termo de *das Ding*, a Coisa, que toda questão começa a ser animada, e nos dedicaremos a ela a fim de delinear seus impasses. Ainda neste mesmo capítulo, passaremos a abordar certos aspectos controversos detectados por Lacan referente a alguns posicionamentos de Freud, os quais concernem à sublimação quando relacionada à formações psíquicas implicadas com a função da moralidade e o recalque das pulsões. A repercussão das análises até aí desenvolvidas nos levará à discussão da releitura lacaniana de alguns textos de Freud com a intenção de posicionar a noção de *das Ding* em função da Lei normalizadora do desejo. A finalização deste capítulo pretende dar o fechamento necessário sobre o entendimento psicanalítico quanto ao sujeito do desejo e sua relação à inacessibilidade do objeto supremo de satisfação, o qual seria aquele ocupado em função da Coisa. O interesse em expor tais considerações se justifica na medida em que a exigência de satisfação pulsional e essa inacessibilidade assinalam o caráter conflituoso da organização psíquica. É nada mais nada menos que essa complexidade com a qual a sublimação lidará.

Desse modo, o objeto que será elevado ao estatuto da Coisa, tal como a fórmula lacaniana instituí, começa aí a ganhar seus primeiros contornos. E nosso passo seguinte, o segundo capítulo, pretende avançar com a discussão do que isso significa. Mas, para seguir com esse fim, é importante notar que, durante o desenvolvimento de seus argumentos ao longo do *Seminário VII*, em certo momento Lacan declara que o encaminhamento da discussão se posiciona “entre uma ética e estética freudianas”<sup>6</sup>. Tanto uma quanto a outra, segundo o psicanalista, são pensadas com base na inacessibilidade que se impõe ao sujeito em relação à *das Ding*. E ele prossegue dizendo: “Isso deve ser colocado no início do problema para tentar articular suas consequências, particularmente a questão da idealização”<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Essas ideias podem ser encontradas em comum em textos de Freud como *Moral sexual ‘civilizada’ e doenças nervosas modernas*, de 1908; *Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci*, de 1910 e, para indicarmos um texto mais avançado de seu pensamento, *O mal-estar na civilização*, de 1930.

<sup>6</sup> *Idem. O seminário, livro VII: a ética da psicanálise* (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.193.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.193.

Tendo em vista essas colocações, mais as considerações retiradas do capítulo anterior, nosso mote neste capítulo será contextualizar em que medida o objeto da atividade sublimatória, se ele representa o impossível da Coisa, revela sua faceta ética. Como se pode depreender do comentário de Lacan, o fator da idealização constitui um parâmetro essencial. Nesse sentido, a questão se move em direção à necessidade de saber como o objeto da sublimação impacta na constituição de ideais, de valores. E será o objeto estético que comparecerá como uma modalidade privilegiada de sublimação que exerce essa função.

Freud mesmo se referiu às artes algumas vezes, destacando seu lugar em relação às atividades culturalmente valorizadas. Ademais, a sociedade prestigia as artes porque encontram nelas a possibilidade de mitigarem suas exigências de satisfação pulsional. Mas o que a sociedade encontra de satisfatório na experiência com os objetos artísticos certamente será abordado por Lacan de maneira mais enfática. E veremos que a valorização dada a eles reside no que podem confrontar criticamente a realidade, suas convenções de pensamento e suas normatividades morais.

Apesar de ter se dedicado a conceder um parâmetro conceitual sobre a sublimação, Lacan não está convencido que esgotou suas perspectivas. Além de se a ver com as dificuldades encontradas em Freud, ele sugere que a sublimação possui afinidades com filosofia kantiana do sublime e que dela a psicanálise poderia se beneficiar de modo a incrementar suas concepções, principalmente ao que se refere à experiência estética. Pois, em relação à experiência estética e do fazer artístico, Lacan provoca seus ouvintes/leitores dizendo a psicanálise carece de fonte própria para dizer algo a respeito. Essa colocação se estende como uma observação crítica primeiramente ao próprio Freud. Contudo, não se pode ignorar que o próprio inventor da psicanálise nunca deixou de admitir que sente dificuldades em abordar o assunto das artes.

Como exemplo disso, logo na abertura de *O Moisés, de Michelangelo* (1914), confessa ser leigo em artes, não obstante elas exerçam um poderoso efeito sobre o inventor da psicanálise. Um efeito que, do ponto de vista de Freud, está para além das “qualidades formais e técnicas” da obra, e mais na “intenção do artista, na medida em que ele conseguiu expressá-la na obra e nos permite compreendê-la”.<sup>8</sup> Como se vê, na opinião de Freud, a contemplação das artes se passa ao largo de uma “compreensão intelectual”; nisso consistiria o efeito poderoso delas sobre o psicanalista, isto é, enquanto um instigante recurso para o

---

<sup>8</sup> FREUD, S. O Moisés, de Michelangelo (1914). In: FREUD, S. **Arte, literatura e os artistas**. Trad. Ernane Chaves. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2015, p.183 e 184.

exercício investigativo racional, destinado a esgotar o sentido do que o artista imprimiu na obra. Uma postura mais científica, se podemos assim dizer. Por outro ângulo de visão, Freud também reconhece que não se trata apenas de uma apreensão meramente intelectual em jogo; “trata-se”, nos diz ele, “do estado dos afetos, da constelação psíquica, que devem levar, no artista, a força pulsional até a criação.” No entanto, a partir de então ele se volta a perguntar: “Mas por que a intenção do artista não pode ser transmissível e ser compreendida em uma palavra, como qualquer outra atividade anímica?”<sup>9</sup> Por fim, irá declarar que o material artístico, se ele é expressão da constelação emocional do seu criador nele transmitido, deveria ser submetido ao crivo da análise interpretativa, buscando revelar o “*sentido e o conteúdo* do que é representado na obra”.<sup>10</sup>

No entender de Vladimir Saflate, essa visão de Freud sobre a interpretação da intenção do artista marcaria, na verdade, todo um “programa estético freudiano”, cuja vertente principal reside na busca da revelação do “pensamento presente na forma estética”, ou seja, dos “desejos inconscientes” e das “moções pulsionais” do artista, a fim de se descobrir o “sentido e o conteúdo” do que é representado na obra de arte. A projeção desse programa culminaria, como pontua o autor, na atitude freudiana diante das obras de proceder a “decifragem de signos”<sup>11</sup>, cuja matriz de interpretação vem de concepções psicanalíticas especialmente relacionadas ao complexo de Édipo. Em outras palavras, Saflate nos lembra que, em certos momentos, Freud se voltava a fazer a “psicologia” do artista.

Embora possamos de fato recolher essa vertente da análise freudiana remetida a assuntos da arte, certamente ela não esgota todos os rumos e critérios experimentados por Freud, ao contrário do que Saflate parece crer. Jacques Rancière, por seu turno, acredita que outra via de compreensão se desarvora, tomando não o “romance analítico” freudiano (o Édipo) como matriz de inteligibilidade por trás dos fenômenos estéticos. Trata-se de uma aposta em se refletir como o pensamento envolvido na arte parece similarmente compartilhar as propriedades com que Freud insistia em conferir a respeito do pensamento inconsciente: qual seja, a de que no material representado, tornado possível pelo crivo do visível e do dizível, pode ocultar um detalhe indiscernível, a princípio, mas que não nega sua vocação para poder demonstrar que “existe sentido no que parece não ter, algo de enigmático no que parece evidente, uma carga de pensamento no que parece ser um detalhe anódino.”<sup>12</sup> Rancière, portanto, é da opinião de que, com a constatação freudiana “de que não existem ‘detalhes’

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.184.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.184 – grifos do autor.

<sup>11</sup> SAFATLE, V. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p.271-2.

<sup>12</sup> RANCIÈRE, J. **O inconsciente estético**. São Paulo: Ed.34, 2009.

desprezíveis, de que, ao contrário, são esses detalhes que nos colocam no caminho da verdade, [faz com que essa regra freudiana] se inscreve na continuidade da revolução estética”. Ou seja, a de que “as hierarquias da ordem representativa foram abolidas”.<sup>13</sup> Portanto, o autor aponta para uma direção em que a afinidade entre arte e psicanálise se dá no desdobramento por detrás da opacidade de um detalhe aparentemente descartável, reside o “signo sensível” da obscuridade de um pensamento latente. E, assim, ao se referir do texto d’*O Moisés, de Michelangelo*, Rancière nos indica que na passagem inicial, onde Freud evoca o choque provocado pelas grandes obras de arte e de sua própria perplexidade trazida por ocasião da contemplação da estátua, pode se situar o paradigma que melhor colocaria arte e psicanálise em diálogo profícuo. Essa “confusão que pode tomar conta do pensamento diante do enigma desse choque” traz a frente à experiência de um elemento do real, perante a qual a inteligência se vê reduzida ao desamparo.<sup>14</sup>

Se Rancière tem razão, aí sim o recurso psicanalítico às artes parece ir de encontro com o que Safatle pensa a propósito de como Lacan se posiciona em relação a estas. A linha lacaniana, segundo Safatle, tem seu maior expoente num tipo de pensamento que se estrutura “em torno do problema do estatuto próprio ao objeto estético em sua irreduzibilidade”.<sup>15</sup> Ou seja, na verdade, a posição lacaniana às artes intenciona procurar “coordenadas que lhe permitam compreender a especificidade da *formalização estética* e seus *modos de subjetivação*”.<sup>16</sup> Algo que se poderia se traduzir como objetos que, em cuja própria “formalização estética”, resistem a “modos de apreensão” e “aos procedimentos gerais de simbolização reflexiva com a sua pressuposição de ampliação hermenêutica do horizonte de compreensão da consciência.” Assim, Safatle pode dizer que a referência lacaniana às artes pressupõe nelas a experiência daquilo que se esforça a “nomear o que não se deixa ver, ao mesmo tempo em que guarda sua opacidade”.<sup>17</sup>

Com efeito, é para esse registro que a formulação lacaniana da sublimação pretende nos levar. E se Kant pôde ser evocado, é porque há algo da sua noção de sublime parece apontar para o mesmo lugar. Em nosso terceiro e último capítulo nos dedicaremos a esse empreendimento. Mas, curiosamente, dentre os poucos apontamentos de Lacan sobre sua percepção sobre fenômenos estéticos, não se pode deixar de notar que em seus breves comentários a propósito do que venha a ser o que chamou de “função do belo”, encontramos

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.36.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p.74.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.273.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.273 – grifos do autor.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.273.



fortes impressões de que essa concepção já estaria impregnada de referências kantianas do sublime. Melhor dizendo, Lacan deixa implícita em sua abordagem sobre a noção de beleza algo que está mais voltado à acepção do sublime. É seguindo esse rastro que pretendemos dar o desenvolvimento dos possíveis empréstimos da filosofia kantiana do sublime para a teoria da sublimação.

Por último, e não menos importante, cumpre ressaltar para o leitor que estamos propondo ler Freud a partir de Lacan e que, para isso, teremos o *Seminário VII* como principal referência para este trabalho. Mesmo que recorramos a outros escritos e seminários do psicanalista francês, será com a intenção de auxiliar no eixo de discussão próprio ao seminário da ética. Nesse sentido, respeitaremos os parâmetros de desenvolvimento teórico lacaniano que concerne a esse período de seu ensinamento compreendido entre os anos de 1959 e 1960.

## 1º CAPÍTULO

### **Discutindo Freud com Lacan. Da pulsão à sublimação: um percurso sobre concepções-chaves segundo a cartografia lacaniana.**

Neste capítulo nos dedicaremos a investigar conceitos elementares implicados direta ou indiretamente na noção de sublimação em Freud, mas, sobretudo, propomos fazê-lo de maneira dirigida, isto é, seguindo uma espécie de mapeamento lacaniano. Falando mais especificamente, pretendemos abordar certos aspectos levantados, implícita ou explicitamente, por Lacan tal como nos é apresentado n’*O Seminário, livro VII – a ética da psicanálise*.

Tomaremos como ponto de partida a seguinte indicação lacaniana: “A sublimação é, para ele [Freud], vinculada aos *Triebe* como tais e é o que constitui, para os analistas, toda a dificuldade de sua teorização.” E, em algumas linhas à frente: “Trata-se na sublimação de uma certa forma, diz-nos Freud, de satisfação dos *Triebe*, que se traduz impropriamente por instintos e que é preciso traduzir severamente por pulsões – ou por derivas, para marcar que o *Trieb* é desviado do que ele chama de *Ziel*, seu alvo”.<sup>1</sup>

#### **1.1 O problema da satisfação pulsional**

A definição de pulsão carrega consigo uma série de problemas e dificuldades. Sabe-se que a tradução do alemão *Trieb* freudiano por “instinto” foi profundamente contestada no meio psicanalítico. Não pretendemos fazer uma longa digressão para expor as definições que sustentam a concepção de “instinto”. Optamos por reter a ideia geral que, conforme Laplanche e Pontalis a resume, consiste em dizer que o instinto é uma força natural que “qualifica um comportamento animal fixado por hereditariedade, característico da espécie”.<sup>2</sup> O que se sobressai dessas breves considerações consiste no fato de que a definição de instinto

---

<sup>1</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise** (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.135.

<sup>2</sup> LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 394.

vem colocar ênfase na “biologização” da determinação do comportamento, levando-nos a tomar uma estreita correspondência entre o instinto e objeto. Equivale a dizer, com os mesmos autores, que o comportamento já teria seu desenvolvimento “pré-formado”, “adaptado a seu objeto”.<sup>3</sup> Já ao que concerne à pulsão, veremos como a sua teoria nos conduz a uma distinção radical a esses pressupostos.

Iniciando a exploração sobre a teoria pulsional, tomaremos um artigo referencial para a pesquisa do tema, *As pulsões e seus destinos* (1915). Nele, vemos o empenho notório de Freud em conceder um delineamento conceitual ao tema, no afã de postular todas as suas especificidades com o rigor que lhe é costumeiro. Inicialmente, numa descrição mais generalista do que vem a ser a pulsão, o pai da psicanálise nos diz:

Então nos aparece a “pulsão” como um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma, como uma medida de *exigência de trabalho* imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal.<sup>4</sup>

Para começarmos a entender como a exigência de trabalho é descrita desde os primórdios do pensamento psicanalítico, buscaremos reconstruir alguns pressupostos básicos sobre o modelo de aparelho psíquico apresentado por Freud em seu manuscrito de 1895, *Projeto de uma psicologia*<sup>5</sup>. É necessário salientar, já de início, que a abordagem a esse texto, além de versar sobre a questão do que é a imposição de trabalho feita ao psiquismo, traz também o interesse em apontar como se dá a apropriação de Lacan da noção de *das Ding*, a Coisa. A dignidade conceitual que Lacan incute a esse termo é tamanha, que se pode dizer que suas análises ao longo do *Seminário VII* dependem inteiramente dele.

### 1.1.1 A “vivência de satisfação” no *Projeto* e a concepção de *das Ding*, a Coisa.

No *Projeto*, Freud formula um modelo de aparelho psíquico com a intenção de explicar sua lógica de funcionamento. No contexto geral de suas formulações, esse aparelho responde ao princípio básico de buscar eliminar, tanto quanto seja possível, toda excitação produzida nele pela ocasião da chegada de estímulos, os quais podem ser provenientes tanto

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>4</sup> FREUD, S. *As pulsões e seus destinos* (1915). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Pedro H. Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 23 e 25 – Grifos nossos.

<sup>5</sup> Doravante, passaremos a nos referir a esse manuscrito no corpo do texto desta dissertação apenas como *Projeto*.

de fontes externas (exógenas) quanto internas (endógenas) ao corpo. Assim, toda estimulação provocada no aparelho será sentida como acúmulo de tensão e eliminá-lo significa, portanto, que o aparelho irá procurar o meio de produzir descargas.

Vale ressaltar que o motivo mais inequívoco que Freud nos apresenta sobre essa “decidida inclinação” do aparelho em se livrar das tensões é único: toda tensão causada pelo investimento de estímulos sobre o aparelho tem como resultado a sensação de desprazer, ou, em outra palavra, a dor. Por essa razão, Freud não hesita em dizer que a propriedade mais elementar do aparelho psíquico revela ser o de “fuga da dor”. Já que o aparelho é continuamente alvejado por estímulos, das menores às maiores intensidades, é fato para Freud que a dor constitui “o mais imperioso dos processos”, sendo responsável por colocar em “movimento” o aparelho.<sup>6</sup>

Cumprir pontuar que toda esta tarefa de se livrar da tensão produzindo a descarga responsável pela satisfação, corresponde a um tipo de função que, ainda no *Projeto*, é designada por Freud de processo primário (e mais tarde será chamado de princípio de prazer). Esse processo rege todo o aparato psíquico; e, como acabamos de descrever acima, seu princípio básico é de fuga, isto é, com a descarga produzir prazer, e evitar o desprazer (novo acúmulo de tensões). Desse modo, o aparelho inventado por Freud é um aparelho que tende a manter equalizado o nível de energias que circulam por ele num grau mínimo possível. Isso caracterizaria a inércia do psiquismo; aliás, podemos pontuar que esse processo primário recebe, no *Projeto*, também o nome de “princípio da inércia”.<sup>7</sup>

Dito isso, essa “lei” do processo primário encontra-se distribuída pelos sistemas que Freud estabelece na tese de seu aparelho psíquico. Na hipótese freudiana, existem células neuronais capazes de lidar com a descarga de maneira mais simples e direta. São especialmente dotadas de completa permeabilidade e, por tal propriedade, permitem com que os estímulos transitem mais livremente. Com essa classe de neurônios, Freud pode explicar o funcionamento de sistemas mais periféricos do aparelho psíquico, nomeadamente, aqueles sistemas de percepção ( $\varphi$ ) e de consciência ( $\omega$ ).

Um terceiro sistema, este localizado na região mais interior, detém uma complexidade maior. Embora também prevaleça nele o processo primário, seus neurônios são semi-permeáveis. Este sistema designado por  $\psi$  – e, com todo rigor, podemos perceber sua postulação como predecessora do inconsciente – é central na concepção do aparelho que

---

<sup>6</sup> FREUD, S. **Projeto de uma psicologia** (1895). Trad.: Osmyr Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995, p. 21.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 10.

Freud traz no *Projeto*. Mantém ligação aos demais ( $\phi$  e  $\omega$ ), mas, diferentemente deles, a propriedade de seus neurônios indica o exercício de uma função da qual os outros não exercem – trata-se da memória. A permeabilidade parcial do grupo de neurônios deste sistema indica que se escoar a energia rumo à descarga ansiada, mas um mínimo possível fica armazenada. Caso contrário, se a energia se escoasse por inteira, nenhuma organização psíquica seria possível, todo aparelho estaria fadado a se manter num *repouso absoluto*.

É especialmente com relação às excitações endógenas que o problema da manutenção das energias em um nível mínimo se agrava e se complexifica. Elas não cessam nunca, “e nisto reside a *mola pulsional* do mecanismo psíquico”.<sup>8</sup> Aqui, retomamos o fio da discussão para avançarmos, pois se depreende dessa ideia que o trabalho exigido ao psiquismo nunca deixa de reportar o indivíduo à relação com o desprazer, ou, se preferirmos, à dor.

Feito esse apanhado mais geral e, partindo dessas premissas, podemos seguir com nossa exposição rumando para uma parte específica do *Projeto* de grande importância. Como dissemos, é dela que Lacan pôde retirar o elemento central para suas análises no *Seminário VII*. Trata-se do quadro da “experiência de satisfação”, a qual nasce de uma situação hipotética das primeiras vivências de satisfação na origem da vida. Freud se vale de um provável momento originário no qual o bebê humano é premido pelas sensações de desprazer ocasionadas especificamente pela fome. Ou seja, trata-se de falar aqui das necessidades vitais (ou estados de urgência da vida), para as quais, ainda em um momento inicial da vida, a pequena criança não dispõe da capacidade de determinar uma ação específica para a fuga dessa tensão. Diante de todo esse “desamparo inicial do ser humano”, como escreve Freud, a necessidade da ajuda alheia constitui “a fonte originária de todos os motivos morais”.<sup>9</sup>

Continuando com a descrição desse cenário primordial de total despreparo inato, Freud ainda faz um comentário relevante a respeito da intervenção da ajuda externa. A chegada desse auxílio comumente é acompanhada por um conjunto de manifestações do pequeno desamparado. O choro, seus gritos, sua agitação, são exemplos de sinais emitidos e que a pessoa experiente deve levar em conta a fim de proporcionar o auxílio mais apropriado. São sinais que Freud acredita ter “a mais alta importância (...) de comunicação”<sup>10</sup>, na medida em que permite àquele que socorre o bebê interpretar qual atitude mais propícia para suprir o estado de urgência dele e então o satisfazer.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 30 – grifos do autor.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 32.

Cumpra registrar que coube à Lacan enfatizar o valor de linguagem que suporta todo esse evento. Como ele se refere, o “sujeito falante”<sup>11</sup> que intervém na assistência à criança demonstra como esses sinais que ela emite já se encontram, desde o início, inscritas como demanda, isto é, condicionadas à interpretação que toda linguagem supõe ao mediar a relação com o Outro. Assim, essa dependência vem atestar, na verdade, a submissão precoce do sujeito ao registro simbólico e ao campo do Outro, na terminologia lacaniana. Recorrendo à Vladimir Safatle, diremos que este Outro (grafado em letra maiúscula) é “um sistema estrutural de leis que organizam previamente como o ‘outro’[empírico] pode aparecer para mim”<sup>12</sup>. Desse modo, esse Outro, estruturado simbólica-culturalmente, submete esse “outro” do mundo dos fenômenos, embora possa muito bem vir representado neste último<sup>13</sup>. Fica mais claro, assim, entendermos o porquê de Lacan se referir como “Outro materno” esse que provê a ajuda na satisfação primordial, justamente para sublinhar não se trata apenas do outro especularizável, mas a ordem da linguagem pesando sobre o apelo da criança.

Retornando ao *Projeto*, esse quadro da ajuda alheia na experiência de satisfação “tem as consequências mais decisivas para o desenvolvimento das funções do indivíduo”<sup>14</sup>, segundo Freud. Mas, o que se passa aí ao nível do psiquismo do indivíduo para que ele possa falar de consequências que marcam a vida do indivíduo? É especialmente em  $\psi$  que devemos olhar o que acontece.

Na intervenção da pessoa experiente, esta modifica algo no mundo externo para a criança (o seio materno se apresentando, é o exemplo paradigmático). Ela a percebe nas movimentações daquele que lhe chega para dar assistência e oferecer o objeto capaz de prover a eliminação do estímulo endógeno desprazeroso. No âmago desse evento, o aparelho psíquico do indivíduo assistido inicia seu processo de descarga (ou seja, a satisfação) com a participação desse objeto, compondo aí a totalidade da ação específica.

Ocorre que a percepção do objeto é acompanhada de investimentos em neurônios que registram suas imagens, seus atributos. Assim, haverá a produção de uma percepção interna recordativa (ou mnêmica), a qual se associa à lembrança da descarga possibilitada. Segundo Freud, ao ressurgir o “estado de desejo” essa associação será reanimada. Mas, algo de surpreendente se passa nisso. Freud se mostra convicto de que, ao reativar esse investimento, o primeiro deles será o da percepção recordativa do objeto. Em virtude disso, o que será

---

<sup>11</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise (1959-60)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 53.

<sup>12</sup> SAFATLE, V. **Lacan**. São Paulo: Publifolha, 2013, p.44.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p.44.

<sup>14</sup> FREUD, S. *Op.Cit.*, p.32.

gerado é a “alucinação” do objeto. Se, com esse objeto alucinado, uma “ação reflexa” iniciar o processo de descarga, “não há como não faltar a desilusão”.<sup>15</sup>

A partir de então, para que o desapontamento não seja revivido, isto é, para impedir a que haja novamente essa ocorrência desprazerosa, faz-se necessário estabelecer uma organização em  $\psi$ . Quer dizer, faz-se necessário formar uma estrutura interna a esse sistema, capaz de fornecer condições de busca da identidade da percepção recordativa com a percepção do objeto no mundo externo. Buscando a afinidade máxima entre essas percepções o psiquismo se asseguraria da efetividade da ação específica com a reprodução da primeira experiência de satisfação. Trata-se de uma estrutura psíquica que Freud designa por Eu.

Assim, o Eu aqui descrito no *Projeto* surge e se desenvolve com o início de associações neuronais. Quando falamos mais acima que as energias internas em  $\psi$  também obedecem ao princípio primário de escoamento, mas que a retenção de um mínimo é facultada devido à permeabilidade parcial de seus neurônios, a mesma ideia segue aqui. O Eu será resultado de *inibições* feitas a esse livre escoamento e, através das quais, as associações entre neurônios são criadas visando manter uma rede neuronal constante. Em outras palavras, com os processos de inibição próprios à constituição do Eu ocorrem as ligações de energias que circulam livremente, fazendo com que elas trilhem a rede de neurônios e, assim, contribuindo para que os investimentos sejam regulados. A razão para isso é muito clara. Ora, se não fossem esses “trilhamentos” criados, lembremos que o aparelho – quando da reativação do estado de desejo – tenderia a reinvestir direta e demasiadamente a percepção recordativa do objeto como ficara representado para ele, conduzindo o psiquismo a incorrer novamente no erro, isto é, na alucinação do objeto.

Para darmos o passo seguinte, é interessante sublinhar, antes, uma particularidade do comportamento do processo primário (que, doravante, nos referiremos a ele como princípio do prazer). Notemos que ele não é capaz por si só de produzir a indicação da presença real do objeto no mundo exterior. “Assim”, escreve Freud, “é preciso um critério que venha de outro lugar para diferenciar entre percepção e representação”.<sup>16</sup> Trata-se do “signo de realidade”<sup>17</sup> que traz o aparelho ao exercício de diferenciação necessária.

Tal signo é introduzido no sistema da consciência ( $\omega$ ) e, na medida em que se desponta aí, a atenção de  $\psi$  será atraída a fim de verificar a existência desse objeto na realidade. A necessidade desse signo inaugura o que Freud chama de “processo secundário”

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 40.

em  $\psi$  (ou, então, o “princípio de realidade” como será rebatizado posteriormente e, com o qual, passaremos a nos referir daqui por diante). Assim sendo, tem-se início ao trabalho imposto ao psiquismo. Ele procurará identificar ao que fora inscrito no complexo perceptivo uma representação, e cujos índices evocam a lembrança de uma satisfação experimentada, o que agora se apresenta à percepção de um objeto real. Trocando em outras palavras, em  $\psi$  ocorrerá o esforço de recuperar a identidade de percepção que representa uma satisfação desejada com o que aparece agora à percepção imediata. Evidentemente essa identidade hipotética nunca ocorrerá; essa sintonia nunca será estabelecida na totalidade. E as consequências disso são imediatas: abre-se o campo dos processos de julgar e do pensamento. Nas palavras de Freud:

O julgar é, portanto, um processo  $\psi$  que só acessível pela inibição do eu e provocado pela dessemelhança entre a ocupação de desejo de uma imagem recordativa e a ocupação [investimento] perceptiva que lhe é semelhante.(...) A discordância dá o impulso para o trabalho de pensar, que termina de novo com a coincidência.<sup>18</sup>

Uma ressalva aqui é importante. O término da busca com a coincidência entre investimentos de representações perceptivas desejadas não significa que a satisfação prototípica da experiência de satisfação seja revivida em sua integralidade. É mais uma condição mínima de identidade que se estabelece para que a ação específica seja iniciada com a descarga.

Para melhor esclarecer a questão, Freud nos fala que o reaparecimento do indivíduo que proverá a ajuda necessitada ao desamparado apresentando-lhe o objeto, evidentemente, nunca se dará na mesma maneira. Por menor que seja, modificações nas feições desse objeto ocorrerão invariavelmente, provocadas diversos fatores – como a imagem diferente devido à posição diferente, um som irreconhecível que acompanha sua manifestação, etc. Mesmo que sua manifestação possa ser intrusiva, reforçando a situação do desprazer da urgência vital, esse objeto permanece cativo ao interesse da pequena criança. Pois, como Freud mesmo diz, ele foi “o primeiro objeto de satisfação e, além disso, [ao mesmo tempo] o primeiro objeto hostil, assim como o único a poder auxiliar”.<sup>19</sup> Em todo caso, é importante que, da dessemelhança irreduzível na nova ocorrência desse objeto, o trabalho do juízo e do pensamento é imposto a fim de se reencontrar a percepção representativa idêntica.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.42.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, p.42.



Adentrando ainda mais na descrição de Freud sobre o que se passa em  $\psi$ , quando da atividade de reconhecimento do juízo mobilizada em ocasiões futuras das intervenções desse Outro, estaremos prestes a descobrir o ponto fundamental que tanto importa à Lacan. O processo de recordação no complexo perceptivo, reacendido pelo estado de desejo, passa a ser decomposto e perscrutado pela atividade do juízo. O que se impõe ao juízo consiste em buscar na série de inscrições mnêmicas a aproximação tanto quanto possível da inscrição inicial desejada. Assim, no trabalho de reconhecimento recordativo para reassimilar esse próximo como semelhante na representação desejada, algo ocorre. A identidade perceptiva desse próximo no teste de realidade permanece uma percepção fragmentada. Como escreve Freud sobre esse complexo perceptivo do próximo:

E, assim, o complexo do próximo divide-se em dois elementos, um dos quais impressiona por uma estrutura constante e permanece reunido como *coisa*, enquanto que outro é compreendido através do trabalho recordativo (...). Esta decomposição de um complexo perceptivo chama-se reconhecê-lo, acarreta um juízo e encontra um final quando alcança a última meta.<sup>21</sup>

É digno de nota que o juízo que se abre para avaliar a percepção do objeto e do Outro como semelhante à recordação desejada, na verdade, traz por simultaneidade não só a semelhança, mas evoca inscrições da diferença. Não é a toa que Lacan irá dizer que os trilhamentos estabelecidos no complexo da estrutura que se designou por Eu são articulações de natureza simbólica. Pois, como se pode perceber na passagem supracitada, há algo no âmago da experiência de satisfação com o Outro que se “articula energeticamente o à-parte e a similitude, a separação e a identidade”.<sup>22</sup> Ademais, é com essa mesma passagem que Lacan nos ensina a extrair esse elemento-chave que Freud indicou permanecer isolado, inassimilável à representação do objeto na experiência com o Outro, isto é, a Coisa (*das Ding*). Portanto:

O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito. É sem dúvida alguma um encaminhamento de controle, de referência, em relação à quê? – ao mundo de seus desejos.<sup>23</sup>

Assim sendo, Lacan busca no *Projeto* uma maneira de subsidiar a sua releitura sobre o desejo inconsciente freudiano e a impossibilidade de sua satisfação plena, precisamente pela intervenção do simbólico como condição própria de sua estruturação. Em outras palavras, submetido invariavelmente ao Outro, a gênese do desejo implica a perda da Coisa, ou seja,

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.45 – Grifo e negrito nossos.

<sup>22</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.67.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.67.

algo que não pôde ser assimilado na experiência originária. Vale ainda acrescentar que, sobre esse campo irrepresentável ao qual a visada no princípio do prazer se orienta, Lacan enfatiza que esse resíduo inassimilável assume, em relação ao desejo, a conotação de um mítico “objeto perdido”.<sup>24</sup>

Essa expressão não é empregada por Lacan fortuitamente. Numa referência cruzada do *Projeto* com outro texto freudiano, *A negativa* (1925), ele vai extrair mais algumas consequências para suas formulações. Neste texto, ao examinar o mecanismo de julgamento, Freud retoma sua suposição de um Eu originário, isto é, ainda na base de seu desenvolvimento através da relação com os objetos. É com e a partir das impressões sensíveis de prazer/desprazer que estes deixam no Eu que sua transformação ocorre, na medida em que, representações do mundo e de si vão sendo delineadas. Mas há uma tendência liminar que rege as representações nesse Eu: ele deseja introjetar para si toda representação cujo atributo seja bom e, em contrapartida, expulsar de si toda representação qualificada como má. Tudo aqui se passa em função do princípio do prazer: fuga daquilo que evoca sensação de desprazer e apropriação do que é prazeroso. Daí a razão de Freud escrever que, inicialmente, “não há diferença entre o mal, o que é estranho [*Fremd*] ao Eu e tudo aquilo que se situa fora do Eu. As três categorias são idênticas.”<sup>25</sup>

Nota-se que a questão se dirige para a necessidade de saber como a incidência do princípio de realidade fará com que o julgamento pondere o que é interno ou externo, quando o objeto real se apresentar. Tal necessidade é clara. O atributo de bom é desejado no objeto para que, assim, ocorra a satisfação; quer dizer, como já sabemos, a ação específica está suspensa ao Outro, ao que é externo e vem em ajuda. E, de uma maneira muito aparentada ao *Projeto*, Freud conduz sua análise dizendo que o que mais importa, assim que o princípio de realidade venha instaurar o julgamento, é “saber se algo está disponível na forma de uma representação psíquica no Eu pode ser reencontrado também na esfera da percepção (realidade)”<sup>26</sup> no mundo externo. Desse modo, o “primeiro e mais imediato objetivo do teste de realidade não é, então, encontrar na percepção real um objeto correspondente ao que foi imaginado mas reencontrá-lo, certificar-se de que ele ainda permanece presente.”<sup>27</sup>

Colocações como essas não passaram despercebidas por Lacan. Certamente, esse reencontro se coloca na ordem do *impossível*. Na qualidade de “objeto perdido” e “jamais

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.68.

<sup>25</sup> FREUD, S. *A Negativa* (1925). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2007. v.3, p.148.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.149.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.149.

reencontrado”, a Coisa pode ser referida como o “Outro absoluto do sujeito”.<sup>28</sup> (LACAN, *Op.Cit.*, p.68).

Enfim, diante de todos esses argumentos até aqui apresentados, é forçoso notar que a relação do homem com a realidade externa já se constitui desde os primórdios de sua existência de modo um tanto quanto problemática. Num artigo como o *Formulações sobre os dois Princípios do acontecer psíquico* (1911), vemos Freud buscando analisar essas dificuldades tomando como referência a relação do princípio de prazer com o de realidade para explicar a vida anímica. Vários de seus argumentos ratificam em boa parte ideias já contidas no *Projeto*, a começar pela questão da alucinação do objeto, caso o psiquismo fosse largado à sorte do governo puro e simples do princípio de prazer. A entrada do princípio de realidade, nesse artigo, é enfatizada não como o que eliminaria a profunda tendência ao prazer que anima os processos inconscientes, “mas sim a garantia de sua continuidade.”<sup>29</sup>

Portanto, enquanto processo retificador, o princípio de realidade resguarda o princípio de prazer do erro alucinatório, embora, ao mesmo tempo, afirma sua propensão à busca pelo prazer em todo desenvolvimento da vida do indivíduo. A partir disso, é lícito dizer, com Freud, que essa correção do psiquismo é feita em relação a ele próprio, mais para preservar e assegurar sua inclinação a se satisfazer do que estar em profunda consonância com o mundo externo. Há uma realidade psíquica que se impõe ao indivíduo em detrimento da realidade externa. Esse apego do psiquismo “às fontes de prazer disponíveis e sua dificuldade em renunciar a elas” é de tal relevância que, segundo Freud, parte dessa realidade psíquica “um determinado tipo de atividade do pensar” conhecido como o “fantasiar”.<sup>30</sup> Atividade essa que atesta, mais uma vez, a inércia do prazer sobre o psiquismo.

Por ora, convém reter que o princípio de prazer é visto por Lacan como processo do psiquismo cujo funcionamento segue um automatismo em relação aos seus mecanismos de busca das representações mais próximas quanto possíveis da reprodução de uma vivência de satisfação. Mecanismo esse, como menciona Lacan, de “busca de uma qualidade arcaica, diria quase regressiva, de prazer indefinível, que anima toda a tendência inconsciente”.<sup>31</sup> Em torno dessa “Coisa freudiana” as representações gravitam, enquanto permanece ela mesma “esse

---

<sup>28</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.68.

<sup>29</sup> FREUD, S. *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico* (1911). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004. v.1, p.68.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>31</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.56.

ponto certamente deixado *vazio, enigmático*, mas que apresenta uma certa relação com o que é para o homem a realidade<sup>32</sup> e o seu desejo.

### 1.1.2 Alvo e objeto da pulsão

Retomando agora o artigo freudiano do qual nos referimos como ponto de partida para o estudo das pulsões – *As pulsões e seus destinos* (1915) – conduziremos nossa investigação introduzindo como a satisfação pulsional é posta em questão nesse texto. Como já havíamos dito, embora esse seja um texto referencial para o estudo das pulsões, não constitui, contudo, um primeiro esforço de Freud em traçar suas delimitações conceituais. Podemos encontrar várias de suas proposições essenciais em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905, que se mantêm fiéis no artigo de 1915.

Dito isso, partiremos ao encontro da elaboração freudiana sobre a satisfação pulsional neste artigo de 1915, definida sobretudo em seus dois elementos que participam, ao menos em linhas mais gerais, da concepção de sublimação, marcando de vez sua indissociabilidade com o tema do pulsional. Trata-se do *alvo* e do *objeto* da pulsão, elementos estes que fazem da sublimação uma operação implica nalguma modificação nessas estruturas. Veremos adiante, com o avanço de nossas análises, a especificidade dessa modificação.

Vimos, até agora, que o pulsional para Freud é relativo a estímulos de origem endógena, às excitações que provém do corpo. Isso constitui um dos quatro elementos definidores do pulsional, que Freud destaca com o nome de “fonte” (*Quelle*).<sup>33</sup> Mas cabe ressaltar que o corpo como fonte de excitações não seja compreendido como corpo total, unificado. Pelo contrário, a corporeidade como fontes pulsionais aqui em questão é essencialmente fragmentada. São órgãos ou partes do corpo que, especialmente desde os *Três ensaios*, têm sido classificados na metapsicologia freudiana como “zonas erógenas”.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.54 – grifos nossos.

<sup>33</sup> FREUD, S. *As pulsões e seus destinos* (1915). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Pedro H. Tavares. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2017, p.27.

<sup>34</sup> *Idem*. *Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade* (1905). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.07, p.160.

Também consideramos que, diferentemente de outros estímulos passíveis de ação imediata para neutralizar a excitação, a pulsão não atende a esse quesito. Dado sua fonte dispersa por toda corporeidade, ela “jamais atua como uma *força momentânea de impacto*, mas sempre como uma força *constante*.”<sup>35</sup> E essa constância é uma propriedade essencial das pulsões, constituindo a “pressão” (*Drang*) que impele o psiquismo ao trabalho infundável de procurar manter o nível de excitações tão baixo quanto possível.

A partir daqui começamos a entrar nas partes mais problemáticas relativas à pulsão. O movimento de busca de mitigação da pressão nos leva direto ao próximo termo que Freud define como “meta/alvo” (*Ziel*) da pulsão, que é apenas uma: a “satisfação”. Todo trabalho imposto ao psiquismo se exerce rumo a essa satisfação, a qual invariavelmente só pode ser obtida pela supressão do estado de estimulação na fonte. Para que essa meta seja alcançada, seu meio é encontrar o “objeto” (*Objekt*). E o que faz toda diferença em relação à pulsão e a noção de instinto começa a ser dado numa seguinte definição sobre o objeto daquela: “É o que há de mas variável na pulsão, não estando originalmente a ela vinculado, sendo apenas a ela atribuído por sua capacidade de tornar possível a satisfação.”<sup>36</sup>

Como é possível notar, o artigo guarda marcas de muitas considerações já esboçadas no antigo *Projeto*. Aqui, em *As pulsões e seus destinos*, Freud não foge a seu próprio método investigativo em conceber hipóteses sobre a gênese da constituição subjetiva e as marcas indelévels no seu desenvolvimento. Ele convoca seu leitor a supor um estágio da vida em que o infante, ainda desamparado e desorientado no mundo, se encontra em estado de urgência vital como a fome, exemplo mais paradigmático. Nessa hipótese, o que vale observar é que as pulsões estão assentadas sobre as necessidades de sobrevivência do indivíduo, isto é, a sua auto-conservação. Acontece que essa aproximação da pulsão e necessidade leva a imprecisões. Imprecisões que podem ser especialmente acentuadas quando Freud chega a descrever que “uma denominação melhor para o estímulo pulsional seria ‘necessidade’, e para o que suspende essa necessidade, ‘satisfação’.”<sup>37</sup>

Mas, será que a satisfação da necessidade e a satisfação da pulsão são da mesma espécie? Primeiramente, há que se considerar que essa indicação de Freud é feita tendo em vista a base o funcionamento biológico/fisiológico do sistema nervoso, que opera com a “noção de *tendência*”.<sup>38</sup> Por *tendência* devemos entender justamente como sendo a função de

---

<sup>35</sup> *Idem*. *As pulsões e seus destinos* (1915). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Pedro H. Tavares. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2017, p.19 – Grifos do autor.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.25 e 27.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.21 – Grifo nosso.

eliminação dos estímulos que chegam ao sistema nervoso tanto quanto for possível, de maneira que, preferencialmente, fosse livrado absolutamente deles.<sup>39</sup> (Voltaremos logo adiante expondo como Lacan compreende essa noção de tendência).

Em seu *Seminário XI*, ao examinar este artigo de Freud, Lacan se atenta para tal questão. Como ele próprio diz, a “constância do impulso proíbe qualquer assimilação da pulsão a uma função biológica, a qual tem sempre seu ritmo.”<sup>40</sup> Assim, um alimento pode muito bem ser um complemento adequado para apaziguar a fome (visto aqui como objeto da necessidade), porém para satisfazer a pulsão oral já não é tão simples pensar neste tipo de correspondência.

O paradigma do auto-erotismo pode nos ajudar a compreender isso. Tal fenômeno é descrito por Freud como um modo particular de satisfação obtida independentemente dos objetos externos. O próprio corpo é tomado como suporte da reprodução de prazer. No texto dos *Três Ensaio*s, o fenômeno é apresentado e discutido dentro da fase do início da vida, a qual está muito próxima dos momentos compreendidos como experiência de satisfação primordial. A observação sobre a ocorrência do auto-erotismo decorre das primeiras experiências pelas quais a satisfação pulsional se apoia no suprimento das necessidades vitais. O fato é que não apenas os apelos de auto-conservação que estão em jogo no evento da nutrição, eliminam o ímpeto pela reprodução da satisfação. Na medida em que a área labial – constituída como uma zona erógena – se estimula, a busca pelo prazer se renova. E o que auto-erotismo traz de particularidade é a possibilidade dessa satisfação admitir a suspensão do objeto (o seio e o alimento) para encontrar na própria superfície corporal um meio de restituir o prazer.<sup>41</sup>

Esse fenômeno, dentre outros, indica fortemente a caracterização da classe das pulsões sexuais na teoria freudiana. Elas podem se valer de objetos variáveis, desde que eles sirvam ao único propósito de alcançar a meta da satisfação.

Com isso em mente, Lacan pode asseverar que

A pulsão, apreendendo seu objeto, aprende de algum modo que não é justamente por aí que ela se satisfaz. Pois se se distingue, no começo da dialética da pulsão, o *Not* e

---

<sup>39</sup> Trata-se do que Freud chama agora de “princípio de constância” e no *Projeto* era chamado de “princípio de inércia”. A substituição das nomenclaturas não surte notórios efeitos de diferenciação. O que importa, na verdade, é identificar a lei da descarga que rege o funcionamento do sistema nervoso.

<sup>40</sup> LACAN, J. **O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise** (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979, p.157.

<sup>41</sup> Cf. FREUD, S. *Três Ensaio*s sobre a teoria da sexualidade (1905). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.07, p.171.

o *Bedürfnis*, a necessidade e a exigência pulsional – é justamente porque nenhum objeto de nenhum *Not*, necessidade, pode satisfazer a pulsão.<sup>42</sup>

No contexto do seminário da ética, podemos ver que algo disso estava sendo posto em questão, quando Lacan já tinha em conta que era necessário reinscrever o lugar da pulsão na teoria psicanalítica. Da mesma feita, já havia ali a atenção do psicanalista em fazer sobressair a ideia de que, quanto à pulsão, não há possibilidade de se conceber um alvo naturalizado. Caso contrário, estaríamos de volta ao risco de confundi-la com a categoria dos instintos.

Assim, a ênfase recai novamente sobre a incidência da linguagem como campo diretor dos modos possíveis e variáveis de satisfação pulsional. Ou seja, trata-se de conferir a devida importância da ordem simbólica, da referência ao Outro, como registro que regula a satisfação pulsional, retirando a tendência da descarga das tensões de uma base biologicista. Se assim for, então por “tendência” é preferível entendê-la como sendo “efeito da marca significativa sobre as necessidades, sua transformação pelo efeito significativo nesse algo despedaçado e enlouquecido que é a pulsão.”<sup>43</sup>

Além disso, a ênfase da interferência do campo do Outro sobre a satisfação fortalece, como quer Lacan, o reconhecimento de que as pulsões sexuais, no decurso do desenvolvimento do indivíduo, não serão unificadas para concordarem com a maturação da função reprodutiva. Como diz Lacan: “Em suma, (...) essa estrutura destina a libido humana do sujeito a deslizar no jogo dos signos, a ser subjugada pela estrutura do mundo dos signos, que é o único universal e *Primat* dominante”.<sup>44</sup>

Lacan estaria aí retomando a ideia de Freud sugerida nos *Três Ensaios* – assim como em outros textos – de que a organização das pulsões sexuais estaria sujeita a se submeter ao “primado de uma única zona erógena”<sup>45</sup>, ou seja, ao primado da organização genital.

Para se contrapor a essa ideia, Lacan recupera uma passagem específica do próprio pai da psicanálise em uma de suas *Conferências Introdutórias*, a fim de mostrar uma ideia muito especial sobre a essência do funcionamento pulsional, cuja complexidade está longe de se reduzir à primazia da função reprodutiva como etapa final da organização libidinal. Ali, Freud parece resguardar o caráter “parcial” das pulsões sexuais e seus esforços independentes quanto ao intuito de obtenção da satisfação. Como escreve o psicanalista, as moções pulsionais sexuais

---

<sup>42</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.159.

<sup>43</sup> *Idem. O seminário, livro VII: a ética da psicanálise (1959-60)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.352.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.114.

<sup>45</sup> FREUD, *Op. Cit.*, p.186.

são extraordinariamente *plásticas* (...). Um deles pode assumir o lugar do outro, um pode assumir a intensidade do outro; no caso de a realidade frustrar a satisfação de um deles, a satisfação de outro pode proporcionar compensação completa. Relacionam-se uns com os outros à semelhança de uma rede de canais intercomunicantes cheios de líquido (...).<sup>46</sup>

A ideia de plasticidade inerente ao comportamento da libido humana traz consequências importantes ao pensamento psicanalítico e à prática clínica que ele sustenta. Por exemplo, o fato da libido não estar fadada a cair no determinismo da função reprodutiva, distingue radicalmente a psicanálise de qualquer ponto de vista que, ao julgar possível regular a libido àquela função, se associa a uma “moral natural”.<sup>47</sup> Dito de outro modo, ao colocar à frente a questão da plasticidade como qualidade distintiva das pulsões sexuais, além do fato delas estarem atreladas à rede de relações simbólicas, Lacan está também pondo em xeque a noção de “alvo natural”. Desde sempre, o que irá comandar a imperiosidade das pulsões é a lógica das integrações simbólicas, aos efeitos da linguagem, que determinam as formas de satisfação do sujeito. Por essas vias transcorrem os investimentos libidinais, sendo suscetíveis a diversos deslocamentos, dentre os quais, a sublimação é um deles.

Se retomarmos o texto *As pulsões e seus destinos*, verificamos que, nele, Freud faz um comentário pontual para caracterizar essa plasticidade das pulsões no que tange à definição de sublimação. Ela é referida ali como processo pelo qual as pulsões sexuais, cuja propriedade elementar é a perseguição do “prazer do órgão”, se tornam capazes de realizar ações muito afastadas do que seria esse alvo originalmente constituído.<sup>48</sup> Fica claro já nesse momento que a sublimação consiste numa maneira de operar sobre as pulsões modificando o imediatismo de suas exigências. Quanto a essa tolerância introduzida sobre o *Ziel* pulsional, Freud menciona que há uma “inibição” ou “desvio de percurso” em sua meta.<sup>49</sup> Entretanto, nem por isso essas transformações deixam de reclamar sua satisfação. O ponto nevralgico da discussão aqui é que elas, as pulsões sexuais, são dirigidas para outro contexto, esse notadamente cultural<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> FREUD, S. Conferência XVI: Algumas ideias sobre desenvolvimento e regressão - Etiologia (1917). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.16., p.348 – Grifo do autor.

<sup>47</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.110.

<sup>48</sup> Cf. FREUD, S. *As pulsões e seus destinos* (1915). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Pedro H. Tavares. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2017, p.33 e 35.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, p.149.

<sup>50</sup> Ainda que Freud não aprofunde no assunto da sublimação neste referido texto, o deslocamento das pulsões para atividades associadas a produções culturais é uma ideia clássica na própria definição mais elementar da sublimação. Ao longo de nossa investigação nesta dissertação abordaremos essa temática.



É com essa noção de plasticidade que Lacan sugere então que o *Trieb* possa ver visto como “deriva”, para marcar que o *Ziel* pulsional se “desvia”.<sup>51</sup> De acordo com a análise etimológica do germanista e psicanalista Pedro H. Tavares, o termo “deriva” realmente pode favorecer o sentido mais próximo do que o *Triebe* freudiano tende a significar, incluindo aí a sua polissemia com o verbo “derivar”. As pulsões “*derivam* do interior do sujeito-corpo, ‘brotam’ desse interior, mas também *derivam*, ‘desviam-se’ para outra coisa que não o puro determinismo biológico do instintual.”<sup>52</sup> E o que move essa deriva é, conforme descreve Lacan, aquilo “para a qual toda ação do princípio do prazer se motiva” em relação a um “ponto mítico”.<sup>53</sup>

Quanto a esse “ponto mítico”, trata-se do que, no seminário da ética, ficou designado por *das Ding*. Ele não corresponde exatamente ao objeto necessário à pulsão para satisfazer-se. Mas sim o que engendra o mecanismo de busca, o percurso do movimento desejante pelo trilhamento do princípio do prazer. Nisso, a visada de tal movimento é identificar no objeto externo o que possa aproximar à correspondência de identidade perceptiva, ao cabo da qual a satisfação ansiada seria promovida. Certamente, sendo *das Ding* um furo em toda trama em que o princípio de prazer pode gerar de representação, significa dizer que nenhum objeto empírico será completamente adequado. O que conta, é essa aspiração de um objeto supremo, aquele que será capaz de ocasionar uma mítica satisfação que quer ser plena. Daí o porquê de Lacan chegar a anunciar que “o *Trieb* não está longe deste campo de *das Ding*.”<sup>54</sup> Com isso, acreditamos que Lacan esteja assinalando que, mesmo se servindo dos objetos empíricos para extrair sua satisfação, a deriva pulsional não deixa de refletir aí mesmo o caráter de “equivoco”<sup>55</sup> na maneira como estes objetos balizam certa maneira de atingir a meta. Nem por isso, o objeto deixa de ser importante, cumpre ressaltar. Apesar de haver certa indiferença em relação à especificidade que determina o objeto, o que está em questão é uma inadequação radical.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> Cf. LACAN, *Op. Cit.*, p.135.

<sup>52</sup> TAVARES, Pedro Heliodoro. Sobre a tradução do vocábulo *Trieb*. In: FREUD, S. As pulsões e seus destinos. Tradução: Pedro H.Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. p.81 – Grifos do autor.

<sup>53</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.113.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.113.

<sup>56</sup> Para ilustrar essa indiferença quanto ao objeto, anos mais tarde, na ocasião de seu *Seminário XI*, Lacan sugere que o destino da pulsão, que é unicamente atingir a satisfação, pode ser comparado ao “lançamento do arco e flecha”; pois o alvo mesmo não é a ave que se abate; “é ter acertado o tiro e, assim, atingido o alvo”. LACAN, J. **O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise** (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979, p.170.

Assim, Lacan poderá ressaltar como no fundo da experiência humana, toda ela se mantém vinculada à busca do “objeto perdido”, originada na descrição freudiana do que se dividiu como inassimilável da Coisa, constituindo, portanto, o núcleo faltante da estruturação da subjetividade desejante. Como essa estruturação é articulada no nível significante da vida inconsciente, cabe sublinhar que o sujeito nada sabe a respeito dessa busca fundamental que anima a relação de objeto. Mas ainda é importante destacar que todos os objetos que tentam ocupar peremptoriamente esse lugar da falta, na promessa de suportar o reencontro adequadamente, não fazem mais do que promover uma satisfação possível, embora parcial. Como diz Lacan, é apenas no “só-depois” da experiência que o sujeito poderia se dar conta que ela, a Coisa, não está lá.<sup>57</sup> Na verdade, nunca esteve.

Até o momento de nossa exposição, temos visto a organização das representações, o circuito simbólico que coordena a posição subjetiva em relação aos modos de expressar a direção da satisfação, parece estar exclusivamente em função da economia do princípio do prazer. Mas essa não é a última palavra de Freud acerca da regra de funcionamento da pulsão. Existe algo que é mais radical, que não responde às diretrizes de evitação do desprazer.

### **1.1.3 *Das Ding* nos domínios do mais além do princípio do prazer**

Em 1920, Freud escreve um de seus textos de maior relevância para a teoria psicanalítica, o *Além do princípio do prazer*. Passados vinte e cinco anos da escrita do *Projeto*, o texto chega a impressionar pela maneira como mantém vivo um conjunto de ideias já esboçadas no antigo manuscrito. Em especial, há uma atenção do psicanalista sobre a suposição de *energias livres*. Antes de chegarmos a esse ponto, vejamos como o indício de um além do princípio do prazer veio à Freud.

O avanço da experiência clínica de Freud o levava a questionar a hegemonia do princípio de prazer como base de esclarecimento da vida anímica. A coleção de casos clínicos já indicava à Freud que, na queixa de seus pacientes, era possível cogitar a existência de uma força agindo obstinadamente em direção ao sofrimento. Eram relatos sobre a recorrência de sonhos ligados a eventos traumáticos vivenciados por esses pacientes, bem como casos de

---

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.*, p.145.

neuroses de guerra, enfim, fenômenos que marcavam o reinvestimento contundente do psiquismo em lembranças que levariam somente a sentimentos intensos de desprazer.

Não são apenas os relatos clínicos que serviram de base para a investigação do psicanalista. Ao lado deles, Freud recorre a suas observações a propósito dessa insistência repetitiva na inocente brincadeira de seu neto, o *fort-da*<sup>58</sup>. O que esses casos traziam em comum é que apontavam para um comando mais primitivo ocultado nos modos de funcionamento da vida anímica. Freud a associou à ideia do fenômeno designado por *compulsão à repetição*.

Nesse contexto, a questão da satisfação pulsional emerge de modo inteiramente enigmático. Até então, se a noção de princípio do prazer era uma matriz de esclarecimento sobre a inclinação geral do aparelho psíquico, diante da constatação de impulsos que desprezam seu regime e conduzem o sujeito a repetir algo que só é sentido como penoso, Freud é compelido a se perguntar: “Mas, então, qual é a natureza da relação entre o que é pulsional e a compulsão a repetir?”<sup>59</sup>

A fim de postular a existência de uma força pulsional indiferente ao regime do princípio de prazer, Freud parte do pressuposto da função elementar dos processos mentais, isto é, a função geral de dominar os estímulos, uma atribuição que responde pela tarefa de sujeitar energias livres num conjunto de energias vinculadas.

Vemos como a especulação em torno deste tipo de energias livres faz comunicação direta com algumas das noções elaboradas no *Projeto*. Especialmente na quinta seção de *Além do princípio de prazer*, que essa intertextualidade é mais evidente, quando logo de início é descrito que os sistemas psíquicos não dispõem de defesas internas contra o contínuo impacto dos estímulos internos, ou seja, das forças pulsionais. E, a seguir, escreve Freud:

Talvez não seja muito ousado darmos agora mais um passo e supormos que os impulsos provenientes das pulsões *não passam pelo tipo de processo nervoso que trabalha com energia fixada e presa, mas, ao contrário, que entram nos processos*

---

<sup>58</sup> A pequena criança, de um ano e meio de idade, nos momentos de ausência de sua mãe, à qual era muito apegada, começa a realizar uma brincadeira de arremessar qualquer objeto que lhe cabia na mão para um lugar onde escapava de sua vista, e depois iniciar sua procura até o encontro. Tal evento já chamara a atenção de Freud que, certo dia, pôde observá-lo melhor: com um carretel preso a um cordão, jogava-o para fora de seu berço, de modo a desaparecer de seu campo de visão. O arremesso desse objeto era acompanhado de muita atenção e interesse, seguido da emissão de uma expressão sonora, a qual seria identificada ao termo *Fort* (cuja tradução, a nós fornecida por Luiz Hans, é “foi-se/foi embora”); logo depois puxava o fio de maneira a recuperar o objeto, emitindo a expressão *da* (cuja tradução seria “ai/está ai”). O evento é repetido inúmeras vezes e, contudo, como Freud pôde notar, ao menos na segunda parte a criança manifestava sua alegria. Cf. FREUD, S. *Além do princípio do prazer* (1920). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006. v.2, p.141-2.

<sup>59</sup> FREUD, S. *Além do princípio do prazer* (1920). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006. v.2, p.160.

*que operam com energia livre e móvel.* Esse tipo de processo exerce pressão visando a um escoamento (...).<sup>60</sup>

Como vimos anteriormente, no *Projeto*, Freud lançava a ideia de que as energias que circulavam livremente pelo aparelho psíquico, havendo, portanto, necessidade de submetê-las a articulações a fim de garantir uma unidade funcional do psiquismo. Tal organização se estabelece com o propósito de tornar o próprio princípio de prazer mais eficiente; quer dizer, fazer com ele siga sua regra fundamental de conduzir os investimentos pulsionais por caminhos que reconhecessem a maneira mais segura de escoar as energias. Segurança essa que não perde de vista a inclinação do psiquismo ao cálculo de maximização do prazer e minimização do desprazer como sua diretriz mais geral. Tratava-se, portanto, de colocar em andamento o processo de vinculação de energias livres. Um procedimento que permitiria com que o organismo, a partir da composição de uma estrutura psíquica, fosse levado a aprender a lidar com as exigências e adversidades da vida. Como sabemos, essa regulação é dependente dos sinais obtidos pelo princípio de realidade. E, agora neste artigo de 1920, temos Freud cogitando a existência de energias que permanecem insubmissas a esse critério de vinculação, ou seja, a função integradora não abrange à totalidade dos impulsos que chegam à mente.

Assim, vemos surgir aspectos importantes que farão frente às questões relativas à satisfação pulsional. Seria lícito dizer, a partir de então, que aqueles impulsos que permanecem desconexos ficam sob a influência mais rudimentar da descarga direta, o que permite Freud antever um “atributo universal” para as pulsões: “*Uma pulsão seria, portanto, uma força impelente interna ao organismo vivo que visa a restabelecer um estado anterior que o ser vivo precisou abandonar devido à influência de forças perturbadoras externas.*”<sup>61</sup>

Freud mesmo se surpreende com vestígios de uma natureza tão retrógrada das pulsões, um verdadeiro empuxo à restauração do estado anterior de coisas, cuja ação é suspeitada estar no comando dos fenômenos da repetição. É diante desses rumores de uma aspiração ao *repouso absoluto*, a “retornar ao inorgânico”<sup>62</sup>, na dimensão da satisfação pulsional, que vão inspirar Freud a postular a pulsão de morte como expressão daquilo que se coloca para além do princípio do prazer.

No mesmo artigo, ainda incerto em relação à maneira de classificar a tendência geral do aparelho psíquico de conduzir os estímulos ao nível mais baixo e, assim, mantê-los em constância, Freud toma de empréstimo a expressão da psicanalista inglesa Bárbara Low – o

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.158 – Grifo nosso.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.160 – Grifo do autor.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.162.

“Princípio do Nirvana” – para empregá-lo como uma extensão do princípio do prazer. É somente em seu artigo *O problema econômico do masoquismo* (1924) que o termo entra de vez para a literatura psicanalítica como expressão do repouso absoluto das pulsões de morte, coexistindo com o princípio do prazer e o de realidade.<sup>63</sup>

Mas, ainda no artigo de 1920, diante dos rumores de um além do princípio do prazer, emerge dali o problema da necessidade de reformulação da doutrina das pulsões, saber qual seria o lugar das pulsões sexuais no pensamento psicanalítico. Eis que surge uma nova modalidade de entendimento sobre o caráter sexual das pulsões. A partir de então, elas passam a vigorar como “pulsões de vida” ou, simplesmente, rebatizadas como “Eros”, cuja função residiria em impelir o organismo vivo a mudanças e desenvolvimento. Nesse sentido, protagonizam as relações de manutenção da vida; sustentam os vínculos libidinais do indivíduo com seus objetos em seus laços com o mundo social.

Contudo, por outro lado está o antagonismo das pulsões ditas de morte. Em oposição à outra classe, são indiferentes a todos os apelos de conservação da vida, tendo como intenção única a redução das tensões ao nível zero. Freud é levado a concluir que ambas as expressões pulsionais coexistam no percurso do desenvolvimento do indivíduo. Amalgamadas à libido, evidentemente manifestam-se de maneira ocasionalmente conflitante. Sob essa vertente mortífera e suas manifestações, Freud associa os aspectos agressivo e destrutivo da disposição do indivíduo, sobretudo dirigidos contra ele próprio. Eros, portanto, intervém retardando esses efeitos em prol do prolongamento da vida. Na resultante desse embate, como Freud escreve: “Ele [o organismo] quer morrer à sua própria maneira”.<sup>64</sup>

Quanto à Lacan, o além do princípio do prazer sempre foi uma concepção fundamental na sua releitura de Freud. Mas é, contudo, também abordado com algumas críticas. Mais precisamente, sempre houve da parte do psicanalista francês certa rejeição quanto à postulação de uma força obstinada a reconduzir o organismo vivo ao inorgânico. No *Seminário VII* ele se mostra reticente quanto a essa ideia, indicando que o valor da concepção freudiana desse tipo de expressão pulsional deveria ser compreendido como o que arrasta o sujeito para um “ponto de ignorância limite, se não absoluta.”<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Cf. *Idem*. O problema econômico do masoquismo (1924). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2007. v.3 p.106.

<sup>64</sup> *Idem*. Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006. v.2, p.162.

<sup>65</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise** (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.255.

Evidentemente, a indicação lacaniana é feita, sobretudo, para salientar a obscuridade avistada por Freud em seus exames clínicos, os quais o levaram a argumentar em favor da existência de uma compulsão à repetição que toma a dianteira da visada pulsional. E como sabemos, para Lacan o impacto pulsional se reflete sobre a linguagem e seus efeitos de simbolização e sentido, pois é somente nesse registro que o sujeito tem condição de arranjar suas expressões pulsionais. Para dizê-lo ainda de outra maneira, o simbólico é o sistema constitutivo de representações para um sujeito, com as quais consegue dar formas possíveis às suas exigências de satisfação.

No entanto, tem-se agora a descoberta freudiana de algo que se desalinha profundamente das vias de simbolização, visto que estas são ancoradas no encadeamento significantes arregimentado pelo princípio de prazer que, aparelhado com o princípio de realidade, unifica a regulação de escoamento das tensões. Logo, a perspectiva que se abre, com Lacan, é de que o além do princípio do prazer introduz a noção de um levante pulsional insubmisso a regimes de apreensão por recursos de linguagem. Por isso, para o psicanalista francês, o mais além do princípio do prazer comparece como a face daquilo que confronta o sujeito com seus limites da possibilidade de formalização de qualquer representação.

Nesse caso, a repetição engendrada pelo além do princípio do prazer traz a concepção de que sua visada se dirige para algo que permanece essencialmente falho. Ou seja, devemos compreender que isso que falha, que fracassa insistentemente, permanece agindo através de uma causa indefinida para um sujeito, na medida em que nenhum efeito significativo possa reintroduzi-lo na perspectiva de determinações de linguagem para compor meios de sentido e apreensão. Ora, aquilo que não se pode integrar numa identidade representativa, que é essencialmente irrepresentável, evidentemente se refere ao que Lacan está propondo sob o termo de *das Ding* – esse campo “abissal”<sup>66</sup> para onde a pulsão exprime sua intenção mais radical na busca de uma satisfação absoluta.

Decerto, como temos ressaltado, tal reencontro é hipotético, não se efetiva nunca. Ou seja, ele é da ordem do impossível, pois jamais simbolizável. E, como tal, pertence a uma categoria lacaniana denominada de real. Ao falar desse impossível, Lacan faz a seguinte afirmação:

a Coisa (...) [é] o que do real – entendam aqui um real que não temos ainda que limitar, o real em sua totalidade, tanto o real que é o do sujeito quanto o real com o

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p.255.

qual ele lida como lhe sendo exterior – o que do real primordial, diremos, padece de significante.<sup>67</sup>

Pois bem, vale reiterar que a importância da noção de *das Ding* concerne a um modo de se pensar sua função estruturante do inconsciente a partir da ausência que ela inscreve. Ainda assim, é um campo para onde convergem as operações de busca que animam as operações da vida inconsciente. Em outras palavras, mesmo figurando-se como um extremo do sujeito que se apresenta na ordem do impossível, *das Ding* permanece sendo visado. E podemos tirar algumas consequências dessa proposição em relação à pulsão dita de morte. Freud sugerira que esta oculta o movimento de retorno ao estado inanimado. No entanto, com Lacan, a ideia de retorno ganha outro sentido, que, a nosso ver, pode ser identificado à face mais extrema da pulsão empenhada num retorno a fim de promover o reencontro da Coisa.

Nesse sentido, a concepção de morte associada a esse pretense reencontro ainda valeria, porém especialmente subentendo aí a aproximação a um tipo de satisfação cujo efeito é mortificante para o sujeito. Trata-se da noção lacaniana de gozo.

Reconhecemos que as considerações feitas aqui, nesta seção, podem insinuar estarem um tanto quanto deslocadas, posto que elas parecem não explicitar muito bem por que a aproximação com a Coisa significaria adentrar numa experiência que revela ser dolorosa. Afinal, se é para lá onde se projeta a aspiração de uma satisfação totalizante, por que aconteceria de trazer o sujeito ao sofrimento? Pouco a pouco pretendemos que o esclarecimento dessa questão venha ser adquirido ao longo do restante deste capítulo. Em todo caso, vale reter que há uma dimensão da pulsão que desestabiliza os limites do princípio do prazer e parece admitir o desprazer como algo possível em seu *Ziel*.

Antes de terminarmos esta parte, devemos ainda nos voltar sobre a situação da sublimação e nos perguntar como o além do princípio do prazer a impacta. Para isso, é preciso considerar que a postulação da pulsão traz uma dificuldade teórica em sua conceituação. Como foi de costume, reiteradas vezes Freud associou o processo sublimatório com a mudança do alvo sexual, isto é, a “dessexualização” da libido. Acontece que a partir do momento em que, como observa Bernard Baas, a pulsão sublimada “perde sua propriedade sexual”, acaba por “torna-se estrangeira a ela própria” e, a um só golpe, nos parece mostrar uma “estranha intimidade da sublimação com a pulsão de morte.”<sup>68</sup> É curioso notar que Freud não tenha chegado a formular nada como tal, e na verdade, não encontramos na literatura psicanalítica ele próprio se dedicando a dirimir tais dificuldades.

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.144.

<sup>68</sup> BAAS, B. **O Desejo Puro**. Rio de Janeiro: Revinter, 2001, p.118.

Em contrapartida, com Lacan a sublimação ganha mais notória implicação com o além do princípio do prazer. E a questão da dessexualização, para ele, perde sua importância. Mesmo porque, ao retirar do pensamento psicanalítico a ideia de um alvo natural em virtude da predominância simbólica ao qual o alvo pulsional seria verdadeiramente comandado, a ideia de mudança de alvo a partir da perda da propriedade sexual parece sem sentido. Em outras palavras, para Lacan a dessexualização não aparece mais como critério definidor da sublimação. E o que pode vir a servir de prova mais contundente dessa rejeição aparece na utilização da poesia do amor cortês, a qual será referida como exemplo paradigmático de sublimação. Dedicar-nos-emos a essa discussão de modo mais detalhado na seção 2.2.1 do segundo capítulo.

Por ora, para prosseguir com o exame devemos levar em consideração que a dessexualização é um fator considerável para Freud em todos os momentos que a noção de sublimação é evocada. Nosso próximo passo será repassar por contextualizações importantes e, por vezes problemáticas, apontadas por Lacan relativas à sublimação. A investigação buscará privilegiar aspectos que cotejarão, paralelamente, certas premissas em jogo, especialmente falando, daquelas que vão de encontro à compreensão sobre pontos da reflexão ética trazida em seu *Seminário VII*, sobretudo as que consideramos centrais para referenciar-mos à sublimação posteriormente.

## **1.2 Algumas problematizações acerca da moralidade e a sublimação.**

A postulação trazida em *Além do princípio do prazer* sobre a pulsão de morte marca definitivamente o tom pessimista da visão de Freud sobre a disposição moral do homem. Em dado momento do artigo, ele afirma ser totalmente contrário à ideia “de que o ser humano possua uma pulsão que busca o constante aperfeiçoamento”.<sup>69</sup> Da mesma feita, é contestada a noção de que a evolução da civilização, no que tange a suas edificações culturais e morais, seja tributária da “sublimação ética, (...) da qual se espera que propicie a transformação do ser humano em super-homem”.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> FREUD, S. Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006. v.2, p.164.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p.164.



Ao contrário disso, todo o progresso e aquisição do acervo cultural e moral se deve, liminarmente, à conquista do recalçamento das pulsões. A justificativa para tal é o fato de que a pulsão, mesmo recalçada, “jamais renuncia à sua *completa satisfação*, a qual consiste na repetição de uma *experiência primária de satisfação*”.<sup>71</sup> Daí porque sua subsistência na vida inconsciente se tornar uma “tensão contínua”. Nem mesmo “todas as formações substitutivas ou reativas, bem como as sublimações”<sup>72</sup>, nos diz Freud, são capazes de removê-la. Na verdade, é o déficit gerado pelo recalçamento, uma vez que ele impõe que essa “satisfação profunda e completa” nunca seja restituída a contento para o indivíduo, que a tensão pode ser convertida em motor propulsor para a busca da “completude”.<sup>73</sup> Freud ainda chega a cogitar que melhores resultados a esse efeito do recalçamento ainda seriam obtidos se a força de Eros fosse aí conjugada.

Entretanto, se tudo isso parece ser o máximo do que Freud admite ser a expressão de um impulso ao progresso, mesmo assim ele próprio logo faz objeções. Não lhe parece confiável atribuir esse tipo de disposição igualmente a todos os indivíduos. Na verdade, são apenas “raros casos” aos olhos de Freud.

Decerto, colocando o apoio de nossa disposição moral e realizações culturais sob a égide do recalçamento, logo se abre uma contrastante via, a saber, a da gênese das neuroses. Ainda mais se considerarmos o advento da pulsão de morte que surge na metapsicologia como sinal da compulsão à repetição, uma expressão de como os arranjos pulsionais indicam um forte empuxo da subjetividade a se aferrar à sua forma de sofrimento. Anos mais tarde, essas premissas passam a tomar mais corpo no pensamento freudiano, na sua maneira de conceber a relação do indivíduo com a moral civilizatória, sobretudo no que diz respeito à incidência desta no âmbito da restrição à satisfação pulsional. Daí surgirá aquilo que é batizado na literatura psicanalítica de supereu, cujas implicações nos legam uma contribuição importante para reflexão da ética.

A seguir, iremos nos ocupar da tarefa de desdobrar essas considerações. Examinaremos as relações da moralidade com a aspiração totalitária da satisfação pulsional, a qual Freud chamou de reprodução da “experiência primária de satisfação” – e que, para Lacan, constitui o mítico reencontro de *das Ding*.

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p.165 – Grifos nossos.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p.165. Quanto a essas formações, elas serão retomadas mais à frente, logo na próxima seção desta parte do capítulo.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p.165.

### 1.2.1 Paradoxos da sublimação na constituição subjetiva em relação à moralidade: da formação reativa ao supereu

Esta parte de nossa discussão se destina a apresentar algumas nuances da constituição subjetiva em face ao papel da moralidade. Mais precisamente, nosso interesse se move em direção a recuperar pontos em que a função da sublimação aparece como processo subsidiário à assunção de formações psíquicas que representam a função da moralidade.

A primeira abordagem resgata a ambiguidade com que a noção de sublimação é apresentada no texto dos *Três Ensaio*s. Retrocedendo a este texto, encontramos Freud retratando a sublimação como uma atitude contra a imperiosidade da satisfação pulsional em relação ao seu alvo sexual original. É o caso de qualificar essa atitude até mesmo como defensiva, e a maneira como isso se dá denuncia o problema.

A discussão gira em torno da entrada da criança no período de latência. Trata-se de uma fase da infância marcada pela intensificação de atividades de cunho cultural. Decerto, corresponde a um período em que a criança inicia seu percurso cultural, tendo a travessia pelo processo de escolarização um de seus principais pilares. Uma fase em que se espera ocorrer na criança a reorientação do alvo pulsional a fim de mover o interesse dela para atividades voltadas à aprendizagem e educação. Evidentemente, a sublimação é um recurso privilegiado para que essas modificações ocorram. Ela compareceria ali produzindo a “orientação para novas metas”, isto é, deslocando o alvo para “realizações culturais”.<sup>74</sup>

Mas este mesmo período de latência compreende também num momento em que o desenvolvimento infantil é acompanhado pela edificação de sistemas psíquicos capazes de exercer entrave ao livre caminho das moções pulsionais. Esses sistemas, na verdade, são processos anímicos que estabelecem forças antagônicas às pulsões sexuais, ditas *perverso-polimorfas*. Em outras palavras, contra essas moções pulsionais são erigidos obstáculos que se estreitam, conforme Freud descreve, “à maneira de diques”.<sup>75</sup> A esse mecanismo de represamento, Freud dá o nome de “formação reativa”.

Tais formações consistem, portanto, no modo como o indivíduo organiza, ao longo de seu desenvolvimento, o “refreamento” de suas satisfações primitivas. Decorrem daí o sentimento de “vergonha”, o “asco”, e tudo aquilo que é da ordem da ligação do indivíduo à

---

<sup>74</sup> FREUD, S. Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade (1905). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.07, p.167.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.167.

“exigência dos ideais estéticos e morais”.<sup>76</sup> Nesse sentido, para Freud a formação reativa é um mecanismo que embasa a origem e desenvolvimento do “caráter” de um indivíduo, bem como sua disposição de “virtudes”.<sup>77</sup> Em suma, com Laplanche e Pontalis complementaríamos com a ideia de que, por serem constitutivas dos traços de caráter, as formações reativas se reúnem de maneira “mais ou menos” integrada compondo a tipificação da personalidade de um indivíduo.<sup>78</sup>

O que é curioso notar é que Freud cota a sublimação como processo vinculado e até mesmo propulsor dessas formações reativas. Ele presume que a sublimação participaria da construção desses “diques”, auxiliando na supressão pulsional que supostamente aconteceria.

Entretanto, se nos detivermos por mais um instante sobre a função essencial das formações reativas, veremos que sua operação já sugere uma espécie de favorecimento ao mecanismo de recalçamento das pulsões. Quer dizer, há em cena um regime de mobilização de defesas que visam a paralisação de uma determinada exigência pulsional.

Contudo, mesmo sendo o recalçamento um tipo de bloqueio que a pulsão pode experimentar, é necessário ressaltar que isso não é sinônimo de que haja sua supressão. A defesa que articula por meio do recalçamento acaba por revelar a natureza ambígua desse mecanismo. Isso porque a pulsão recalcada – como escreve Freud a propósito em seu artigo d’*O Recalque* (1915), referencial ao estudo desse tema – vai “continuar existindo no inconsciente, (...) continuar a se organizar, a formar novas representações derivadas e estabelecer ligações”.<sup>79</sup> (FREUD, 1915/2004, p.179).

Essa ideia é o móbil da teorização psicanalítica a respeito da gênese das psicopatologias. Para compreendermos um pouco melhor o que ela significa, é preciso resgatar o ponto nevrálgico da função do recalque como defesa. Ainda nesse mesmo artigo, Freud elucida essa função a partir da ideia de obstáculo que se impõe sobre uma representação investida pela pulsão, pelo fato de ser incompatível com exigências e propósitos da norma social. Mesmo que esses conteúdos sejam recalcados e a função logre êxito, a excitação não é eliminada e continua exercendo pressão que produz investimentos secundários em outros representantes psíquicos no sentido de produzir a descarga. Vale aqui lembrar da plasticidade inerente à pulsão sexual. Pois, se por um lado o recalque desempenhou sua função mais geral

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.167.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.225.

<sup>78</sup> Cf. LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.258.

<sup>79</sup> FREUD, S. O recalque (1915). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004. v.1, p.179.

de repelir da consciência a representação desprazerosa, por outro lado, no inconsciente o princípio do prazer persegue sua atividade de busca que, por vias substitutivas, ocasiona um modo como a pulsão recalcada encontra seu alvo. Claro está que essa satisfação aí produzida denuncia a dimensão de fracasso do recalçamento que, a bem dizer, lhe é sempre subjacente. Pois o que se produz como satisfação pela via dessa “formação substitutiva” é aquilo que a clínica psicanalítica nomeou como o “retorno do recalcado”, o conhecido fator etiológico dos sintomas psíquicos. Dito em outras palavras, o recalçamento produz um modo alternativo de satisfação – essa sintomática – revelando já então como o desprazer, o sofrimento, pode estar cotado no alvo pulsional.

Até esse ponto, queremos indicar aqui que, ao observar o problema dessa aproximação entre formação reativa e sublimação, Lacan conclui que isso geraria o próprio enfraquecimento na noção de sublimação. A razão disso é que, se na base do entendimento sobre a formação reativa está a questão da “regulação social”, Lacan não vê com bons olhos estender o mesmo parâmetro para a concepção de sublimação. O risco, conforme Lacan o prevê, seria de perder a essência enigmática da proposição clássica sobre a mudança de alvo da pulsão que define a sublimação reduzindo-a, simplesmente, à ideia de que aquele que sublima o faria no intuito de “receber estampilha da aprovação coletiva”<sup>80</sup>, isto é, de submeter suas pulsões à regulação social.

Contudo, é preciso registrar que, posteriormente, o próprio Freud irá reconhecer a pertinência de tratar os dois temas separadamente. Em 1915, numa reedição dos *Três Ensaio*s, ele insere uma nota de rodapé a fim de informar o leitor que cabe estabelecer uma distinção entres tais processos e que eles transcorrem independentes um do outro.<sup>81</sup>

Embora esse adendo tenha sido realizado, não podemos deixar de observar que algo muito similar a essa mesma ideia reincida no pensamento freudiano em momento posterior. Estamos falando de quando Freud procura aprofundar sua compreensão sobre a incidência da moralidade no campo da constituição psíquica. Antes, vimos nos *Três Ensaio*s que as formações reativas ocupavam destaque no modo como Freud concebia as primeiras fundações morais do indivíduo. Mas especialmente num texto como o *Eu e o Id*, já de 1923, a atenção se volta para a consolidação de sua visão a respeito da internalização da moral com a postulação da instância psíquica denominada supereu. Da mesma feita, a análise freudiana repousa sobre

---

<sup>80</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII**: a ética da psicanálise (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.167.

<sup>81</sup> Cf. FREUD, S. *Três Ensaio*s sobre a teoria da sexualidade (1905). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.07, p.167.

a entrada da criança no período de latência, todavia enfatizada agora pela relação intrínseca dessa passagem com o declínio do complexo edípico. Também vale lembrar que, nesse texto, Freud está dedicado a reconstituir seu ponto de vista do aparelho psíquico e a dinâmica de relações entre suas instâncias que, desde então, passarão a vigorar na teoria psicanalítica. Não podemos esquecer que, já nesse momento, Freud contava com suas postulações sobre as pulsões de morte. Retomemos algumas formulações essenciais para chegarmos até o ponto da discussão que mais vai nos interessar.

Freud introduz a noção de Isso (Id), uma instância totalmente inconsciente do psiquismo que é atingida pelas pulsões, tendo seus representantes inteiramente submetidos ao primitivismo do princípio do prazer. Entretanto, estão presentes aí mesmo as pulsões de morte, e Freud chega a cogitar, em certo ponto do texto, que elas predominam no Isso, mesmo que coexistam com Eros. O que significa dizer que o antagonismo entre elas persevera, de modo que a conflito resultante entre a ação de ambas as forças descrevem a natureza da libido humana. Vale enfatizar, então: no Isso, o “reservatório” da libido como Freud se refere, pulsões de vida e morte convivem fusionadas. Uma luta pela preservação da vida, tendendo a reunir representações e compor redes cada vez maiores delas, enquanto a outra quer silenciar o organismo levando-o à tensão zero.

O eu é visto como que uma gradação dessa instância. Nessa versão que Freud nos apresenta, o descreve como uma parte do Isso que submeteu sua dispersão à regulação do princípio de realidade. Assim, é um sistema que está em interação com o mundo externo. Mas como também responde pelas exigências do mundo interno, as exigências do Isso, Freud procura situar o eu numa posição intermediária.

Aliás, sua derivação e funcionalidade começam por estar em relação direta com o sistema perceptivo e a consciência. Como filtro das percepções, Freud o concebe na superfície do aparelho mental, algo como um “ente de superfície”.<sup>82</sup> Essa posição específica retrata mais uma de suas importantes funções, que vem a ser – a mais elementar delas – a de constituir a representação do corpo para si mesmo. Como descreve Freud, a representação só assume sua forma como tal na medida em que aprende a diferenciar sensorialmente esse corpo em meio a outros objetos do mundo da percepção. Nesse sentido, mais vale dizer que o eu se equivale a uma “projeção mental da superfície do corpo”.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> *Idem*. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2007. v.3, p.38.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p.38.

Mas, devido à sua ligação direta com o sistema perceptivo, o eu é incumbido de algumas importantes funções a mais. E mais uma vez podemos perceber as ressonâncias de ideias introduzidas lá em seu antigo *Projeto*, quando agora escreve:

Em decorrência de sua relação com o sistema de percepção, cabe a ele [o eu] ordenar temporalmente os processos psíquicos e submetê-los ao teste de realidade. Além disso, ele interpola o curso das pulsões com os processos do pensar e obtém um adiamento do escoamento por via motora e também logra controlar o acesso a motilidade.<sup>84</sup>

Daí porque Freud se refere ao eu, na ocasião de sua *Conferência XXXI* (1933), por exemplo, como um produto da “síntese” dos conteúdos do Isso. Integrando os representantes pulsionais dispersos neste, através de “combinação” e “unificação”, em formas mais coerentes, o eu tende a calcular os riscos e possibilidades em atender aos apelos de satisfação, visto que está em contato com a realidade do mundo externo.<sup>85</sup>

Essas considerações poderiam levar a referir o eu ao que tradicionalmente está vinculado à “razão e ponderação”, enquanto que o Isso àquilo que “contém as paixões”<sup>86</sup>, e, além disso, insinuar que exista um domínio do primeiro sobre o segundo. Contudo, Freud mesmo adverte que o “domínio” é tão somente uma situação aparente. Com efeito, na versão que se apresenta no *Eu e o Id*, pesa em suas formulações a ideia de que essa instância é em parte inconsciente e mantém-se como tal. Desse modo, ele é passível de ser perpassado por vieses que a pulsionalidade pode tomar e que lhe escapam inteiramente ao controle da racionalização e coerência.<sup>87</sup>

Mas acontece que isso apenas não basta para definir o eu. Há que se considerar a importância do narcisismo como função constituidora dessa instância. Freud já teria dedicado um artigo para falar especialmente dessa função, o seu *À guisa de introdução ao narcisismo*<sup>88</sup>, de 1914<sup>89</sup>. Nele, Freud defende a ideia de que o eu não pré-existe. Ele deve ser desenvolvido a partir da relação com o mundo externo. Introduzindo os termos libido-do-eu e libido-do-objeto, Freud procura compreender o eu como uma dinâmica de investimentos baseados num

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.62.

<sup>85</sup> Cf. *Idem*. Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica (1933). In: FREUD, S. **E.S.B.** Rio de Janeiro: Imago Editora 1996, v. 22, p.81.

<sup>86</sup> *Idem*. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2007. v.3, p.38.

<sup>87</sup> É o que estamos prestes a ilustrar com o mecanismo de funcionamento do supereu.

<sup>88</sup> Daqui por diante faremos referência a este texto apenas como *Introdução ao Narcisismo*.

<sup>89</sup> Cumpre registrar que essa não é a primeira vez que o termo narcisismo aparece na obra freudiana. Anteriormente ele já havia sido empregado para descrever a hipótese do mecanismo subjacente à psicose (o caso Schreber, em 1911). Entretanto, neste texto de 1914, Freud não reduz o narcisismo a um mecanismo psicopatológico, mas avança introduzindo a precisão desse conceito no que diz respeito à relação dele no esclarecimento sobre os mecanismos de investimento da libido e ao funcionamento do psiquismo.

jogo de identificações. Num primeiro momento da vida humana, anterior à eleição de seus objetos de amor (outro modo de dizer sobre a escolha do objeto libidinal), a criança investe-se em si própria, no seu próprio corpo. Na verdade, deve se dizer que esse eu primário é ele próprio um objeto de amor, o mais privilegiado dos objetos, de modo a constituir o pivô narcísico de toda relação aos objetos posteriores. Mas esse evento de massivo investimento em si mesmo não ocorre de forma isolada. Ele é suportado pela incidência do amor parental cujos cuidados caprichosos acompanham as atividades iniciais da criança concedendo-lhe o amparo necessário. Freud nos fala que a partir da entrada da criança na cultura, a perda gradativa desse narcisismo irrestrito cede lugar a uma forma secundária. Ou seja, esse cenário caracterizado pela vivência da ilusória “posse de toda a valiosa perfeição e completude”<sup>90</sup>, como é incondizente com as adversidades e exigências culturais e morais, o abandono progressivo é forçado a partir de intervenções educativas e o despertar da capacidade de julgar. Entretanto, não há simplesmente o abandono definitivo. Como Freud adverte: “Como sempre, no campo da libido, o ser humano mostra-se aqui incapaz de renunciar à satisfação uma vez já desfrutada.”<sup>91</sup> Daí se segue todo um esforço de se restituir o reconhecimento daquele valor ilusório, contanto que essa imagem ideal de si mesmo se torne forçosamente transfigurada para o campo sociocultural, isto é, buscada no lugar onde o Outro desempenha papel determinativo nos valores e sentidos, cujas formas são simbolicamente constituídas e compartilhadas pelo suporte da linguagem.

Enfim, partindo dessas considerações é possível perceber que, para manter acesa a ilusão remanescente de uma imagem satisfatória de si coesa e ideal – ou dotada de uma perfeição e completude, como dissera Freud – agora buscada no campo do Outro, colocam em evidência um processo comum que suporta todo esse processo. A saber, a idealização. O que faz com que o eu seja essencialmente uma estrutura que condiciona em si um conjunto de representações idealizadas, sendo elas obtidas em consonância a identificações diversas ao Outro<sup>92</sup>. Não é toa que Lacan inaugura seu ensino, sob o nome de um “retorno à Freud”, para destacar que o eu é, antes de tudo, um espaço de alienação, uma função ilusória, pertencente ao que ele chama de registro *imaginário*. Em suas palavras:

---

<sup>90</sup> *Idem*. À guisa de introdução ao narcisismo (1914). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A.Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004. v.01, p.112.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>92</sup> Essas ideias acerca da idealização, bem como das determinações que a acompanham produzidas no campo do simbolismo com o Outro, é fundamental para discussões futuras sobre a sublimação. Retornaremos a elas no próximo capítulo.

é muito difícil definir o eu como uma função autônoma, ao mesmo tempo que se continua a tomá-lo por um mestre de erros, sede de ilusões, lugar de uma paixão que lhe é própria e se orienta essencialmente para o desconhecimento. Função de desconhecimento, é o que ele é na análise, como aliás, numa grande tradição filosófica.<sup>93</sup>

O que convém ressaltar aqui, a título de preparo para nossas futuras análises, é que o narcisismo do eu é uma função que abarca a relação de objetos, já que eles tendem a ser eleitos conforme possam refletir a continuidade daquela pretensa unidade imaginária. É uma ideia que parte da consideração mais geral que Lacan faz questão de pontuar quando diz, em seu Seminário VII, que a introdução de um objeto na experiência ocorre com sua imersão nessa lógica libidinal, na medida em que ele se mostra ser “perpetuamente intercambiável com o amor que o sujeito tem por sua própria imagem.”<sup>94</sup>

Agora, com esses pressupostos, daqui retomamos o ponto da discussão que vínhamos seguindo para apresentar como Freud concebe a gênese e funcionamento do supereu, no *Eu e o Id*. Do ponto em que deixamos a discussão, comentávamos que o período de latência consiste num momento crucial do início da formação moral, concomitante ao declínio edípico, ou seja, o abandono progressivo da forte ligação da criança a seus pais, os quais são seus primeiros grandes objetos de investimento libidinal. É especialmente em torno da função da figura paterna que a problemática se delinea. Mais especificamente falando, em torno da regulação de interdições que compete a essa função.

Posto isso, passemos para o comentário sobre a natureza da proibição primordial que se vincula à base da autoridade paterna. Ela diz respeito à lei que anuncia a necessidade do desligamento libidinal da criança à mãe. Para que o desejo edípico venha encontrar seu destino final – sucumbir ao recalque – a interdição paterna deve intervir. E na medida em que assinala essa interdição, constitui-se simultaneamente como modelo de identificação. Como Freud observa, ocorre que essa figura paterna acaba por mobilizar uma ambivalência emocional insolúvel dirigida a ela por parte da criança. A razão disso é que a constituição desse referencial implica “querer ser” como ele, o que mostra a vertente de admiração e amor (expressões essas derivadas pela via de Eros – as pulsões de vida) na base da identificação. Entretanto, implica também um “não poder ser” igual a ele, não se pode ter acesso a tudo que ele pode, levando assim a deixar entreaberta a vertente de rivalidade. Por este lado, a agressão e o ódio incluem-se na identificação (sendo, evidentemente, expressões da pulsão de morte).

---

<sup>93</sup> LACAN, J. **O seminário, livro I:** os escritos técnicos de Freud (1953-54). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, p.88.

<sup>94</sup> *Idem.* **O seminário, livro VII:** a ética da psicanálise (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.121.



Sendo assim, é preciso considerar outro aspecto sobre o desejo edipiano que também precisa sucumbir ao recalque. Trata-se não apenas do desligamento da figura maternal, mas também a expressão agressiva na base da relação à autoridade paterna. Daqui podemos começar efetivamente a remontar a origem do supereu. Ela depende justamente do reconhecimento da proibição imposta, e isso se dá através da internalização de sua lei. Mas para que essa operação seja realizada, é nesse momento que Freud sente a necessidade de lançar mão da sublimação como suporte dessa identificação. Precisamente porque somente com uma neutralização da libido seria possível haver uma “boa” identificação ao modelo do pai. Ou seja, aqui Freud volta a fazer referência a sua ideia de “dessexualização”, propriedade essa inerente ao processo sublimatório. Nesse sentido, o ponto de apoio na sublimação seria justificado pelo fato de que o componente erótico deve se “dessexualizar”, pois, assim, perde sua “força de enlaçar e capturar toda a destrutividade”<sup>95</sup> que se combinava a ele.

Através da libido sublimada pelo eu, o componente agressivo proveniente do Isso é liberado e, portanto, necessita de um destino. Já que deixá-lo livre seria o caso de arriscar o próprio eu a tornar-se seu alvo e lançar ao mundo externo é uma medida culturalmente reprovável, o jeito é fazer com que essa inclinação agressiva seja reabsorvida, seja “enviada de volta do lugar de onde proveio”<sup>96</sup>. Em outras palavras, trata-se de recalca-la.

Esses procedimentos preenchem as condições para a gênese do supereu, ressaltando-se que ele é tributário da internalização da lei paterna. É interessante registrarmos uma observação de Freud que nos auxilia a realinhar com a discussão trazida anteriormente: como representante dessa autoridade, o supereu “não é apenas um resíduo das primeiras escolhas objetais do Isso; ele representa também uma enérgica formação reativa contra essas escolhas.”<sup>97</sup> Nota-se aqui que, na mesma linha de raciocínio do que vínhamos tratando, a aquisição do supereu sela a regulação do indivíduo com o social. Neste sentido, novamente Freud parece posicionar o processo sublimatório como esteio de formações recaladoras, e recairíamos na crítica de Lacan. Decerto, essa aproximação não privilegia o aspecto mais essencial que consiste em saber como a sublimação é um modo de conceder satisfação à pulsão fora do regime de recalque. Embora seja esse o aspecto que Lacan quer dar

---

<sup>95</sup> FREUD, S. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2007. v.3, p.62.

<sup>96</sup> Dizeres esses retirados do *Mal estar na civilização*, no qual Freud também detém sobre a explicação da gênese do supereu. (FREUD, [1929]1930/1996, p.127).

<sup>97</sup> *Idem*. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2007. v.3, p.44.

ênfase, de todo modo, também é podemos deixar de observar que a temática da sublimação, para Freud, esteve comumente correlacionada a assuntos morais.

A consolidação do supereu sela a compreensão freudiana sobre a relação interior do sujeito com a moralidade. Freud dirá que o percurso do desenvolvimento infantil pelo período de latência passa pela reafirmação da autoridade que outrora teve a figura do pai como seu principal expoente. Professores, ensinamentos escolares, dogmas religiosos, etc., são alguns exemplos que Freud cita como avatares dessa autoridade paterna, no sentido de que ratificam a função coercitiva, além de desempenharem modelos com os quais o eu infantil idealiza sua trajetória de identificações.<sup>98</sup> Tudo aqui se passa na ordem da regulação das disposições pulsionais, de modo a assegurar, cada vez mais, a centralidade do recalçamento e sua implicação consequente no supereu. A partir dessas considerações, podemos perceber ecos do que Freud anunciava a respeito da origem de nossa verdadeira disposição moral ser assentada no recalçamento pulsional, especialmente em seu *Além do princípio do prazer*. De maneira semelhante ao que, lá, se negava a crer na ideia de um impulso inato à perfeição e à nobreza no homem, agora, em *o Eu e o Id*, Freud retraduz essa ideia atribuindo ao supereu o que pode existir em nós como “ser superior”.<sup>99</sup>

Finalizando essa parte da discussão, devemos salientar que a abordagem que fizemos sobre ideias que aparecem em Freud a respeito do papel da sublimação na constituição do indivíduo não é percebida por Lacan como ideias que colocam a essência desse conceito em questão. Conforme diz claramente, “o problema da sublimação deve ser colocado precocemente, mas não devemos, no entanto, limitar-nos ao campo do desenvolvimento individual”.<sup>100</sup> Mais do que compreender sua importância pelo modo como participa da formação do indivíduo através das regulações morais com as quais o eu se orienta e se desenvolve, Lacan está procurando repensar o mistério da sublimação estritamente vinculado ao modo de conceder satisfação à pulsão. Questão essa que se dirigirá para compreensão do que “o homem faz quando modela um significante”.<sup>101</sup> Dito de outro modo, trata-se então de buscar entender o que é simbolizar algo que se coloca “na ponta da pulsão como seu alvo”.<sup>102</sup> Entretanto, será necessário dar mais um passo na compreensão da dimensão moral implicada na satisfação pulsional, para enfim reputar a especificidade que ela pode ter quando abordada pela via da sublimação. E, para tanto, a questão relacionada à instância moral não é

---

<sup>98</sup> Cf. *Ibid.*, p.45.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.46.

<sup>100</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.191.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p.146.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.135.

descartada, mas dependerá como a leitura de Lacan sobre ela é revista a partir de três textos mais centrais. São eles: *Totem e Tabu* (1913), *Mal-estar na civilização* ([1929]1930) e *Moisés e monoteísmo* (1939).

### 1.3 Da lei moral, das *Ding* e o desejo.

Começemos destacando um comentário de Lacan feito em certo momento de seu seminário da ética:

À questão sobre a fonte da moral Freud trouxe essa inapreciável conotação que chamou de *Mal-estar na civilização*, em outros termos, esse *desregramento* por meio do qual uma certa função psíquica, o supereu, parece encontrar em si mesma seu próprio agravamento por uma espécie de ruptura de freios que asseguravam sua justa incidência. Resta saber como, no interior desse desregramento, no fundo da vida psíquica, as tendências podem encontrar sua justa sublimação.<sup>103</sup>

Vemos aí uma menção curiosa que consiste em referir-se ao supereu como um desregramento. Se, como dissemos anteriormente, essa instância é oriunda de uma regulação elementar baseada numa proibição fundamental, tudo levaria a dizer que ela procede a um regramento inaugural do sujeito, a partir do qual incidirá sobre os seus modos de orientação em relação ao meio social. Mas o que se vê, no fundo, é que sua atuação não promete exatamente a conciliação entre indivíduo e sociedade. A constatação relativa a isso é mais amplamente avaliada por Freud em seu *Mal-estar na civilização*. Tomaremos alguns pressupostos cruciais do texto freudiano a título de contextualização necessária de algumas ideias gerais trazidas por Freud neste texto.

Freud levanta novamente a problemática ligada à situação precária do indivíduo na lida com suas intermináveis exigências pulsionais. O que pesa na discussão aí envolvida direciona-se à relação, por demais conflituosa, entre indivíduo e a ordem social, com suas normas morais. E, nesse âmbito, um aspecto que devemos dar destaque é identificado como o problema da *renúncia* pulsional. A questão é como isso se apresenta de maneira oposta às determinações do psiquismo em relação ao princípio que orienta o comportamento dos indivíduos.

---

<sup>103</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII**: a ética da psicanálise (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.174 – Grifo nosso.

Trata-se, evidentemente, do princípio de prazer. Freud observa que a atitude dos homens evidencia como eles estariam programados a agir em função desse princípio. Através dele, o homem tende à tentativa contínua de estabelecer a “ausência de sofrimento e desprazer” e ampliar a “experiência de intensos sentimentos de prazer.”<sup>104</sup> Assim, é a partir dessa lógica do princípio do prazer que Freud identifica na conduta humana o que nela parece servir ao propósito de busca da *felicidade*.

Aqui neste texto, Freud readmite a limitação da eficácia de tal programa. Como temos visto nesta pesquisa, desde que o princípio de realidade interveio precocemente, nosso acesso ao prazer na descarga do estímulo pulsional se moderou; ainda que em algumas ocasiões obtêm-se em níveis maiores, eles não passam de “manifestações episódicas”. “Assim”, dirá Freud, “nossas possibilidades de felicidade sempre são restringidas por nossa própria constituição. Já a infelicidade é muito menos difícil de experimentar.”<sup>105</sup>

Em suma, o problema da felicidade está ancorado na lida individual da satisfação de seus apelos pulsionais. Cada um deve encontrar seu caminho para lidar com as adversidades da penosa realidade. Freud elenca diversas medidas paliativas, as “satisfações substitutivas”, que vão desde uso de substâncias psicoativas a religiões que propõem a vida isolada. Não faremos aqui uma discussão detalhada de cada, mas já vale apontar que, dentre elas, a sublimação está presente como uma saída possível. Retornaremos a ela no próximo capítulo<sup>106</sup>. Neste momento, ainda, priorizaremos outro tipo de satisfação substitutiva, seguramente a mais destacada sob a pena de Freud.

O que vai chamar mais a atenção nela é que essa satisfação em particular se conjuga com uma das principais fontes de sofrimento que Freud detecta no contexto do seu *Mal-estar*. Trata-se da produção sintomática cujas implicações têm laço estreito com a moralidade na sociedade civilizada. Para abordar a questão, recuperemos primeiro de onde nasce a problematização, que diz respeito ainda à dificuldade que o indivíduo encontra em acessar a felicidade. Freud também considera que boa parte dessa dificuldade se deve ao fato da imposição que a civilização exerce sobre o indivíduo a propósito do controle de seus impulsos agressivos.

---

<sup>104</sup> FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930[1929]). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.21, p.84.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.84.

<sup>106</sup> Há, inclusive, a menção da “atitude estética” perante a vida enquanto medida de mitigação das exigências pulsionais. Uma atitude que é situada como desdobramento da capacidade de sublimação da pulsão. Quanto a esse tema, ele será especialmente abordado no terceiro capítulo.

É claro que a questão está atrelada ao que, na teoria psicanalítica, ficou postulado como pulsão de morte. E especialmente neste texto é acentuada a ideia de que sua ação se encontra fusionada a Eros. Tal ideia justificaria para Freud a inclinação hostil verificável na conduta humana, isto é, a presença de uma agressividade incontestável na maneira como o homem persegue sua satisfação ansiada, que por vezes o leva a não respeitar e avançar sobre o espaço do Outro, indiferente a regras de socialização.

Tendo em vista esse risco permanente à ordem social, Freud é levado a se perguntar como o próprio processo civilizatório dispõe de meios para deter ou tornar inócua essa hostilidade ameaçadora. A resposta é pensada pela via da internalização dessa mesma agressividade. Ou seja, Freud reabilita nesse ponto a função do supereu, situando-o no âmago de nossa experiência moral.

No *Mal-estar*, a análise freudiana sobre o fortalecimento do laço entre indivíduo e essa instância moral é estabelecida sob o prisma do “medo da perda de amor”. Voltando o olhar sobre os primórdios da estruturação subjetiva, o problema é retomado por Freud, primeiramente, partindo da noção do desamparo inicial de todo ser humano que o coloca na dependência ao Outro. Essa dependência é reforçada pela necessidade de cuidados, inclusive porque é fato que, originalmente, o homem é incapaz de discernir o que é bom ou mau. Como provém e uma relação ao Outro a orientação em relação a esses atributos morais, Freud acredita que a sujeição precoce do indivíduo tem a seguinte motivação: “De início, portanto, mau é tudo aquilo que, com a perda de amor, nos faz sentir ameaçados. Por medo dessa perda, deve-se evitá-lo.”<sup>107</sup>

Freud está remontando aqui seu pressuposto da ligação às figuras elementares de autoridade que, na origem, tem a figura paterna como seu principal expoente. O medo como um dos afetos centrais na relação com essa autoridade, não se resume à punição que dela poderia decorrer, mas também há o temor da perda de amor, de proteção, que ela poderia oferecer. Fica claro então que o medo terá papel importante na organização dos objetos no campo da libido e, sobretudo, como os parâmetros dessa organização sofrem influência da maneira como se renuncia às “satisfações grosseiras e primárias”.

Como descrevemos anteriormente, sendo o supereu a internalização dessa autoridade, algo dessa relação baseada no duplo aspecto do medo é continuado e vivido internamente. Todavia, da situação originária para a internalização decorre algumas consequências. Se, antes, a renúncia à satisfação mal vista culturalmente poderia significar estar quite com a

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p.128.

autoridade, com o supereu isso se torna diferente. Isso porque “a distinção entre fazer algo mau e desejar fazê-lo desaparece inteiramente, já que nada pode ser escondido do superego, sequer os pensamentos.”<sup>108</sup>

Podemos agora dar maior amplitude a considerações que fizemos sobre essa instância psíquica na seção precedente. Já em seu *Eu e o Id*, Freud aventava que tudo que se associa a essa instância psíquica em termos de proibição, regras e censura, e produz com isso a “consciência moral” de um indivíduo, é alcançado sob condições que revelam a auto-destrutividade sobre ele próprio, ou, como Lacan prefere qualificar, revelam aspectos de “morbidez”.<sup>109</sup>

Para entendermos melhor a razão disso, basta lembrarmos que a força de atuação do supereu provém justamente do recalçamento do componente agressivo associado à pulsão de morte. Mesmo que essa instância seja instalada no eu como uma gradação dele, vigiando e censurando suas ações, é importante notar que Freud ressalta que sua raiz é no Isso, isto é, fica aparelhada na parte recalçada. Daí porque o psicanalista ressaltar, agora, que nada pode ser escondido do supereu, visto que ele está intrincado no mesmo núcleo inconsciente do recalçado. O que significa dizer que o supereu se afirma com certa autonomia, ou seja, ele é capaz de se mobilizar independentemente do conhecimento do indivíduo. E, sendo que extrai sua energia da pulsão de morte, a agressividade que daí emana é a justificativa para a severidade e crueldade com a quais exerce sua atribuição de supervisor moral sobre o indivíduo.

Assim sendo, ao contrário do que se possa imaginar, nem de longe a instância moral aparece como um supervisor escrupuloso que zela pela harmonização do indivíduo ao meio através da agressividade renunciada a este. Sua atuação comparece como um verdadeiro paradoxo: quanto mais o indivíduo consegue controlar suas moções pulsionais, mais ele é rigorosamente atacado por exigências sempre crescentes do seu supereu. Com essa severidade insensata dessa instância, Freud presume que dela decorre o “sentimento de culpa inconsciente” injustificado nos neuróticos, bem como de seu correlato, a necessidade de punição.<sup>110</sup>

Com esse redirecionamento da agressividade para dentro do próprio eu, Freud se mostra convicto, agora em seu artigo de 1930, que a instância moral revela ser a fonte de mal-estar inerente ao homem civilizado. Já que não existe distinção entre desejar e cometer o ato

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p.129.

<sup>109</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.18.

<sup>110</sup> FREUD, S. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2007. v.3, p.57-8.

proibido para esse censor psíquico, a culpabilidade o assalta reincidentemente. Pois a cada renúncia, paradoxalmente, a culpa acompanha o sujeito por cobrar-se em renunciar ainda mais para atingir um grau de perfeição. É como Freud pôde ilustrar o que seria uma pureza moral segundo essa lógica: “quanto mais virtuoso um homem é, mais severo e desconfiado é o seu comportamento, de maneira que, em última análise, são precisamente as pessoas que levaram mais longe a santidade as que se censuram da pior pecaminosidade.”<sup>111</sup>

Identificando a culpabilidade inconsciente como reflexo de tudo que desenvolvemos em termos de moralidade, Freud parece indicar então que o mal-estar é sem saída. Se esse sentimento é o que de fato predomina, é forçoso constatar que ele representa, nos diz Freud,

o mais importante problema no desenvolvimento da civilização,(...) [além] de demonstrar que o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa.<sup>112</sup>

Contudo, é preciso sublinhar que neste mesmo âmbito de dor moral está uma variação do que Freud chama de satisfação substitutiva. Certamente, uma satisfação como essa, que se apresenta envolta a um sofrimento, coloca à frente a dimensão sintomática. E mais ainda: Freud já teria observado que a culpa que subjaz ao exercício do supereu é um elemento que aparece na clínica como fortalecedora do apego do indivíduo ao sofrimento. Ora, lembremos também que essa culpabilidade inconsciente é um desdobramento do que, na verdade, vem da face mortífera da pulsão, justo essa força que fora identificada na clínica psicanalítica como motor da compulsão à repetição, responsável por fenômenos de aferro ao sofrimento psíquico.

Assim, Freud já percebia com esses elementos o possível esclarecimento desse fator moral no apego ao sintoma, e pelos quais seus pacientes demonstravam na clínica fortes resistências ao tratamento. São resistências que caracterizam a “reação terapêutica negativa” e dão visibilidade à Freud a respeito do masoquismo moral por trás dos sintomas. É num texto como *O problema econômico do masoquismo* (1924) que a questão é abordada com maior ênfase. Nele, o psicanalista descreve esse masoquismo como algo comumente presente nos sintomas, e se mostra convencido de que ele consiste numa reativação libidinal do núcleo do complexo edípico. Ou seja, paralelo à agressividade retornada sobre o indivíduo, a “necessidade de punição” sentida pelo eu surge como enlaçamento *erótico*, numa remontagem

---

<sup>111</sup> *Idem*. O mal-estar na civilização (1930[1929]). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.21, p.129.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p.137.

do quadro edipiano com a figura do pai.<sup>113</sup> Em suma, a permanência no sofrimento assinalaria para Freud uma espécie de reconexão das pulsões agressivas e eróticas. É válido reproduzir as palavras finais do psicanalista nesse artigo:

Dessa forma, o masoquismo moral, é um perfeito testemunho da existência de uma fusão pulsional. Por um lado, sua periculosidade deriva de sua origem na pulsão de morte, daquela parcela que escapou de ser direcionada para a forma de pulsão de destruição, mas, por outro, o masoquismo moral também representa um componente erótico, portanto, podemos finalizar afirmando que, mesmo no processo de autodestruição do sujeito, não poderá faltar uma satisfação libidinal.<sup>114</sup>

Veremos como Lacan procura formalizar essa satisfação descoberta por Freud no fundo da nossa experiência moral, cuja reversão do imperativo pulsional sobre o indivíduo comporta o desprazer.

Para avançarmos com essa questão, o modo como Lacan relê o *Mal-estar* procura não reduzir toda dimensão moral à função do supereu. Diferentemente de Freud que destaca o papel do recalçamento e a subsequente aquisição da instância moral – que se alimenta da repressão e renúncia – para que subsista a cultura e civilização, Lacan busca desdobrar outras nuances para estender a reflexão ética na psicanálise. Nosso esforço a partir daqui será reconstituir alguns passos dessa estratégia, pois pensamos que a definição da sublimação a ser proposta no seminário da ética se passa ao largo de tais coordenadas.

Assim sendo, sigamos a trilha de Lacan no sentido de recuperar sua proposição acerca da função da Lei que, diferentemente de Freud que a pensa conciliando pulsão e supereu, tem em sua essência unir a ela um sujeito do desejo. Para que essa ideia seja colocada, Lacan aborda outro texto no qual a tese freudiana sobre a origem da moralidade e da cultura nos é apresentado. É o caso de *Totem e Tabu* (1913).

Influenciado por ideias darwinistas, Freud defende a hipótese de um evento desencadeador das primitivas organizações civilizatórias na pré-história da humanidade. Em breves linhas, ela consiste na descrição da presumível existência de um pequeno agrupamento de homens primitivos, cujo modo de convivência entre os membros não estava longe do mesmo que se é possível observar em grupos de animais. Eram hordas relativamente pequenas e, nelas, havia a presença do macho dominante que, mais forte e mais velho, sobrepujava aos demais membros, seus filhos. Esse pai da horda detinha a exclusividade integral sobre todas as mulheres pertencentes à horda, privando pois os demais membros de

---

<sup>113</sup> Cf. *Idem*. O problema econômico do masoquismo (1924). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2007. v.3, p. 112.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p.115.



satisfazerem seus impulsos sexuais. Todo aquele que se contrapusesse a ele, ameaçasse seu poder, era banido do grupo. Seguindo a narrativa freudiana, certo dia, os irmãos expulsos se revoltam e, juntos, retornam à horda e assassinam este pai tirânico, o qual era tão temido quanto invejado. Havia, portanto, no fundo, um forte anseio de se identificar a ele, assumir seu lugar e apoderar-se dos seus mesmos privilégios e satisfazer seus impulsos. Como vemos, o mito<sup>115</sup> ilustra a situação ambivalente em relação ao pai; a este era endereçado não apenas amor e admiração, mas ódio e agressividade. Contudo, o assassinato não termina com o problema, e as consequências logo aparecem:

Após terem-se livrado dele, satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de identificarem-se com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalçada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. *O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo* – pois os acontecimentos tomaram o curso que com tanta frequência os vemos tomar nos assuntos humanos ainda hoje.<sup>116</sup>

Efetivamente, se cada um dos membros assumisse a posição do pai, não haveria como evitar a luta de um contra todos, isto é, uma disputa violenta daria sequência ao episódio do assassinato. Freud então aventa que novas crises perigosas se instalaram na convivência dos sucessores desse pai morto, o que os levaria a concepção de novas medidas. O desfecho do mito apresenta então a solução encontrada para o impasse: instituíram o totem, cuja função era de ser o “substituto do pai”.<sup>117</sup> Quer dizer, a adoção do totem como representante do pai morto significaria manter viva a lembrança do *crime*, ao passo que implementaria entre aqueles que o cometeram um tipo de aliança, além de buscarem nisso o apaziguamento da culpa que tinham em comum. Criava-se, portanto, o primeiro sistema de lei. Fundava-se, a partir de então, o que Freud acredita ser a forma mais rudimentar de sociedade, moralidade e mesmo de religião.

E para que essa organização se sustentasse, uma Lei é preciso constituir-se como o eixo primordial e inviolável de regra comum a todos, qual seja, a “lei contra o incesto”.<sup>118</sup> Ela constituiu o princípio mais básico de interdição. E, como afirma Freud, sobre ela, a moralidade se erigiu, pois “todos, de modo igual, renunciavam às mulheres que desejavam e que tinham sido o motivo principal para se livrarem do pai.”<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Lacan insiste na ideia que a elaboração freudiana de *Totem e Tabu* deva ser encarada como um mito.

<sup>116</sup> *Idem.* Totem e Tabu (1913a). In: FREUD, Sigmund. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.13, p.146 – Grifo nosso.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p.148.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p.147.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p.147.

Faz-se claro que a intenção de Freud já na época deste texto, com o todo esse aparato do suposto pai primevo, se deve à tentativa de encontrar uma base ainda mais primitiva e originária do complexo de Édipo e sua relação com a moralidade que, em anos mais tarde, culminaria na concepção do supereu. Mas, quanto à Lacan, sua estratégia visa formular com o mito freudiano algo que não se resume à obediência à instância do supereu.

A abordagem lacaniana sobre o mito destaca um aspecto crucial. Diferentemente que era de se esperar, o assassinato do pai não libera a satisfação irrefreável, ilimitada – o gozo absoluto como prefere chamar. Pelo contrário, houve a necessidade de torná-lo um pai simbólico, através do qual se afirma o pacto que condena o avanço ao gozo. Desse modo, a interdição é efetivada. A atenção de Lacan se volta exatamente a essa “falha”.<sup>120</sup>

A falha em questão que o mito vem ilustrar é a do significado da castração que Lacan concede ao termo. Diferentemente de Freud que dava a entonação de punição advinda do pai e o medo dele decorrente, Lacan toma o termo como limite que se impõem ao sujeito em sua entrada ao universo simbólico. Notemos que o pai simbólico não anuncia nada; ele simplesmente cumpre a função de manter ativa a distância do gozo. O mito, portanto, serve de apoio à compreensão da origem do desejo; mais exatamente, a Lei que dá origem ao desejo, enquanto compreendido nas “leis da fala” – aqui entendido como leis do discurso, da ligação simbólica do sujeito ao campo do Outro que estrutura todo universo da demanda, sem o qual não seria possível subsistir a cultura.

Nesse momento Lacan vem posicionar *das Ding* enquanto esse algo a ser mantido à distância onde esse gozo se produz na tentativa de seu reencontro, e o qual a introdução do sujeito no simbólico vem barrar. Em suas palavras:

Acrescento *das Ding* como o próprio correlato da lei da fala em sua mais primitiva origem, nesse sentido de que *das Ding* estava já no início, que é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular (...).<sup>121</sup>

Para entendermos melhor, lembremos que em momentos anteriores, especialmente quando da análise do *Projeto*, conferimos à Coisa o que resulta como inapreensível do sistema significante no inconsciente. Sob a regulação do princípio do prazer, a libido investe percepções que possam a fim de produzir a identidade com a percepção de algo na realidade, ao cabo do qual a apreensão do objeto poderia significar ao sujeito a reprodução da satisfação ansiada – aquela de uma experiência primária de satisfação. Desde sempre, essa reconstituição se mostra na ordem do impossível. Há o que permanece irredutível a essa

---

<sup>120</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.211-2.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p.103.

integração: a Coisa. Lembremos também que ela fora assim constituída a partir de uma suposta satisfação experimentada com o *Nebenmensch* – o próximo que Lacan vem se referir como “Outro pré-histórico”<sup>122</sup>, que fora a mãe. Ou seja, a Coisa já se constituía como algo que, por sua natureza, é inacessível. Sobrepondo-se a esse impossível, Lacan faz passar a função da Lei, a qual se articula ao inconsciente como interdição do incesto.<sup>123</sup> Uma interdição que irá fundar, sob a instituição da limitação do acesso à Coisa, a ideia da aspiração de um gozo supremo. Em um artigo contemporâneo ao seminário da ética, *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960)<sup>124</sup>, Lacan coloca textualmente essa ideia nos seguintes termos:

Mas não é a Lei em si que barra o acesso do sujeito ao gozo; ela apenas faz de uma barreira quase natural um sujeito barrado. Pois é o prazer que introduz no gozo seus limites, o prazer como ligação da vida, incoerente, até que uma outra proibição, esta incontestável, se eleve da regulação descoberta por Freud como processo primário e pertinente lei do prazer.<sup>125</sup>

Trata-se, na verdade, de um modo como Lacan repensa a instituição do desejo inconsciente a partir da inscrição da Lei paterna. Mas, para esse propósito, a própria noção da função paterna recebe um tratamento distinto, preocupada com a repaginação que essa função vem assumir, já num tempo em que o modelo familiar não corresponde mais àquela figuração tradicional da época freudiana. Lacan irá pensá-la como sendo unicamente uma função simbólica ordenadora. Em sua terminologia, o *Nome-do-Pai*. Ele reabilita essa noção para discutir como a origem do desejo é tributária a uma normatização vinda da Lei paterna, cuja operação o introduz o sujeito à lógica da castração (que é simbólica). Para que se subsista um sujeito do desejo, essa submissão é condição necessária, mas é importante que se diga que a Lei não se confunde a um conjunto de leis proibitivas/morais particulares a um meio que vem se articular a interdição primordial instituída no inconsciente. Caso fosse, Lacan estaria refazendo os passos de Freud em tornar a relação do sujeito à Lei uma relação marcada pela crueldade do supereu, inferindo nisso o modo depreciativo de lidar com o desejo, cujo efeito

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p.89.

<sup>123</sup> “O que encontramos na lei do incesto”, diz Lacan, “situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*.” (*Ibid.*, p.85).

<sup>124</sup> Daqui por diante nos referiremos a este artigo no corpo do texto apenas como *Subversão do sujeito*.

<sup>125</sup> *Idem*. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano, (1960). In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.836.

sabemos ser a de um sujeito remetido à culpabilidade. A verdadeira função da Lei paterna função do pai, como escreve Lacan, “é essencialmente unir (e não opor) um desejo à Lei.”<sup>126</sup>

Algumas elucidacões de Safatle nos ajudam a compreender melhor o que está em questão. Segundo o autor, com a releitura do mito do pai primervo, a proposta lacaniana se passa pela crítica do declínio da imago paterna, crise essa típica dos tempos atuais. Nesse sentido, o passo dado por Lacan foi desvencilhar a função paterna do estreito vínculo à figura empírica do pai. Trata-se, portanto, de torná-la uma função simbólica a ser desempenhada por qualquer um, explicitando assim o rompimento da psicanálise com qualquer pensamento mantenedor do ideal de preservação da configuração familiar tradicionalista<sup>127</sup>. Tal como o mito sugere, a atribuição por excelência da função simbólica paterna residiria na inscrição de sua interdição que, como já dissemos, legitima a separação do sujeito em relação à Coisa de seu desejo, ao mesmo tempo em que suscita em seu horizonte um gozo supremo almejado. Por isso, podemos ficar com a conclusão – mesmo ainda parcial – de que “unir um desejo a Lei” através da inscrição da metáfora do Nome-do-Pai significaria que este, como escreve Safatle, aparece “como operador de formalização da *falta* própria ao desejo”.<sup>128</sup>

Para avançarmos com a compreensão do que está em jogo, faz-se necessário passar para um ponto da discussão em que chegamos finalmente ao texto de *Moisés e o monoteísmo*. Dele, a releitura lacaniana extrairá considerações complementares para o esclarecimento acerca da função paterna, pois ali, segundo o psicanalista francês, Freud acentua a importância do Nome-do-Pai enquanto uma potência estruturante. Tomemos algumas ideias centrais a fim de reaver o que nos indica essa ideia.

Freud elabora um estudo acerca da história épica do povo judaico, mas irá nos interessar aqui aquilo que representa para o psicanalista o pivô do avanço moral e cultural desse povo desde os primórdios de sua existência. No centro da explanação freudiana está a figura do profeta Moisés, responsável por introduzir a ideia do monoteísmo, unificando assim uma religião outrora dispersa pelo paganismo. Durante a fase precedente à intervenção do profeta reinava a devoção a diversas deidades, as quais eram reificadas sob formas animais e/ou de objetos da natureza. Em outras palavras, trata-se de uma fase em que a adoração de imagens predominava, pois a elas era imputado o poder de influenciar diretamente os fenômenos do mundo e das relações humanas. Portanto, imperava ali a mentalidade fundada no misticismo, na crença do poder das imagens reificadas, tornando estas a matriz de leitura

---

<sup>126</sup> *Idem*. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano, (1960). In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.839.

<sup>127</sup> Cf. SAFATLE, V. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p.126.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p.111 – Grifo do autor.

para apreensão da realidade imediata. O que Freud sublinha aí é a hegemonia do pensamento pautado no imediatismo da percepção sensorial, cujas consequências marcavam todo estado de um povo preso à letargia da sensualidade. Trocando em outros termos, a análise freudiana caminha para a compreensão de que essa involução estaria correlacionada a formas primitivas de satisfação. E contra isso, a doutrina de Moisés se ergueu de maneira radical, apontando uma nova direção em prol da superação desse primitivismo. Sua doutrina fundava-se, liminarmente, na ideia central da existência de uma deidade única, onipotente e invariavelmente “inaproximável”<sup>129</sup>, como descreve Freud. É com essa dimensão de inacessibilidade que efeitos profundos surtem na conduta do povo judaico. Inacessibilidade essa que, como ressalta Freud, se fez valer em forma de lei, a qual impõe “a proibição contra fabricar uma imagem de Deus”.<sup>130</sup>

Cabe considerar que Freud dedica sua análise a encontrar pontos de apoio na sua concepção do desenvolvimento individual, isto é, na questão da centralidade do recalque implicado na travessia pelo drama edípico. Nesse sentido, a aplicação desses fundamentos ao esclarecimento do desenvolvimento do povo judeu traria como questão a incidência da “lei paterna”, então caracterizada pela proibição mosaica fundamental. Há, através dela, a exigência de uma renúncia que é estruturante. Uma renúncia ao gozo aparentemente possibilitado pelos objetos da experiência sensível; objetos que assumem forma na realidade como ídolos, e aos quais se associa a ilusão dos seus poderes em satisfazer as moções pulsionais cabalmente. Como pontua Freud, essa “desmaterialização” na qual o Deus mosaico insiste em permanecer representa o registro da Lei que determina o afastamento da “maternidade” – esta, “provada pela evidência dos sentidos” – à passagem para a “paternidade”, que é uma “hipótese, baseada numa inferência e numa premissa.”<sup>131</sup> Em suma, o advento da Lei vai no sentido de emplacar o “triunfo da intelectualidade sobre a sensualidade”, na medida em que tal passagem “significava que uma percepção sensorial recebia lugar secundário quanto ao que poderia ser chamado de ideia abstrata”.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> FREUD, S. Moisés e o monoteísmo (1939). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.23, p.30.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p.127.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p.127-8.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p.127. É a partir da lei contra a imagem, dessa restrição fundamental, que Freud centra o ponto de partida para a evolução cultural do povo judeu, uma vez que, com ela, se inicia o “incentivo às sublimações”. (*Ibid.*, p.100).

O caso é que, para Lacan, o texto indica o que está em jogo naquilo que se transmite ao ser afirmado a função paterna: “o puro símbolo do pacto”.<sup>133</sup> Nesse ponto estamos retomando o fio da discussão sobre a referência lacaniana ao Nome-do-Pai como inscrição normalizadora do desejo. Tal como o “pai morto” de *Totem e tabu*, Lacan também vê na Lei do monoteísmo judaico a essência da função paterna que consiste em unir um sujeito às “leis da fala”. Ademais, uma indicação importante sobrevém com a ideia do Deus que proíbe sua imagem: ao se manter incognoscível, esse Deus (pai simbólico por excelência) representa algo do qual “nunca se tem certeza”.<sup>134</sup> O que poderia nos levar a uma inferência, de acordo com a opinião de Safatle. Para ele, a referência ao Deus judaico e ao pai morto (simbólico) têm em comum uma correspondência à ideia lacaniana para sua versão do Nome-do-Pai: é que consiste em compreender a “Lei do pai” como “uma Lei vazia.”<sup>135</sup>

Segundo Safatle, tal indeterminação conferida à Lei presume que ela, além de conservar a ideia da interdição à Coisa, também não traz nenhum enunciado sobre o objeto adequado ao desejo. Ou, nas palavras do próprio autor, a “Lei não nos diz como alcançar de maneira positiva o gozo de *das Ding*”.<sup>136</sup> São considerações que levam Safatle a entender o empreendimento lacaniano sobre o estatuto dessa Lei como uma “lei de transcendência”, uma vez que ela se afirma “como negação da referência empírica”.<sup>137</sup>

Nesse momento, estamos de volta também à questão da falta como essência do desejo submetido à castração. Vale ressaltar que a concepção da castração como operação consolidadora dessa falta tem um aspecto duplo: ela não apenas assinala uma impossibilidade estrutural da qual o desejo deve sua condição de existência, mas também é daí mesmo que surte o efeito de potência. Pois subjaz à ideia de perda central advinda com a castração o que dá movimento à subjetividade desejante. Trazendo essa noção para posição de perda da Coisa, significa dizer que a falta aí estruturada no âmago da subjetividade constitui o fator que impulsiona o sujeito a trilhar, de significante em significante, em torno desse real. É o que subsidia a ideia de “rodeio” utilizada por Lacan, a qual vem enfatizar o caráter de distância a isso que se trata de reencontrar – isto é, essa Coisa freudiana – mas que efetivamente não é possível fazê-lo. Mesmo que se trate de buscá-la, a Lei organiza essa inacessibilidade ao sujeito. No limite, a única representação dela que o sujeito deveria reconhecer, no alcance de

---

<sup>133</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise (1959-60)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.210.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p.173.

<sup>135</sup> SAFATLE, *Op. Cit.*, p.119 – Grifos do autor.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p.158.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p.119. Como a negação da imagem prevista na Lei judaica.

toda simbolização possível, seria a de uma “forma negativa”<sup>138</sup>, como diz Lacan, ou seja, que a Coisa só poderia se apresentar “unidade velada”.<sup>139</sup> Justamente porque, novamente com Safatle, a Lei repensada por Lacan é aquela que vai transformar a ausência da Coisa em “negatividade inscrita no interior do sistema simbólico”.<sup>140</sup>

Ainda podemos ressaltar outro aspecto por detrás da representação do Deus mosaico. Como figura maior da autoridade paterna, sua função poderia ser identificada aqui à figuração do mestre/senhor do desejo do sujeito. Isto é, a figuração do Outro em posição totalizada. Essa consideração, mesmo não explicitada, vem na esteira das formulações sobre a posição do Outro e do desejo, especialmente trabalhadas no seminário do ano anterior. Para o que realmente nos importa aqui, devemos ter em mente que a função da Lei reporta à noção de que o reconhecimento da falta é não apenas do sujeito, mas estendida ao Outro. Em outras palavras, o reconhecimento da castração perpassaria pelo reconhecimento de que ela incide no Outro e que, assim, retroativamente se aplicaria ao sujeito como resposta de que não há nada que lhe garanta o que é a destinação do seu desejo. O Outro não dispõe da faculdade de determinar, nomear, nem assegurar o que deva ser o desejo e seu caminho viável para o gozo de *das Ding*. Tais proposições embasam a noção lacaniana de que, em última análise, o sujeito não poderia escapar do verdadeiro estatuto do Outro como Outro barrado (*A*).

O que se sobressai a essas considerações é a dimensão do *desamparo* primordial que subjaz a condição humana que subjaz. É daí que se descortina a experiência da angústia, onde se encontra o fundamento do que “explorado, experimentado, situado [pela análise freudiana] como a experiência traumática.”<sup>141</sup> Acontece que, diante dessa experiência desprazerosa, costuma-se evitar a todo custo. Como diz Lacan, o sujeito procura se defender dela com seu eu<sup>142</sup>. Ou seja, ele lida com essa realidade buscando dominar num plano imaginário, e nele incorrer a todo tipo de alienação em relação ao seu desejo. Isso explica porque Lacan dirá que na constituição das neuroses está implícito, em maior ou menor grau, nem tanto a dificuldade do reconhecimento do sujeito de sua própria castração, mas principalmente que o neurótico se

---

<sup>138</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise** (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.145.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p.144.

<sup>140</sup> SAFATLE, *Op. Cit.*, p.158.

<sup>141</sup> *Idem.*, **O seminário, livro VI: o desejo e sua interpretação** (1958-59). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2016, p.26.

<sup>142</sup> Cf. *Ibid.*, p.28.

recusa a admitir a do Outro, isto é, que este também não saiba as vias adequadas ou que seja aquilo que espelha para o sujeito a possibilidade do gozo supremo.<sup>143</sup>

Posto isso, pode-se entender como a visão de Lacan a respeito do supereu, desde seu segundo seminário, já indicava algo dessas considerações que acabamos de fazer. Naquela época ele já dizia que “o homem do supereu” é aquele “homem que imagina que o objeto do seu desejo, a *paz de seu gozo*, depende de seus méritos(...), aquele que quer eternamente elevar-se à dignidade dos ideais do pai, do amo, do senhor, e que fica imaginando que alcançará, desse jeito, o objeto de seu desejo”.<sup>144</sup> Em outras palavras, já havia aí a indicação da cumplicidade do supereu na atitude do sujeito ao se referenciar ao Outro concedendo-o um sentido totalizante.

Até aí, ao que tudo indica, Lacan parece estar em conformidade ao que Freud já relatava. Porém, isso foi apenas uma abordagem sucinta e será apenas no seminário da ética que se ocupa da questão novamente, agora com maior atenção. Também nele Lacan conserva a dimensão sintomática acarretada pela instância moral, acentuando como a “paz” buscada no gozo não é nem de longe alcançada quando se trata de obedecer às suas exigências, assim como Freud também já denunciava. Só que agora a versão de Lacan apresenta uma modificação essencial. Nas páginas mais finais de seu seminário ele dirá: “É possível que o supereu sirva de apoio à consciência moral, mas todos sabem muito bem que ele nada tem a ver com ela no que se refere às suas exigências mais obrigatórias.”<sup>145</sup> Ou seja, ao contrário do que Freud dizia sobre o supereu ser a agenciador da moral, cujo ação está ligada a obrigar o sujeito a renunciar sempre mais, Lacan aponta outra direção: o desregramento que a instância demonstra ser consiste em operar como uma inversão da lógica da Lei. Se a Lei presume uma proibição ao gozo projetado em *das Ding*, a instância moral se reduz meramente a uma verdadeira ordem totalitária que ecoa sobre o sujeito intimando-o a gozar de qualquer maneira. Assim, a culpabilidade sentida pelo sujeito, no caso, não seria mais do que resultado do não cumprimento desse comando absolutista.

Por fim, vemos que aí a posição de Lacan em relação à conjunção do além do princípio do prazer ao supereu, conferindo-lhe seu aspecto mórbido. Em última análise, a

---

<sup>143</sup> É o que podemos depreender da seguinte afirmação de Lacan: “O que o neurótico não quer, o que ele recusa encarniçadamente até o fim da análise, é sacrificar sua castração ao gozo do Outro, deixando-o servir-se dela.” LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano, (1960). In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.841.

<sup>144</sup> LACAN, J. **O seminário, livro II: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica (1954-55)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010, p.363 – Grifo nosso.

<sup>145</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise (1959-60)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.363.



instância moral se apresenta como aquilo um verdadeiro empuxo ao gozo, na medida em que sua persistência apenas quer levar o sujeito ao que “pode ser a garantia da Coisa”.<sup>146</sup> Não é a toa que Lacan chega a relacionar o forçamento em direção ao campo do real de *das Ding* ao “problema do mal”.<sup>147</sup> E a sublimação será uma forma distinta de lidar com esse problema do real.

Após esse longo percurso, aportamos aqui no “interior do desregramento” que a análise das raízes do supereu nos permitiu, como previsto por Lacan, e finalmente chegamos a um caminho para o qual as tendências pulsionais podem “encontrar sua justa sublimação”. Ao contrário de se exercer pelas vias de inversão da Lei, a sublimação se exprime com o reconhecimento da castração inscrita pelo Nome-do-pai. Isso é tanto mais claro quando Lacan, em uma menção à Freud de *Moises e o monoteísmo*, indica que a sublimação se produz com a afirmação da função simbólica paterna; pois, a partir disso, o salto para “um progresso em espiritualidade” requer “toda uma elaboração mental”, então engendrado sobre o “fundo da apreensão visível, sensível”<sup>148</sup> (que é particular ao materno, como indicamos anteriormente).

No entanto, se a Lei “preside” a sublimação, há de se considerar que esse não é o ponto de parada do processo. Mesmo que haja o reconhecimento da castração simbólica, a sublimação ainda opera alternativamente como meio de operar com a Coisa, sobretudo no seu modo de construção significante que permita representá-la. No caso, essa representação é delineada de maneira a permitir ao sujeito referir-se ao desejo, implicando nisso uma superação da relação com o desejo para além de atitudes que venham se combinar ao recalçamento e a reativação do supereu.

Todavia, há algo que parece nos colocar diante de uma contradição. Pois, mesmo que a sublimação, como Lacan propõe sua formulação conceitual, proceda de uma relação significante que se supõe para além do objeto, nem por isso ela prescinde do objeto sensível, empírico. Afinal, o que se passa ao nível do objeto sublimado? Nesse ponto, a singularidade e mistério da concepção lacaniana de sublimação começam aqui a se esboçar e é o que levaremos adiante na análise do conceito ao longo do próximo capítulo.

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p.95.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p.127

<sup>148</sup> *Ibid.*, p.173.

## 2º CAPÍTULO

### **Discutindo Lacan com Freud: Em torno das definições da sublimação.**

No capítulo anterior, vimos que o conceito de sublimação é profundamente ancorado no terreno metapsicológico das pulsões. Passamos pela análise destas, num primeiro momento, e enfatizamos o caráter plástico concernente ao seu alvo, a satisfação. Logo, a sublimação, como um dos destinos possíveis da pulsão, comparece como um dos meios diferenciados para conduzi-la a tal meta. Pois o modo dela lidar com as exigências pulsionais permite exprimi-las de maneira diversa daquelas em que a satisfação é obtida às custas de formações inconscientes agenciadas pela ação do recalque.

Quanto a essas formações, sucessivamente, privilegiamos aquela que nomeadamente é associada à moralidade, o supereu. Como vimos, sob a pena de Freud, essa figura ocupa o centro das reflexões sobre a moral civilizada e, nesse âmbito mesmo, é identificada como uma das formas prevalentes de produção de mal-estar. Nosso exame também buscou demonstrar como Lacan reinterpreta a ideia do funcionamento dessa instância. Primeiramente, entrou em questão a necessidade da Lei enquanto função determinante na separação definitiva entre sujeito e a Coisa. Ou, para dizê-lo de outro modo, enquanto condição da normalização do desejo com o advento da castração, mantendo-se numa relação de proibição ao acesso para onde se projeta o gozo radical. À luz dessas considerações, a conclusão é de que a Lei do desejo se coloca numa relação paradoxal, em que ele mesmo contém o empuxo e o veto ao gozo, o qual só seria alcançado por meio de uma transgressão<sup>1</sup>. Assim, o desejo inconsciente é essencialmente um desejo proibido; tanto quanto é marcado pelo forçamento pulsional que quer o extremo da realização de uma satisfação visada no mítico reencontro de *das Ding*.

O que nos levou, com Lacan, à consequência de repensar como a instância moral do supereu é articulada a essa Lei, embora seja o desregramento dela, a parte que comparece incessantemente apenas para incitar o sujeito a extrair o máximo do gozo. Doze anos mais tarde, ao revisitar algumas considerações suas trabalhadas no seminário da ética, Lacan

---

<sup>1</sup> Daí a afirmação de Lacan em seu *Subversão do desejo e dialética do desejo*, quando ao falar dessa normalização do desejo mediante a Lei: “A castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que se possa ser obtido na escala invertida da Lei do desejo.” (LACAN, 1960/1998, p.841).

formaliza essa ideia da seguinte maneira: “Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – Goza!”<sup>2</sup>

Mas se essa instância moral se mostra um modo de presentificar o real da pulsão, no que isso leva a marca das formações sintomáticas, seja sob as reações terapêuticas negativas, seja pelo mal-estar inerente de suas manifestações na cultura, a sublimação é um procedimento alternativo. Ela será o que permite com que o sujeito lide de maneira distinta sobre a apresentação desse real. Como Lacan mesmo diz: “A sublimação é, com efeito, a outra face da exploração que Freud efetua como pioneiro das raízes do sentimento ético, na medida em que este se impõe sob a forma de interdições, de consciência moral.”<sup>3</sup> Retomemos a discussão do ponto deixado em *Mal-estar na civilização*, para desembocarmos na célebre reformulação lacaniana concernente à sublimação.

## 2.1 A fantasia e a sublimação em relação à Coisa.

No ponto em que nos referimos à sublimação quando abordamos o texto do *Mal-estar na civilização* no primeiro capítulo, indicamos que Freud a considera ser um dos recursos que viabiliza ao indivíduo conceder alguma satisfação às suas moções pulsionais. Lembremos que, para o psicanalista, a renúncia é um requisito básico à vida do homem civilizado; a penosa realidade constringe a realização arbitrária da satisfação pulsional, levando ao acúmulo de tensão interna ao psiquismo e ao sofrimento inerente. Das diversas medidas paliativas que se pode recorrer (inclusive, a fuga no adoecimento) para contornar as frustrações suscitadas pela penosa realidade, a saída pela sublimação é oportunizada pela “reorientação” da pulsão que ela é capaz de promover.

Sublimando, nos diz Freud, poderíamos obter do próprio trabalho psíquico e intelectual as fontes de prazer.<sup>4</sup> O grau máximo desse tipo de prazer, portanto, fica condicionado aos dotes e disposição individuais para o esforço mental. Como a ênfase é no labor mental, Freud ressalta que o processo sublimatório admite a suspensão da influência da dura realidade, ainda que temporariamente, permitindo com que o sujeito possa desfrutar do

---

<sup>2</sup> *Idem. O seminário, livro XX*: Mais, ainda (1972-73). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p.11.

<sup>3</sup> *Idem. O seminário, livro VII*: a ética da psicanálise (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.109.

<sup>4</sup> Cf. FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930[1929]). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.21, p.87.

que sua própria fantasia lhe é capaz de proporcionar. É o caso, por exemplo, da “alegria do artista em criar, em dar corpo às suas fantasias, ou a do cientista em solucionar problemas ou descobrir verdades”.<sup>5</sup>

Em consideração às artes, Freud dá um pouco mais de ênfase na discussão. Assim como o artista que, ao sublimar suas moções pulsionais consegue dar vazão às suas fantasias íntimas, o impacto de sua obra em seu público também se deve a mecanismos homólogos. Graças à importância que a fantasia desempenha na vida psíquica, nos diz Freud, o espectador também pode se valer do processo que o artista lançou mão para criar.

A consideração de Freud sobre a fantasia nos processos artísticos o acompanha desde cedo. Em um dos textos mais referenciais acerca da atividade artística, *O poeta e o fantasiar* (1908), o psicanalista se pergunta sobre a função da fantasia na criação. Comparando a atividade criativa do poeta com as brincadeiras infantis, Freud afirma que a semelhança entre elas reside no afastamento da realidade opressora e a criação de um mundo de fantasia que é levado muito a sério, “ou seja, um mundo formado por grande mobilização afetiva, na medida em que se distingue rigidamente da realidade.”<sup>6</sup>

Portanto, são os “desejos insatisfeitos” que habitam a fantasia e impulsionam seu desenvolvimento, ao passo em que ela viria desempenhar uma medida de realização desses desejos através de “uma correção da realidade insatisfatória.”<sup>7</sup> Logo, toda fantasia é dotada de particularidades subjetivas e é muito íntima a cada “sonhador”; de modo que revelá-las seria motivo de grande constrangimento, além da alta probabilidade de causar rejeição daquele com quem se compartilha. Nesse ponto reside o diferencial do poeta. Será mergulhando em sua fantasia que ele extrai benefícios para sua atividade criativa. Mas o faz despojando de suas fantasias seus traços egoísticos e repulsivos graças à sua aptidão e às técnicas que dispõe. Assim, ele consegue transformá-las em fontes de prazer a seu público por meio de sua obra.

Nessas condições, a fruição suscitada no espectador é distinguida por Freud da seguinte maneira: uma primeira, que é estimulada “por meio de um ganho de prazer que é puramente formal, ou seja, estético”, também qualificada como “prazer preliminar”<sup>8</sup>, que será

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.87.

<sup>6</sup> *Idem.* O poeta e o fantasiar (1908). In: FREUD, S. **Arte, literatura e os artistas**. Trad. Ernane Chaves. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2015, p.54.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.57.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.64.

preparação para outro tipo de satisfação maior, proveniente de “fontes psíquicas ricas e profundas, (...) [e] surge da libertação das tensões de nossa psique.”<sup>9</sup>

Sem conseguir definir muito bem que intensidade é essa, Freud deixa a questão em aberto. Já no seu texto do *Mal-estar*, ele ainda se sente incapaz de avançar com uma descrição metapsicológica sobre o enigma da satisfação sublimada, se limitando a dizer que, dentro do rol das “satisfações substitutivas”, ela é destacada como “mais refinadas e mais altas”.<sup>10</sup> Mesmo não se contentando com o que a psicanálise até aquele momento poderia oferecer, Freud ainda arrisca a dizer que, quando comparadas à intensidade das satisfações pulsionais mais “grosseiras e primárias”, a que está em jogo na sublimação é do tipo que “não convulsiona nosso ser físico”.<sup>11</sup>

Nesse sentido, apesar da civilização apreciar e reconhecer a importância da sublimação, Freud não ignora que ela pouco pode oferecer de consolo contra os sofrimentos da existência. Quanto a isso, Lacan parece endossar a sentença de Freud. Mais ainda, o psicanalista francês vai acentuar o afastamento da sublimação com qualquer ideia de promessa de felicidade. Em seu exame, ele procura enfatizá-la como uma experiência que não se reduz a produção de prazer (embora ele entre em questão, como veremos) e bem-estar de si mesmo. Mas, principalmente, Lacan quer sustentar a ideia de que a sublimação ocasiona um flerte com algo do real, ou seja, algo que vias de regra se apresenta como índice de uma excessividade do qual o sujeito não dispõe de recursos para integrar diretamente na experiência com o objeto.

E para seguirmos na análise de como isso se dá, é necessário passar por uma indicação inicial importante que Lacan nos dá antes mesmo de nos fornecer a sua “fórmula” da sublimação, e que consiste em pensá-la em relação à função da fantasia. Desse modo, conforme diz o psicanalista, é na “simbolização da fantasia ( $\$ \diamond a$ )”, “que é a forma na qual o desejo do sujeito se apoia”<sup>12</sup>, onde devemos procurar o móvel do processo sublimatório.

Vale dedicar uma pequena volta em torno do que aí se encontra subentendido, especialmente do que se trata a compreensão lacaniana, nesse período de seu ensino, a propósito do papel da fantasia. Em seu seminário anterior, o psicanalista empreende um de

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.64.

<sup>10</sup> *Idem.* O mal-estar na civilização (1930[1929]). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.21, p.87.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.87.

<sup>12</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise (1959-60)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.123.

seus primeiros esforços em fornecer os contornos teóricos a respeito dela em relação ao desejo. Num dado momento, declara Lacan:

A função da fantasia é dar ao desejo do sujeito seu nível de acomodação, de situação. Por isso é que o desejo humano tem a propriedade de estar fixado, adaptado, combinado não a um objeto, mas sempre, essencialmente, a uma fantasia.<sup>13</sup>

Parece claro que a problematização que o psicanalista está levantando concerne à questão de saber como um objeto qualquer se articula para um sujeito, uma vez que ele deve, antes de tudo, entrar na fantasia e aí estabelecer-se segundo lógicas particulares de representação. Em outras palavras, trata-se de como o interesse por um objeto passa então a torná-lo privilegiado, na medida em que sua aparição no campo da experiência é suportada pelo regime da fantasia, a qual tem sua constituição na vida inconsciente em momentos fundamentais da constituição do sujeito. Trata-se daquilo que discutimos anteriormente a propósito da castração simbólica do desejo. Momento decisivo em que a divisão subjetiva se estabelece em relação a um real enigmático de seu desejo.

Sabemos que essa noção de real é aquilo que Lacan está tratando no seminário da ética sob o termo de *das Ding*, o qual é o impossível de ser simbolizado – ou, dizendo de outro modo, só poderia se figurar como vazio. O desejo visa seu campo, mas paradoxalmente, o evita, pois o encontro sinaliza uma falta seguramente angustiante. E é aqui que o papel da fantasia se estabelece. Ela será constituída em função dessa inconsistência incontornável, mas justamente para dissimulá-la. No matema lacaniano da fantasia ( $\$ \diamond a$ ), *a* é aquilo que se destaca como um “elemento real do sujeito”, ou seja, é “efeito da castração”<sup>14</sup>, como diz Lacan, porém “que ele domina numa relação imaginária”.<sup>15</sup>

Esse elemento é a célebre noção lacaniana do “objeto *a*”, cuja concepção nesse momento vamos buscar retê-la nos parâmetros conceituais de Lacan nessa época de seu ensino<sup>16</sup>. Como é possível de se notar, o objeto *a* mantém certa ligação com o real, mas pela

---

<sup>13</sup> *Idem. O seminário, livro VI: o desejo e sua interpretação (1958-59)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2016, p.28.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.395.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.394.

<sup>16</sup> A noção de “objeto *a*” sofre variações conceituais ao longo do percurso do ensino de Lacan. Dedicarmos à investigação de suas nuances é algo que, infelizmente, extrapola nossa atual pesquisa. Por isso, optamos pelo esforço em reter o sentido que até então acompanha as formulações que se implicam no seminário da ética. Para maiores detalhes sobre as funções diversas dessa noção em Lacan, recomendamos a leitura, por exemplo, de NASIO, J.-D. Terceira Lição: O conceito de objeto *a*. In: **Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

maneira como ele “vêm recobrir, engodar o sujeito no ponto mesmo de *das Ding*”<sup>17</sup>, como dirá Lacan no seu *Seminário VII*.

Em outras palavras, ele se caracteriza pela forma como o sujeito busca se relacionar com essa ausência absoluta da Coisa, visando supri-la através de objetos que se situarão ali na medida em que podem fornecer a realização do desejo. Trata-se, portanto, de como a representação de um objeto mobiliza a atração libidinal quando seu enquadramento na fantasia sinaliza para o sujeito o ocultamento de sua castração e promessa de gozo ideal. Por este viés, o que se sobressai é a função do objeto associada à afirmação da imagem especular do eu. Não é à toa que Lacan ressalta a dimensão ilusória desse processo.

De maneira mais geral, podemos então complementar tais considerações com Zizek, quem comenta que a fantasia “funciona como significação absoluta” e “constitui o contexto pelo qual percebemos o mundo como consistente e dotado de sentido”.<sup>18</sup> Com efeito, podemos notar que é a partir da fantasia que o sujeito aborda a realidade.

E, assim, ao salientar que móvel da sublimação perpassa pela dinâmica de imaginarização dos objetos, não significa que Lacan esteja indicando que elas se confundem. Mas sim que existe a necessidade de se operar nela, modificando o modo de relação à função das imagens idealizadas enquanto indutoras da acomodação ilusória do desejo a objetos. Não é por acaso que a sublimação, segundo a fórmula mais geral que Lacan nos propõe, é um procedimento que “eleva um objeto à dignidade da Coisa”<sup>19</sup>, através de um processo de simbolização específico. A partir daqui, veremos como essa fórmula se desdobra.

## 2.2 O exemplo do amor cortês: dialética da sublimação e idealização fetichista

Quando destaca que os objetos da sublimação são aqueles que perpassam a função imaginária da cena fantasística, Lacan está na verdade trazendo à discussão como a questão da idealização é fundamental para compreensão do que está em jogo. A fim de especificar essa problematização, ele recupera um fragmento dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* em que Freud exprime uma opinião acerca do que marca nossa conduta na relação objetal. É numa nota de rodapé que Freud assim se expressa:

---

<sup>17</sup> *Idem. O seminário, livro VII: a ética da psicanálise (1959-60)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.123.

<sup>18</sup> ZIZEK, S. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p.120.

<sup>19</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.137.

A diferença mais marcante entre a vida amorosa da Antiguidade e a nossa decerto reside em que os antigos punham a ênfase na própria pulsão sexual, ao passo que nós a colocamos no objeto. Os antigos celebravam a pulsão e se dispunham a enobrecer com ela até mesmo um objeto inferior, enquanto nós menosprezamos a atividade pulsional em si e só permitimos que seja desculpada pelos méritos do objeto.<sup>20</sup>

A objeção de Lacan à Freud nesse momento consiste em apontar que é bem provável que Freud esteja enganado em pensar que os antigos não exigissem dos objetos seus traços prevalentes. Ao que tudo indica, é possível que tal retratação “nostálgica” Freud, como replica Lacan, se deva a um modo apressado de concluir sobre como posicionar o problema da relação de objeto e que, talvez, ele tenha se deixado levar pelo “sonho” de que tenha existido uma “Idade de Ouro”, um “Eldorado”<sup>21</sup>, na história da humanidade. Assim, Lacan desconfia que tenha de fato havido espaço para ênfase pura e simples num tipo de atividade pulsional, pela qual tenha predominado um estilo de amor semelhante ao “natural”.

É curioso notar que Lacan faz a leitura dessa passagem supracitada substituindo a palavra “pulsão” por “tendência”<sup>22</sup>. E essa substituição não é à toa. Pois, como já tivemos a oportunidade de comentar no capítulo anterior, a ideia de “tendência” é acentuada pelo psicanalista francês como arranjo das expressões pulsionais em busca da satisfação através do poder organizador da dimensão significante da linguagem. E se é a incidência da linguagem que constitui o dispositivo regulador do comportamento dos homens, uma vez que é ela que tece a rede de relações culturais humanas, não há espaço para qualquer visão naturalista da satisfação pulsional. É no “cultural”, e suas amarrações com os efeitos da linguagem, que Lacan acentua o modo como os objetos adquirem função especial para o homem. E repercute diretamente na função do objeto o modo como aprendemos a cultuá-los, isto é, idealizá-los em maior ou menor grau. E isso, ainda conforme a opinião do psicanalista, não é exclusividade de nossos tempos modernos. A questão, para ele, já se faz presente em épocas mais remotas.

Assim sendo, retornamos aqui com a questão do imaginário, uma vez que é com ele que Lacan fundamenta a noção freudiana da libido narcísica que investe os objetos. Lá em seu artigo da *Introdução do narcisismo*, Freud descreve que os objetos são introduzidos ao

---

<sup>20</sup> FREUD, S. Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade (1905). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.07, p.141.

<sup>21</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise** (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.122 e 123.

<sup>22</sup> Vale reproduzir essa substituição feita por Lacan: “Os antigos rodeavam a tendência com festas, e estavam prontos também a fazer honras, pelo intermédio da tendência, de um objeto de menos valor, de valor comum, ao passo que nós reduzimos o valor da manifestação da tendência e exigimos o suporte do objeto pelos traços prevalentes do objeto”. (LACAN, 1959-60/2008, p.122).



homem pelo modo como o interesse da libido quer não apenas se satisfazer simplesmente com o objeto, mas também como ele vem regular a complementação narcísica do eu. Ou seja, haveria sempre uma demanda inerente de manutenção de realizações imaginárias e, de certo, o objeto é idealizado na medida em que aí se insere em referência ao cumprimento dessa função. Ainda no mesmo artigo, ao descrever sobre a idealização, Freud entende que é um processo concernente ao objeto, cujo investimento é provido de intensa “supervalorização sexual”. Assim, ele é levado a ser “psiquicamente engrandecido e exaltado”.<sup>23</sup>

Para Lacan, isso equivaleria a dizer que os objetos, nessa situação de valorização, são elevados à representação da Coisa do desejo para um sujeito, através de suas “colonizações imaginárias”. Ora, sendo a sublimação o que eleva o objeto à dignidade da Coisa, nos parece que Lacan está insinuando que ambos os processos, a idealização e a sublimação, confluem para uma mesma direção. Mas, esse não é realmente seu propósito. A fim de destacar como eles podem manter certa afinidade e seguirem lado a lado em relação a um objeto, Lacan recorre à poética do amor cortês para ilustrar a questão, mostrando como esses processos, em última análise, se desalinham.

A *Minne*, ou o amor cortês, foi um fenômeno historicamente datado, o ocorrido na Idade Média entre o século XI e XIII. Estendeu-se por quase toda Europa, embora tivesse seu auge em países como a França, Inglaterra, Alemanha e Espanha. No contexto sociocultural dessa época, Lacan observa que a posição social da mulher era praticamente inexistente. Rebaixada ao nível de um objeto comum, ela era identificada à “função de troca”, isto é, constituía o número de bens de que seu senhor podia dispor. Em suma, o retrato da mulher na sociedade feudal era de ser algo inteiramente subjugado às vontades masculinas. É nesse contexto que a poesia cortesã se instala, mas como uma poética que vem se articular ao “exercício de toda uma moral, de toda uma ética, de todo um estilo de vida”.<sup>24</sup>

Lacan assevera que a partir da atividade poética, os trovadores desse movimento influenciaram os costumes de época, interferindo ativamente em “toda uma série de comportamentos, de lealdades, de medidas, de serviços, de exemplaridades da conduta”<sup>25</sup>, bem como promovendo a modificação do status feminino no corpo social. Mais, ainda, como o psicanalista ainda quer nos assegurar:

---

<sup>23</sup> FREUD, S. À guisa de introdução ao narcisismo (1914). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004. v.01, p.113.

<sup>24</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.153.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.176.

todos os historiadores são unívocos – o amor cortês era em suma um exercício poético, uma maneira de jogar com um certo número de temas de convenção, idealizantes, que não podiam ter nenhum correspondente concreto real. Não obstante, esses ideais, em cujo primeiro plano está a Dama, se encontram em épocas ulteriores e até a nossa. Suas incidências são totalmente concretas na organização sentimental do homem contemporâneo, e aí perpetuam sua marcha.<sup>26</sup>

Como se pode perceber, esses dizeres de Lacan fazem parte da objeção que faz ao comentário de Freud a respeito do culto do objeto na modernidade, em detrimento da pura e simples atividade pulsional. Nessa passagem fica evidente a importância do tratamento idealizante do amor cortês dispensado à mulher, começando pela designação de “Dama” que passa a receber. Dito de outro modo, Lacan aposta que há muito, senão desde sempre, o homem aprendeu a exaltar seu objeto amoroso revestindo-o de ideais.

Passando agora ao exame do que está em jogo nesse estilo poético de época, para Lacan ele é um exemplo que serve bem, tanto que é visto pelo psicanalista como paradigmático, para descrever como é a relação do sujeito do desejo com um objeto situado sublimatoriamente em função da Coisa. Aqui entra a questão de se examinar o que é a relação do sujeito ao significante. Mais exatamente, o que ele faz quando modela o significante de modo a situar a representação de um objeto qualquer em referência à *das Ding*. E é precisamente o que retrata o amor cortês, sendo a Dama, no caso, que faz as vezes desse objeto.

Em sua posição exaltada, a Dama passa de um objeto “comum” – como era no contexto de sua época – a um “ser significante”; uma transformação ao longo da qual o objeto feminino é “esvaziado de toda substância real” e apresentado “com caracteres despersonalizados”<sup>27</sup>, como afirma Lacan. Curiosamente, através desse processo todos os autores poetas “parecem louvar uma só pessoa”<sup>28</sup>, chegando a deixar em dúvida se a mulher adorada existia efetivamente na realidade. Em todo caso, é notável que o artifício poético consista na criação da representação de uma mulher intocável. Todo cortejo à Dama, através da arte da retórica sofisticada, termina por colocar à frente uma figura diante da qual os trovadores não podem fazer mais do que demandar. Como ressalta Lacan: “Não há possibilidade de cantar a Dama, em sua posição poética, sem o pressuposto de uma barreira que a cerque e a isole.”<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.180.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.181.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.153.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.181.

Essa inacessibilidade da Dama é evidenciada, segundo Lacan, pelo caráter de frieza e crueldade que se manifesta através do modo como ela se dirige a seus adoradores. São exigências arbitrárias, sempre impossíveis de serem satisfeitas. Razão esta pela qual ela pode ser qualificada como “parceiro desumano”.<sup>30</sup> Ao menos aqui podemos constatar que, em consonância com que Freud já dissera em seu *Mal-estar na civilização*, a sublimação *não* está exatamente a serviço de garantir uma saída feliz para o sujeito. Aliás, com esse exemplo, Lacan vem indicar esse desabono: “O ponto de partida do amor cortês”, nos diz ele, “é de ser uma escolástica do amor infeliz.”<sup>31</sup> Em outros termos, podemos ver que, à luz desse estilo poético, Lacan pretende desenvolver a compreensão de que a sublimação articula, em seu fundo, a ideia de um objeto que rompa com qualquer ilusão de uma pretensa compleição de satisfação em sua plenitude.

Aqui podemos retomar a questão da idealização, já que a função que dela queremos destacar é de que ela presume a projeção de investimento libidinal em um objeto colocado na condição de obtenção de um gozo idealmente adequado ao desejo. É verdade que, no caso do amor cortês, a Dama é erigida à imagem do que os trovadores destacam de si no plano imaginário. No entanto, sua representação culmina numa imagem que retorna ao sujeito no ponto onde não há qualquer reforço a apelos de reafirmação de seu eu. Os atributos de frieza e inacessibilidade da Dama significam que estão ali realçando a configuração de um limite. Ou seja, a imagem evocada na representação da Dama, é uma imagem que retorna sobre o sujeito registrando o limite para o que satisfaz as aspirações narcísicas de consagração imaginária de si. O que retorna é essa imagem que porta um vazio central. Por isso, Safatle irá dizer que “a imagem da mulher no amor cortês seria imagem do que resta quando um objeto é esvaziado de todo traço imaginário de individuação.”<sup>32</sup>

E esse ponto é imprescindível para destacarmos a distinção da idealização e sublimação. É justamente com esse vazio que a via sublimatória adquire sua prevalência, na medida em que, ao instituir o objeto em função de *das Ding*, o faz sem que sua representação elida a sua ausência como Coisa perdida. Vemos então que ela, a sublimação, irá promover, ao fim e cabo, uma modificação nas colonizações imaginárias, com a conseqüente queda dos ideais que acompanham suas formações. Como ressalta Safatle, isso constitui uma

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.182.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.178.

<sup>32</sup> SAFATLE, V. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p.290.

propriedade essencial na definição lacaniana da sublimação. Pois sem a “destruição da imagem idealizada”, conclui o autor, “não há sublimação, mas apenas fetichismo.”<sup>33</sup>

Safatle nos deixa com uma interessante indicação a propósito das ressonâncias entre o objeto idealizado e aquele se segue o modelo fetichista de veneração do objeto. Para entender como essa afinidade se dá, primeiramente, lembremos que Freud já definira a natureza da idealização, em seu *Introdução ao Narcisismo*, como uma *supervalorização sexual* do objeto. Ocorre que, anos antes, em seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud define que essa supervalorização sexual é também o mecanismo por trás da atração fetichista ao objeto. Nele, o pai da psicanálise descreve que a pulsão sexual abandona seu alvo sexual natural e se fixa em uma parte do corpo ou de um objeto inanimado que se torna o substituto do objeto original de satisfação. Mas a ligação com esse original não se apaga, e sim é transferida toda carga de investimento para o substituto, o qual se torna supervalorizado. Como escreve Freud, “o que leva à substituição do objeto pelo fetiche é uma conexão simbólica de pensamentos que, na maioria das vezes, não é consciente para a pessoa.”<sup>34</sup> Conexão essa que está associada a experiências infantis, contemporâneas à constituição do desejo nos limites da operação de castração.

É em seu artigo dedicado ao tema, o *Fetichismo* (1927), que Freud descreve mais especificamente essa composição do objeto fetiche. Encontramos nele o psicanalista afirmando que a fixação do objeto substituto se estrutura com a castração, embora a eleição de tal substituto seja precisamente o que vai negá-la. Tanto “a rejeição quanto a afirmação da castração encontram caminho na construção do próprio fetiche”<sup>35</sup>, escreve Freud. Dito de outro modo, ainda que haja o reconhecimento da castração como condição fundante do desejo, o caráter perverso do fetiche é que ele a nega, consagrando um objeto prevalente que se reveste da identidade fálica. Portanto, o objeto fetichizado é aquele altamente investido – ou “sexualizado”, por assim dizer – que se fixa numa posição privilegiada dentre todos os demais objetos variáveis na economia do desejo.

Curioso notar que no seu *Seminário VI*, em alguns comentários – mais esboçados do que desenvolvidos – Lacan já teria indicado a presença da dimensão fetichista sempre implícita nas relações de troca inter-humanas. Dado que essas relações são profundamente apoiadas em relações significantes, o valor de cada objeto se constitui no conjunto de

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.293.

<sup>34</sup> FREUD, S. *Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade* (1905). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.07, p.146.

<sup>35</sup> *Idem.* *Fetichismo* (1927). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.21, p.159.

determinações simbólicas conforme seu cenário cultural. É claro que, nisso, está a referência à dimensão do Outro. E aqui a questão da fantasia retoma seu papel com grande peso, devido ao que Lacan vinha trabalhando nesse seminário sobre sua função em relação ao desejo. Dissemos que a fantasia é uma cena específica através da qual o objeto assume um valor específico e virá a se arrolar ao desejo. O que não podemos deixar de lembrar, agora, é que Lacan visava também formalizar a ideia do funcionamento da fantasia como o que pretende dissimular a relação do sujeito com seu “corte” constitutivo. Ou seja, do funcionamento dela segundo uma intenção de manter o sujeito protegido do contato com sua castração simbólica. Se do lado dessa divisão subjetiva operada pela castração tem-se um sujeito reportado ao enigma de seu desejo, a fantasia, por sua vez, se constitui a partir desse vazio, porém suas coordenadas se desenvolvem visando dissimular, de alguma maneira, o encontro com essa falta angustiante. Daí porque Lacan dizer que os elementos imaginários do objeto *a*, “na articulação da fantasia”, adquirem sua predominância. Pois, com eles, “o objeto toma lugar daquilo de que o sujeito está privado [no simbólico], qual seja, do falo.”<sup>36</sup>

Dito de outro modo, o valor representativo de um objeto qualquer pode ser edificado dentro de uma estruturação imaginária assumindo o enlevo fálico. Esse objeto, portanto, comparece como suporte de uma relação votada a elidir a falta onde entra o real do sujeito. Ocorre que é nesse tipo de consistência que Lacan identifica o traço perverso da modalidade fetichista de ligação ao objeto, pois ele “se caracteriza pelo fato de que toda ênfase da fantasia está posta do lado do correlato propriamente imaginário [isto é, no objeto *a*].”<sup>37</sup> Nesse sentido, poderíamos então concluir que o procedimento fetichista equipara-se a uma estratégia intencionada a reverter o elemento real que se associa ao objeto *a* em uma forma positivada, sensivelmente apreensível, pela qual um objeto vem preencher as condições de negação do vazio da Coisa.

Sendo, portanto, o objeto-fetice destinado a fixar demasiadamente as determinações dos investimentos libidinais, instituindo-se como àquilo ao qual o desejo se conforma, realmente o parentesco dele com a supervalorização idealizante são perceptíveis. Como Guilherme M. Rocha comenta a propósito:

Talvez não seja por acaso que, tanto no fetichismo quanto na idealização, o objeto parece convocado a comparecer de modo destacado da contingência que o insere na

---

<sup>36</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VI: o desejo e sua interpretação** (1958-59). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2016, p.335-6.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.337.

cadeia dos objetos do desejo, e fixar-se (...) na condição absoluta de veículo exclusivo da satisfação pulsional.<sup>38</sup>

Podemos entender mais claramente, a partir de então, porque Lacan nos solicita a compreender que o móvel da sublimação deve ser localizado em meio aos modos de colonização da Coisa com formações imaginárias sustentadas na fantasia. Se isso representa um engodo por estabelecer vias determinantes de satisfação, o vetor da sublimação aponta outra direção. Mesmo que haja idealização do objeto – e no que isso comporta aí todo um espectro fetichista –, em última análise, a sublimação desmascara e “celebra”, como bem salienta Rocha, “a impossibilidade de reconciliação entre desejo e sua colonização pelas promessas de felicidade da imagem reificada ou pelas utopias da satisfação plena.”<sup>39</sup>

Em consequência a tais considerações, a análise do amor cortês ganha agora maiores contornos. Apesar de toda a incidência idealizante do trovador em relação à Dama, o que se vê é que esse objeto feminino vem assinalar um limite intransponível. Ou seja, na qualidade de objeto elevado à dignidade da Coisa, o que a Dama demarca em sua representação é a presença de um real. E como observa Safatle, um real que se apresenta como “resistência” à apreensão de todo “pensamento identificante” produzido pela fantasia.<sup>40</sup> Por isso a sublimação será uma operação que culmina em “um ponto de torção” que, ao fim e ao cabo, realiza um movimento de “desvelamento do que é ob-sceno (no sentido de objeto desprovido de cena).”<sup>41</sup>

Assim, para Safatle, a “ironia lacaniana” em ter escolhido o amor cortês como paradigma da sublimação pode ser entendida justamente como uma necessidade de se colocar em andamento a fantasia fundamental e a fixação promovida pelo par idealização/fetichismo para, então, poder recusá-la<sup>42</sup>. É numa “perspectiva dialética”<sup>43</sup> que a sublimação busca promover, através de um objeto imaginário mesmo, a queda do que ali aparece como aspirações narcísicas sustentadas pela fantasia. Ainda como Safatle pôde descrever, no caso da Dama, tal ponto de torção é assinalado pelo modo como esse objeto feminino sai da cena fantasística, e a “imagem idealizada se transforma em imagem de estranhamento.”<sup>44</sup>

---

<sup>38</sup> ROCHA, G.M. **O estético e o ético na psicanálise**: Freud, o sublime e a sublimação. (Doutorado). São Paulo: USP, 2010, p.301.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.303.

<sup>40</sup> SAFATLE, *Op. Cit.*, p.293.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.293.

<sup>42</sup> Procedimento que, na verdade, não se restringe apenas ao amor cortês, mas que se poderia estender à “ambiguidade” arte em geral, na visão de Lacan. (Cf. SAFATLE, 2006, p.291 e 293).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.286.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.292-3.

Pois, então, o real que se associa à imagem da Dama faz dela um ser envolto numa aura de inacessibilidade. O que garante aqui a articulação de um mistério insolúvel, se assim podemos nos expressar, que, embora limite a possibilidade de acesso dos trovadores, garante a preservação de um aspecto essencial em jogo na sublimação. Mesmo que a inacessibilidade do objeto se mantenha, mesmo que as demandas poéticas que se articulam em torno disso, em última instância, apercebam-se em certa medida fadadas ao fracasso de conquistá-lo na totalidade, o mais importante é o espaço para o desenvolvimento do desejo.

Veremos gradativamente na sequência desta dissertação como esse aspecto é essencial na sublimação.

### 2.2.1 Real e dessexualização

Ainda é importante comentar que, com o exemplo do amor cortês, Lacan situa sua opinião a respeito da sublimação e o problema da dessexualização, ideia tão central ao longo das abordagens freudianas sobre o conceito. Como já pontuamos em outro lugar, para Lacan a questão da “dessexualização” não é fator que por si só destaca a essência da sublimação. E a escolha de Lacan pela poesia trovadoresca vem, entre outras coisas, provocar essa definição de Freud. Como dirá a propósito: “o jogo sexual mais cru pode ser objeto de uma poesia sem que esta perca, no entanto, uma visada sublimatória.”<sup>45</sup> No caso, a poesia revela esse jogo presente na referida frieza da Dama, cujas exigências feitas aos seus adoradores versam em apelos de cunho estritamente sexual<sup>46</sup>.

Apesar de tudo, se a dessexualização ainda merece ser relativizada, ela poderia ser identificada a uma expressão da pulsão recuperada pela atividade sublimatória que se mantém

---

<sup>45</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise (1959-60)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.194.

<sup>46</sup> Tanto é assim que Lacan recorre ao poema de Arnaud Daniel, pertencente ao movimento do amor cortês, para exemplificar essa afirmação de que o “jogo sexual” pode ser objeto de uma obra na sublimação. Nele, o poeta compõe “a mais singular dessas relações de serviço (...) entre o enamorado e a Dama”, que Lacan havia falado, de modo que o poema “transborda (...) os limites da pornografia, indo até a escatologia.” (LACAN, 1959-60/2008, p. 194). “O caso, que parece ter-se produzido como um problema na casuística moral cortês,” descreve Lacan, “é o seguinte – uma Dama que no poema se chama Donna Ena dá a seu cavaleiro a ordem – e essa ordem constitui uma prova com a qual se medirá a dignidade de seu amor, de sua fidelidade, de seu comprometimento – a ordem de abocanhar sua trombeta. Essa expressão no texto não tem um sentido ambíguo.” (*Ibid.*, p.194). A questão aqui é que, mesmo transferindo para uma expressão metafórica, o cunho sexual do objeto não desaparece. Assim, na visada sublimatória dentro do poema, a pulsão sexual não perderia sua propriedade, mostrando como ela é capaz de deslocar certa satisfação, como, no caso, para um objeto (feminino) transformado em um artifício significante.

sob tensão em meio a todo aparato simbólico e imaginário da experiência com o objeto. Trata-se, portanto, daquilo que a sublimação resgata da dimensão pulsional que permanece insubmisso a todo recurso de formalização, indicando assim que ela lida com “algo a mais” presente nas exigências de satisfação não reguladas pelo princípio do prazer. Sabemos que é pelas vias do prazer que a simbolização do desejo se torna possível, e, evidentemente, para falar disso que resta inominável da pulsionalidade estamos nos reaproximando da discussão com o real. Para dizê-lo de modo mais preciso, estamos novamente aportando nossa discussão na ideia de um aspecto real da pulsão que, apesar de impactar o simbólico, se caracteriza essencialmente por sua oposição às diretrizes de investimento do princípio do prazer. Há uma passagem no *Seminário XI* em que Lacan refere-se à expressão dessa dimensão da pulsão, para falar que sua manifestação só se apresenta como potência desarticuladora sobre a cadeia significante. E é aí que a noção de dessexualização pode vir a se associar. Leiamos essa passagem:

é desta forma que aparece o real, a saber, o obstáculo ao princípio do prazer. O real é o choque, é o fato de que isso não se arranja imediatamente, como quer a mão que se estende para os objetos exteriores. (...) O real se distingue, como eu disse da última vez, por sua separação do campo do princípio do prazer, por sua dessexualização, pelo fato de que sua economia, em seguida, admite algo de novo, que é justamente o impossível.<sup>47</sup>

Nesses termos, a dessexualização, se convém reter sua implicação, comparece como algo que Lacan prefere correlacionar à manifestação do aspecto pulsional que não se solidariza com o princípio de manutenção da “equalização”, da “homeostase”, dos investimentos significantes regulados pela economia do prazer. O que, claramente, vem a ser tratado pela psicanálise sob a alcunha de pulsão de morte, agora na acepção que Lacan pretende dar ao termo. Como já nos referimos, ela constitui, para o psicanalista, a face mais radical e desregrada da busca de uma satisfação pulsional designada como gozo. Satisfação essa atribuída ao esforço mais veemente em atingir o que Lacan está, em seu *Seminário VII*, situando no impossível da Coisa.

Com todas as considerações que até aqui apresentamos nesta pesquisa, a presença da pulsão de morte na sublimação é notória, muito especialmente pelo modo como se torna aliada a esse processo. Ao ser veiculada na sublimação, ela é convertida numa atividade que

---

<sup>47</sup> *Idem. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979, p.159.



não resvala em formações sintomáticas – nomeadamente, aquelas cujas formas de sofrimento são ocasionadas pela totalização do Outro do supereu.

Para tanto, seu comparecimento acontece de modo peculiar. Assumindo a dianteira no processo sublimatório, a pulsão de morte age forçando a dissolução imaginária própria à constituição do eu. Decerto, uma dissolução realizada a partir da ação desagregadora dessa pulsão sobre a configuração de arranjos simbólicos da estrutura subjetiva. Equivale a dizer que o levante dessa operação é de introduzir desestabilizações na fixidez de identidade nas representações cujo apoio central é emoldurado pela fantasia e, com as quais, a significação da realidade e da relação ao Outro são sustentadas. Essa atuação para Lacan funciona como algo que ele denomina de “busca antipsíquica”, uma vez que se projeta no além do princípio do prazer. Ou seja, não segue a linearidade da busca significativa desse mecanismo a fim de atingir a “homeostase” dos investimentos psíquicos, e sim atua para além da “tendência ao investimento uniforme do sistema do eu como tal – fazendo-o faltar.”<sup>48</sup>

Se considerarmos isso no exemplo do amor cortês, basta lembrarmos que a Dama, mesmo sendo edificada dentro de um regime de idealização, ela se destaca daí como imagem de um objeto contra o qual as aspirações narcísicas de seus admiradores se chocam e parece não encontrarem a ressonância esperada. Não é à toa, que Lacan diz que no limiar de todo reflexo narcisista do amor cortês, a Dama se isola como imagem de uma mulher transformada em um “ser de razão, de significante”.<sup>49</sup> Embora, nesse nível, ela não é qualificada por virtudes ou sabedorias, e sim por ser indiferente, fria, ao ponto de ser cruel, como Lacan tantas vezes se referiu.

Nesse sentido, podemos inferir como o amor cortês pode descrever um modo alternativo da sublimação em lidar com o gozo buscado pela pulsão de morte, diferentemente daquele agenciado pela instância moral. Ao personificar esse ser cujos atributos chegam a qualificá-la como um ser cruel, sobretudo revelado em suas exigências impossíveis de serem satisfeitas, essa construção da Dama sugere como esse imperativo de gozo – que se assemelha em larga medida ao comando do supereu – pode ser isolado e contemplado a certa distância. Nessa distância mesma está concernido o desejo, mostrando então como ele pode se relacionar com expressões de gozo por intermédio da sublimação. Dito de outro modo, constituída como reflexo da Coisa, que é a campo indutor da pulsão de morte, a Dama encarna o seu gozo mortífero, isto é, ele é redimensionado na representação simbolizada por

---

<sup>48</sup> *Idem. O seminário, livro VII: a ética da psicanálise (1959-60)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.145.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.257.

suas demandas, as quais, por sua vez, atestam como o objeto permanece em sua inacessibilidade.

A questão da construção do objeto em seu caráter inatingível é crucial, indicando como a sublimação cumpre a função de demonstrar a ausência de uma suposta plenitude intencionada a comprometer o desejo ilusoriamente. O objeto elevado à dignidade da Coisa é, portanto, um objeto que acaba por ressaltar sua ausência, sua perda irremediável. Desta feita, o impossível em jogo na sublimação é apresentado, ou, em uma palavra, o real em toda sua irreduzibilidade. Para ilustrarmos isso, mais uma vez podemos recorrer ao exemplo da Dama. Mesmo que sua representação possa indicar um remanejamento das exigências pulsionais através de um processo de simbolização específico, no fim termina por reportar a algo invariavelmente inapreensível. Eis aí uma forma de apresentação do real.

Decerto, qualquer proximidade com o que insinue a presença do real comporta algo de penoso em jogo. Contudo, mesmo que a relação à Dama envolva um desprazer, o que a sublimação faz é valorizar essa dimensão do real sustentando-o como algo enigmático. O que promove a inspiração das tentativas de abordar esse objeto que então articula o vazio em seu fundo.

Quanto a essas tentativas, Lacan as identifica como uma “conduta de rodeio”.<sup>50</sup> E há nisso a manifestação do que é da “ordem sexual propriamente dita”, como observa o psicanalista, dado que esses rodeios são identificáveis “como sendo da ordem dos prazeres preliminares”<sup>51</sup> do ato de amor. Em outras palavras, a técnica poética cortesã põe em cena o desvelamento de um *erotismo*, na medida em que subsiste ao encontro do desprazer uma atividade que comporta em si uma espécie de gratificação prazerosa. Como tal, esse tipo de “incentivo” próprio ao erotismo é derivado de um paradoxo configurado nas vias do princípio de prazer. Porque se esse princípio consiste em reduzir as tensões psíquicas para evitar o desprazer, logo, tais estados preliminares (típicos das relações sexuais) insurgem articulando-se como “prazer de experimentar um desprazer”, ou, ainda, a sustentação do “prazer de desejar”.<sup>52</sup>

É interessante abrir parênteses nesse momento ainda para ressaltar como o próprio Freud reporta esse mesmo traço do erotismo ao âmbito da fruição estética em seu *O poeta e o fantasiar*. Como vimos antes, nele, Freud descreve que a produção literária do poeta é capaz de despertar, em seu público, efeitos qualificados como prazer formal ou estético, exatamente

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.184.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.184 e 185.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.185.

da mesma espécie daqueles que acabamos de nos referir, os prazeres preliminares. Com eles, Freud alega que outro prazer mais intenso seria alcançado nos estratos mais profundos do inconsciente a partir desses recursos formais, ou estéticos, da obra. Mas como Rocha sugere, talvez mais importante do que tentar de aferir de maneira “apreensível quantitativamente” tal satisfação liberada no inconsciente, seria considerar “a multiplicidade e as transformações em jogo nas formas de manifestação do erotismo”.<sup>53</sup> O que, por sinal, já deixaria entrever, também na opinião do autor, o quanto a questão da dessexualização na sublimação seria problemática. Pois a evidência desse erotismo mais sugere “em que medida a atividade sublimatória recupera, sob uma roupagem formal, o substrato pulsional que anima a experiência humana com o objeto artístico.”<sup>54</sup>

Em todo caso, partindo das considerações que levantamos aqui, vemos que de fato Lacan não caracteriza sublimação pela eliminação da propriedade sexual de Eros. Constataremos, assim, que ela implica num manejo específico na maneira como as modalidades pulsionais podem ser conjugadas. Pulsão sexual e a de morte comparecem lado a lado e, sobretudo, ressaltando-se como esta última poderia ser subentendida na temática da dessexualização. De mais a mais, a opinião de Safatle também pode corroborar nossa visão a respeito. Pois para ele, e ainda utilizando o amor cortês como referência, o erotismo aparece nas formas de enlaçamento entre essas pulsões. A representação dada à Dama, segundo o autor, ilustra precisamente como ela vem ser “dessexualizada (...) para ser posteriormente ressexualizada” naquilo de mais enigmático que fica circunscrito em seus “atributos de frieza, crueldade e inacessibilidade”.<sup>55</sup>

Contudo, cabe ainda considerar que, se há um traço masoquista associado à sublimação por conta desse erotismo – isto é, por subsistir aí um prazer de desejar –, ao menos ele não é como o característico do masoquismo moral. Mas sim porque ele só é manifestado por ser constitutivo do desejo, como Lacan assim o procurou entender.

---

<sup>53</sup> ROCHA, G.M. **O estético e o ético na psicanálise**: Freud, o sublime e a sublimação. (Doutorado). São Paulo: USP, 2010, p.68.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.68.

<sup>55</sup> SAFATLE, V. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p.292.

## 2.2.2 O gesto transgressivo da sublimação

Para avançarmos com a discussão a respeito da sublimação, faz-se necessário tomarmos de referência um momento do *Seminário VII* em que Lacan se apoia num problema moral apresentado por Kant. Não é nosso interesse aqui apresentar o desenvolvimento de toda discussão gerada na interlocução com o filósofo alemão a partir deste seminário. Mas cabe aqui reter a ideia que irá nos fornecer os contornos principais para progredirmos com nosso tema.

Assim sendo, em sua *Crítica da Razão prática* (1788), Kant formula a ideia de uma Lei que, erigida como imperativo categórico ao sujeito, determina a vontade que comanda a legítima ação moral. Como tal, essa ação é direcionada ao exercício da moralidade na medida em que libera o sujeito de todas as suas inclinações pessoais, isto é, de todos seus interesses particulares, ditos patológicos. Portanto, sendo determinado única e exclusivamente pela Lei moral, o sujeito conhece a liberdade de agir para além de tudo que possa condicionar sua ação em prol de um ganho pessoal de prazer e da conservação de seu bem-estar próprio, bem como de sua felicidade. Somente assim a “vontade livre” é capaz exercer sua aptidão ética. E para indicar o peso de toda essa determinação moral e a extensão de sua radicalidade, Kant sugere um exemplo, nomeado por Lacan como “apólogo do cadafalso”. Esse apólogo é encontrado no parágrafo sexto (problema II) da *Crítica*. Vejamos o que propõe o filósofo:

Supondo, por exemplo, que alguém, como pretexto para sua inclinação ao prazer, alegue ser-lhe tal inclinação completamente irresistível, quando o objeto amado e a ocasião se lhe apresentam; mas pergunte a ele se uma força estivesse erguida diante da casa onde tal ocasião se apresenta, para dependurá-lo logo depois da satisfação do prazer, se ele não resistiria à sua inclinação. Não é necessária muita perspicácia para adivinhar-lhe a resposta. Porém, perguntai-lhe se, no caso de seu príncipe, se aquela mesma ameaça de morte, exigir dele um falso testemunho contra uma pessoa honesta, a qual, sob pretextos capciosos, gostaria de arruinar, se ele acreditaria poder dominar o seu amor à vida, por pouco apreço que tivesse a ela, negando-se então a testemunhar. Talvez não se atreva a assegurar se faria ou não isso; mas que tal coisa fosse possível, admitiria sem hesitar. Julga ele, pois, que pode fazê-la, e reconhece em si a liberdade que sem a lei moral, permaneceria ignorada por ele.<sup>56</sup>

Posto essa balança moral, podemos ver o que ela sugere. Para irmos direto ao nosso problema, basta ponderarmos aqui que, para Kant, especialmente na segunda parte do apólogo, não saberíamos se o sujeito prestaria falso testemunho para preservar a própria vida.

---

<sup>56</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática* (1788). São Paulo: Editora Escala, 2006, p.44.

Mas o que é mais revelador para o filósofo é o fato de bastar com que o dever lhe tivesse aflorado à mente como princípio para que esse indivíduo pudesse reconhecer a possibilidade de hesitar testemunhar contra um inocente e, desta feita, reconhecer então a liberdade da ação moral, que se coloca acima do amor a própria vida e benefício de si mesmo. A questão é que Lacan avista em Kant o quanto a direção que o filósofo dá à ação moral imprime o peso do real. Traçando um paralelo, poder-se-ia dizer que a vontade livre é aquela que mobiliza o interesse apático e convoca o sujeito a agir além do princípio do prazer, ou seja, numa perspectiva estreita ao impossível de *das Ding*.

Por outro lado, é em relação à primeira parte do apólogo que Lacan propõe a questão que nos permite voltar à discussão sobre a sublimação. Nessa parte, temos o registro da preservação de si condicionado ao cálculo de prazer que o objeto desejado pode oferecer. Para o filósofo alemão, o indivíduo facilmente abdicaria dos prazeres a serem desfrutados com seu objeto, caso se entregar a eles trouxesse a própria morte como punição. É aí que Lacan se contrapõe ao que Kant havia previsto tão claramente.

O psicanalista propõe uma modificação. Ele sugere que acaso esse objeto desejado viesse a tomar uma significação maior do que um simples prazer, que esse objeto se apresentasse para o sujeito a Coisa visada por seu desejo, talvez fosse possível para o sujeito decidir incorrer no desfecho fatal. Como exemplifica Lacan, se esse objeto da paixão de um sujeito fosse uma mulher com a qual pudesse passar uma noite, acaso não cogitaria ele a possibilidade de realizar esse desejo mesmo sendo enforcado ao final?

O que está em jogo aqui é que se perpassa um problema concernente à sublimação, especialmente no que ela revela sua face ética. A proposta de se pensar numa noite de amor ao preço da execução no cadafalso – que a princípio pareceria impraticável – reintroduz a questão sobre a relação entre o desejo e a Coisa. Mais precisamente, já que a sublimação consiste em elevar um objeto à dignidade da Coisa, proceder a essa operação significaria produzir uma espécie de transgressão, na medida em que Lacan entende que é necessário avançar em direção a um campo marcado pela interdição. O que equivale a dizer que, o objeto da sublimação é aquele que constitui uma forma de liberar o sujeito do desejo das amarras que o conservam num regime de relação com o que Lacan chama de “serviço dos bens”. O que isso transmite é a ideia de que os objetos dispostos na realidade social se colocam a serviço de uma organização de ofertas alienantes. Quer dizer, eles se apresentam num horizonte de regulação do desejo, na medida em que se afirmam como direções para os atrativos libidinais, como se ali se espelhasse a perspectiva de adequação às exigências pulsionais. Não é toa que

Lacan evoca a questão da idealização, como ponderamos anteriormente, para discutir sobre a miragem que os ideais trazem, dado que eles exercem a consolidação valorativa dos objetos – e até o que nos inspirou a discussão do que isso chega a assumir a figuração fetichista. Mas o que devemos ressaltar agora é que, de acordo com a lógica dos bens ao qual Lacan se refere, a consagração da realidade da representação dos objetos se organiza posicionando o desejo dentro dos limites “seguros” do princípio do prazer.

O que a sublimação, por sua vez, vem colocar em questão. Como diz Lacan: na sublimação temos “uma certa relação do desejo que chama a atenção sobre a possibilidade de formular, sob a forma de um ponto de interrogação, um outro critério de uma outra, ou da mesma, moralidade, diante do princípio de realidade.”<sup>57</sup> E, certamente, será com a possibilidade de fazer um tipo de demonstração daquilo que, no sujeito, consiste em suas disposições pulsionais mais insubmissas às determinações “do princípio do prazer diante do princípio de realidade”, que a sublimação inscreve sua atividade “para além dos limites normalmente designados”.<sup>58</sup> Como já pudemos indicar, trata-se evidentemente de colocar em cena a singularidade de onde se passa a dimensão de gozo pulsional do sujeito.

É interessante notar que Lacan, já em seu seminário predecessor, prenunciava como trataria a temática da sublimação centrando suas considerações nesse gesto transgressivo que lhe é subjacente. Já havia, da parte do psicanalista, o anseio de dedicar à discussão sobre a sublimação sua função em relação à abertura para aparição do desejo, naquilo que ele representa de mais singular, dentro do espaço do campo cultural, visto que é neste que se situam as contínuas determinações sofridas pelo sujeito, bem como as influências disso no circuito de objetos de sua predileção. A virulência da sublimação, se ela precisa ser encarada como uma experiência radical do desejo, portanto, não deve ser vista como um processo de reintegração normativa, adaptativa, do sujeito ao seu meio. Antes, e de preferência, ela deve ser compreendida como um processo que acarreta a modificação da percepção do sujeito sobre si, bem como o objeto de sua produção ser aquele que porta alguma consequência disso. Nas próprias palavras de Lacan, o que se produz como sublimação reflete “o protesto contra o que o sujeito sofre no nível da identificação, uma vez que esta é a relação que instaura e ordena as normas da estabilização social das diferentes funções.”<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise (1959-60)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.134.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.134.

<sup>59</sup> *Idem*. **O seminário, livro VI: o desejo e sua interpretação (1958-59)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2016, p.516.

Desse modo, fica claro que, para o psicanalista francês, o potencial sublimatório merece ser observado a partir do modo como o sujeito é levado a questionar, senão subverter, modos de racionalidade da cultura. Em mais uma de suas considerações que atestam essa ideia, ele diz:

A sublimação se situa como tal no nível do sujeito lógico, ali onde se instaura e se desenrola tudo que é, propriamente falando, trabalho criador na ordem do *logos*. Daí vêm, em maior ou menor medida, inserir-se na sociedade, vêm em maior ou menor medida encontrar seu lugar no nível social, as atividades culturais, com todas as incidências e os riscos que elas comportam, inclusive o remanejamento dos conformismos anteriormente instaurados, ou até sua explosão.<sup>60</sup>

Voltando ao contexto do *Seminário VII*, podemos perceber a ressonância desses dizeres no próprio exemplo do amor cortês a que Lacan recorre. Vimos que o exercício poético desse movimento provocou mudanças na conjuntura dos costumes de sua época, através da ressignificação do tratamento dispensado à mulher. Aliás, Lacan ressalta que na história da arte, esse aspecto da sublimação pode ser pontuado em seus diferentes momentos. “A relação do artista com seu tempo no qual se manifesta é sempre contraditória”, nos diz ele. “É sempre contra as normas reinantes, normas políticas por exemplo, ou até mesmo esquemas de pensamento, é sempre contra a corrente que a arte tenta operar novamente seu milagre.”<sup>61</sup>

Daí porque o psicanalista afirmar que a função sublimatória tem seu peso num debate sobre a ética, na medida em que ela deve ser julgada como potencialmente criadora de “valores”.<sup>62</sup> Alenka Zupancic, filósofa eslovena, é sensível a essas considerações de Lacan. Ao examinar seus comentários no seminário da ética, ela pontua que a dimensão ética da sublimação não está em fazer com que a plasticidade das pulsões se adequem às exigências sociais. Acima de tudo, ela está no seu apelo à inovação de algo. Com essa ideia de transformação de certas coisas em valores, escreve a autora: “A sublimação é então uma questão que pertence à ética na medida em que, não se submetendo ao princípio de realidade, ela libera ou cria um espaço que tenha a capacidade de valorizar outra coisa que o ‘bem comum’ já reconhecido.”<sup>63</sup>

Nesse sentido, para Zupancic a formulação lacaniana da sublimação deve ser encarada como um procedimento crítico; pois se trata de “uma luta, justamente, contra ‘a colonização do campo de *das Ding*’, uma luta que visa liberar seu real das ‘formações imaginárias’ que

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.518.

<sup>61</sup> *Idem.* **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise (1959-60)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.172.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.132.

<sup>63</sup> ZUPANCIC, A. **Esthétique du désir, éthique de la jouissance**. Paris: Théétète éditions. 2002, p.45.

visam seu campo.”<sup>64</sup> Mas também é atenta à necessidade de produzir esse efeito de liberação atuando de maneira transversal ao próprio imaginário. Pois a sublimação não explora seu objeto simplesmente fazendo com que ele exponha um real em estado puro, como lembra a autora. De fato, como pontuamos em outro lugar, Lacan insiste em que a Coisa só pode ser concebida como “unidade velada”, de modo que ela só pode se afirmar através de “campos domesticados”.<sup>65</sup> O que significa dizer que, ao fazer referência à Coisa, o objeto da sublimação nunca a apresenta efetivamente. Antes, esse objeto depende de uma construção significativa peculiar que a envolve e é capaz de performar tal ausência, isto é, de presentificá-la como tal. Portanto, a ideia de liberação das formações imaginárias que a filósofa eslovena aventa, indica mais que a sublimação visa garantir que o objeto não se feche imaginariamente sobre si como objeto da pulsão.<sup>66</sup>

Nesse sentido podemos ver como a autora reforça nossa compreensão de que a sublimação reflete a discrepância comumente mascarada entre os objetos do mundo e o real de *das Ding*. No entanto, convém seguirmos com Zupancic para mostrar de que direção vem sua leitura crítica – especificamente originada a partir do apontamento lacaniano de que a sublimação constitui um procedimento pelo qual se pode interrogar um ou outro critério da moralidade frente ao princípio de realidade. Embora a arte seja um meio privilegiado de proceder a isso, ela não é a única forma de sublimação. Cabe abalizar que a autora aproxima tal potencial crítico alavancado pela sublimação com um fenômeno ocorrido no século XX conhecido como “fim das ideologias”.

Em suma, Zupancic escreve que a tese levantada pelo fim das ideologias é de que o real não existe, ele é “desacreditado”, ou simplesmente relegado às “grandes narrativas”, à “última grande ilusão”.<sup>67</sup> Isso significa dizer, segundo a autora, que haveria um esgotamento da paixão pelo pensar diferente, o que se poderia entender como uma verdadeira “crise da sublimação”. Pois a vigência de certas racionalidades vem disseminar a instalação de uma verdadeira “ordem absoluta”, como escreve a filósofa, na medida em que querem fazer crer que o “real coincide com a realidade e se aceita o *princípio de realidade como novo real*.”<sup>68</sup> Dessa maneira, o que se depreende daí é um sistema totalizante de pensamento que se afirma como uma espécie de “ditadura do princípio de realidade”.<sup>69</sup> As consequências disso são

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>65</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.144.

<sup>66</sup> Cf. ZUPANCIC, *Op. Cit.*, p.55.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.52 – Grifo da autora.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p.52.



diretas. Havendo pouco espaço para o “desenvolvimento do desejo”, o real não deixa de manifestar seus efeitos. Muito pelo contrário, sua presença se torna massiva nessa realidade então “totalitária”; nesse sentido, perde-se a capacidade de “*negociar (com) o real*”, passando-se a se submeter “inteiramente a seu serviço, para responder indefinidamente a suas demandas inexoráveis.”<sup>70</sup> Mesmo não fazendo nenhuma menção explícita, Zupancic parece descrever o próprio mecanismo do supereu subjacente a esse panorama, uma vez que se perdendo a possibilidade de negociar com o real (da Coisa) – isto é, de se relacionar singularmente com o desejo –, afunda-se ainda mais na sua lógica que retorna sob “imperativo de gozo”.

Dito de outro modo: cedamos sobre nosso desejo, não seríamos mais as presas dos maus golpes e das escolhas difíceis aos quais nos confrontam o desejo. Erro! Efetivamente, nós não estamos nunca mais tranquilos. Mais esgotados e deprimidos, já que a Coisa passa ao registro de imperativo de gozo que nos persegue em todos os lugares.<sup>71</sup>

Por outro lado, como buscamos indicar em vários momentos desta pesquisa, a sublimação segue direção oposta. Ela permite a criação de um espaço em que o sujeito possa organizar formas de expressão de suas exigências pulsionais mais imperativas, diferentemente dessas formações sintomáticas que Zupancic bem mencionou. Em outras palavras, ao invés de ser um empenho tenaz em garantir a obtenção da Coisa, a sublimação reporta à experiência que vislumbra sua impossibilidade. De modo que isso se deixa apresentar na articulação do vazio em seu fundo.

No entanto, a respeito desse vazio, embora todos os modos de sublimação, para Lacan, estejam voltados a ele, nem por isso todos eles a tratam da mesma forma. É o que veremos a seguir.

### **2.3 A função do vazio na perspectiva lacaniana das obras de arte**

Em um momento específico do seu *Seminário VII*, Lacan se detém sobre a questão do vazio e a sublimação e profere a seguinte afirmação: “em toda forma de sublimação o vazio

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p.54 – Grifos da autora.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p.54.

será determinante.”<sup>72</sup> Acontece que cada uma das três modalidades sublimatórias – ciência, religião e arte – tem uma maneira particular de lidar com o vazio. Cabe a nós destacar o *modus operandi* em jogo da sublimação na arte, que é a que mais interessa ao nosso trabalho desta pesquisa. Contudo, indicaremos sumariamente como a ciência e religião se portam nesse contexto para melhor especificar a propriedade artística.

Começemos pela religião. Segundo Lacan, ela se comporta evitando o vazio, embora não negue sua existência e, ao mesmo tempo, procura compensar com uma proteção. O discurso religioso, e a fé que ele mobiliza, cumpriria a função de professar a existência de um sentido oculto, do qual somente uma Providência superior o deteria. Não temos acesso direto a sua decifração, porém a crença de um sentido último de nossas ações é garantida, ainda que enigmaticamente velada. Podemos ver que, neste paradigma, a descontinuidade entre sujeito – sobretudo sujeito do desejo – e realidade de mundo é reconhecida. Entretanto, como Cruxên comenta, ainda que reconheça o “furo”, o vazio, a série de rituais religiosos exerceria o reforço da atitude de evitá-lo.<sup>73</sup>

A ciência, por sua vez, tem atitude de descrença em relação ao vazio. Seu discurso racionalista ambiciona fundar um saber exato e absoluto que pretende criar uma sistematização simbólica capaz de codificar o real, de modo que ele seja absorvido, integrado e esclarecido, sem deixar resíduos. Isto é, determinada por um ideal de eficiência, o método científico visa avançar sobre o vazio buscando rejeitar qualquer indício de sua manifestação que denuncia um furo em seu discurso.

Por fim, a arte se revela um meio mais honesto de lidar com o vazio, pois ela não o elimina. Pelo contrário, diante de tudo que nossa investigação procurou descrever até o momento, somos direcionados, com Lacan, à afirmação de que a sublimação artística valoriza o vazio como tal. Em seus próprios dizeres: “Toda arte se caracteriza por um certo modo de organização em torno do vazio.”<sup>74</sup> Aqui, elevar um objeto à dignidade da Coisa, configura-se como um modo de articular em seu fundo o sem-sentido, buscando levar o sujeito aos limites de toda possibilidade de nomeação.

Mas o fazer artístico recebe maior atenção de Lacan ao longo de suas elaborações no seminário da ética. Ele procura ampliar a compreensão sobre a atividade artística na psicanálise levando em conta a necessidade de examinar o problema da criação. Afinal, a questão nunca deixa de ser aludida quando o assunto é a sublimação na arte.

---

<sup>72</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise** (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.158.

<sup>73</sup> Cf. CRUXÊN, Orlando. **A sublimação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p.46.

<sup>74</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.158.

O psicanalista se coloca a questão do que arte pode ter como função e a confronta com a relação do objeto criado e o sujeito de sua operação. Primeiramente, relembra a função da *mimesis*, mas, sobretudo, para indicar que a sublimação na arte não opera nesse nível. Se ela realiza a imitação da representação de um objeto, nada mais seria do que um “fingir imitar”, pois se trata de fazer outra coisa desse objeto. Invariavelmente, “o objeto é instaurado numa certa relação com a Coisa que é feita simultaneamente para cingir, para presentificar e para ausentificar.”<sup>75</sup> Um exemplo da história das artes poderia bem ilustrar essa afirmação. Lacan recorre à pintura de Cézanne para dizer que, quando ele pinta maçãs, ele faz algo bem diferente do que imitar maçãs. Inversamente, como descreve o psicanalista:

quanto mais o objeto é presentificado enquanto imitado, mais abre-nos ele essa dimensão onde a ilusão se quebra e visa outra coisa. Cada qual sabe que há um mistério na maneira que tem Cézanne de pintar maçãs, pois a relação com o real, tal como nesse momento se renova a arte, faz então surgir o objeto de uma maneira que é lustral, que constitui uma renovação de sua dignidade, por onde essas inserções imaginárias, digamos assim, são *datizadas* de uma nova maneira.<sup>76</sup>

Ou seja, mais do que privilegiar a aparência reproduzida na representação do objeto, a obra enlaça um enigma, um vazio, que sempre permanecerá indecifrável. A discussão ainda é expandida com outros referenciais recorridos por Lacan.

O passo dado pelo psicanalista foi tomar de empréstimo de Heidegger o apólogo do vaso para conduzir sua análise sobre a criação sublimatória. Em sua opinião, tal apólogo talvez retrate o que poderia haver de mais primitivo na história da indústria humana. A modelagem das paredes do vaso pelas mãos do oleiro dá forma ao vazio no seu interior e, ao mesmo tempo, introduz a perspectiva de ser preenchido. Mas o que Lacan avista nessa simples produção é a possibilidade de destacar a ideia do objeto em duas funções elementares: “seu emprego de utensílio e sua função significante.”<sup>77</sup> Tomar o exemplo do vaso que comporta o vazio e identificar, com isso, a função significante como tal, significa ressaltar a característica essencial deste – qual seja, a de remeter a “nada particularmente significado.”<sup>78</sup>

A nosso ver, com tais distinções, a apropriação lacaniana do apólogo visa, sobretudo, indicar que, mais importante do que a constituição das funcionalidades a serem conferidas ao objeto, a criação da obra se passa, antes de tudo, pela identificação do sujeito ao significante puro, no que ele justamente encarna o vazio. Com a ideia dessa identificação, a análise lacaniana vai mais além. Ela permite aproximar à noção mítica do *ex nihilo*, que é aquela em

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.172.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.172 – grifo do autor.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.147.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p.147.

que os relatos bíblicos fornecem o modelo de Deus criando o mundo a partir do nada. “No começo era o Verbo, o que quer dizer, o significante”<sup>79</sup>, como diz Lacan, numa referência clara sobre a função criadora da linguagem sobre o mundo natural.

E aqui a reformulação lacaniana da pulsão de morte ganha todo o seu peso. Sendo a ideia de identificação ao vazio, a algo que se remete ao nada como ponto originário, a pulsão de morte operaria então promovendo a queda de identidades do eu no interior do universo simbólico. Como Saflate pôde bem compreender, a “morte” em questão agenciada pela pulsão deve ser encarada como “dissolução do *poder organizador* do Simbólico que, no limite, nos leva à ruptura do eu como formação imaginária.”<sup>80</sup> Em suma, podemos dizer que a busca pelo ponto originário do desejo perpassa a destituição das determinações subjetivas de representação de si, bem como da fixação de significados previamente constituídos. Não é atoa que, com essa noção de destruição desempenhada pela pulsão de morte, Lacan chega a dizer que ela é “uma sublimação criacionista”, isto é, coextensiva à noção do *ex nihilo*. Mas assim o é pelo fato de que, no processo sublimatório, sua ação comparece ligada “a esse elemento estrutural (...) que se apresenta na forma da cadeia significante”<sup>81</sup>, criando o elemento essencialmente novo com o desvelamento do vazio.<sup>82</sup>

Eis um ponto importante que sustenta a noção lacaniana de criação sublimatória. A identificação do autor a um significante puro procede da ideia de que esse elemento simbólico é destacado como aquele que encarna a Coisa perdida. Isto é, ele representa a ausência de *das Ding*, cujo vazio que reflete toda indeterminação de onde advém um sujeito, enquanto sujeito do desejo. Evidentemente, a obra artística revela-se um instrumento de transmissão desse vazio. E, daí porque Lacan insistir que, mesmo havendo na aparência da obra artística uma suposta reprodução mimética – como no exemplo de Cézanne – do objeto representado, o que está em jogo nos remete sempre a um mais além. De preferência, Lacan afirma que a produção da representação “consiste sempre em derrubar a operação ilusória”, instigando o remanejamento do que é ali projetado para uma realidade outra, “que não é absolutamente a do objeto representado.”<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.256.

<sup>80</sup> SAFATLE, V. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p.277 – Grifo do autor.

<sup>81</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.255.

<sup>82</sup> Não esqueçamos que a sublimação do amor cortês, mesmo com todo teor imaginário da construção do objeto, não apareceria aqui como uma aporia. A “ruptura do eu como formação imaginária”, como Saflate indicou, aparece no limiar de toda identificação narcísica, reinscrevendo na obra a dignidade da Coisa encenada pela Dama sob o signo do vazio central. Ademais, o próprio Lacan posiciona a construção sublimatória da Dama no registro *ex nihilo*.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p.172.

Entretanto, essas considerações podem levar a um mal-entendido. Partindo desses pressupostos, poderíamos incorrer no erro de acreditar que a criação artística é engendrada por um agente autônomo. Como Tânia Rivera observa a respeito, a ideia lacaniana de comparação da produção da obra ao *ex nihilo*, à Deus criando o universo a partir do nada, poderia sugerir aos seus leitores o equívoco de se presumir que o autor da arte possui um grau de onipotência sobre sua atividade. O que não é bem assim. Conforme a autora escreve, “a criação lacaniana, ao contrário, põe radicalmente em questão a posição do sujeito de tal ato.”<sup>84</sup> Dar expressão a um objeto que represente a dignidade da Coisa perdida através de procedimento significante, como prossegue Rivera em seus comentários, é da ordem de uma operação que ultrapassa o controle de uma pretensa autonomia racional. À frente deste, o mecanismo inconsciente e pulsional se antecipa sobre a dimensão do real psíquico recriando o vazio do fundo das coordenadas discursivas. No bojo dessa experiência singular, “em vez de [ser] senhor da criação”, “o eu se descentra”, incapaz de reconhecer-se “diante dessa familiar estranheza.”<sup>85</sup>

Como se pode perceber, há um caminho de discussão que se abre referente à relação da elevação do objeto à dignidade da Coisa com a experiência do *Unheimliche* desenvolvido por Freud. Façamos uma abordagem sobre o texto freudiano em que elabora a temática a fim de extrair os principais aspectos que possam convergir para a fórmula lacaniana da sublimação.

### 2.3.1 O estranho (*Unheimliche*) nas vias da sublimação.

Publicado em 1919, *O Estranho* é um texto, como descreve Rocha, “fraturado, reiteradas vezes interrompido bruscamente, e que sonega do leitor um norte, um fio condutor ou mesmo um apoio acerca de seus propósitos fundamentais.”<sup>86</sup> Por esse próprio caráter, parece ser um dos textos freudianos mais sujeitos a múltiplas interpretações e variedade de utilizações dentro e fora do campo psicanalítico, especialmente em áreas do conhecimento que se dedicam ao estudo da estética. Embora o conjunto de ideias nele apresentadas por

---

<sup>84</sup> RIVERA, T. Sublimação, espaço e fantasia. In: RIVERA, T. **O avesso do imaginário: arte contemporânea e psicanálise**. São Paulo: Cosac Nasif. 2013, p. 111.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.172.

<sup>86</sup> ROCHA, G.M. **O estético e o ético na psicanálise: Freud, o sublime e a sublimação**. (Doutorado). São Paulo: USP, 2010, p.229.

Freud aparentemente não tenha sido suficientemente sistematizadas, como é de costume em seus demais textos, ainda assim, temos um material rico, com aspectos férteis para uma discussão sobre a sublimação. Nosso interesse aqui é encontrar dentre eles os que podem se circunscrever à formulação lacaniana.

Dito isso, passemos ao texto freudiano. Logo na abertura do artigo, Freud declara se sentir impelido a investigar um tema pertencente a um ramo da estética, mas por ela mesma tão pouco explorado. Dentre as “qualidades do sentir”, a manifestação do sentimento de estranheza tem relação “indubitavelmente com o que é assustador – com o que provoca medo e horror.”<sup>87</sup> Mas essa definição não é suficiente. Freud empreende uma minuciosa investigação sobre a etimologia do termo *Unheimliche*, pois acredita que o uso e definição do termo são correntemente mal empregados, ou melhor, percebe que há uma polissemia inerente ao termo. Não faremos reprodução do vasto exame a que Freud se dedicou, mas, após vasculhar o emprego do termo em referências enciclopédicas, literárias e linguísticas, chega à conclusão de que *Unheimlich* “é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar”.<sup>88</sup> Não é que o estranho seja simplesmente o mesmo que “não-familiar”, e oposto ao “familiar”, mas que uma conexão intrínseca seja mantida com o que é familiar de modo que pareça derivar dele. E, com Schelling, Freud trás uma definição mais central: “*unheimliche* é tudo aquilo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz.”<sup>89</sup>

Mais adiante, num dos momentos mais promissores do artigo, Freud se inspira no conto literário “O homem de areia”, de Hoffmann, para retirar uma das ideias mais centrais do texto conhecido como fenômeno do duplo, ao qual o experimento da estranheza se associa. Esse fenômeno reporta o psicanalista às suas conjecturas sobre cenário primário da fantasia, cujas bases remontam ao tempo mítico originário da plenitude narcísica do eu e a angústia da castração que ameaça essa onipotência. O duplo seria, inicialmente, essa imagem de si projetada do corpo da qual reflete esse narcisismo irrestrito. Ainda em consideração a essa fase, numa passagem em que se refere ao seu discípulo Otto Rank, quem escrevera um livro integralmente dedicado ao tema do duplo, Freud descreve que: “Originalmente, o duplo era uma segurança contra a destruição do ego, uma ‘enérgica negação do poder da morte’, como afirma Rank; e, provavelmente, a alma ‘imortal’ foi o primeiro ‘duplo’ do corpo.”<sup>90</sup> A castração, por sua vez, se colocaria como um golpe que vem fraturar essa autoimagem, de

---

<sup>87</sup> FREUD, S. O estranho (1919). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.17, p.237.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p.238.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p.243.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.252.

modo que, agora, o duplo se apresentaria com “sinal invertido”, na medida em que “transforma-se em um estranho anunciador da morte.”<sup>91</sup> Em outras palavras, o duplo “castrado” é correlativo ao choque da imagem de si frente a sua finitude. Como escreve Rocha a propósito:

Nada mais estranho e aversivo à onipotência do eu, constrangido ao reconhecimento de sua fragmentação interna e de seu rebaixamento no âmbito da realidade. O golpe ao narcisismo humano é um golpe que na verdade se desdobra em dois: um que tem por alvo a explicitação da finitude, do limite do gozo pleno, e outro que neutralizando as pretensões de uma coerência identitária, confronta o sujeito ao desamparo, com a contingência à qual sua existência é livrada. Aqui a figura da morte é também aquela que se desdobra sob as formas da anulação do eu e da supressão da vida.<sup>92</sup>

Ora, o que nos parece mais significativo reter, até aqui, é a correspondência com que tais noções remontam à entrada do sujeito na linguagem e o advento da castração, como condições que o remetem à perda, ao vazio estrutural do desejo, cuja indeterminação primordial é correlativa ao desamparo em relação ao campo do Outro.

É interessante que Freud também tenha aludido ao desamparo quando busca em sua experiência pessoal a ocorrência de um fato marcado pela eclosão do sentimento de estranheza. Certa vez, em suas caminhadas pelas ruas de uma pequena cidade italiana visitada, ao passar por um quarteirão no qual visualiza alguns de seus habitantes à janela, Freud hesita em permanecer no local. Por algum motivo não muito bem explicitado de sua incômoda suspeita, ele avança apressadamente para sair dali. O que lhe é digno de toda estranheza é que, surpreendentemente, depois de evadir o local indesejado retorna exatamente a ele involuntariamente. Como se não bastasse, o mesmo acontecimento ainda se repete algumas vezes mais.<sup>93</sup>

O caso é ilustrativo, mas evoca para Freud o fenômeno da compulsão à repetição. É de se notar que o presente artigo prepara o que, no ano seguinte, será mais rigorosamente teorizado na escrita do célebre *Além do princípio do prazer*. Mas já aqui, Freud adianta que tal fenômeno da repetição está inerentemente associado à natureza da pulsão possuidora de uma “compulsão poderosa o bastante para prevalecer sobre o princípio do prazer.”<sup>94</sup> Operando como algo “automático”, essa compulsão assinalaria para Freud a remissão de um sujeito ao estado de desamparo, já que, no coração dessas experiências, ele é levado a surpreender-se consigo mesmo diante de algo que o constrange à repetição a despeito de

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.252.

<sup>92</sup> ROCHA, *Op. Cit.*, p.235.

<sup>93</sup> Cf. FREUD, *Op. Cit.*, p.254.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.256.

qualquer conhecimento do que determina sua causa. No auge de suas considerações a respeito, Freud conclui que o fenômeno da compulsão à repetição, com o desamparo que lhe é subjacente, só pode ser “percebido como estranho.”<sup>95</sup> Pelo que tudo indica, podemos dizer, partindo daqui, que o estranho tem íntima ligação com a pulsão de morte, dado que ela comparece associada à compulsão intimando o sujeito à repetição rumo ao encontro da Coisa, cujos esforços de alcance repercutem na entrada turbulenta de um campo do real do gozo<sup>96</sup>.

Com esses elementos do *unheimlich* em mente, nos parece um momento promissor para retomarmos à questão concernente à sublimação. Cumpre ressaltar, antes de tudo, que Lacan em nenhum instante se ocupou em ligar esses pontos ao longo de seu *Seminário VII*. Não obstante, há considerações sugestivas do psicanalista que encorajam proceder a esse empreendimento. Sabemos que a Coisa se caracteriza como um núcleo do real irrepresentável no interior da estruturação simbólica do desejo. Essa topologia permite ao psicanalista falar da sua relação de “extimidade”, isto é, dessa “exterioridade íntima”<sup>97</sup> de *das Ding*, que no âmago da subjetividade desejante permanece isolada como “*estranho* e podendo mesmo ser hostil num dado momento”<sup>98</sup> ao sujeito. Ora, são aspectos que parecem conservar os mesmos traços da contradição *unheimlich*, isto é, da tensão insolúvel do íntimo/familiar com o, ao mesmo tempo, desconhecido/estranho. Tensão essa que, por sinal, ao elevar um objeto à dignidade da Coisa, a sublimação põe em marcha.

Retornando à questão do ato criativo, podemos perceber, com Rivera, como essa tensão pode ser mais bem ilustrada. Mediante os sinais que recolhemos sobre a dissolução imaginária da unidade do eu e a indicação da pulsão de morte, que também se revela atuante nessa ruptura – elementos esses que ocasionam o efeito *unheimlich* –, além da ideia que já esboçamos com a autora que converge para isso, podemos dar um passo a mais. Rivera alude à declaração de Marcel Duchamp quanto à sua incapacidade de “descrever objetivamente as

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.256.

<sup>96</sup> Mais ao final do artigo, essa definição se solidarizaria com um dos maiores propósitos da investigação de Freud, a saber, o que deveria ter ficado oculto mas retorna sobre o sujeito impactando-o com sentimento do estranho não seria outra coisa senão o “retorno do recalçado”. Dedução essa que devemos manter suspensa, já que Freud mesmo sugere que suas conclusões nesse texto estão sujeitas a reavaliações e modificações de acordo com avanços no estudo dedicado a esse tema. Em todo caso, quando Freud aponta que será nas artes e na literatura, em especial, que ele reconhece um terreno fértil para a produção do fenômeno de estranho. Uma razão muito clara para isso concerne ao fato da criação artística propiciar a intensificação do trabalho criativo sobre a fantasia. Através dela, o mundo fictício criado pelo artista conseguiria surpreender seu público induzindo efeitos de estranheza e reações que poderiam ser tidas na realidade concreta. Interessante notar, portanto, que ao associar o estranho ao retorno do recalçado e falar sobre o recurso artístico, isto é, uma sublimação, parece gerar um impasse.

<sup>97</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise** (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.169.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p.67 – Grifo nosso.



decisões que toma durante o processo de criação de uma obra”, de maneira que é nesse “descompasso entre o que se intenciona fazer e o que realmente se produz”<sup>99</sup> é que se encontra – para empregar os termos do próprio pintor, escultor e poeta francês – o “coeficiente artístico pessoal na obra.”<sup>100</sup> Para Rivera, o coeficiente pessoal é, na verdade, mais uma “medida de estranheza”, visto que em sua produção vigia um desconhecimento patente, como acabamos de assinalar, que sinaliza a ideia de que o artista se submete a um processo que o “despersonaliza”, e não a uma “afirmação de sua identidade.”<sup>101</sup>

É notória a confluência desses comentários de Rivera com a acepção lacaniana da pulsão de morte como o vetor operacional na sublimação, produzindo dissolução de identidades imaginariamente determinadas para uma espécie de esvaziamento de si. Também é lícito dizer que a referência explícita de Lacan ao famoso dito de Pablo Picasso repousa nessa mesma linha de raciocínio. “Eu não procuro, acho” – disse certa vez o pintor catalão. Ele mesmo, o pintor, teve oportunidade de precisar seu aforismo: “A criação plástica é apenas secundária (...), o que conta é o drama do próprio ato, o momento em que o universo se evade para encontrar sua própria destruição.”<sup>102</sup> Tal “achado” ao qual o pintor aforisticamente afirma encontrar, representa para Lacan a uma procura que avança sobre as vias simbólicas como “busca antipsíquica” (tal como ele havia qualificado a atividade do poeta do amor cortês). “Achado” que se produz na experiência do inconsciente pela introdução de uma “hiância”, uma causalidade indeterminada “de alguma outra coisa que quer se realizar”.<sup>103</sup> “Achado” que apresenta uma “solução”, embora seja ela mesma “não forçosamente acabada”, dado que se revela mais, segundo Lacan, como “surpresa”, isto é, “aquilo que o sujeito se sente ultrapassado, pelo que acaba achando ao mesmo tempo mais e menos do que esperava – mas que, de todo modo, é, em relação ao que ele esperava, de um valor único.”<sup>104</sup> Mesmo

---

<sup>99</sup> RIVERA, T. Ensaio sobre a sublimação. In: **Discurso** - Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo, nº 36, 2007, p.322.

<sup>100</sup> DUCHAMP *Apud* RIVERA, *Op. Cit.*, p.322.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p.322. Cabe registrar que Rivera, neste seu artigo, toma o *readymade* de Duchamp para ilustrar como sua obra de arte representa um objeto elevado à dignidade da Coisa. Na obra a *Roda de bicicleta*, o artista francês revela como com um objeto qualquer - no caso, a própria roda de bicicleta colocada de cabeça para baixo num banquinho – pode se produzir uma arte, bastando uma “mínima operação significante sobre o objeto, um giro em relação a sua posição habitual”, para que a representação deste objeto “se descole de seu significado habitual e re-apresente sua *coisidade*, ou seja, apresenta-se como contorno do vazio, remetendo ao objeto perdido.” (RIVERA, 2007, p. 320 – grifos da autora).

<sup>102</sup> PICASSO *Apud* POMMIER. Sublimação e ato criativo. In: POMMIER, G. **O desenlace de uma análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990, p.191-2.

<sup>103</sup> LACAN, J. **O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise** (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979, p.30.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p.30.

“achado”, “está sempre prestes a escapar de novo”, reinstaurando o sujeito na “dimensão da perda.”<sup>105</sup>

Ora, tal presença de algo que identifica a ausência não pode ser outra coisa senão o contorno do vazio de *das Ding* valorizado na sublimação artística. A ideia geral dessas colocações vem afirmar a centralidade de um processo desenvolvido a expensas da identificação do sujeito com um vazio, com o *ex nihilo*, no trajeto do qual a experiência é animada em seu fundo pela relação a um desconhecimento sobre a verdade/causa última do que o impulsiona, e que é transmitido ao objeto permanecendo aí insolúvel. Contudo, o sujeito que se produz no ato de criação se dá no *a posteriori* dessa experiência, como efeito mesmo do desvelamento de uma autoria enigmaticamente refeita. Nessa obscuridade mesma de seu gesto criador, como escreve Rivera, “remodela-se como sujeito, mas um sujeito tanto oculto de si mesmo, um tanto estranho”.<sup>106</sup>

Nessa perspectiva, continuando com a autora, a obra promoveria um tipo de “laço social” a partir desse estranhamento mesmo que lhe é inerente. O objeto da sublimação se insere na cultura, como dizia Lacan, estabelecendo uma relação de subversão à realidade do que ali fora representado. Se, a partir disso, ela desperta a atenção para questionamento de valores, ideias, esquemas de pensamento, normatividades, evidentemente ela convida o público à experiência do estranhamento ao romper com o que lhe é familiar.

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.30.

<sup>106</sup> RIVERA, *Op. Cit.*, p.322.

### 3º CAPÍTULO

#### Discutindo Lacan com Kant: a sublimação e o sublime

No capítulo passado, vimos como a sublimação, nos moldes lacanianos, produz uma relação singular no desejo em relação à Coisa. E foi especialmente no domínio da produção artística que vimos como o tratamento deste campo de acessibilidade tão complexa consegue organizar sua representação, se assim podemos dizer, de modo privilegiado. Mas a discussão de Lacan no *Seminário VII* gera mais questões sobre o conceito de sublimação, e nos coloca ainda mais desafios.

Trata-se de um avanço do psicanalista às questões concernentes ao fenômeno estético, mais especificamente o que ele chamou de “função do belo”. Ainda que suas considerações a respeito não sejam explicitamente aplicadas diretamente ao esclarecimento da relação deste fenômeno à sublimação, elas não deixam de ter importância para, ao menos, fornecer alguns balizamentos importantes sobre o que psicanalista pensava a propósito.

Em um de seus comentários fundamentais sobre a função do belo, Lacan diz que ela se produz como uma barreira, a última, que se antepõe entre o sujeito e a Coisa<sup>107</sup>. Num primeiro momento, cremos que essa colocação parte de breves argumentações de Freud em seu *Mal-estar na civilização*, texto este tão central nas elaborações de Lacan ao longo de seu seminário da ética. Vale recuperar a ideia que Freud ali apresenta sobre a beleza.

Sabemos que uma das teses elementares de Freud nessa obra era denunciar os efeitos deletérios da ordem moral sobre os indivíduos, cujo princípio elementar está na imposição da renúncia da primariedade do gozo pulsional. O mal-estar que se abriga na civilização parte em larga medida dessa moralidade, como já discutimos, com Freud, ao final do primeiro capítulo desta dissertação. Já no segundo, resgatamos essa problemática posicionando a sublimação como um dos artifícios alternativos que Freud elenca com o qual o sujeito pode dar alguma vazão aos seus apelos pulsionais. Ciências e artes comparecem aí como atividades privilegiadas que viabilizam satisfações àqueles que dedicam diretamente a elas, ou mesmo àqueles que se interessam por suas produções. Mas ainda há uma referência à fruição da beleza que é apontado por Freud como uma fonte de satisfação da qual a civilização não pode prescindir.

---

<sup>107</sup> Cf. LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise** (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.259.

Mesmo dizendo que a “beleza não conta com um emprego evidente”, e que “tampouco existe claramente qualquer necessidade cultural sua”<sup>108</sup>, Freud afirma que sua existência é reverenciada pelos homens devido à sua possibilidade de compensação capaz de oferecer contra o sofrimento. Claro, uma compensação um tanto quanto limitada. A “atitude estética” perante a vida pode muito bem servir de consolo ao indivíduo, embora pouco pode ajudá-lo no afastamento de tudo que seja ameaça de sofrimento. Isso porque a beleza só pode induzir um modesto tipo de prazer, cujo sentimento que lhe é peculiar pode ser qualificado como “tenuemente intoxicante”<sup>109</sup>, ou, ainda, como o psicanalista também mencionara, uma “suave narcose”<sup>110</sup>.

Freud chega a admitir que a psicanálise não tem muito a acrescentar às ciências da estética esclarecimentos sobre quais as condições que fazem as coisas serem sentidas como belas. No entanto, arrisca dizer que a origem desse sentimento tem sua derivação do campo sexual<sup>111</sup>. Hipótese essa que já teria sido produzida lá em seus *Três Ensaio*s e que agora se reforça quando diz que um exemplo perfeito de pulsão inibida em sua finalidade pode ser encontrado no amor à beleza<sup>112</sup>. Ou seja, mesmo que aqui nada mencione explicitamente, a ideia de que uma operação sobre o alvo pulsional deva ser realizada seguramente reporta ao que se passa na própria concepção freudiana de sublimação. Assim sendo, podemos considerar que a disposição humana à fruição do belo origina da sua aptidão sublimatória. Em todo caso, voltando ao contexto do *Mal-estar*, vale ressaltar que contemplação do belo é uma das modalidades de satisfação substitutiva valorizada culturalmente.

Portanto, a ideia aqui, que parece ressoar sobre as considerações de Lacan, ao menos em certa medida, é de que a fruição da beleza constitui-se um meio pelo qual o sujeito intimida, ou “inibe” – para usar o termo de Freud – seu alvo pulsional naquilo que ele tem de mais radical. E sabemos que isso que ele tem de mais radical aponta para o mítico encontro de uma satisfação projetada no campo da Coisa. Ora, nos parece lúcido dizer que a ideia lacaniana de o belo constitui uma barreira que se antepõe ao encontro da Coisa sugere essa inibição.

Mas isso é apenas uma primeira reflexão, que está longe de esgotar o assunto; pelo contrário, ela somente uma iniciação. Em outro ponto, Lacan nos lembra de que, para Freud.

---

<sup>108</sup> FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930[1929]). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.21, p.90.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p.90.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p.88.

<sup>111</sup> Cf. *Ibid.*, p.90.

<sup>112</sup> Cf. *Ibid.*, p.90.

“o artista é aquele que dá forma bela ao desejo proibido”.<sup>113</sup> As considerações seguintes de Lacan nos faz notar que a ideia de beleza não pode ser simplesmente associada à construção de representações que suscitem a “suave narcose” no público, tal Freud como sugerira. Como nossas considerações a respeito da sublimação, tal como Lacan a pensa, indicaram que ela consiste numa operação sobre a pulsão de modo a trazer à luz suas expressões de gozo mais radical e seu modo de se representar no objeto não parece ser votado apenas a induzir o efeito de alívio das tensões. Por um lado, arriscamos em dizer que essa ideia até pode parecer retida por Lacan. Mas, por outro, não parece ser bem isso que ele tem em mente, colocando assim uma ambiguidade fundamental em relação a sua noção sobre o belo. A bem da verdade, ao tentar avançar com sua formulação a respeito, Lacan percebe que terá que lançar mão de elaborações produzidas por outros nomes da filosofia. E num esforço de apresentar uma definição preliminar, diz Lacan:

(...) há uma certa relação do belo com o desejo. Essa relação singular é ambígua. Por um lado, parece ser possível que o horizonte do desejo seja eliminado do registro do belo. E, no entanto, por um outro lado, ele não deixa de ser manifesto, e como foi dito desde o pensamento da Antiguidade até São Tomás, que o belo tem por efeito suspender, rebaixar, desarmar, diria eu, o desejo. A manifestação do belo *intimida*, proíbe o desejo.<sup>114</sup>

E mais algumas páginas à frente, complementando o que dissera acima sobre a eliminação do horizonte do desejo na experiência do belo, ele diz:

Não se pode dizer que o desejo seja completamente extinto pela apreensão da beleza – ele continua sua corrida, porém aqui mais do que em outro lugar, ele tem a impressão do engodo, de alguma forma manifestado pela zona de *brilho* e de *esplendor* onde ele se deixa arrastar. (...)  
Daí duas faces. Extinção ou temperança do desejo pelo efeito da beleza, no qual insistem certos pensadores São Tomás, que eu lhes citava da última vez. E, por outro lado, essa disrupção de todo objeto na qual a análise de Kant insiste na *Crítica do juízo*.<sup>115</sup>

Aqui, como se pode ver, Kant é evocado como interlocutor privilegiado para dar prosseguimento à análise sobre o fenômeno estético. E aqui também recomeçamos a nos

---

<sup>113</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.281. Uma das considerações de Freud que pode realmente atestar essa afirmação de Lacan, pode ser encontrada num texto como o intitulado *O interesse da psicanálise*: “O objetivo primário do artista é libertar-se e, através da comunicação de sua obra a outras pessoas que sofram dos mesmos desejos sofreados, oferecem-lhes a mesma libertação. Ele representa suas fantasias mais pessoais plenas de desejo como realizadas; mas elas só se tornam obra de arte quando passarem por uma transformação que atenua o que nelas é ofensivo, oculta sua origem pessoal e, obedecendo às leis da beleza, seduz outras pessoas com uma gratificação prazerosa.” (FREUD, 1913b/1996, p.189). Salvo a sua incursão pontual ao tema do estranho (*unheimliche*), a referência de Freud ao trabalho artístico como produção de beleza predomina em suas reflexões sobre artes.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 284 – Grifo nosso.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 296 – Grifos nossos.

posicionar frente ao problema que intencionamos investigar nesta parte de nossa dissertação, qual seja, sobre extração de elementos da estética kantiana, especialmente concernente ao sublime, que possam contribuir com o aprofundamento da teorização lacaniana da sublimação. A princípio, a menção ao sublime neste ponto pode parecer deslocada, tendo em vista que partimos de um apontamento de Lacan sobre o belo. Mas, como dissemos mais inicialmente, tomando alguns pontos-chaves do seminário como referência, por mais esquemática que possa parecer tal como a citação acima, nossa reflexão se depara com o momento em que o uso do termo Belo por Lacan parece não distinguir prontamente do Sublime. Especialmente se voltarmos a atenção sobre o “brilho” e “esplendor” referido por Lacan como efeito estético. Longe de solucionar a questão, tal referência é mais um apontamento, que ao mesmo tempo nos deixa cara a cara com o desafio de levar adiante a proposta de examinar conjugação desses termos, os quais Kant mesmo trata de modo separado em sua *Crítica da faculdade do Juízo*.

### **3.1 Kant e os juízos estéticos: do belo ao sublime.**

Publicada em 1790, a *Crítica da faculdade do juízo* encerra o sistema da filosofia crítica de Immanuel Kant. Na primeira parte dessa obra – “Crítica da faculdade do juízo estético” – o filósofo alemão concentra seus esforços a fim de consagrar os juízos estético-reflexivos, isto é, aqueles que se baseiam única e exclusivamente em aspectos subjetivos, poderiam ser fundados pelo modo como a representação de objetos afetaria o sujeito de maneira a lhe proporcionar a satisfação estética. Prazer e desprazer serão tão somente os índices dos quais derivam o sentimento tanto do belo quanto do sublime, pela maneira como estes sinais sensíveis se apresentam ao sujeito pelo modo como julga o objeto esteticamente.

Claro, a satisfação em jogo se apresenta de maneira peculiar no belo e sublime. Mas nossa intenção não será apenas de destacar os matizes contrastantes entre esses fenômenos estéticos. Para proceder à proposta prenunciada de seguir o apontamento lacaniano de como conceber a possível imbricação entre tais termos, levaremos adiante o exame buscando avaliar em que medida o belo e o sublime coexistem na representação de um objeto, ou melhor, estabelecem-se da maneira que um provoca tensão sobre o outro.

Sendo assim, na primeira parte denominada “Analítica do belo”, Kant se dedica a expor as condições de possibilidade fundantes do ajuizamento sobre a beleza de algo (também

chamado juízo de gosto). Trata-se de uma espécie de julgamento que não fornece nenhum “fundamento de determinação”<sup>116</sup> sobre o que o objeto deve ser. Ou seja, é um juízo que não produz nenhum conhecimento objetivo. Dizer que algo é belo se refere unicamente ao modo como o sujeito se sente afetado pelo prazer que a representação do objeto em questão suscita.

Embora atribuir o predicado da beleza a um objeto não signifique dar a sua representação uma definição que o conceitue, curiosamente são as faculdades mentais envolvidas no processo de conhecimento que estão concernidos no julgamento estético. Todavia, isto é feito de maneira totalmente peculiar. No caso do juízo do belo, são as faculdades da “imaginação” e do “entendimento”. A primeira é descrita por Kant como responsável por realizar a “composição do múltiplo sensível da intuição”.<sup>117</sup> O que significa dizer que a imaginação integra as percepções sensíveis do objeto produzindo a esquematização delas para a outra faculdade, a do entendimento. Quanto a esta, Kant dirá que sua função é de fornecer a “unidade do conceito”, mas isso, paradoxalmente, sem definir nada, apenas competindo a ele ser o que “unifica as representações”.<sup>118</sup> O sentimento do belo nasce do acordo entre essas faculdades. Um tipo de interação que Kant chega a definir como “livre-jogo”<sup>119</sup>, dado que o julgamento se sente liberado do trabalho de produzir e impor gêneros conceituais. Como J.-F. Lyotard pôde bem descrever esse quadro:

Essa liberdade é simplificada numa doce emulação recíproca entre as faculdades de conceber [entendimento] e a de apresentar [imaginação], sem que a primeira deva poder retê-la por um excesso de ‘tedioso’ de ordem (...) nem a segunda por uma fantasia a tal ponto sem freios que ela escaparia de toda finalidade subjetiva.<sup>120</sup>

O resultado direto desse livre-jogo, é claro, o efeito prazeroso, índice este que determinará o atributo de beleza de alguma coisa. Para dizer mais claramente o que até aqui expomos sobre o sentimento do belo, trata-se pois de uma representação que se limita a ser uma apreensão mental dos aspectos sensíveis do objeto. Uma representação que se configura no juízo engendrando o prazer ou desprazer que, respectivamente, qualificará o objeto como belo ou não. Podemos ainda dizer que a representação bela resulta de um encontro bem sucedido dos poderes racionais e sensíveis do sujeito, cuja consciência produzida causa a sensação, como sugere Kant, de “unidade subjetiva”.<sup>121</sup> Como complementa Terry Eagleton:

---

<sup>116</sup> KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo** (1790). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.48.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>120</sup> LYOTARD, J. –F. **Lições sobre a analítica do sublime**. Campinas, SP: Papyrus, 1993, p.28.

<sup>121</sup> KANT, *Op. Cit.*, p. 63.

“O objeto belo (...), completamente projetado para o sujeito e dirigido às suas faculdades, (...) nos traz uma sensação prazerosa de plenitude.”<sup>122</sup>

Ainda outro aspecto central da formação do juízo de gosto se relaciona à proposição paradoxal da “finalidade sem fins”<sup>123</sup>, formulada por Kant entre os parágrafos 10º ao 17º. Esse aspecto realça como o juízo deve ser invariavelmente desprovido de qualquer conteúdo que determina objetivamente a finalidade do objeto. A questão é que, como ressaltamos, sendo a representação considerada bela aquela despojada de qualquer fim (teórico ou prático), a finalidade que lhe resta é encontrada unicamente na apreciação que a ela o sujeito devota. Para tanto, a única finalidade do juízo se detém sobre as propriedades das “formas” do objeto, que na ocasião da constituição de sua representação se revela harmoniosa. Para dizê-lo de outro modo, a beleza concerne à harmonia das formas sensíveis de um objeto intuído na imaginação, conservando o sujeito do juízo no prazer que é aí suscitado. Por isso que “nós demoramo-nos na contemplação do belo”, explica Kant, “porque sua contemplação fortalece e reproduz a si própria.”<sup>124</sup>

Mais, ainda. Além de não fornecer nenhum conhecimento sobre o objeto, o sentimento de beleza é divorciado de qualquer tipo de interesse prático. Nossa relação com o belo e prazer a ele inerente não mobiliza as inclinações ditas patológicas. Ou seja, a fruição da beleza rejeita todo tipo de atração pela existência empírica do objeto. A representação das formas do objeto belo é depurada de qualquer motivação que não seja apenas aquela cuja finalidade repouse na contemplação acompanhada da “satisfação desinteressada”.<sup>125</sup>

Dentre esses aspectos mais gerais que destacamos sobre o belo, alguns se conservam idênticos no sublime. Tanto em um quanto em outro a satisfação decorre imediatamente de um juízo desinteressado e sem conceitos, emanada apenas da relação interna entre faculdades. Entretanto, suas particularidades logo se tornam evidentes. Enquanto o belo provém da unidade harmoniosa da forma do objeto representado, já o sublime, como afirma Kant, “contrariamente, pode ser encontrado em um objeto sem forma, na medida em que seja representada ou que o objeto enseje representar nele uma *ilimitação*, pensada, além disso, em

---

<sup>122</sup> EAGLETON, T.. O imaginário kantiano. In: EAGLETON, T. **A ideologia da estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p.70.

<sup>123</sup> Optamos por essa tradução recorrentemente empregada por comentadores de Kant, ao invés da que os tradutores da Terceira Crítica, Valério Rohden e Antônio Marques, nos entrega como “conformidade a fins sem fim”.

<sup>124</sup> KANT, *Op. Cit.*, p.68.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p.50.



sua totalidade”.<sup>126</sup> Essa é a perspectiva que conduz a “passagem” do belo ao sublime, introduzindo suas discrepâncias e implicações.

A ausência de formas em questão que ocasiona a experiência do sublime concerne, primeiramente, ao que se passa na imaginação. Se, no belo, é facultado à imaginação mostrar sua aptidão para exercer seu potencial de esquematização, no sublime isso se inverte. A faculdade se torna incapaz de intuir a percepção do objeto, justamente porque a informidade não possibilita compor um esquema adequado para se constituir a representação do fenômeno que se apresenta ao sujeito. Não é a toa que a relação do sujeito ao que se apresenta a ele é descrito por Kant como um “abalo, isto é, uma rápida alternância de atração e repulsão do mesmo objeto.”<sup>127</sup>

Todo esse aspecto é crucial na caracterização do sublime, pois diz respeito à crise sofrida na relação entre as faculdades. Diferentemente da formação da representação bela, na qual a imaginação lograva êxito em produzir unidade formal com seu par (o entendimento), o sublime nasce de uma discordância fundamental. A incomensurabilidade manifestada por um objeto é inconcebível na perspectiva da imaginação, e, sendo incapaz de lidar com essa grandeza, entra numa espécie de síncope.

Antes, vimos que a noção de “livre-jogo” que o pensamento reflexivo no belo experimenta era tal que permitia Kant falar de uma atividade “lúdica”, acompanhada de um aprazimento percebido como “sentimento de promoção da vida”.<sup>128</sup> Tudo se passaria como se a beleza se fundasse num tipo de favorecimento, o qual descrito pelo filósofo alemão como prova de que a sensibilidade é posta “em favor do entendimento contemplativo”<sup>129</sup>, de modo que o gosto seria um juízo que “pressuponha e cultive certa liberalidade da maneira de pensar”.<sup>130</sup> Por outro lado, o sublime convoca o sujeito a um comportamento “sério”, como diz Kant, dado que a imaginação é violentada no próprio esforço de apreender sensivelmente o objeto. O que evoca a noção de que o sujeito do sublime é aquele que, como pontua Lyotard, passa por uma experiência da qual há o agravamento da sensação de “clivagem” subjetiva.<sup>131</sup>

Evidentemente, a satisfação que daí transcorre é definitivamente mais complexa. Kant dirá que, ela só é experimentada indiretamente, isso porque o prazer só pode advir sendo

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p.56 – Grifo do autor.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.104.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p.90.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p.114.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p.115.

<sup>131</sup> LYOTARD, *Op. Cit.*, p.141.

mediado por um desprazer. Uma satisfação que, portanto, para Kant “merece ser chamada de prazer negativo.”<sup>132</sup> Cabe ainda especificar o que poderia produzir um prazer em meio a essa experiência que, como tudo sugere, apenas seria motivo para um encontro desprazeroso com o objeto. A questão é que, para Kant, neste mesmo fracasso da imaginação abre-se uma perspectiva de elevação subjetiva. O impacto sentido pelo fracasso da imaginação reporta o sujeito à percepção de sua finitude sensível, momento esse de franqueamento às disposições morais da Razão. Em outras palavras, a disposição para o sentimento sublime é subsidiada pela disposição moral do sujeito, pois o que se encena no coração dessa experiência estética é o apelo à capacidade de se elevar acima dos “obstáculos da sensibilidade através de princípios morais”<sup>133</sup>, como descreve Kant. O impacto dessa percepção causa uma movimentação interna do ânimo, uma perturbação súbita caracterizada pelo “sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais e pela efusão imediatamente consecutiva e tanto mais forte das mesmas”.<sup>134</sup> Assim, em meio a todo desprazer experimentado subsiste um prazer, logo a complexa satisfação sublime revela-se dotada de uma intensidade maior do que a descrita no belo; Kant chega a identificá-la a uma “comoção”.<sup>135</sup>

Quanto à referência aos princípios da Razão, é verdade que há uma atmosfera moral em torno do sublime. Mas, como nos adverte Lyotard, deve-se deixar claro que isso não significa que resulta em uma ação moral. Não há passagem propriamente dita de uma esfera à outra, ou seja, o sublime permanece sendo uma experiência estética. Como descreve o autor nem sequer se pode falar de uma “solução” para todo conflito interno expressado nessa experiência<sup>136</sup>. Pois todos os sinais de resistência sensível não são apagados; ao contrário, “é preciso concluir daí que é essencial ao pensamento, quando se entrega aos seus próprios limites (...), provar por reflexão sua heterogeneidade.”<sup>137</sup> Significa dizer que há uma “crise” subjetiva insolúvel, e que é às expensas dela que transcorre uma inspiração, se assim podemos dizer, de sobrepujar-se sobre os obstáculos sensíveis. Como Kant mesmo escreve, na representação resultante no sublime indica que “lá, onde os sentidos nada mais veem diante de si, a inconfundível e inextinguível ideia da moralidade permanece”, mas com o peso de ser nada mais do que manifestação “meramente negativa da moralidade”.<sup>138</sup>

---

<sup>132</sup> KANT, *Op. Cit.*, p.90.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p.90.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p.90.

<sup>136</sup> Cf. LYOTARD, *Op. Cit.*, p.141.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p.141. Por heterogeneidade, devemos entender o que Lyotard se refere à especificidade hierárquica de cada faculdade sobre seu campo de legislação. À razão compete governar com suas leis a faculdade do desejo.

<sup>138</sup> KANT, *Op. Cit.*, p.121.

Enfim, a representação do objeto no sublime, uma vez que se figura ao sujeito a partir do aspecto disforme do objeto, traz em si a característica do irrepresentável<sup>139</sup>. Procederemos agora à tentativa de compreender como os fenômenos do belo e do sublime podem ser conjugados, como nos propomos a seguir os passos que podem nos levar ao entendimento de Lacan em não discriminar estes termos.

### 3.1.1 Do belo “enquanto” sublime

Para encerrarmos esta parte, contamos com os argumentos preciosos de Jean-Luc Nancy, em seu *The sublime offering*, sobre a estética kantiana do belo e do sublime. Trata-se de uma leitura que busca uma visão mais contemporânea da doutrina do filósofo alemão, cujas ideias daí extraídas ajudam a conferir suas implicações na arte.

Como acabamos de ver, Kant tanto privilegiou a função desta faculdade da imaginação como lugar comum no qual nasce o sentimento do belo e do sublime. Especificamente neste último, falava do interdito que a imaginação sofria, a ponto de descrever seu fracasso como entrada num regime de “sacrifício”, de “privação”.<sup>140</sup> O foco do exame de Nancy que queremos abordar aqui gira em torno especialmente desta indicação.

O autor não deixa de sublinhar o caráter desigual dos dois juízos estéticos, nem mesmo que haja uma contrariedade entre eles, mas preferirá entender o belo e o sublime como formação que se dá de um “ao longo da margem do outro, e talvez (...) um através o outro.”<sup>141</sup> Enquanto o belo está para o sentimento originado na apreensão da unidade das formas representada, sugerindo aí o êxito de um esquematismo adequado, já o sublime, como Nancy ressalta, põe em movimento esse esquematismo; isto é, o sublime sugere um movimento contínuo, indefinido, infindável, ao qual a imaginação está fadada a perpetuar. Nas suas palavras, a “imaginação é portanto destinada para além da imagem.”<sup>142</sup>

Tal afirmação ainda precisa ser ampliada. Não é que este “além” deva ser procurado como um lugar outro de acessibilidade, como nos explica o autor. Antes, o sublime procede

---

<sup>139</sup> Toda a análise de Kant durante sua *Crítica* privilegiou os objetos da natureza que indicam essa propriedade, sejam por suas de dimensões incomensuráveis em relação ao tamanho ou ao poder devastador de sua manifestação.

<sup>140</sup> KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo** (1790). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.115.

<sup>141</sup> NANCY, J.-L. *The sublime offering*. In: COURTINE, Jean-François et al. **Of the sublime: Presence in question**. New York: State of University New York Press, Albans; 1993, p.38.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p.43.

ao que a própria imagem provoca o exercício de compor a si mesma. Ou, melhor dizendo, o sublime estaria relacionado ao que a imagem do objeto impõe ao sujeito que a atividade imaginativa de intuí-la seja prolongada em seu esforço de apreensão. Razão pela qual Nancy prefere se referir a essa atividade como uma “pulsação incessante”<sup>143</sup> rumo à constituição da unidade bem composta. Mas, o que o sublime atesta é que ela, a unidade, não se atinge numa totalidade. Em outros termos, o que se impõe é um esforço constante à imaginação em ser levado a seu extremo, ao seu limite.

É dessa maneira que Nancy se apropria da noção de grandeza incomparável, de incomensurabilidade, da qual Kant insistia em atribuir aos objetos que privilegiadamente suscitam o sentimento sublime. O autor ainda parte de uma perspectiva de compreensão que permite comparar a manifestação do sublime como um jogo intercambiável entre as dimensões de figura e fundo, mas entendendo que tanto uma quanto a outra dessas dimensões como não sendo o que possui uma delimitação que as figure como contraste. Ao contrário, uma parece ameaçar a constituição da outra, suspender ou arrebata-la. Assim, a proposta de Nancy é pensar na introdução da sublimidade a partir de uma imagem cuja impressão é de inconformidade a si mesma. Logo, diferentemente da beleza pura e simples, aquela que sugeria nossa possibilidade de intuí-la “sem restos”, “bem sucedida”<sup>144</sup>, o sublime supõe uma instabilidade que se presentifica como tal. Quer dizer, o sublime seria originado neste esforço e ruptura, e, portanto, a imaginação oscilando entre “extrema tensão e distensão”<sup>145</sup>, nos tocando, nos comovendo, no “limite das imagens e palavras”.<sup>146</sup>

Com essa perspectiva, Nancy considera mais correto afirmar que o sublime não é aquilo que está para além do belo, mas sim defini-lo como “transbordamento do belo”.<sup>147</sup> Partindo dessa ideia, o autor comenta que ela nos leva a um momento decisivo sobre a compreensão das artes desde o início da modernidade. O sublime instaura no pensamento sobre as artes algo que nos coloca em contato com a obra, mais do que com sua forma, sua regra. Enfim, no auge dessas formulações, podemos concluir com o autor: “O sublime é aquilo através do qual o belo nos comove e não aquilo através do qual nos apraz.”<sup>148</sup>

Estas considerações irão confluir para o que vínhamos introduzindo sobre a análise de Lacan quanto ao “brilho” e o “esplendor” do belo. Na verdade, Zupancic foi quem bem mais

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p.42.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p.34.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p.46.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p.48.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p.43.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p.50.

notou e desenvolveu comentários a respeito dessa conjunção entre os termos belo e sublime que o psicanalista faz no seu seminário da ética. Os seguintes dizeres de Zupancic sobre essa atitude inconfessada de Lacan parecem concordar, senão ressaltar, com o que procuramos descrever com Nancy:

Poder-se-ia defender que efetuando esta condensação Lacan avança em uma tese importante: na história da estética – ou bem na história do julgamento estético – o sublime tomou o lugar do belo, de modo que hoje se emprega a palavra “belo”, no sentido enfático do termo, precisamente para as coisas sublimes, ao passo que o outro sentido da palavra “belo” (uma forma harmoniosa) perdeu seu valor de julgamento estético, caindo na categoria do que Kant chama agradável. Nesse último caso, o belo se torna o equivalente do “gracioso”: agradável para ver, calmo para os olhos ou para o espírito, sem mais. A grande “descoberta” do sublime no curso da segunda metade do século XVIII não seria então simplesmente a descoberta de outra coisa além do belo, mas bem no índice de uma revolução que a própria noção de belo sofreu, tanto quanto a nossa sensibilidade “estética”.<sup>149</sup>

Sendo assim, encontramos elementos no próprio *Seminário VII* utilizados pelo próprio Lacan que possibilitam a aproximar a sublimação e o sublime. Dentre os mais importantes, a referência à imagem de Antígona e a anamorfose.

### 3.2 O brilho da beleza-sublime de Antígona e a anamorfose.

A abordagem de Lacan à heroína trágica Antígona no seminário se deve à exemplaridade com que o ato da personagem aponta a direção ética do desejo tal como a clínica psicanalítica deveria pautar sua atividade. Para o psicanalista, ao menos nessa época de seu ensino, paira sobre a travessia do analisando pelo trabalho analítico uma essência trágica. Assim como Antígona, o sujeito passa por um processo de destituição subjetiva, ao cabo do qual o desejo é confrontado com sua causa última que o singulariza. Daí o “lema” que Lacan desenvolve para a clínica desta época: “não ceder sobre o seu desejo” – e que Antígona comparece como seu porta-voz. Não é o propósito desta dissertação avançar numa análise minuciosa da própria peça, tampouco das inter-relações dela com a diretriz ética da psicanálise<sup>150</sup>, tal como Lacan o fez. Ainda assim, faz-se necessário recuperar alguns aspectos cruciais da estória a fim de destacar o componente propriamente estético que nos interessa.

---

<sup>149</sup> ZUPANCIC, A. *Esthétique du désir, éthique de la jouissance*. Paris: Théétète éditions. 2002, p.15.

<sup>150</sup> Patrick Guyomard dedica um livro especialmente à análise da apropriação lacaniana da peça de *Antígona* para se pensar a diretriz ética da clínica. Ver: GUYOMARD, Patrick. *O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo do analista*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 1996.

Dito isso, *Antígona* constitui a última peça que encerra a trilogia tebana de Sófocles. O eixo central da trama diz respeito à atitude da heroína em relação ao sepultamento do seu irmão Polinices, que já na abertura da peça é morto em combate com outro irmão, Eteócles, às portas da cidade de Tebas. O combate mortal se deu pelo retorno de Polinices à cidade para contestar o poder de Creonte, rei da cidade. Mas a morte no combate não foi punição suficiente para Polinices. A lei de Creonte ordena que seu corpo seja deixado insepulto, por ventura servindo de banquete aos animais. Como observa Lacan, essa lei é uma lei totalitária, “soberana”. Embora ela esteja a serviço do bem de todos, de defender a cidade de seus inimigos, tal decreto será o pivô de todo conflito. O “bem não poderá reinar sobre tudo sem que apareça um excesso”.<sup>151</sup> Excesso que se apresentará a partir da transgressão da protagonista, quem se rebela contra o decreto do rei.

A heroína não se conforma em submeter à proibição em conceder as honras fúnebres de um sepultamento digno ao irmão. Sua decisão em enterrá-lo parte de outra Lei, das leis “não escritas” que regem seu desejo. Contudo, ao levar a cabo sua decisão, ocorre dela ser surpreendida e rendida pelos guardas, que então a levam ao rei para receber o julgamento. O fato de ter sido ela quem desacatou o decreto foi causa de grande perplexidade geral da comunidade, afinal Antígona tinha certa posição na cidade. Além de ser sobrinha do próprio rei, a protagonista também estava prometida de casar-se com seu filho, Hemon, e tornar-se nora de Creonte. É o que faz Lacan perceber o que há de tão singular em seu desejo. Antígona coloca seu desejo para além de toda oferta de bens a que ela poderia se prender e desviar de sua causa. Ela está para além de todo o serviço dos bens, os quais funcionam como barreiras imaginárias que acomodam o desejo; sua posição além desse registro imaginário também se aplica à renúncia em identificar-se aos seus pares, aos apelos de todos os demais personagens que a interpelaram tentando dissuadi-la de seu propósito. Em sua recusa terminante de condescender ao mundo dos bens (seu noivado, a vida como nora do rei de Tebas e, em última instância, sua própria vida como bem maior) ela encontra a singularização de seu destino.

Uma singularização que se revela às custas do enfrentamento com a própria morte, pois desde o início Antígona sabia que, ao violar a lei, receberia a punição fatal. Ao ser levada à Creonte, apesar de todas suas prerrogativas, apesar de todas as súplicas de Hemon, o rei não a poupa pelo desacato e, impiedoso, condena-a a ser emparedada viva em um rochedo. A punição é consumada, e somente após a intervenção posterior de Tirésias – o sábio cego quem adverte Creonte sobre as consequências ruinosas de sua decisão – a condenação acaba sendo

---

<sup>151</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise** (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.306.

revogada. Mas já é tarde demais. Ao retornar à tumba onde Antígona fora encerrada viva, Creonte e seus guardas constatam que ela havia se enforcado lá dentro. Desse ponto em diante começa todo o infortúnio de Creonte: Hemon se mata ao descobrir sua pretendida morta, e o mesmo faz Eurídice, esposa do rei, quando recebe a notícia da morte do filho. O ato de Antígona, de uma forma ou de outra, impacta o corpo social da cidade, bem como seu destino.

Em suma, Lacan buscou precisar uma direção ética que ultrapassa o regime dos bens (inserindo aí a ideia da inexistência de um Bem Supremo). Nessa perspectiva, o único bem maior é o desejo. E, quanto a este, a experiência em análise levaria o sujeito à conclusão de que “não deve esperar a ajuda de ninguém.”<sup>152</sup> Em outras palavras, está aí implicada a condição humana do desamparo, e também da inexistência de garantia quanto ao êxito da ação que habita o desejo, quando revelado o alcance que este quer tomar. Tudo isso se encontraria devidamente retratado no ato terrivelmente solitário de Antígona pode demonstrar como desejo em sua incondicionalidade.

Feito esse breve apanhado sobre enredo da tragédia, passemos aos comentários de Lacan que priorizam a função estética da obra.

Num primeiro momento, ele recorda o elemento chave a que toda tragédia grega se dirige. Trata-se da função da catarse. Logo de início, Lacan informa que esse efeito na peça não alude à acepção médica do tratamento catártico do qual Freud empregou no início de sua carreira, numa era ainda pré-psicanalítica. É em Aristóteles que o psicanalista busca referência definidora da catarse, encontrada especialmente no sexto capítulo do livro *Poética*. Nele, Aristóteles faz a seguinte definição sobre a tragédia: “imitação de uma ação elevada, de alguma extensão e completa, em linguagem adornada, distribuídos os adornos por todos as partes”.<sup>153</sup> A atuação e narração da peça levariam a despertar em seu público o sentimento de “piedade e temor” trazendo como resultado “a purificação destas emoções”.<sup>154</sup>

Experimentar apenas os sentimentos de terror e piedade não basta para se produzir o efeito catártico. Seguindo François Regnault em sua análise sobre os comentários lacanianos da catarse em Aristóteles, para que a purificação apaziguadora da catarse ocorra, é essencial que o prazer sobrevenha a estas emoções. Há uma referência essencial que o autor vai buscar no décimo quarto capítulo. Nele, Aristóteles aponta que dificilmente teríamos este prazer caso as ações que levam à desgraça e imagens repulsivas (como de cadáveres) fossem realidade.

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p.356.

<sup>153</sup> ARISTÓTELES. *Poética*. Trad.: Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p.205.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p.205.

Tudo depende “íntima conexão entre os fatos”;<sup>155</sup> tudo está vinculado ao sistema de representações que o poeta/escritor elabora dando encadeamento às ações e imagens, de tal modo que, mesmo se elas fossem apenas ouvidas pelo expectador, poderia originar o efeito catártico. Como Regnault ressalta:

Esses distúrbios [temor e pena] dão à tragédia um prazer que lhe é próprio, porque são despertados pela “ação representativa”. É preciso insistir sobre esses dois aspectos correlatos: o prazer da tragédia lhe é próprio porque ele se deve à representação. É um prazer “estético”.<sup>156</sup>

É na imagem central de Antígona que Lacan confere o efeito da purificação catártica. Mais especificamente quando da ocasião de sua lamentação, momentos antes em que está prestes a consumir seu suplício de ser emparedada. Nessa cena, ela declara sua fidelidade à sua causa, e pranteia todos os prazeres que não poderá desfrutar na vida; não se trata de um arrependimento, mas o que Lacan acredita ser da ordem do seu “desejo tornado visível”.<sup>157</sup> Visível mas apenas por uma representação negativa, na medida em que se afirma em meio a uma perda absoluta e, nessa “imagem de uma paixão” que ela representa, é também “imagem que detém [um] mistério”<sup>158</sup> que nos lança em um vazio central. Podemos ver aqui como o ato sublimatório de Sófocles consistiu, como comenta Zupancic, em elevar “à dignidade da Coisa a paixão e o desejo que ‘conduzem’ Antígona em seus atos.”<sup>159</sup>

A essa imagem que Lacan destaca como cena privilegiada da peça se associa sua posição entre a vida e a morte. Posição que fortalece sua obscuridade e, como o psicanalista retrata, evoca a visão de algo para além e que não pode ser olhado: ela, viva e morta ao mesmo tempo em sua tumba na qual será encerrada. É dessa cena especial que, conforme Lacan, se extrair todo seu “brilho insuportável”.<sup>160</sup> É um efeito de iluminação sobre essa Coisa que não se pode conceber nem olhar, que pode, na verdade ser comparado a um “efeito de cegamento”.<sup>161</sup>

Enfim, é desse brilho da imagem central da heroína que Lacan posiciona a beleza-sublime. E voltando ao seu entender sobre esse fenômeno, ele dirá que ele cumpre uma função dupla: uma “que nos retém e, ao mesmo tempo, nos interdita, no sentido em que isso

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p.203.

<sup>156</sup> REGNAULT, F. **Em torno do vazio**: a arte à luz da psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001, p.82.

<sup>157</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.317.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p.322.

<sup>159</sup> ZUPANCIC, A. **Esthétique du désir, éthique de la jouissance**. Paris: Théâtète éditions. 2002, p.47.

<sup>160</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.294.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p.332.



nos intimida, no que ela tem de desnorteante”; e outra que ao mesmo tempo nos “fascina”.<sup>162</sup> Esse impacto ambivalente carrega em si as características do sublime kantiano, como pudemos observar. Sobretudo do que nos referimos ao sobressalto sentido pelo sujeito quando, na ocasião de um objeto informe, os poderes de intuição do objeto pela imaginação experimentam uma crise no fracasso de levar adiante a esquematização do sensível. Sabemos que é dessa crise da faculdade que constitui o passo adentro na gênese do sublime, a partir do momento em que dela, dessa crise mesma, se produz a sensação de interdito frente a esse objeto inapreensível e, desta feita, causa do fascínio, diria Lacan. A representação do objeto permanece fraturada – ou, para empregar a expressão de Lacan, há a “disrupção” do objeto – e o caráter de inacessibilidade persiste ao sujeito que quer concebê-lo. A questão será como procurar estabelecer uma proximidade da faculdade da imaginação a algo que poderia desempenhar uma função semelhante no campo psicanalítico. Não se trata de forçar as teorias ao ponto de se tornarem idênticas, mas apenas encontrar propriedades funcionais homólogas.

Ora, nada nos parece mais sugestivo do que o registro do imaginário. De uma maneira que não deixa de nos sugerir um parentesco com a função operacional da imaginação de Kant, Safatle comenta: “Como Lacan não reconhece nenhum nível de experiência sensível imediata, é o Imaginário que dá *forma* e significado ao diverso da experiência.”<sup>163</sup> Vale aqui antecipar uma ideia lacaniana que teremos a oportunidade de comentar com mais detalhes adiante. Trata-se de como o psicanalista nos afirma que os objetos da sublimação são recebidos culturalmente pela maneira como a sociedade pode colonizar o campo da Coisa com formações imaginárias, muito especialmente recobri-la com elementos imaginários (os objetos *a*) da fantasia. Ou seja, trata-se de pensarmos então como a fantasia estrutura um objeto no desejo, através de elaborações de formas imaginárias de modo a fixar imagens na representação desse objeto segundo um conjunto de investimento libidinais que sustentam a ilusão de adequação a um eu e de seus ideais. Assim, essa vertente imaginária da fantasia pressupõe um modo de regular a posição subjetiva em relação ao real pulsional. Muito do que vimos antes a respeito da sublimação concerne justamente a exercer uma desestabilização dos componentes imaginários da fantasia e fazer, através da própria imagem, algo que reportasse ao real.

Pois bem, é para esse ponto que a imagem de Antígona quer nos levar. Lacan ressalta que essa imagem da heroína absorve todos os desenvolvimentos da narrativa e sua relação aos

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p.294.

<sup>163</sup> SAFATLE, V. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p.290 – Grifo nosso.

demais personagens numa miragem enigmática central que, no limite, revela ter um “poder dissipador” capaz de fazer com que todas as outras imagens se esvaeçam. É com ela que “somos purificados de tudo que é dessa ordem”, isto é, de tudo que “é a série do imaginário propriamente dita.”<sup>164</sup>

Seguindo nessa perspectiva, se o fenômeno da beleza-sublime pode ser aqui conjugado em torno dessa imagem central da heroína, somos levados a checar mais de perto o que esse objeto nos dado na obra confere em termos da figuração da forma e do informe. Uma passagem propícia para isso está nas seguintes palavras de Lacan:

O aspecto comovente da beleza faz vacilar todo juízo crítico, detém a análise, e mergulha as diferentes formas em jogo numa certa confusão, ou de preferência num cegamento essencial.<sup>165</sup>

Um primeiro apontamento digno de relevo consiste em que parece ressoar a ideia de Nancy nessas palavras de Lacan. Precisamente a sua formulação que define o sublime como “aquilo através do qual o belo nos comove e não aquilo através do qual nos apraz.”<sup>166</sup> Além disso, outra ideia que também faz eco a esses dizeres de Lacan, que é referente à maneira de se pensar o sublime como um poder de fundo que invade, ou colide, o conjunto das formas de representação colocando-o em permanente tensão, ameaçando romper a si mesma. Em outras palavras, trata-se do que Nancy buscou reelaborar do sublime kantiano como um “transbordamento do belo”.

É o que a imagem de Antígona justamente evoca. Da mesma feita, a sublimidade da beleza da heroína trágica é assinalada por Zupancic como resultante de uma sucessão de fatos, de um encadeamento narrativo, pelo qual “ela se destaca do fundo”.<sup>167</sup> Ela tensiona a estrutura da peça, todas as representações dos demais personagens, e não menos, a sua própria representação – especialmente se considerarmos que, nesse ponto culminante de sua paixão elevada à dignidade do vazio da Coisa que Sófocles nos dá, a sua posição perante a morte na tumba acentua a irrepresentabilidade vinculada à sua imagem, como manifestação de um real insondável anunciador de sua própria destruição. Quer dizer, esse real da morte se incorpora a essa imagem que é transfiguração de em um “significante-limite”. Como se pode perceber há em jogo aqui um conflito em que formas parecem ser submetidas à ameaça de arrebatamento, como Nancy dizia, pela presença de algum tipo de elemento dispersivo. Para Lacan, podemos

---

<sup>164</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.294-5.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p.351.

<sup>166</sup> NANCY, J.-L. The sublime offering. In: COURTINE, J.-F. et al. **Of the sublime: Presence in question.** New York: State of University New York Press, Albans; 1993, p.50.

<sup>167</sup> ZUPANCIC, *Op. Cit.*, p.14.

dizer que esse abalo provocado por essa força não pode ser associado à outra coisa senão à ação disruptiva da pulsão de morte que, no limite, corresponde a mais radical visada ao real de *das Ding* em toda sua incomensurabilidade. Não podemos esquecer que Antígona representa a encarnação da pulsão de morte para Lacan. Mas para melhor explicitar essa relação entre forma e informe, não nos parece haver nada mais pertinente e promissor do que o recurso da anamorfose utilizado por Lacan no seu seminário.

É curioso que Lacan não parece ter negligenciado esse aspecto em suas considerações ao longo de seu seminário, ainda que nada tenha pronunciado de modo explícito. A anamorfose foi introduzida ainda em um momento que o psicanalista discutia sobre a sublimação na arte enquanto um modo de organização em torno do vazio. Trata-se de um recurso empregado nas artes visuais utilizando da perspectiva óptica para criar a ilusão do espaço<sup>168</sup>. Isto é, a partir da representação que faz da realidade de um objeto, a obra trata essa mesma realidade como ilusão, na medida em que cria uma perspectiva de visão que traz à luz uma realidade outra do interior dessa mesma representada.

A ilustração mais exemplar dessa ideia foi encontrada por Lacan no quadro *Embaixadores* de Holbein. Essa pintura foi encomendada pelos embaixadores da Inglaterra ao pintor, que lhes entrega um quadro que os retrata cercados de ornamentos e objetos de valores culturais da ciência e da arte. Mais abaixo, aos pés do retrato dos embaixadores, paira uma figura disforme ininteligível. “O prazer consiste em vê-la surgir a partir de uma forma indecifrável”<sup>169</sup>, diz Lacan, e enigmática o suficiente para o suficiente para incitar o interesse de saber. É precisamente através da ignorância essencial que persiste na observação dessa figura obscura que o observador é levado a se articular com a obra. Para ver o que ali está, somente com uma mudança de ângulo de visão, uma mudança de posição do observador em relação ao olhar frontal para a tela, que esse objeto se permite ser olhado em sua “em sua verdade sinistra”.<sup>170</sup> O que se vê surgir é um crânio que se destaca dentre o que antes intrigava o espectador apenas como figura sem-sentido. Há uma perspectiva de significação que se abre com a perspectiva de visão. O crânio se articula à concepção do quadro instaurando a figuração da morte como significante limite. É em relação à realidade representada na retratação da ostentação dos embaixadores que esse significante limite vem atentar contra

---

<sup>168</sup> Como nos informa Ram Mandil, a anamorfose é um termo que pertence à física ótica, e que “em seu sentido etimológico indica uma ‘transformação’ ou uma ‘nova formação’; num sentido ótico mais restrito indica também uma imagem distorcida que só pode ser vista, sem distorção, a partir de um ângulo especial ou com instrumentos especiais.” (MANDIL, 1993, p. 153).

<sup>169</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.171.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p.171.

toda representação. Como dirá Lacan alguns anos mais tarde, ao retomar o exemplo desse quadro de Holbein, o pintor nos torna visível o “sujeito como nadificado”, na medida em que se encena ali a “encarnação da castração”.<sup>171</sup>

Nesse contexto, a anamorfose não é apenas um dispositivo de função óptica, mas também devemos encará-la como uma metáfora. Entra aqui a ideia já referida da qual Lacan confere a função artística, aquela que seria de indicar na própria ilusão aquilo que transcende a si própria e a destrói. No caso, temos aí a queda da ilusão conferindo à imagem uma transfiguração de um significante-limite, um significante que indica o real da morte, aquilo que por excelência não se tem como representar a não ser a condição do vazio central do sujeito do desejo nos limites da castração.

Se transpusermos essas considerações para o exemplo de Antígona, cremos ser crível assimilar alguns pontos<sup>172</sup>. À maneira de uma anamorfose, sua imagem privilegiada insurge de um fundo, como dizíamos com Zupancic, tensionando as demais formas imaginárias dos personagens e da trama. Mas que é também imagem que porta a destruição de si própria ao se configurar o significante-limite da morte, no auge da revelação de sua paixão elevada à dignidade da Coisa. Nesse instante o leitor/espectador é relançado ao vazio, a uma certa nadificação também. Por um lado, ele é conduzido a um ponto que faz vacilar em seu juízo, nem que seja momentaneamente, diante do impossível do ato que essa imagem condensa. Ou seja, lhe escapa, nem que seja momentaneamente, um critério de avaliação sobre o que é justo ou injusto na obra. Como Lacan ressalta, é ao Coro que somos identificados, pois é exatamente quem declara “perder a cabeça” diante dessa cena do espetáculo. Cabe aqui um breve adendo. Salta aos olhos, como registra Zupancic, o fator ético da sublimação artística compreendida como inserção de um objeto – a obra – que carrega em si o potencial criador de valores para além “do ‘bem comum’ já reconhecido”<sup>173</sup> e em concordância com o princípio de realidade. Por outro lado, tal confronto com essa imagem que se irrompe numa conversão ao significante da morte introduz o espectador a uma “pequena morte”<sup>174</sup>, como pondera Zupancic. De maneira semelhante, podemos pensar o sublime kantiano como um flerte do sujeito com o “significante da morte”.

---

<sup>171</sup> *Idem. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979, p.88.

<sup>172</sup> Essa transposição da anamorfose do campo das artes visuais para a obra escrita não nos parece algo demasiadamente forçoso. Ademais, o próprio Lacan realiza essa transposição quando posiciona a Dama do amor cortês em anamorfose para indicar que ela, ao ser elevado à dignidade da Coisa, confere uma representação limite que configura a interdição da acessibilidade do objeto.

<sup>173</sup> ZUPANCIC, *Op. Cit.*, p.45.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p.17.

Encontramos essa referência, sobretudo, no quadro descrito pelo filósofo na categoria do dinâmico-sublime, em que o sujeito, diante das forças devastadoras da natureza, percebe a ameaça de sua integridade sensível. Tem-se aí uma experiência que acomete medo ao observador de tal fenômeno. Embora este seja um elemento afetivo central, como comenta Philip Shaw, aparece como “sinal de um sujeito”<sup>175</sup>, isto é, ele mesmo é suscitado a surgir no seio dessa experiência. O sinal da apercepção da própria fragilidade de sua natureza sensível, sua finitude, evoca uma inversão de perspectiva, isto é, o sujeito modifica sua posição para um outro ângulo de visão – tal como em uma anamorfose, se assim podemos nos expressar. Como escreve Kant, aquilo que é “terrificante para a sensibilidade (...) é ao mesmo tempo atraente.”<sup>176</sup> Ou seja, no limite dessa representação desafiadora do objeto, abre-se espaço para um despertar subjetivo, identificado aqui como contraponto a uma experiência em cujo cerne se encontrava, nas palavras de Shaw, um “sujeito rendido ao desamparo”<sup>177</sup>, ou, por que não dizer, rendido à castração. São circunstâncias que, a partir das quais, Kant descreve que o sujeito vê relevar a um plano secundário tudo que é da ordem dos interesses comuns (bens, saúde) e, inclusive, da preservação de si (da própria vida)<sup>178</sup>.

É dessa “pequena morte”, como se referia Zupancic, que se assemelha a uma experiência onde se projeta a zona mortífera do gozo. A partir daí se enseja uma espécie de “despertar subjetivo”.<sup>179</sup> De modo semelhante ao que Shaw propôs, esse quadro descrito por Kant é, aos olhos de Zupancic, uma subjetivação forçada que se passa às expensas de uma “ameaça permanente da destituição do sujeito, considerada como constitutivo da própria subjetividade”.<sup>180</sup> É a essa mesma subjetivação exigida que Sófocles parece querer nos quer levar com a peça, sobretudo com a imagem limítrofe que é tão central para Lacan, e que estamos fazendo prevalecer como “Antígona em anamorfose” no momento mesmo de sua posição “entre-duas-mortes”, momento de seu desejo tornado visível. Pois a peça mostra esse desejo posicionado numa relação estreita ao real, ao gozo da Coisa. Nesse sentido, a paixão de Antígona dá testemunho de uma imersão da trama no campo do além do princípio do prazer. Com efeito, a obstinação do ato da heroína é referida por Lacan como a pulsão de morte

---

<sup>175</sup> SHAW, P. **The Sublime**. USA/Canadá: Routledge, 2006, p.81.

<sup>176</sup> KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo** (1790). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.111. “Atraente” e “atrativo” não devem ser confundidos. Quanto ao último, sua anexação aos juízos estéticos é contundentemente contestada por Kant, pois devemos lembrar que o desinteresse permanece sendo um elemento central do juízo estético. Já o “atraente” configura o interesse desinteressado, que também é próprio ao elã da Razão prática que legisla sobre a ação moral.

<sup>177</sup> SHAW, *Op. Cit.*, p.81.

<sup>178</sup> Cf. KANT, *Op. Cit.*, p.108.

<sup>179</sup> ZUPANCIC, *Op. Cit.*, p.17.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p.16.

ilustrada. E daí porque Zupancic é da opinião de que a obra de Sófocles, como um objeto da sublimação, guarda afinidade com o sublime no encontro dessa pequena morte ou, se preferirmos, uma “morte simbólica” – pois, com a valorização desse campo além do princípio do prazer, escreve a autora:

a sublimação dá valor ao que o princípio de realidade não valoriza, ela dá valor ao que, na vida, não é redutível à vida (enquanto que preservação de si). Poderia se dizer simplesmente que a sublimação, são as *paixões/pulsões valorizadas* na própria medida onde elas parecem trabalhar contra o princípio de realidade e contra a preservação da vida. (...) Sua função principal é de abrir um espaço ou uma cena sobre a qual as “paixões/pulsões sombrias” possam ser valorizadas e onde elas obtêm certa luminosidade que nós podemos designar no início como brilho sublime.<sup>181</sup>

Essa designação feita pela autora do “brilho” especialmente referido ao sublime kantiano se trata da iluminação da causalidade livre e absoluta ao qual o sujeito se vê submetido. Para Kant, a sensibilização para essa causa interna é decorrente do fracasso da imaginação sobre o mundo sensível, e significa a sensibilização quanto à liberdade do sujeito em abandonar as determinações do mundo fenomênico para uma causa incondicional, que é própria aos princípios da Razão. Comparativamente, para Lacan, poderia se dizer que, na sublimação, ocorre a passagem da causa determinada pela frente imaginária de conformação da realidade do objeto na fantasia para a causa indeterminada do vazio da Coisa; que, no caso da figura de Antígona, emerge como abertura de um cenário para onde o além do princípio do prazer se converge, privilegiando algo mais que as convenções que o princípio de realidade traça como limite para manter as vias do prazer segura e que, como dissera Zupancic, está do lado da causa da preservação de si. Assim sendo, a referência à imagem de Antígona, nesses termos, pode ser associada ao que Nancy propusera a respeito de uma representação da figura bela, mas “enquanto” submetida ao estatuto do sublime, indica a presença de uma força aniquiladora que ameaça a sua própria forma de romper-se. Se a sublimação permite incorporar esses aspetos no objeto que produz, o faz na medida em que em os rumores do vazio da Coisa se presentificam na sua representação, tal qual essa força aniquiladora que ela carrega, e que na psicanálise é batizada como pulsão de morte.

Mas se a referência a esse campo produz o desprazer, é preciso entender como a satisfação estética não se reduz à experimentação desse elemento sensível penoso. Como dissemos, no sublime está em jogo a produção de uma satisfação cuja intensidade é originada pela relação de um prazer despertado pelo intermédio do desprazer. Mas para que seja

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p.45 – Grifos da autora.

possível subsistir esse prazer, Kant assevera que é necessário que o sujeito esteja numa condição de segurança, só daí é possível uma advir uma satisfação estética. Essa descrição cria a ideia de distância em relação a um real iminente de um gozo avassalador. Lacan tem um modo de falar sobre essa distância, que é aquela que formulada em termos de “belo-não-toque-nisso”<sup>182</sup>. Muito precisamente, essa ideia diz respeito à função estética no campo da fantasia, entendida como a barreira última que se ergue para interditar o encontro do sujeito do desejo com a Coisa. Mas ao mesmo tempo, o fenômeno estético compreende essa fronteira final que interdita e que aproxima, fronteira essa sobre a qual o sujeito é levado à comoção, tal como Lacan assinala no exemplo de Antígona. Ora, o que parece recuperar a ideia da distância requerida no sublime, para que a produção prazer seja possível mesmo em meio a uma relação com sinal sensível do desprazer.

Essa via de prazer no desprazer que é engendrado no sublime, e que Kant chamou de “prazer negativo”, é percebida por Zupancic como sendo da mesma ordem da “fecundidade do erotismo na ética” que comentamos no contexto da sublimação no amor cortês<sup>183</sup>. Ou seja, o erotismo que corresponde aos “prazeres preliminares” como um paradoxo ao princípio de prazer; o mesmo que, por sinal, Freud implica no âmbito estético, onde a satisfação fruída se obtém a partir dos componentes formais da obra.

Não podemos negligenciar que Lacan recorre não apenas à Kant para falar dessa apropriação do desprazer em jogo na experiência estética. Assim como buscou discutir ao longo de seu seminário aspectos da moral kantiana fazendo correlações à Sade, também na estética pode-se dizer que o mesmo ocorre.

A inspiração de Lacan vem da retratação que o escritor libertino faz das vítimas em suas obras. Sade nos apresenta em sua literatura uma verdadeira doutrinação ao alcance do extremo do gozo. A princípio, seus personagens estão submetidos a uma lei soberana – e que Sade alega ser a lei da natureza – cujo dever imposto funciona como imperativo de acesso ao extremo do prazer irrestrito através do livre uso do corpo de outrem, com ou sem seu consentimento. Um acesso que admite, inclusive, a aniquilação da vítima. Mas, a despeito de toda prática sádica exaustiva no esforço de acessar a satisfação em sua plenitude, Sade nos mostra como esse extremo de um gozo pulsional supremo projetado no alcance da Coisa se reverte em desprazer e sofrimento. Como diz Lacan, no “enredo sádico típico o sofrimento não leva a vítima a esse ponto que a dispersa e que a aniquila. Pelo contrário, parece que o

---

<sup>182</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.284.

<sup>183</sup> Cf. ZUPANCIC, *Op. Cit.*, p.67.

objeto dos tormentos deve conservar a possibilidade de ser um suporte indestrutível.”<sup>184</sup> Ou seja, Lacan constata que a fantasia sadéana não passa de um processo em que o objeto “só se encontra aí enquanto poder de um sofrimento”.<sup>185</sup> São traços que identificam a presença de um erotismo se perpassando pela trama e que nutre a ação de seus personagens.

Mas há algo que chama a atenção de Lacan: a aparência das vítimas. Elas, que fazem as vezes de um objeto que é suporte de um sofrimento eterno, são todas dotadas “de uma beleza sempre classificada de incomparável”.<sup>186</sup> Aos olhos do psicanalista, existe nesse registro estético de Sade um mesmo apelo ao que a beleza-sublime de Antígona cumpre na peça, mesmo que seja sua “caricatura”. A saber: a de ser uma “barreira extrema que proíbe o acesso a um horror fundamental.”<sup>187</sup> E, com a ajuda de Zupancic, apontamos como essa mesma função se depreende do sublime kantiano.

Retomando a caracterização de sublimação da peça trágica, encontraríamos esse aspecto de erotismo em torno da imagem de Antígona que desempenha para nós sua paixão elevada à dignidade da Coisa. Nesse registro, seguindo novamente Zupancic, a paixão insensata da heroína marca exatamente a valorização do vazio, do impossível do real, justamente pela incomensurabilidade a que seu ato remete, visto que “ele faz explodir o bom-senso de uma situação dada.”<sup>188</sup> Escreve a filósofa:

Antígona pode bem invocar as leis divinas não escritas, sabe-se que não são estas leis que dão sentido a seu ato “insano” ou que o valoriza, mas a estrutura e a beleza da peça. Enquanto espectadores, nós conseguimos perceber um “sentido” no próprio real de seu ato insensato. Ora, graças ao caráter imanente do desdobramento deste sentido, a inacessibilidade não é aqui uma função do *outro* Sentido, mas uma função do brilho, ou seja, de um “sentido” estético e não semântico ou religioso. O que torna o real inacessível é o brilho sublime que resulta de sua introdução ou de sua incorporação na imanência do sensível. O que diz Kant sobre a função da dor no sublime pertence precisamente a esse mecanismo de incorporação do excesso.<sup>189</sup>

É devido a esse elemento excessivo, pertencente ao registro do além do princípio do prazer, que a apropriação, ainda que permaneça obscurecida ao sujeito, revela a fecundidade do erotismo que vai do estético aos contornos éticos, para a autora. Em outras palavras, através de uma apropriação estética que leva a reconhecimento de caráter ético, entendido como a valorização desse excesso como tal, quer dizer, como algo que não era reconhecido, mas passa a ser encarado como um valor a ser considerado. Assim, Zupancic conclui que o

---

<sup>184</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.308-9.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p.309.

<sup>186</sup> *Idem.* Kant com Sade (1963). In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.787.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p.787.

<sup>188</sup> ZUPANCIC, *Op. Cit.*, p.66.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p.66 – Grifo da autora.



erotismo envolto nesse “prazer negativo” – para recuperar os termos kantianos – consistiria no “gesto de inscrever o sentido [estético] no que se amarra em torno da Coisa e não na própria Coisa”.<sup>190</sup>

### 3.3 A interface do estético com o ético

Nesse ponto, devemos indagar mais de perto como a vertente estética da sublimação mantém, em consonância com o sublime, uma interface com o problema ético. Kant, por sua vez, teria se dedicado a expor algumas consequências de sua formulação sobre a proximidade entre esses dois campos. No sublime, como já pudemos perceber, existe uma afinidade explícita. Mas antes de retomarmos a questão no sentido de aprofundarmos mais, não podemos negligenciar que, quanto ao belo, também é dedicado uma exposição a respeito.

Há uma passagem rigorosamente destinada a esse exame. Trata-se do parágrafo 59º, no qual o filósofo expõe sua ideia de que a moralidade poderia ser representada simbolicamente pela beleza. Liminarmente, podemos perceber que recorrer ao símbolo como artifício para se aproximar um domínio do outro, ao mesmo tempo deixa evidente que não haveria intenção por parte do filósofo em homogeneizar o belo com o Bem moral. Como Eagleton bem ressalta, “Kant não tem nenhuma simpatia pelo impulso romântico de estetizar a moral: a lei moral, para ele é corte suprema, elevada acima de qualquer espécie de beleza, mesmo quando a beleza é, de certo modo, um símbolo dela.”<sup>191</sup>

Num primeiro momento, Kant se detém na explicação do que entende por símbolo. Para isso, passa a considerar a problemática relacionada à representação das ideias da Razão, pois para essa faculdade supra-sensível os conceitos com os quais ela lida não são passíveis de serem apresentados à intuição sensível sob uma forma que lhe corresponda adequadamente. Ou seja, o impasse está na constituição da realidade objetiva a ser dado às suas ideias. Portanto, o procedimento da apresentação intuitiva é realizado por vias “indiretas”, simbólicas, isto é, são dependentes do apoio em outras formas de apresentações que sejam demonstráveis por via “direta”, aquelas cuja representação é dada por uma esquematização adequada. Dito em outras palavras, quando o juízo de um conceito irrepresentável precisa ser

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>191</sup> EAGLETON, T. O imaginário kantiano. In: EAGLETON, T. **A ideologia da estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p.63.

demonstrado, ele pode se servir, por analogia, daquele que é identificável intuitivamente para fazê-lo seu símbolo.

Pois é nessa perspectiva de transferência de valor representativo que o belo pode ser presumido como um símbolo do Bem. Exemplificando isso, Kant mesmo indica que facilmente se pode encontrar nos hábitos da fala cotidiana como se emprega valores morais a objetos belos (naturais ou da arte): “Chamamos edifícios ou árvores de majestosos ou suntuosos, ou campos de risonhos e alegres, mesmo cores chamadas de inocentes, modestas ternas, porque elas suscitam sensações que contêm algo de analógico à consciência de um estado de ânimo produzido por juízos morais.”<sup>192</sup>

Mas recorrer à ideia do símbolo como possível conjunção entre os campos da estética e da ética se torna viável por motivos relativos às afinidades internas que o primeiro mantém em relação ao segundo. Kant só pode atestar que a comparação analógica aconteça pelo fato de que: tanto o belo quanto Bem-moral traz um aprazimento desinteressado; ambos requerem universalidade em seus princípios e ambos os juízos (o de gosto e o moral) se estabelecem na relação livre das faculdades – enquanto no juízo de gosto é a liberdade da imaginação no jogo com o entendimento (sem deixar ser limitada por este), para a moralidade a liberdade é da vontade consigo própria, livrada das inclinações sensíveis e atuante apenas em conformidade à lei própria à Razão.<sup>193</sup>

No limite, Kant poderá dizer que o “gosto torna, por assim dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual sem um salto demasiado violento”.<sup>194</sup> Mas convém reiterar, agora com Lyotard, que essa suposta travessia não indica que os campos se coincidam. Para o autor, se a analogia proposta por Kant é possível, no entanto, ela deve se resguardar contra conclusões equivocadas tais como “fazendo sentir o belo, far-se-á o bem”.<sup>195</sup> Pois, como ainda pondera o autor, uma confusão como essa permitiria ter como consequência desastrosa a ideia de que uma “educação moral” seria possível através de uma “escola estética”. Ou seja, ao se refinar o senso estético repercutiria diretamente num modo de depuração moral, o que de um ponto de vista estritamente kantiano é uma ideia imprópria.<sup>196</sup>

Se o belo pode ser o símbolo da moralidade apenas pela projeção que faz do patamar mais alto da disposição humana, os princípios da Razão, já no sublime isso se dá de maneira mais direta e central. Como expomos em momentos anteriores, Kant alega que o sentimento

---

<sup>192</sup> KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo** (1790). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.198-9.

<sup>193</sup> Cf. *Ibid.*, p.198.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p.199.

<sup>195</sup> LYOTARD, J.-F. **Lições sobre a analítica do sublime**. Campinas, SP: Papirus, 1993, p.156.

<sup>196</sup> Cf. *Ibid.*, p.156.

do sublime nasce em meio a uma sensibilização subjetiva da força interna da Razão presente em si. Os sinais da consciência da lei moral em toda sua magnitude dá ao ânimo a direção de sua destinação supra-sensível; isto é, liga o sujeito a sua finitude sensível e cognoscível, e nesse voltar o olhar para si é capaz de sentir no seu íntimo sua vocação moral. É claro, o índice da Razão permanece em seu sinal negativo, pois é vislumbrada apenas pela ocasião da atividade imaginativa rendida à sua impotência. Segundo Kant, o sentimento de respeito é o sinal sensível mais evidente dessa presença moral no sublime. Ele é a presença da moralidade inscrita no coração dessa experiência, justamente por reportar o sujeito ao absoluto da lei, ao qual o sujeito pressente a liberdade que o plano da Razão concede sobre seu ser sensível. Ou, como prefere Lyotard, o respeito deve ser compreendido como “disposição sentimental vazia”, unicamente despertado no âmbito estético em função da percepção de uma causalidade absoluta interna ao qual o sujeito reconhece estar apto a seguir.<sup>197</sup>

Já não se pode dizer que a sublimação tenha em vista proporcionar uma proximidade com um Bem-moral. Lacan teria afirmado algumas vezes ao longo do *Seminário VII* que a proximidade ao campo de *das Ding* produz efeitos associados a um mal, precisamente pelo motivo que ela evoca o gozo associado à pulsão de morte. Seja pelo lado do apego desmesurado ao sofrimento que a clínica localizou sob o nome de reação terapêutica negativa, seja por meio de ações que visam avançar irrestritamente na obtenção de satisfação direta e tão completa quanto for possível, o gozo comporta o mal, diz Lacan, porque ameaça o outro. Por isso, o psicanalista também poderá afirmar que, enquanto barreira última que separa o sujeito da Coisa onde se projeta o gozo, “o belo está mais perto do mal do que do bem”.<sup>198</sup> Ainda que ele retenha o desejo, o ofuscamento sublime o desengana em relação à obscuridade, ao núcleo *unheimliche* do gozo ao qual ele pode se dirigir.

Contudo, ainda devemos relativizar a questão. Se elevar um objeto à dignidade da Coisa corresponde a um manejo especial do gozo pulsional, depreende-se daí que a sublimação permite restabelecer os impulsos mais indesejáveis, destrutivos, no campo cultural de alguma maneira em que eles pudessem ser valorizados. Como se buscou demonstrar nessa pesquisa, Lacan queria preservar o caráter subversivo da sublimação, tal como a obra de *Antígona* pôde ilustrar. Que o diga Zupancic:

---

<sup>197</sup> Cf. *Ibid.*, p.131-2.

<sup>198</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise** (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.260.

*Antígona é a paixão valorizada.* (...) “O ato artístico” de Sófocles nessa tragédia consiste em construir uma cena na a qual a paixão *enquanto tal*, o “desejo visível” e “insensato” que atravessa a heroína pode ser olhado de frente em certa duração, desenvolvido e desdobrado em situações diferentes, considerado como possível, apreciado por sua força e pelo seu caráter de fidelidade a algo, em suma, *valorizado*. É a valorização de um além do princípio de prazer. Sófocles cria um espaço onde se pode interrogar os critérios de uma certa moral e considerar outros; “sublimando” a paixão de Antígona, ele cria um espaço de liberdade. Essa liberdade obtém todo seu valor se a gente a relaciona ao princípio de realidade que tem tendência a nos fechar em um túmulo vazio mais sombrio do que aquele que constitui o suplício de Antígona. Através desse exemplo, pode-se ver claramente que “sublimar a paixão” não quer dizer se desviar dela e ir em direção à algo mais “aceitável” mas, ao contrário, fazer a paixão uma coisa “aceitável”.<sup>199</sup>

Ademais, para Lacan, se as bases pulsionais do desejo humano guardam em si um mal que representa uma ameaça aos regimes de conservação dos bens social e moralmente reconhecidos, esse aspecto que aparentemente se associa a elas merece ser destacado. Daí porque o psicanalista sublinha as palavras de um poeta não identificado citando-as:

O problema do mal só merece ser levantado enquanto não estivermos quites com a ideia da transcendência de um bem qualquer que puder ditar deveres ao homem. Até lá a representação exaltada do mal conservará seu maior valor revolucionário.<sup>200</sup>

Em consonância com essa ideia, Lacan objetiva também indicar o passo transposto pela psicanálise em relação ao idealismo kantiano de um Bem Supremo transcendente como princípio das ações morais, visto que ao equipará-lo à Coisa freudiana (enquanto o que é visado pelo desejo), na verdade, esse Bem é inexistente, algo radicalmente perdido. Não obstante, é preciso ressaltar que Lacan destoa um pouco do tom radicalmente pessimista do Freud de *Mal-estar na civilização*, quando este faz das exigências pulsionais mais agressivas e desregradas a própria essência má do homem. Se por um lado Lacan reconhece a existência dessas disposições pulsionais – sobretudo se satisfazê-las identifica-se com forçamento do acesso ao campo de *das Ding*, conservando nisso seu aspecto maligno –, por outro lado, tudo depende da posição do sujeito e o que faz disso. E a sublimação, pois, é precisamente um meio que o sujeito dispõe para poder fazer algo em relação a esse real do gozo.

Falamos que é do sinal desse real que a sublimação desdobra a experiência do descentramento, de um sujeito remetido à sua falta constitutiva. É interessante perceber que Lacan, nesse período de seu ensino, pensava na direção ética do tratamento analítico em termos do reconhecimento dessa falta constitutiva, da subjetivação da castração simbólica. Momento que coincide com reconhecimento da desalienação do desejo no campo do Outro e

---

<sup>199</sup> ZUPANCIC, A. *Esthétique du désir, éthique de la jouissance*. Paris: Théétète éditions. 2002, p.47 – Grifos da autora..

<sup>200</sup> *Apud* LACAN, *Op. Cit.*, p.87.

de franqueamento da “angústia” como sinal do desarvoramento da “*Hilflosigkeit*, a desolação”<sup>201</sup>, onde o sujeito se dá conta de que, em relação àquilo que se revela a direção singular de seu desejo, não há Outro que lhe garanta realização e, desta feita, “não deve esperar ajuda de ninguém.”<sup>202</sup> Dentro desse contexto, salta aos olhos a exemplaridade de Antígona como porta-voz dessa diretriz ética. Como se pode depreender da exposição que fizemos, ela é aquela que não cede à causa de seu desejo. Fazendo das leis “não-escritas” sua direção – ou seja, a Lei que não está submetida a ordenação de um Outro que domina, que nomeia a orientação do desejo – a singularidade da heroína emerge sob esse vazio, sustentando-se na posição *ex nihilo*, como se refere Lacan. Por isso o psicanalista chega a afirmar que ela é a pulsão de morte ilustrada, mas da maneira que propõe a reformulação desse conceito: como potência que promove a dissolução do universo simbólico e, com isso, a queda das ilusões baseadas na perspectiva imaginária. Como a heroína declara desde o início, ela está morta apesar de efetivamente não ter morrido. Posição que retrata a desvinculação do seu desejo a tudo que possa constituir coordenadas de identificação ao Outro tornado absoluto, polo fixador de sentido.

Considerações como essas sugerem como a sublimação, sobretudo encontrada por Lacan nessa arte trágica, parece traçar os contornos do próprio processo analítico. Não é à toa que o psicanalista comenta que, entendido sob sua vertente estética, a sublimação “nos mostra uma das fases da função da ética”, uma vez que esta – reiteremos – “torna inacessível para nós essa Coisa que já o é desde então.”<sup>203</sup> E, nesse sentido, o sublime nos parece intervir aqui de maneira mais pertinente, se acentuado como em sua ocorrência Kant não deixa de apontar a sensibilização do sujeito diante de seu desamparo incontornável. Entretanto, deveríamos reconsiderar que não apenas no sublime dinâmico, como enfatizou Shaw, essa indicação é evidente. Na modalidade matemática também é notório, uma vez que o sujeito é remetido não apenas aos limites dos seus poderes de cognição, mas também à sua insignificância diante da vastidão de um objeto incomensurável, sinais esses que dão notícia da solidão e, sobretudo, do desamparo<sup>204</sup>. São sinais que, utilizando o vocabulário lacaniano, dão notícia da presença de um real impossível de ser simbolicamente integrado. O vazio, a incompletude, a falta.

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, p.356.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p.356.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p.193.

<sup>204</sup> Numa referência à visão dos desertos entre as cordilheiras, Kant escreve que a “desolação (não a tristeza deprimente)” que ali se insinua “pode ser contada entre os afetos vigorosos”, que será o caso de atestar a sublimidade “se ela tem seu fundamento em ideias morais” (KANT, 1790/2002, p.123).

Tudo aqui parece fazer ponte ao momento de criação *ex nihilo*, à criação do desejo a partir de nada que lhe defina previamente.

### 3.4 A valorização do objeto estético e a satisfação desinteressada.

Lacan se questiona o que poderia ser a satisfação que a sociedade encontra nos objetos da sublimação. Tenta encontrar uma justificativa para como o coletivo recebe esses objetos culturais com a estima que lhes atribui, valorizando-os em maior ou menor grau. Numa abordagem inicial, o psicanalista sugere que a “sociedade encontra uma certa felicidade nas miragens que lhes fornecem moralistas, artistas, artesãos, fabricantes de vestidos ou de chapéus”, em suma, “criadores de formas imaginárias”.<sup>205</sup>

Essa ideia busca caracterizar como os objetos da sublimação são introduzidos pela maneira como despertam o interesse coletivo, visto que eles direcionam a atração libidinal como promessa de satisfações e mitigação das tensões pulsionais. Nesse nível os objetos da sublimação são indissociáveis da idealização, o que deixa entrever como tais objetos, inserindo aí as artes, se assemelham ao que ocorre nos objetos comuns do cotidiano. Mas é preciso ressaltar ainda que Lacan se mantém crítico em relação à identificação dos objetos da sublimação ao que ele nomeou de “serviço dos bens”. Se a satisfação buscada nesses objetos ainda é um fator preponderante, eles são de outra ordem. Ele ainda diz:

Não é que a coletividade as reconheça simplesmente como objetos úteis – ela [a coletividade] encontra aí o campo de descanso pelo qual ela pode, de algum modo, engodar-se a respeito de *das Ding*, colonizar com suas formações imaginárias o campo de *das Ding*. É nesse sentido que as sublimações coletivas, socialmente recebidas, se exercem.<sup>206</sup>

A dimensão de engodo que aí se articula, como dito um pouco antes, ainda parece ser devida à problematização em torno da felicidade supostamente adquirida pela satisfação pulsional. Contudo, sabemos também que Lacan é avesso, tanto quanto Freud, a essa ideia de promessa de encontro de um gozo estável, adequado e absoluto por ocasião de um objeto, e, como temos procurado enfatizar nesta pesquisa, principalmente aquele que é fornecido pela sublimação. Na medida em que Lacan avança mais no seu seminário depois dessas

---

<sup>205</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise (1959-60)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.123.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p.123.

considerações, vai se sobressaindo a ideia de que os produtos da operação sublimatória – voltando agora a destacar a arte – são aqueles que, submetidos a uma modelagem significativa, privilegiam a função do vazio da Coisa, não se prestam unicamente a fornecer um meio com que o público possa se engodar. Como Rivera escreve, o que Lacan procura nas artes para conceituar a sublimação é algo que “abala, provoca, perturba.”<sup>207</sup>

Com efeito, como se pôde perceber, essa ideia se estendeu ao longo de nossas elaborações. E a implicação do fenômeno estético, sugerida por Lacan, não se deteve ao entendimento da função do belo como algo que apenas modera, rebaixa, o desejo, à maneira da “calma contemplação” qualificada por Kant nessa experiência. Há esse aspecto concernido, porém, preferencialmente em sua outra vertente, desperta o desejo diante da função mesma do belo, que representa uma superfície que, a um só tempo, encobre a Coisa mas sem deixar de apresentar indicativos do real em sua presença conturbadora. Daí porque fomos levados a argumentar, junto com demais autores, que esse belo lacaniano está estritamente associado à noção do sublime. E, quanto a este, como já dizia Kant, concerne ao despertar do sujeito sensivelmente acometido por um “abalo, isto é, uma rápida alternância de atração e repulsão do mesmo objeto.”<sup>208</sup>

Se, antes, a inferência de Lacan sobre a satisfação coletiva repousava na maneira como o objeto sublimado, em referência à *das Ding*, seria colonizado pelas formações imaginárias sobre este campo, na maneira como “a sociedade pode se engodar a respeito de *das Ding*”, descobrimos que, posteriormente, essa ideia permanece central – mas o que esse engodo pode significar numa aprovação coletiva será mais bem explicitado. O engodo se encontra ao nível do que é produzido por imagens, pois para Lacan, “as imagens são enganadoras”.<sup>209</sup> E se o psicanalista pôde dizer, inicialmente, que se trata de projetar a possibilidade de obter satisfações pulsionais nas miragens imaginárias que os artistas podem oferecer, o que instiga a coletividade a valorizá-las é a possibilidade de essas obras conferirem uma representação da Coisa num certo manejo do gozo para além do princípio do prazer que sobre ela repousa. Ou seja, valorizam na medida em que se produz uma experiência estética do que, em outro nível, comporta o padecimento do sujeito. Isto é, somente através da representação a satisfação poderia ser obtida e, a nosso ver, ao ressaltar a função imaginária sobre o campo da Coisa, para Lacan a sublimação se serve da ilusão para então, de algum modo, denunciá-la como tal. Para tanto, a experiência estética que o psicanalista vincula à obra sublimatória consiste em

---

<sup>207</sup> RIVERA, T. **Arte e psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p.44.

<sup>208</sup> KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo** (1790). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.104.

<sup>209</sup> LACAN, *Op. Cit.*, p.235.

conduzir um sujeito a uma extremidade limítrofe da fantasia. O efeito da beleza-sublime que aí reside como barreira ainda depende da estrutura imaginária para provocar a queda da operação ilusória. Como disse Lacan:

O belo em sua função singular em relação ao desejo não nos engoda, contrariamente à função do bem. Ela nos abre os olhos e talvez nos acomode quanto ao desejo, dado que ele mesmo está ligado a uma estrutura de engodo.<sup>210</sup>

Lacan fornece aí a indicação de que no modo como a experiência estética se produz pelas vias de investimento em algo mais além da função dos bens. Nesta encontraríamos um critério de investimento libidinal em objetos que, segundo o psicanalista, é orientada pela função do útil na economia da fantasia. Nesse contexto, o objeto adquire seu valor consoante representações definidas num conjunto de experiências coletivas reguladas por uma cultura utilitarista. Aí a realidade dos objetos obedece à organização do serviço dos bens, cuja perspectiva consiste em envolver o desejo numa lógica de prazer comedido, funcional, e, logo, submetida a sanções moralizantes. Por isso a fixação do objeto na fantasia, seguindo a conformidade a esses princípios é tratada por Lacan como uma forte barreira que se antepõe entre o desejo e o campo do gozo. Para além dessa barreira é o onde o objeto elevado à dignidade da Coisa quer nos levar, ainda que nos retenha diante de uma última, aquela que se erige na aparência do fenômeno estético propriamente dito.

Na verdade, já com o apólogo do vaso como criação *ex nihilo* Lacan apontava que a sublimação coloca um objeto em função do significante vazio, isto é, para além de seus aspectos de significação funcional. Conforme diz Recalcati, o objeto da sublimação é aquele que se “subtrai do império mundano da utilidade”.<sup>211</sup> Portanto, ao conduzir à experiência estética de um objeto feito à função da Coisa, indica esse lugar para onde um gozo pulsional mais além do princípio do prazer se dirige. Esse gozo que, em toda sua desmesura, não se reduz à natureza do útil. Como diz Lacan na ocasião do seu vigésimo seminário, “o gozo é aquilo que não serve para nada.”<sup>212</sup>

Em outras palavras, a sublimação implica em que se possa se identificar a uma forma de satisfação diferente daquelas que usualmente levam o selo dos ideais e das formações sintomáticas. Um dos exemplos mais simples, “inocente” como se refere o próprio Lacan, que nos é dado pelo psicanalista para ilustrar a satisfação envolvida na sublimação fora dos liames

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p.284.

<sup>211</sup> RECALCATI, M. **Las tres estéticas de Lacan: arte y psicoanálisis**. Buenos Aires: Del Cifrado, 2006, p.17.

<sup>212</sup> LACAN, J. **O seminário, livro XX: Mais, ainda (1972-73)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p.11.



utilitaristas convencionais vem de sua experiência pessoal, quando da visita à casa de seu amigo Jacques Prevert. Lá, o psicanalista depara-se com uma coleção de caixa de fósforos acopladas umas as outras através de um ligeiro deslocamento da gaveta interior, dispostas de maneira a formar uma “fita coerente que corria sobre todo rebordo da lareira, subia na murada, passava de ponta a ponta pelas cimalthas e descia de novo ao longo de uma porta.”<sup>213</sup> Do “ponto de vista ornamental”, Lacan não deixa de conferir o caráter satisfatório da beleza dessa forma de ajuntamento em que as caixas foram dispostas. Mas é sobretudo o que elas causam de mais “surpreendente”, e carrega uma satisfação mais impactante, a qual o psicanalista chega à caracterizá-la como um “choque”, uma “novidade”, é o fato dessas caixas não serem mais “de modo algum um objeto”, e sim o que “pode, sob a forma, *Erscheinung*, em que estava proposta em sua multiplicidade verdadeiramente imponente, ser uma Coisa.”<sup>214</sup> Difícil não notar os rumores da noção do sublime como o que do belo persiste em algo mais do que a figuração harmoniosa, exercendo tensão sob suas formas e dirigindo a subjetivação para outro cenário que quer se desvelar, ou mesmo provocar a queda do que estaria aparentemente em primeiro plano. Mas o que chama a atenção para esse momento em especial é que Lacan afirma, sem meias palavras, que o que está em jogo nesse exemplo de sublimação consiste em que essa satisfação progride com a remoção do objeto em sua condição como tal. “Em outros termos, esse arranjo manifestava que uma caixa de fósforos não é simplesmente algo com uma certa utilidade”, mas sim na linha do desvelamento da “coisidade” de um objeto, no que isso traz seu “caráter completamente gratuito, proliferante e supérfluo, quase absurdo”, e é capaz de induzir a um tipo de satisfação “que não pede nada a ninguém.”<sup>215</sup>

Observando essa afirmação lacaniana de uma “satisfação que não demanda nada”, John Rajchman vê repousar aí a noção kantiana da satisfação estética desinteressada<sup>216</sup>. Sabemos que essa ideia tão presente na estética kantiana vem da suspensão das inclinações mundanas, dos interesses sensíveis pelo objeto. No caso da sublimação, essa distância poderia ser indício do desejo, que diante da representação de uma ausência da Coisa através do vazio, poderia registrar o aspecto de desinteresse. Aliás, noutro trabalho, Zupancic compreende que

---

<sup>213</sup> *Idem. O seminário, livro VII: a ética da psicanálise (1959-60)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.139.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p.139-40.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p.140.

<sup>216</sup> Cf. RAJCHMAN, J. **Eros e verdade**: Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p.85-6. Agradecemos ao Prof. Dr. Bruno Guimarães que, em seu parecer dado em resposta ao projeto na fase de transição para escrita definitiva desta dissertação, foi quem primeiro nos lançou essa observação, tanto quanto a indicação de Lacan em seu *Seminário XX*, quando este, ao revisitar suas discussões do seminário da ética, confere à sua noção de gozo algo que não tem utilidade para nada. (Cf. já mencionamos na página anterior).

a expressão lacaniana “belo-não-toque-nisso”, além de indicar a distância que separa do gozo destruidor da pulsão de morte, deve ser encarada também como “tradução conceitual” de Lacan para esse desinteresse kantiano<sup>217</sup>. Mas para isso, é necessário cuidado ao fazer essas aproximações. A autora alerta que, no caso de Kant, o desinteresse é um dos postulados que facultam as condições de possibilidade para o juízo estético, seja no belo como no sublime; isto é, está do lado dos princípios de constituição *a priori* da experiência. No caso de Lacan, esse desinteresse é provocado como efeito mesmo do fenômeno estético, criando o “espaço” ou “distância” ao desejo, como que advertido quanto à proximidade do real<sup>218</sup>.

Aproveitando essa deixa, este é um momento propício para fazermos algumas distinções fundamentais sobre o procedimento sublimatório na psicanálise e o procedimento transcendental de Kant.

### 3.5 Uma matriz transcendental na sublimação?

Baas, em seu livro *O desejo puro*, se dedica a conceber uma matriz transcendental à Lei do desejo enquanto aquela que promove a posição da Coisa como lugar da causa incondicional e absoluta do sujeito desejante. Nesse sentido, *das Ding* não é um objeto empírico do desejo, e sim a falta constitutiva *a priori* do desejo e, como tal, é a condição para que os objetos empíricos possam ser visados de acordo com a articulação significativa que os daria a realidade de “objeto desejável”, conforme propõe Baas. Desse modo, a sublimação faria com que um objeto empírico qualquer perdesse “o que habitualmente interessa o desejo”, isto é, “o objeto se elide em seu valor significativo”, sobrando o “puro elemento causa o desejo”: a Coisa.<sup>219</sup> Com esses pressupostos, Baas poderia identificar o desinteresse próprio aos juízos estéticos kantianos. Além disso, considerando que o objeto é submetido à desapropriação simbólica até tocar esta “pura falta” que é a Coisa, logo, a questão da

---

<sup>217</sup> Cf. ZUPANCIC, A. The splendor of creation: Kant, Nietzsche, Lacan. In: **Umbr(a): Aesthetics & Sublimation**. Buffalo/New York, v.4, n.1,1999, p.38.

<sup>218</sup> Cf. *Ibid.*, p.38.

<sup>219</sup> BAAS, B. **O Desejo Puro**. Rio de Janeiro: Revinter, 2001, p.128.

universalidade, também próprio ao pensamento de Kant, poderia ser recolocada na sublimação na medida em que dessa falta “procede o desejo de todos o sujeitos desejantes.”<sup>220</sup>

Safatle, por seu turno, como discutimos ao final do primeiro capítulo, pensa na imbricação da Lei com o desejo a partir de Lacan desembocando na ideia central que a função da primeira instaura como limite ao acesso à Coisa, enquanto proibição ao gozo supremo colocado acima de qualquer mediação simbólica. Ou seja, tratava-se da questão da normalização do desejo sob o agenciamento da função do Nome-do-pai, cuja ênfase recai sobre o reconhecimento da castração como condição fundante do sujeito desejante. Até aqui, podemos dizer que isso não passa despercebido por Baas, mas Safatle acentua que, nesse processo, a perda da Coisa seria subsumida a “significantes puros”, que lhe representa tão-somente pelo vazio. Estes sim teriam valor transcendental, conferindo aos recursos de simbolização do desejo – tal como seria o percurso de travessia do processo clínico – a possibilidade do reconhecimento de que sua sustentação está inscrita numa “lógica de anulação de todo objeto”. Condição esta que permite ao sujeito o reconhecimento da “pura marca que sustenta o vazio do desejo”.<sup>221</sup> “Tal movimento”, prossegue Safatle, “permite a subjetivação da castração como imperativo de sacrifício de todo objeto empírico do desejo e promessa de gozo no vazio da transcendentalidade da Lei.”<sup>222</sup>

É realmente tentador associar esse reconhecimento da Lei e a inscrição de *das Ding* ao vazio do significante puro à atividade sublimatória, como até poderia ter ficado sugerido em nossas exposições passadas. Contudo, Lacan deixa claro que a sublimação é um procedimento que não se desconecta do objeto sensível. É este que performa a negatividade da Coisa. E no perpasso do processo que assim o constitui no objeto da sublimação, o sujeito é ligado – ou melhor, suscitado – à identificação à Coisa, mas sob sua inscrição ao vazio que lhe representa. E Safatle mesmo recorda que se a sublimação consiste num meio de conceder satisfação à pulsão, trata-se portanto de um processo que ainda se mantém vinculado às expressões das exigências pulsionais ligadas ao real do gozo<sup>223</sup>. Um real que é levado a ser experimentado como “estranhamento” daquilo que não se reconhece em si, como ainda escreve Safatle, pois o objeto faculta uma experiência em que, na composição da fantasia, os esquemas do pensamento que dão conformação imaginária a um eu vacilam diante desse “estranho ponto

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p.128.

<sup>221</sup> SAFATLE, V. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p.284.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p.284.

<sup>223</sup> Cf. *Ibid.*, p.280.

de excesso”.<sup>224</sup> É só aí, diante deste objeto “não idêntico”, nas palavras do autor, que o sujeito é convocado a se reconhecer<sup>225</sup>.

E é em torno dessa singularidade suscitada numa obra e por ela transmitida que Rajchman acredita ser possível pensar num modo de laço social particular à sublimação. Segundo ele, a sublimação é sempre individual, como afirmara Lacan, e o que a torna pública “não é algo que reduza ou elimine a essa singularidade.” Ao contrário, através de seus objetos criados ela produz um “espaço público”, pelos quais “nossos corpos perversos singulares podem estabelecer contato entre si”, “sem por isso abolirem o que os torna singulares.”<sup>226</sup> Comenta o autor:

É justamente por essa razão que ela cria um público diferente daqueles em que as pessoas se unem em busca de um propósito ou bem comum, identificadas com um ideal comum. A sublimação implica outro tipo de ‘vínculo’ entre nós. (...) O público da sublimação não é, nesse sentido, o público do denominador comum ou do caráter comunitário.<sup>227</sup>

O que se diferencia da postulação kantiana acerca do “sentimento comunitário”<sup>228</sup> enquanto uma premissa aos juízos estéticos. Mais especificamente referente ao gosto, Kant assevera que, sendo uma satisfação desinteressada e livre da determinação de conceitos, o prazer do belo tem sua gênese subjetiva, mas nem por isso o filósofo confina sua singularidade a uma esfera privada. As condições *a priori* de sua formulação possibilitam requerer uma adesão espontânea de todos. Tudo se passa como se os demais fossem concordar com o ponto de vista estético emitido, embora seja lícito dizer que ele esteja exposto a discordâncias. Contudo, ainda assim, para Kant a emissão de um juízo não espera que as divergências apaguem sua pretensão à universalidade. Ele continua implicando em que a sensibilização de todos ocorra, isto é, que a satisfação em comum necessariamente aconteça.

Já no sublime, esse compartilhamento é mais complexo. Kant não se ocupou em esclarecê-lo, mas podemos contar com Lyotard, quem se dedicou a elaborá-lo. Segundo o autor, a partilha universal do sublime repousa sobre a inscrição moral. Trata-se precisamente do sentimento de respeito, uma vez que ele divide, no sublime, uma referência moral sobre o âmbito estético. Falamos de seu surgimento quando da provocação, do abalo, que o sujeito experimenta diante de um todo-absoluto do qual não consegue captar e só pode fazer

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p.286.

<sup>225</sup> Cf. *Ibid.*, p.286.

<sup>226</sup> RAJCHMAN, J. **Eros e verdade**: Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p.85.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p.87.

<sup>228</sup> KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo** (1790). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.85.

referência a essa incomensurabilidade com o apelo à Razão, devido à mesma dimensão absoluta, incondicional, de sua lei. Lei que prescreve a liberdade ao sujeito frente ao sensível e suas inclinações patológicas. Seguindo essa linha de raciocínio, deduz Lyotard:

Se não se tem ideia da liberdade e de sua lei, não se experimenta sentimento sublime. E, em seguida, o sublime difere do gosto pela qualidade do sentimento, como se sabe. Violento, dividido contra si mesmo, é ao mesmo tempo fascínio, horror e elevação. Ora, esta clivagem se expressa também em termo de partilha possível. Porque o que autoriza o sentimento sublime a exigir a partilha é, por sua vez, e somente, esta parte dele, este componente, que é análogo estético do respeito.<sup>229</sup>

Se algo disso parece passível de ser assimilado à operação sublimatória, seria mais por essa ideia de descentramento por trás do sentimento do sublime. Como pontua Safatle, os objetos da sublimação, tal como Lacan procurou se inspirar, são aqueles que preferencialmente exercem esse descentramento, na medida em que são “objetos que suportam em si uma contradição que impede o estabelecimento da auto-identidade.”<sup>230</sup> Mas, aqui, longe de ser uma divisão subjetiva amparada pelos domínios da Razão para ser reafirmada com a impressão de um Todo estabelecido – tal como o sublime indica fortemente –, a sublimação é um processo reservado à experiência do real, ao “campo de experiências subjetivas que não podem ser adequadamente simbolizadas ou colonizadas por imagens fantasmáticas.”<sup>231</sup> Assim sendo, e reiterando o que dissemos pouco antes com Safatle, a sublimação lacaniana é um dispositivo de expressão ao inominável do gozo pulsional, tomando o objeto estético como modo de “formalização” da presença desse real. Essa “estética lacaniana do real”, como ainda propõe Safatle em sua leitura, é assim “resultado de um tempo que não vê mais na arte (...) uma determinação concreta e adequada da Coisa.”<sup>232</sup> Antes, ela é votada a transmitir a experiência do que não “pode encontrar determinação para se afirmar positivamente em uma realidade totalmente fetichizada.”<sup>233</sup> Trata-se portanto de um objeto que promove um tipo de encontro essencialmente faltoso.

Seguindo agora novamente com Rajchman, para o autor esse encontro revela ser o que o sujeito está fadado a reencontrar ao “sabor do acaso” como “perda”. Perda que é “evento e sina”<sup>234</sup>, e é reconstituída como falta posteriormente, na própria experiência que reporta à incompletude, à ausência, ou simplesmente, ao vazio. É nesses termos que Rajchman pensa

---

<sup>229</sup> LYOTARD, J.-F. *Lições sobre a analítica do sublime*. Campinas, SP: Papyrus, 1993, p.215.

<sup>230</sup> SAFATLE, *Op. Cit.*, p.286.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p.288.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p.288.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p.289.

<sup>234</sup> RACHJMAN, *Op. Cit.*, p.87.

num vínculo entre sujeitos próprio à sublimação, em torno do compartilhamento dessa falta, e não como queria Baas que, fazendo dela a instância *a priori* do desejo, permitia dizer de uma universalidade.

## CONCLUSÃO

Fechando este nosso percurso, é chegada a hora de retirar as principais conclusões que a formulação lacaniana da sublimação – definida em termos da elevação do objeto à dignidade da Coisa – nos forneceu ao longo do trajeto da pesquisa.

Para tanto, fez-se necessário, em nosso primeiro capítulo, percorrer conceitos-chaves da metapsicologia freudiana, sobretudo com intuito de retirar apropriações essenciais de Lacan. Passando pelo *Projeto*, texto central onde Lacan foi pinçar o conceito de *das Ding*, vimos que este é um elemento que se isola da operação de constituição de representação de um objeto dado na suposta experiência primária de satisfação. Permanecendo assim inassimilável, a Coisa se constitui como um polo real do sujeito. Todo movimento de busca por vias associativas de imagens e simbólicas do aparelho psíquico proposto por Freud é coordenado pelo impulso desejante de reencontro dessa Coisa, a fim de reproduzir uma satisfação idêntica a que fora experimentada originariamente. Da impossibilidade mesma disso acontecer, se abre as atividades do pensamento, uma vez que o que será buscado se exerce pelo escrutínio das representações significantes do inconsciente, ordenado por um mecanismo automático de escoamento das tensões internas do psiquismo conhecido como princípio de prazer. Buscado, mas nunca reencontrado, pois, na verdade, a Coisa sequer foi literalmente possuída. Ela está apenas como um referencial faltoso, para onde se dirige todo interesse da pulsão que quer a plenitude de uma satisfação. Em seu estatuto de objeto perdido, ela está inscrita no núcleo da organização simbólica do sujeito como falta, bem como campo originário do desejo humano.

Sucessivamente, vimos que o horizonte de objetos para um sujeito se organiza na realidade em função dessa falta radical. Sem saber, o sujeito se envereda na realidade objetiva perseguindo um objeto que adequadamente represente a Coisa suprema do desejo. A interpretação lacaniana dos textos freudianos nos levou à indicação de que, para todo ser falante, essa inacessibilidade já se configurou precocemente como tal desde sempre; e é tanto mais assim garantida pela Lei que regula a efetivação do sujeito na cultura. Trata-se da vinculação do sujeito ao Nome-do-pai, enquanto uma função simbólica que barra o acesso à Coisa, então identificada metaforicamente por Lacan como lugar de uma satisfação incestuosa. A nosso ver, diz respeito a uma interdição fundamental que Lacan quer reforçar como responsável pela normalização do desejo inconsciente em torno de um campo central

não apenas de inacessibilidade mas também de proibição. Como consequência geral dessas considerações, a Lei cumpriria o papel de afirmar a indicação de que, para além de alguns limites, o sujeito estaria avançando para um campo onde a satisfação absoluta almejada comporta um risco, ou seja, ela não se confunde mais com um prazer intenso. É mormente associada ao desprazer, à desestabilização do sujeito, e contém não menos a expressão de um flerte com algo mortífero. E daí porque Lacan compreender esse lado da satisfação com o que está além do princípio do prazer, com a direção de encaminhamento ao gozo mortífero da pulsão.

De um lado, vimos que uma das formas de empuxo a esse gozo se apresenta sob a vertente do que Freud nomeara de supereu. Uma instância psíquica cuja gênese é devedora das internalizações da autoridade paterna, do Outro, como princípio de regulação do distanciamento do sujeito à primariedade das exigências pulsionais. Para Freud, uma instância representante da moralidade, implicada nas normas de renúncia pulsional e seu recalçamento. Mas como Lacan procurou sublinhar, mais do que ser um agente administrador do refreamento das moções pulsionais à satisfação primária e irrestrita, o que se vê é essa instância exercendo uma verdadeira conversão da pulsão em comando de gozo do supereu. Em outras palavras, o supereu, especialmente o da nossa atualidade, se transformou em imperativo de gozo que constrange o sujeito a buscar a intensificação de suas satisfações no que quer que seja.

De outro lado, a sublimação constitui um modo alternativo de lidar com essa exigência pulsional. Enquanto a instância moral se apresenta como uma maneira de totalização do Outro, quer dizer, como comando autoritário ao gozo ao qual o sujeito vai se submeter, a sublimação não o reconhece assim. Devemos lembrar que ao privilegiar a função paterna como função simbólica que simplesmente prescreve o impedimento ao acesso imediato ao gozo da Coisa, significa inscrever a ausência dela como perda normalizadora do desejo. Em outras palavras, a Lei que essa função veicula inscreve essa ausência na dimensão simbólica, cuja representação só pode evocar o vazio. Teríamos assim a inscrição do desejo sob o Outro, lugar da linguagem e campo da cultura, mas que carrega essa marca do vazio, da ausência de sentido determinativo que, no limite, remete o sujeito do desejo ao seu desamparo incontornável e sua castração.

A sublimação então seria um dispositivo com o qual o sujeito pode enfrentar essa situação de desamparo fundamental. Mas também é preciso dizer que a Lei, ao separar o sujeito e a Coisa, é constituidora do recalçamento originário para que subsista o desejo. Nesse



sentido, como Freud tanto assinalou em suas definições mais canônicas sobre o tema, por ser um desvio do recalque, a sublimação consiste em uma forma de simbolização que permita conceder vazão às moções pulsionais, expressar suas incidências sobre um gozo particular do sujeito.

E se a sublimação comparece com algo que transgredir essa Lei por permitir avançar a esse campo inominável de gozo por um lado, contudo, por outro, paradoxalmente ela também parece respeitá-la à sua maneira e ressaltá-la como tal, visto que ainda assim preserva a condição de sustentar a incompletude do Outro e a própria que repercute sobre si mesmo. Ou seja, o vazio se mantém conservado. Foi o que Lacan, como vimos no segundo capítulo, afirmou sobre sua centralidade em todo modo de sublimação.

Mas é nas artes que a função do vazio se mantém tanto mais afirmado e presente como tal, ao contrário da religião e da ciência, principalmente. E se sublimação artística revela sua face subversiva, como a proposta lacaniana buscou pensá-la, é por valorizar as pulsões naquilo que elas têm de mais inaceitável do ponto de vista sócio-cultural, fornecendo com seus objetos algo que pretensamente visa desestabilizar em alguma medida o *status quo* da percepção da realidade de mundo. Nesse ponto, Lacan localizou o maior alcance ético da sublimação, pois se trata de como ela recai sobre a cultura como criadora de valores.

Colocando em cena essas pulsões, objeto da sublimação convoca à experiência do caráter *unheimliche* do gozo. O sujeito é levado ao confronto daquilo que não reconhece em si. Portanto, a sublimação lacaniana enfatiza o elemento subjetivo que não se apresenta em conformidade com o regime de identificação de um eu e suas imagens ideais. O objeto elevado à dignidade da Coisa é aquele cuja formalização sustenta um modo de percepção do real por detrás de sua própria representação, na medida mesma em que ele sugere a própria perturbação desta. Até mesmo o exemplo do amor cortês, com toda sua inclinação narcísica, demonstrou como a Dama, ao ser criada em função de representar a Coisa, é um objeto essencialmente marcado pela inacessibilidade. Ao fim e ao cabo, ela demonstra como a satisfação idealmente adequada às aspirações de plenitude se colocam na ordem do impossível e que, para além de alguns limites, se avança sobre o que comporta o desprazer. Ademais, o amor cortês nos apontou uma via de discussão sobre a idealização do objeto. De maneira muito parecida com a sublimação, se o objeto idealizado é aquele que também é um meio de conferir uma representação que o coloca no lugar da Coisa, contudo, ambos os processos não coincidem. Na sublimação a ruptura imaginária é levada a cabo e, com ela, o objeto se afirma lá, para além de qualquer miragem ilusória, senão para assinalar o

desmantelamento de qualquer promessa de felicidade. Por fim, vale reiterar que a Dama idealizada se converte numa experiência de estranhamento produzida nos limites com o real.

E é a essa experiência que a arte parece querer levar o seu público. Já no terceiro capítulo, isso apareceu de modo mais ressaltado. A lógica que comanda a experiência do sublime indica fortemente como a sublimação pode absorver considerações kantianas a propósito dessa experiência estética. Nosso exame permitiu entrever como a vertente estética da sublimação estética dialoga com traços do sublime kantiano, especialmente no que diz respeito à produção de uma representação votada a conduzir o sujeito à experimentação da finitude de suas capacidades simbólicas e imaginárias diante de um real imponderável. Para tanto, nossa interpretação de Kant, perpassada pela orientação lacaniana, procurou em larga medida enfatizar como o sublime pode ser lido a partir da evocação dessa noção de real. Mas que em sua manifestação coloca em evidência o sinal indelével da presença de um vazio jamais simbolizável. Numa rápida menção, Lacan mesmo chega a dizer que, da estética kantiana, se pode perceber como ela está vinculada a uma forma de representação que circunscreve o sinal, “ao mesmo tempo, de uma presença e de ausência pura” de um significante-limite, do qual faz “vibrar esse reflexo”, “esse brilho”, de onde se extrai a “incomensurável qualidade” da beleza-sublime<sup>1</sup>.

Mas, como Zupancic salienta a propósito desses comentários, a possibilidade de articular o sublime kantiano aí não se resume apenas a dizer que ele é o “véu” que evoca a Coisa por sua “notável presença-em-ausência”, mas também que sua origem se deve ao “*excesso* de forças (ou magnitudes) demonstradas diante de nós.”<sup>2</sup> Ou seja, a autora pensa nessas forças como a produção de “limite” do qual a arte, nos moldes da sublimação lacaniana, opera. Em termos mais gerais, Zupancic comenta que a arte flexibiliza esse limite, compreendido aqui como aquilo que permite executar os jogos “entre prazer e dor”.<sup>3</sup> Decerto, a autora se refere à flexibilização do limite do princípio do prazer, na medida em que as formas representativas da arte são capazes de incluir o que está para além dele. Assim sendo, a “arte sempre opera sobre esse limite, o cria, os suspende, o transgride, envia seus ‘heróis’ para além dele. Mas também mantém o espectador do seu lado ‘certo’.”<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> LACAN, J. **O seminário, livro VII: a ética da psicanálise** (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p.348-9.

<sup>2</sup> ZUPANCIC, A. The splendor of creation: Kant, Nietzsche, Lacan. In: **Umbr(a): Aesthetics & Sublimation**. Buffalo/New York, v.4, n.1,1999, p.41 – Grifo da autora.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.41.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.41.

Com *Antígona*, buscamos dar inteligibilidade a essas argumentações. Mas é preciso sublinhar que a sublimação encontra suas restrições em relação à produção de uma imagem sublime. Lacan teria deixado isso bem indicado no caso, por exemplo, do amor cortês. Pois nele a revelação do conteúdo sexual se apresenta de modo um tanto quanto explícito. Atenta a essa observação, Zupancic se refere a isso como uma “estética do explícito”<sup>5</sup>. Em todo caso, ainda é uma sublimação.

Todavia, tomando a ideia de “explicitação” a sério podemos perceber outro caminho de compreensão dos fenômenos estéticos contemporâneos que se abre. Recalcati nos leva a pensar como a sublimação como elevação do objeto à dignidade da Coisa não segue como critério de leitura de determinadas correntes artísticas atuais. Estas não atendem pelo propósito de criação de uma forma de representação simbólica e imaginária que organizam o vazio da Coisa. De modo totalmente diferente, essas novas artes parecem dispensar qualquer regime de discursividade para apelar para uma apresentação nua e crua do real. Recalcati pensa, por exemplo, na *Body art* que, através de modificações realizadas no próprio corpo que chegam a mutilá-lo, mais demonstram como este se torna um objeto em que o “simbólico se confunde integralmente, psicoticamente com o real”<sup>6</sup>. Em outras palavras, essa forma de arte não obedece à lógica de “organizar o vazio da Coisa e sim exibi-la em seu caráter maligno e terrível”.<sup>7</sup>

Como se percebe, aqui não há espaço algum para a construção de uma representação que enseje a fruição da imagem sublime. Mesmo que nesta o desprazer, a dor, a angústia esteja cotada, sabemos que o distanciamento operado pelos recursos formais de linguagem e imagens assegura a produção do prazer estético. Contrariamente, esse tipo de produção artística parece querer aproximar contundentemente do real traumático. O limite do qual Zupancic se referira parece ser totalmente, ou quase totalmente, inexistente e o além do princípio do prazer exhibe sua face aberta.

Ao que tudo indica, tais correntes artísticas parecem fazer o caminho inverso da sublimação, ou, talvez seja melhor falar que ela sequer ocorra. Ao contrário de uma liberação do sujeito ao gozo, o que essas modalidades de arte sugerem é o quanto o sujeito se volta a ele, recorrendo ao corpo para expor – para empregarmos uma expressão utilizada por Lacan – a “libra de carne”. Ou seja, esse gozo do corpo, sugerindo fortemente um sujeito que recua diante ao apego de suas formas de sintomatização e mortificação. Evidentemente, isso não

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.39.

<sup>6</sup> RECALCATI, M. **Las tres estéticas de Lacan: arte y psicoanálisis**. Buenos Aires: Del Cifrado, 2006, p.81.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.82.

passa de uma pincelada, sendo necessário progredir na obtenção de um material investigativo que gere novos trabalhos.

## Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução: Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BAAS, Bernard. **O Desejo Puro**. Rio de Janeiro: Revinter, 2001.

CRUXÊN, Orlando. **A sublimação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

EAGLETON, Terry. O imaginário kantiano. In: EAGLETON, T. **A ideologia da estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

FRANÇA NETO, Oswaldo. **Freud e a sublimação: arte, ciência, amor e política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

FREUD, Sigmund. **Projeto de uma psicologia** (1895). Trad.: Osmyr Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

----- Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade (1905). In: FREUD, S. **E.S.B.:** Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.07.

----- Moral sexual 'civilizada' e doenças nervosas modernas (1908). In: FREUD, Sigmund. **E.S.B.:** Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.09.

----- Totem e Tabu (1913a). In: FREUD, Sigmund. **E.S.B.:** Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.13.

----- O interesse científico da psicanálise (1913b). In: FREUD, S. **E.S.B.:** Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.13.

----- Conferência XVI: Algumas ideias sobre desenvolvimento e regressão - Etiologia (1917a). In: FREUD, S. **E.S.B.:** Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.16.

----- O estranho (1919). In: FREUD, S. **E.S.B.:** Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.17.

----- Feticchismo (1927). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.21.

----- O mal-estar na civilização (1930[1929]). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.21.

----- Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica (1933). In: FREUD, S. **E.S.B.** Rio de Janeiro: Imago Editora 1996, v. 22.

----- Moisés e o monoteísmo (1939). In: FREUD, S. **E.S.B.**: Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.23.

----- Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico (1911). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004. v.1.

----- À guisa de introdução ao narcisismo (1914). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004. v.01.

----- O recalque (1915). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004. v.1.

----- Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006. v.2.

----- O problema econômico do masoquismo (1924). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2007. v.3.

----- O Eu e o Id (1923). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2007. v.3.

----- A Negativa (1925). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2007. v.3.

----- As pulsões e seus destinos (1915). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Pedro H. Tavares. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2017.

----- O poeta e o fantasiar (1908). In: FREUD, S. **Arte, literatura e os artistas**. Trad. Ernane Chaves. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2015.

----- Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci (1910). In: FREUD, S. **Arte, literatura e os artistas**. Trad. Ernane Chaves. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2015.

----- O Moisés, de Michelangelo (1914). In: FREUD, S. **Arte, literatura e os artistas**. Trad. Ernane Chaves. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2015.

GUYOMARD, Patrick. **O gozo do trágico**: Antígona, Lacan e o desejo do analista. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 1996.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática** (1788). São Paulo: Editora Escala, 2006.

----- **Crítica da faculdade do juízo** (1790). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro I**: os escritos técnicos de Freud (1953-54). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

----- **O seminário, livro II**: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica (1954-55). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

----- A Coisa freudiana ou sentido do retorno a Freud em Psicanálise (1955). In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

----- . **O seminário, livro VI:** o desejo e sua interpretação (1958-59). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2016.

----- . Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano, (1960). In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

----- . **O seminário, livro VII:** a ética da psicanálise (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

----- . Kant com Sade (1963). In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

----- . **O seminário, livro XI:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

----- . **O seminário, livro XX:** Mais, ainda (1972-73). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LYOTARD, Jean-François. **Lições sobre a analítica do sublime**. Campinas, SP: Papirus, 1993.

MANDIL, Ram Avraham. **Entre ética e estética freudiana:** a função do belo e do sublime n' "A ética da psicanálise" de J. Lacan. (Mestrado). Belo Horizonte: UFMG, 1993.

NANCY, Jean-Luc. The sublime offering. In: COURTINE, Jean-François et al. **Of the sublime:** Presence in question. New York: State of University New York Press, Albans; 1993, p.25-54.

NASIO, J.-D. **Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

POMMIER, Gerard. Sublimação e ato criativo. In: **O desenlace de uma análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.



RAJCHMAN, John. **Eros e verdade**: Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

RANCIÈRE, Jacques. O inconsciente estético. São Paulo: Ed.34. 2009.

RECALCATI, Massimo. **Las três estéticas de Lacan**: arte y psicoanálisis. Buenos Aires: Del Cifrado, 2006.

REGNAULT, François. **Em torno do vazio**: a arte à luz da psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

RIVERA, Tânia. **Arte e psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

----- . Ensaio sobre a sublimação. In: **Discurso** - Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo, nº 36, 2007 – p.311-324.

----- . Sublimação, espaço e fantasia. In: **O avesso do imaginário**: arte contemporânea e psicanálise. São Paulo: Cosac Nasif. 2013.

ROCHA, Guilherme Massara. **O estético e o ético na psicanálise**: Freud, o sublime e a sublimação. (Doutorado). São Paulo: USP, 2010.

SADE, Marquês de. **A Filosofia na alcova**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

SAFATLE, Vladimir. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

----- . **Lacan**. São Paulo: Publifolha, 2013.

SHAW, Philip. **The Sublime**. USA/Canadá: Routledge, 2006.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad.: Jean Melville. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda., 2005.

TAVARES, Pedro Heliodoro. Sobre a tradução do vocábulo *Trieb*. In: FREUD, S. As pulsões e seus destinos. Tradução: Pedro H.Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. p.73-90.

ZIZEK, Slavoj. **Eles não sabem o que fazem:** o sublime objeto da ideologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1992.

ZUPANCIC, Alenka. The splendor of creation: Kant, Nietzsche, Lacan. In: **Umbr(a):** Aesthetics & Sublimation. Buffalo/New York, v.4, n.1,1999.

----- **Esthétique du désir, éthique de la jouissance.** Paris: Théétète éditions.  
2002.