

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Cristiano Caetano Leal

**O DESEJO E A TRANSGRESSÃO NA TRAGÉDIA DE ANTÍGONA, SOB O PONTO
DE VISTA DA ÉTICA LACANIANA**

Belo Horizonte - MG

2022

Cristiano Caetano Leal

**O DESEJO E A TRANSGRESSÃO NA TRAGÉDIA DE ANTÍGONA, SOB O PONTO
DE VISTA DA ÉTICA LACANIANA**

Projeto de mestrado apresentado ao curso de pós-graduação *Stricto Sensu* em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Flávio Silva Couto

Belo Horizonte – MG

2022

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

L435d Leal, Cristiano Caetano
O desejo e a transgressão na Tragédia de Antígona, sob o ponto de vista da
ética lacaniana / Cristiano Caetano Leal. Belo Horizonte, 2022.
100 f.

Orientador: Luís Flávio Silva Couto

Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

1. Freud, Sigmund, 1856-1939. 2. Lacan, Jacques, 1901-1981. 3. Sófocles -
Antígona. 4. Teatro grego (Tragédia). 5. Desejo. 6. Pulsão. 7. Morte - Aspectos
psicológicos. 8. Ética. 9. Psicanálise. I. Couto, Luís Flávio Silva. II. Pontifícia
Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em
Psicologia. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 159.964.21

Cristiano Caetano Leal

**O DESEJO E A TRANSGRESSÃO NA TRAGÉDIA DE ANTÍGONA, SOB O PONTO
DE VISTA DA ÉTICA LACANIANA**

Projeto de mestrado apresentado ao curso de pós-graduação *Stricto Sensu* em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Projetos Psicossociais

Prof. Dr. Luís Flávio Silva Couto (orientador)

Prof. Dr. Cristiano Garotti – PUC Minas - (Banca Examinadora)

Profa. Dra. Carolina Bandeira de Melo - UFV - (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 24 de agosto de 2022.

Dedico este trabalho a Deus, por me atribuir a missão do cuidado ético e do exercício da escuta.

Aos meus pais pelo amor e a confiança ao longo dos tempos.

E a meus mestres e professores que com carinho e paciência auxiliaram na minha formação.

AGRADECIMENTO

Ao meu orientador Prof. Dr. Luís Flávio Silva Couto pela constante dedicação e por me proporcionar esclarecimentos a cerca desta pesquisa. Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, pela oferta de debates e construções epistemológicas. Aos colegas do programa de pós-graduação que contribuíram para o conhecimento e o enriquecimento desta pesquisa. E por fim, a esta comissão julgadora pela presença e pertinentes ponderações.

*“O desejo só se mantém pela insatisfação que lhe é
trazida ao se furtar ali como objeto”*
(JACQUES LACAN) “Escritos”

RESUMO

O conceito de desejo em Freud abre perspectivas para a compreensão da teoria do desejo em Lacan. Freud define o desejo em sua primeira tópica como um retorno a traços mnésicos que retornam à identidade de percepção na perspectiva de reproduzir a experiência de satisfação. Essa experiência de satisfação é que nos permite adentrar no conceito de desejo, que seria a tentativa de vivenciar, novamente, as primeiras experiências de satisfação. Na segunda tópica, o conceito de pulsão, em uma de suas duas vertentes, pode ser identificado como uma força desagregadora. Dessas duas tópicas é que Lacan, em seu terceiro paradigma do gozo, extrai e amplia o conceito de desejo e a possibilidade de o sujeito tentar alcançá-lo pela via da transgressão, tal como exemplificado por Antígona de Sófocles. A filha de Édipo lança rumo ao seu desejo inconsciente da ordem de um masoquismo erógeno e moral. Seu desejo se mistura a um sentimento de culpa e a uma necessidade de punição, algo que transita de um empuxo à morte. Antígona é um exemplo de desejo consciente de salvar Polínces do desaparecimento, que encobre, entretanto, um desejo inconsciente de ser punida com a sentença de morte, algo que fatalmente lhe acontecerá, caso persista nessa ação insensata. Nesse sentido, o desejo de Antígona acaba sendo um desejo de morte. Ela repete o ato de jogar terra sobre o cadáver do irmão, transgredindo a lei da *Pólis*, no direcionamento de um gozo mortífero. Ela enfrenta a lei de Creonte para fazer valer o próprio desejo. Esse desejo é para Lacan um lançar-se ao nada e ao vazio da morte, rumo ao real inatingível e, ainda, ela atinge apenas àquilo que Freud chamou de “retorno ao estado inanimado”. Antígona coloca em questão as leis da cidade, permitindo-se o não ceder de seu desejo, como aponta a máxima lacaniana. É desta memorável decisão da heroína, frente ao seu desejo, que Lacan propõe a ética da psicanálise ou a ética do desejo, não descartando, de forma alguma, as leis universais, mas abrindo perspectivas para um destino funesto, enfim, assumido por suas próprias mãos. A ética da psicanálise propõe que o sujeito considere a pertinência de sua ação em conformidade com a verdade de seu desejo, medindo a própria ação, julgando, em análise, a possibilidade de satisfazê-lo ou não, sabendo, portanto, aí fazer (*savoir y faire*) a partir de então.

Palavras-chave: Desejo. Transgressão. Pulsão de Morte. Dever. Ética.

ABSTRACT

The concept of desire in Freud opens perspectives for the understanding of the theory of desire in Lacan. Freud defines desire in his first topic as a return to memory traces that return to the identity of perception in the perspective of reproducing the experience of satisfaction. This experience of satisfaction is what allows us to enter the concept of desire, which would be the attempt to relive the first experiences of satisfaction. In the second topic, the concept of drive, in one of its two aspects, can be identified as a disaggregating force. It is from these two topics that Lacan, in his third paradigm of *jouissance*, extracts and expands the concept of desire and the possibility of the subject trying to achieve it through transgression, as exemplified by Sophocles' *Antigone*. The daughter of Oedipus launches towards her unconscious desire for the order of an erogenous and moral masochism. Her desire is mixed with a feeling of guilt and a need for punishment, something that goes from a thrust to death. *Antigone* is an example of a conscious desire to save Polyneices from disappearance, which covers, however, an unconscious desire to be punished with the death sentence, something that will inevitably happen to her if she persists in this foolish action. In this sense, *Antigone's* wish turns out to be a death wish. She repeats the act of throwing dirt over her brother's corpse, transgressing the law of the Polis, in the direction of a deadly *jouissance*. She faces Creon's law to enforce her own desire. This desire, for Lacan, is a launch into the nothingness and emptiness of death, towards the unattainable real, and yet, it only achieves what Freud called "return to the inanimate state". *Antigone* questions the laws of the city, allowing herself not to give in to her desire, as the Lacanian maxim points out. It is from this memorable decision of the heroine in the face of her desire that Lacan proposes the ethics of psychoanalysis or the ethics of desire, not discarding universal laws in any way, but opening perspectives for a disastrous destiny, finally, taken by his own hands. The ethics of psychoanalysis proposes that the subject consider the pertinence of his action in accordance with the truth of his desire, measuring the action itself, judging, in analysis, the possibility of satisfying it or not, knowing, therefore, how to do it (*savoir y faire*) from then on.

Keywords: Desire. Transgression. Pulse of death. Toowe. Ethic

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	DOS CONCEITOS FREUDIANOS ÀS TEORIAS DO DESEJO E DO GOZO EM LACAN.....	14
2.1	Os primeiros conceitos e os destinos da pulsão.....	14
2.2	Uma leitura freudiana do “além do princípio do prazer”.....	20
2.3	Os fundamentos da pulsão de morte	30
2.4	As primeiras noções de desejo e em Freud e em Lacan.....	35
3	TEORIAS A CERCA DO DESEJO E DA TRANSGRESSÃO EM ANTÍGONA	44
3.1	O desejo inconsciente e a posição masoquista em Antígona	44
3.2	O desejo e o gozo da Transgressão em Antígona.....	49
3.3	O desejo puro de Antígona	59
3.4	O desejo e o dever ético de Antígona de Sófocles	72
4	A PROPOSTA E AS BASES CONCEITUAIS SOBRE A ÉTICA DA PSICANÁLISE.....	83
4.1	A proposta ética da psicanálise	83
4.2	A ética da psicanálise e o contexto clínico	89
5	CONCLUSÃO	95
	REFERÊNCIAS	98

1 INTRODUÇÃO

O caminho proposto nesta dissertação tece considerações sobre as questões éticas no campo do desejo e da transgressão à luz da obra mestra de Jacques Lacan (1901-1981): O Seminário, livro 7 “*A Ética da Psicanálise*” (1959-1960). O estudo da obra supracitada levará a uma reflexão ética, no campo psicanalítico, sobre o desejo frente à transgressão, emparelhado à leitura da tragédia grega de Antígona, peça escrita por Sófocles no auge do Século V a.C. Obras secundárias, que abordam as mesmas temáticas que aprofundam a leitura lacaniana servirá de apoio para a conceituação acerca do desejo e da transgressão.

Lacan fez seu percurso por Freud para chegar à ética do desejo, concretizando-a como pertinente à psicanálise. Sua abordagem no campo do desejo e da transgressão é problematizada quanto à possibilidade e à não possibilidade de efetuação. Suas obras são esclarecedoras e afirmadoras no sentido de que a psicanálise é uma ética. E será nesse campo percorrido, sobre a ética do desejo e o gozo da transgressão, trazendo reflexões, inclusive, para o tempo presente, que serão elucidados conceitos extraídos da brilhante peça de Sófocles.

Jacques Lacan faz uso exemplificador da tragédia de Antígona para continuar seu pensamento acerca do desejo e fundamentar a ética da psicanálise. A tragédia grega de Antígona, escrita no auge do século V a.C., que possibilitará pensar o desejo e o gozo da transgressão, na teoria lacaniana, como forma de tratar o mal-estar que perdura até os tempos atuais, quando o sujeito, barrado pelas leis positivas, pode encontrar-se impossibilitado por meio de uma castração.

Em Antígona, a ação se dá pelo desejo implicado na transgressão da lei, para se adquirir um status benéfico com a homenagem ao seu irmão, filho da *Pólis*, que teve o seu destino cruelmente traçado. A transgressão, em Antígona, é um modelo do desejo coagido pelo amor, trazido à tona pelas honras fúnebres que a heroína dá a seu irmão ao desafiar a lei positiva. Após a transgressão e a prisão, depara-se com as queixas da heroína de Sófocles, estagnada em seus versos fúnebres e afirmativos de sua essência, já dada como morta, colocando-nos num cenário de um ser inanimado, sob a forma conceitual freudiana de pulsão de morte. Antígona será a ilustração lacaniana de uma pulsão de morte e o exemplo de que em meio à “falta”, existe a possibilidade de romper as barreiras para o alcance de um objeto real e significativo.

Lacan, não somente reintroduz o termo pulsão de morte, deixado por Freud, mas nos conduz ao gozo transgressor de Antígona. Esse desejo e o gozo transgressor é acompanhado dentro de um impasse entre fazer valer “o dever” para com o Estado e o de fazer cumprir o seu próprio dever. Esse tema do “dever” remete a uma questão ética e denota uma interrogativa na

supracitada tragédia, não nos deixando indiferentes à releitura desta junto ao tempo presente. Afinal, a vida humana, assim como a da grande protagonista, está constantemente ligada às leis: leis dos deuses, leis interiorizadas, às leis frente ao desejo do Outro, colocando por conta e risco um problema ético.

A propósito, a reflexão em *Antígona*, emparelhada à teoria lacaniana do desejo e da transgressão, será o objeto primordial dissertativo rumo a um entendimento no campo ético psicanalítico. Nesta dissertação pretende-se obter clareza e descrever a relação ética psicanalítica, e as implicações do sujeito ético. A proposta persiste em aprofundar no desejo de *Antígona* e analisar o seu gozo transgressor por meio da pulsão de morte, traçando um caminho reflexivo entre as noções do bem e do mal no campo da consciência, como também descrever o bem e o belo, como algo que possa permear as paixões ao sujeito.

Toda a dissertação perpassará por métodos filosóficos, não sendo de interesse fechar-se em verdades absolutas. Esse processo interrogativo e metodológico contribuirá para se pensar nos fenômenos sociais existentes na complexidade humana junto às leis e ao desejo. Além das estratégias filosóficas, toda a pesquisa também se sustentará em leituras na linha psicanalítica, cujo ponto chave de leitura se encontra nos textos lacanianos e na supracitada tragédia. A leitura de obras secundárias auxiliará na sustentação de conceitos lacanianos, como por exemplo, acerca das pulsões outrora apontados por Freud e de posteriores a Lacan, sobre o gozo em Jacques Alain-Miller.

Será analisado o impasse do desejo e do gozo que, muitas vezes, encontra-se vetado pela lei positiva. O convite é que, por meio de uma leitura da obra *O Seminário*, livro 7 “A ética da Psicanálise” e da peça de Sófocles se chegue a uma reflexão ética em torno do desejo e da transgressão, sem perder as bases lacanianas de que o desejo só é desejo mediante o desejo do Outro, de forma que se possa também ser objeto de desejo. A obra apontada como chave de leitura nos remeterá à existência de uma dificuldade de realização do próprio desejo, ou seja, a existência de um gozo barrado, colocando-nos numa reflexão perante as leis natural e positiva.

Na trágica história e no brilho da heroína *Antígona*, a consciência da protagonista servirá como base para análise do desejo e da transgressão sob o ponto de vista ético, estando ela em consonância ou não com a lei. *Antígona*, além de não abrir mão do desejo, leva a compreender que, pelo seu modelo, o caminho da felicidade ou da satisfação não é um caminho fácil, ao contrário, exige enfrentamento, e até perdas, para fazer valer o próprio desejo.

Além do desejo e da transgressão, faz parte desse aparato ético-psicanalítico a lei institucional, temas como omissão e crise, sem se esquecer da representatividade das crenças religiosas e das paixões existentes no mundo do sujeito.

Para o ambiente clínico, dentro desta perspectiva ética, cabe ao analista, sem qualquer sugestão ou interferência, abster-se de qualquer verdade, deixando de lado qualquer tipo de intencionalidade que poderia sufocar a subjetividade do sujeito. Antígona nesse aparato de livre associação se auto conduz ao seu desejo, mesmo quando esse mesmo é imposto frente ao *ex nihilo*, ou nada. A questão da ética psicanalítica está em *saber fazer* com o desejo, com a verdade do desejo, que é clarificada no processo analítico.

Enfim, a ética da psicanálise é a ética do desejo, sem levar em conta considerações externas; seu principal foco é ação e a conexão desse agir do sujeito junto ao que nele habita. A lei é a lei interna, mesmo quando, ela encontra conexa ou não com a lei externa, positiva ou não, seja a dos deuses superiores ou dos deuses inferiores. O importante sobre a ética da psicanálise é que não existe certo desmerecimento às leis já instituídas e promulgadas. Nesse caso específico, a lei de Zeus e Hades, longe de querer extingui-las, porém é preciso colocá-las e questioná-las quanto à valência do agir conforme o desejo. Todo esse aparato nos insere no cenário da castração perpassando a possibilidade de transgressão para se obter gozo; é nesse lançar-se ao “nada”, aqui pontuado na exemplificação de Antígona, que se ultrapassa os limites do além do princípio do prazer, findando-se, assim, uma certa aproximação do objeto Real, que aqui se inclui como circulado, porém, inatingível enquanto alcance.

Para Lacan, a transgressão é uma astúcia, um estratagema para poder gozar. Gozar com a condição, porém, de se admitir a castração, de aceitar um gozo que passa pelo corpo e pela linguagem ao mesmo tempo: um gozo insatisfeito, pronto a aceitar o oxímoro.

Nesta tragédia, o que predomina é o impasse ético do dever quanto ao desejo e à transgressão da lei. Frente às questões enunciadas, permanece outro impasse: a culpa ou a não culpa pela transgressão. De certo que tais questões remetem a uma grande interrogativa: Pode ser considerado um problema ético à ação que se encontra em consonância com o desejo que nos habita? Diante de tal pergunta vale desde já afirmar que é próprio da psicanálise sustentar uma decisão do analisante e seu saber fazer com a verdade de seu desejo, desvelado em análise.

Tal pesquisa possui sua importância na conceituação da ética da psicanálise, que, por sinal, aborda a ética do desejo; apesar de tratarmos aqui de uma subjetividade, justifica-se por possibilitar reflexões de grandes relevâncias sociais. Afinal, fala-se muito da ética universal, das leis positivas e institucionais, visando um bem-estar universal, mas pouco se aborda a lei interiorizada, que conseqüentemente se reflete. Sem perder a visão de bem-estar universal, a presente quer dar espaço à ética do desejo e abrir um pouco mais o leque de pensamentos dessa dita sociedade intolerante, violenta e agressiva, que não fecha os olhos mediante a transgressão e pune o transgressor com as mais rígidas penas. Por isso torna-se relevante a pesquisa teórico-

filosófica, e até mesmo reflexiva, para que não se predomine um mal-estar interiorizado, dando espaço também à ética do sujeito. O conceito de lei introspectiva e de lei positiva precisa ser mais bem trabalhado e questionado, principalmente quando se trata de fazer valer o próprio desejo contraposto ao desejo do Outro. A investigação faz-se necessária para que se estabeleça diálogo e brandura sem ferir os princípios, tendo em vista que o direito positivo é pouco questionado em certos momentos sufocantes do direito natural.

Falta definir melhor satisfação e a dor, ou o prazer e dor, conceitos que se misturam na visão lacaniana, em tempos atuais, e passam despercebidos na sociedade. Mediante tal carência social dessa conceituação, é preciso encontrar também clareza no conceito de gozo e de pulsão de morte.

A Filosofia pouco esclarece sobre atos heroicos impulsionados pela coragem. Esses termos são pouco apresentáveis no âmbito do pensamento e, por meio da Filosofia; é indispensável refletir o termo “coragem”, encontrado e obscuro na interioridade e na complexidade humana. Justifica-se, ainda, oferecer pontos reflexivos para se construir pensamentos mediante a pergunta social do “por que” muitos se acovardam, sufocando o desejo interno, para fazer valer outro desejo. Além disso, muitas pessoas se perdem mediante um sentimento de culpa e não criam caminhos para superá-lo. A dissertação quer encontrar junto às teorias lacanianas e à pessoa de Antígona algo a se pensar sobre a “falta” no campo do desejo, dando a esse processo a real importância para a subjetivação junto ao sujeito.

2 DOS CONCEITOS FREUDIANOS ÀS TEORIAS DO DESEJO E DO GOZO EM LACAN

2.1 Os primeiros conceitos e os destinos da pulsão

O conceito de pulsão é um dos conceitos fundamentais para a psicanálise, oferecido por Freud, e traduzido do termo alemão “*trieb*”. Trata-se de uma terminologia cuja tradução inglesa foi elaborada pela famosa *Standard Editions* como “*Instinct*” ou *instinto*. Preferencialmente, será notada a tradução da terminologia originada da versão alemã “*trieb*”, ou seja, “pulsão”. O uso da tradução de “*trieb*” por “pulsão”, ao longo deste percurso não excluirá o uso das citações diretas das obras traduzidas do inglês para português que traduzem “*trieb*” por instinto ao invés de pulsão. Ao longo deste percurso será usado o termo pulsão, incluindo alguns comentários. O que se percebe em Freud, quanto ao uso do termo “*Instinct*” o possuir qualificação junto ao comportamento animal fixado por uma hereditariedade. Disposto a usar a terminologia “*trieb*” ou pulsão, embora o conceito de pulsão esteja extremamente distante do conceito de “*Instinct*”, frequentemente, ambos são confundidos, dada a tradução inglesa da obra de Freud.

Os trabalhos, abordaM de uma forma universal, o conceito de pulsão. Esse conceito pode ser compreendido como um método dinâmico que consiste numa pressão, que tende a um objetivo ou meta. Laplanche e Pontalis (2001) completa que a pulsão Freudiana “tem a sua fonte numa excitação corporal, (estado de tensão); que reina na fonte pulsional; seu objetivo ou meta é suprir este estado de tensão” (p.394).

No texto de Freud de 1895, intitulado “*Projeto para uma psicologia científica*” a terminologia “*trieb*” já aparece, quando ele chega a mencionar que “a vontade seria algo derivado dos instintos” (p.369). Será neste escrito que ele inicia a noção de “estímulos endógenos que são de natureza intercelular, que se reproduzem de forma contínua e que, só periodicamente, se transformam em estímulos psíquicos” (p.386). Assim sendo, pode-se perceber uma primeira noção do que vem a ser a pulsão.

Nas teorias sexuais de Freud, são ilustradas perfeitamente a pressão e a tensão rumo a uma finalidade. Por isso, o conceito de sexualidade é importantíssimo para chegarmos às teorias pulsionais, até mesmo porque não conseguiria falar de psicanálise sem a abordagem da sexualidade que, a priori, introduz ao campo libidinal e as zonas erógenas, anunciadas por Freud em seus escritos de 1905 “Os Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”.

Freud afirma a existência de excitações externas e internas. As excitações externas podem ser suscetíveis aos indivíduos e encaminha-los ao poder de fuga e de proteger delas, já

as de fórum e fontes internas são portadoras constantes de um afluxo de excitação a que o organismo não pode escapar e que é o fator propulsor do funcionamento do aparelho psíquico.

Laplanche e Pontalis (2001) aponta a concepção freudiana sobre a pulsão nos seguintes termos:

É na descrição da sexualidade humana que se esboça a noção freudiana da pulsão. Freud, baseando-se, especialmente, no estudo das perversões e das modalidades da sexualidade infantil, ataca a chamada concepção popular que atribui à pulsão uma meta e um objeto específico e a localiza nas excitações e no funcionamento do aparelho genital. Mostra, pelo contrário, como o objeto é variável, contingente, e como só é escolhido sob a sua forma definitiva em função das vicissitudes da história do sujeito (p. 395).

No texto *“Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”*, de 1905 Freud, analisa o tema da inversão e das perversões sexuais, retomando ao pressuposto de que há uma excitação que se origina dos órgãos somáticos. No caso da excitação sexual, esses órgãos são considerados como zonas erógenas. Ele ainda estabelece que a pulsão sexual é composta de pulsões parciais que se distinguem por suas fontes e seus alvos. Freud nos apresenta as pulsões parciais como sendo a oral, anal, fálica, escópica e a sádica, ele ainda confirma que os alvos da pulsão sexual são vários, ficando assim colocada que seu objeto é contingente. Em seus escritos de 1905 ele trabalha a pulsão parcial sob o olhar da sexualidade nas várias organizações libidinais. Neste texto aponta a existência de zonas erógenas, existindo nelas uma espécie de excitação. E ainda alega, partindo para o campo sexual afirmando, assim, a existência das pulsões sexuais: o que existem são alvos que perpassam no âmbito oral, anal e fálico sem esquecer daquilo que pode ser visto, enquanto pulsões sádicas.

Nos escritos *“Pulsões e destinos das pulsões”* (1915/1996), logo no início do texto, Freud traz três conceitos sobre pulsão: o primeiro, como sendo algo que se situa “na fronteira entre o material e o somático” (pp.117-118); um segundo conceito, como sendo algo que se “situa entre o somático e o mental” (p.118), e um terceiro conceito, como sendo “o representante psíquico de uma fonte de estímulo endossomático que continuamente flui e se encontra entre a fronteira do mental e do físico” (p.118). Para Freud (1915/1996) trabalhar a noção de pulsão, neste mesmo artigo, ele diferenciará as noções de estímulos externos e estímulos instintuais.

Nada existe que nos impeça de subordinar o conceito de “instinto” ao de ‘estímulo’ e de afirmar que um instinto é um estímulo aplicado a mente. Mas de imediato ficamos prevenidos contra igualar instinto e estímulo mental. Existem evidentemente outros estímulos à mente, além daqueles de natureza instintual, estímulos que se comportam muito mais como fisiológicos. Por exemplo, a luz forte que incide sobre a visão não é

um estímulo instinto; já a secura da membrana mucosa da faringe ou irritação da membrana mucosa do estômago o são (p.124).

Freud (1915/1996) considera os estímulos instintuais, como aqueles cuja origem aparece em fontes de estimulação do organismo, existindo de dentro uma força constante e irrevogável de fuga. “Os estímulos externos impõem uma única tarefa: a de afastamento; isso é realizado por movimentos musculares, um dos quais finalmente atinge esse objetivo e, sendo o movimento conveniente, torna-se a partir daí uma disposição hereditária” (p.126). E ainda completa: não se aplica o movimento de estímulos externos ao estímulo instintual.

Não podemos aplicar esse mecanismo aos estímulos instintuais, que se originam de dentro do organismo. Estes exigem muito mais do sistema nervoso, fazendo com que ele empreenda atividades complexas e interligadas, pelas quais o mundo externo se modifica de forma a proporcionar satisfação à fonte interna de estimulação. Acima de tudo, obrigam o sistema nervoso a renunciar à sua intenção ideal de afastar os estímulos, pois mantêm um fluxo incessante e inevitável de estimulação (p.126).

Existe algo que vem de fora para dentro, passível à satisfação e à fuga e que tem um alcance no processo mental; mas existe algo de dentro, brotado do interno que também tem um alcance no processo mental. Essa força que é interna deve ser chamada de pulsão, como sendo algo irrevogável e não passível de fuga. Segue outros dizeres de Freud (1915/1996):

Se agora nos dedicarmos a considerar a vida mental de um ponto de vista biológico, um ‘instinto’ nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (p.127).

A atividade do aparelho mental está sujeita ao princípio do prazer, isto é, com essa afirmativa chega-se a uma dedução de que ele também se vincula e se associa às questões prazer-desprazer, confirmadas na existência de sentimentos desagradáveis ligados a um aumento e os agradáveis quanto a diminuição do estímulo.

Ainda no texto “*Pulsões e destinos das pulsões*” (1915/1996), Freud faz uma análise mais metódica dos diversos aspectos da pulsão. Neste mesmo artigo ele trabalha a fonte, a pressão, a meta ou finalidade (destino) e o objeto. Essa distinção é válida para todas as pulsões, aplicada ainda mais especialmente, às pulsões sexuais.

Freud define a pressão da pulsão como uma ação desencadeadora para a satisfação. Sobre a pressão pulsional, em Freud, Laplanche e Pontalis (2001) a descreve como sendo, em “seu aspecto motor, a quantidade de força ou a quantidade de exigência de trabalho por ela

representada” (p.354). A pressão é algo característico à pulsão e é, de fato, para Freud (1915/1996) “a sua própria essência” (p.127.). Um outro aspecto, apontado por Freud (1915/1996) da pulsão é a finalidade, destino ou então meta: “ela tende a uma satisfação que só pode ser obtida eliminando o estado de estimulação” (p.128). Um dado importante que Freud (1915/1996) aponta é que esta finalidade poderá ter diferentes caminhos cuja culminância seria um único destino (p.128). Faz-se memória de caminhos como a reversão (se eu amo também quero ser amado), narcisismo, regressão (faço memória às fases libidinais), e pôr fim à fixação. Ainda, como outro aspecto pulsional, o objeto, que é a coisa em relação à qual ou através da qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade. Nele existe uma variabilidade cujo intuito torna-se possível a satisfação. Por fim, Freud menciona a fonte como um aspecto da pulsão ligado a um processo somático, que ocorre num órgão ou parte do corpo, cujo estímulo é representado na vida mental (p.128). Laplanche e Pontalis (2001) define a fonte como um lugar onde aparece a excitação (zona erógena) (p.193).

Freud em seus escritos “*Pulsões e destinos das pulsões*” (1915/1996) vai distingui-la em dois grupos: pulsões do ego (pulsões de autoconservação) e as pulsões sexuais. Freud deixa claro que essas suposições não têm status de postulado necessário, como a exemplo das suposições biológicas que se ligam ao aparelho mental.

Freud (1915/1996) então começa uma interrogação a respeito da legitimidade do termo “*trieb*”, tanto para as pulsões de autoconservação, quanto para as pulsões sexuais. Um único ponto onde elas se encontram é quando se trata da reprodução, e se separam, quando se trata de escolhas objetais, indicadas pelas pulsões do ego (p.131). Um bom exemplo para se distinguir ambas é o ato de comer, que tem um alcance de satisfação, remetendo à saciedade (autoconservação), sendo a outro ligado ao prazer oral ou pulsão oral (pulsão sexual).

As pulsões do ego ou pulsões de autoconservação freudiana são descritas por Laplanche e Pontalis (2001) como sendo aquelas provindas de um conjunto de necessidades, ligadas às funções corporais essenciais à conservação da vida do indivíduo (p.404). Ele exemplifica também, direcionando a fome. As pulsões do ego na medida em que só podem se satisfazer com um objeto real, elas efetuam muito rapidamente a passagem do princípio de prazer para o princípio de realidade. Elas se ligam, como por exemplo, os atos nutricionais, defecação ou até mesmo atividades musculares. As pulsões do ego ou de autoconservação, ainda instrui Laplanche e Pontalis (2001), que são pulsões já pré-formadas com um objeto de satisfação determinado de imediato (p.406)

As pulsões sexuais freudianas são definidas por Laplanche e Pontalis (2001) como uma manifestação dinâmica da vida psíquica, podendo estar ligadas às questões não somente

genitais, ou de reprodução, mas também libidinal. Existe nela uma pressão interna, sob olhar psicanalítico, muito mais vasto do que as atividades sexuais no sentido do termo, diferenciando-se do instinto predeterminado biologicamente (metas e objetivos) numa variabilidade funcional das zonas corporais denominadas erógenas. A psicanálise mostra que a pulsão sexual no homem está estreitamente ligada a um jogo de representações ou fantasias que a especificam. Enfim, o que Freud encontra é uma espécie de energia designada de libido que não se reduz ao ato sexual, mas em algo de caráter pulsional distinto do instinto. Assim sendo, psicanaliticamente falando, essa concepção Freudiana da pulsão, que é elaborada a partir da sexualidade humana, passa a ser objeto de verificação da psicanálise, sem se esquecer de que dela provém a reprodução e a conservação da espécie e agora compreendida e diversificada com uma outra concepção a partir do libidinal (p.403).

A pulsão de autoconservação mais tarde se unirá à pulsão sexual, desta junção é que Freud será o mantenedor da terminologia pulsão sexual.

Dando continuidade ao texto de Freud (1915/1996), *“Pulsões e destinos das pulsões”* percorrem-se o destino daquelas que mais se aproximam do nosso objeto de estudo: as pulsões sexuais.

As pulsões sexuais são destinadas à reversão, a um retorno em direção ao próprio “eu” do indivíduo, à repressão e a uma sublimação. Aqui serão elencadas, os dois primeiros destinos, apontados por Freud (1915/1996): o primeiro deles é a reversão ao seu oposto:

A reversão de um instinto a seu oposto transforma-se, mediante um exame mais detido, em dois processos diferentes: uma mudança da atividade para a passividade e uma reversão de seu conteúdo. Os dois processos, sendo diferentes em sua natureza, devem ser tratados separadamente (p.132).

Para exemplificação, segue o sadismo-masquismo e a escopofilia-exibicionismo.

Seguidamente, Freud (1915/1996) apresenta como destino o retorno em direção ao próprio eu: “torna plausível pela reflexão de que o masquismo é, na realidade, o sadismo que retorna em direção ao próprio ego do indivíduo, e de que o exibicionismo abrange o olhar para o seu próprio corpo” (p.132).

Sobre o sadismo- masquismo Laplanche e Pontalis (2001) ainda esclarece:

Sadismo é tomado ali no sentido de uma agressão contra outrem, em que o sofrimento deste não entra em consideração e não tem relação com qualquer prazer sexual . . . aquilo a que Freud chama aqui sadismo é o exercício da pulsão de dominação. O masquismo corresponde a um retomo sobre a própria pessoa e ao mesmo tempo a uma inversão da atividade em passividade . . . a sensação de dor e outras sensações de desprazer atingem

o domínio da excitação sexual e provocam um estado de prazer por amor do qual se pode também tomar gosto no desprazer da dor. Freud indica duas etapas deste retorno sobre si mesmo: uma em que o próprio sujeito se faz sofrer . . . e a outra, que caracteriza o masoquismo propriamente dito, em que o sujeito faz com que uma pessoa estranha lhe inflija dor; antes de passar à voz “passiva”, o verbo fazer sofrer passa pela voz “média” reflexa. Por fim, o sadismo, no sentido sexual do termo, compreende um novo retorno da posição masoquista. (p. 467)

Ao longo de todo esse percurso, percebe-se que as pulsões se ligam às terminologias prazer/desprazer, como a ilustrada por Freud entre os dois pares opostos sadismo/masoquismo. Freud nos conduz a uma segunda polaridade que estaria vinculada ao prazer/desprazer, ou seja, o caso dos opostos amor/ódio. É por meio dessa transformação do amor em ódio que se torna comum encontrar ambos, dirigindo, simultaneamente, para o mesmo objeto. Existe uma relação íntima entre esses dois sentimentos a qual destina ao objeto tão perceptível nas três polaridades (sujeito/ objeto, prazer/ desprazer e atividade/ passividade). O amor que é uma expressão mais corrente sexual de sentimento, pode ser admitido não só em amar e odiar, mas em amar e ser amado, trazendo a vertente do amar a si próprio, ou seja, de um espírito narcisístico.

As três polaridades mencionadas acima estão ligadas para Freud, pois existe uma possibilidade autoerótica de satisfação, significada por meio do narcisismo. Esse amor, uma vez vinculado ao ego, torna-se possibilidade de um amor a si próprio o que pode deixá-lo indiferente ao mundo externo. As relações objetais uma vez apresentadas podem ser constituídas como fonte de prazer e desprazer; após a introjeção é que as coisas assim se tornaram clarificadas. Freud (1915/1996) afirma: “para o ego do prazer, o mundo externo está dividido numa parte que é agradável, que ele incorporou a si mesmo, e num remanescente que lhe é estranho (p. 141). Freud (1915/1996) com todo esse caminho, nos aponta que, se o objeto causa sensação agradável, busca-se trazer para perto de si (atração), se for desagradável, o que ocorre é repulsão, ligando-se a sentimentos de ódio e destruição. Ligado aos interesses de autopreservação, não se diz que ama os objetos e, sim, àquilo de que se gosta ou que acha agradável; por isso que o amor está vinculado à relação ego e o objeto (p.142).

Reconhecida a fase da incorporação, ligando-o ao “amor”, pode-se entender que, além da tendência em incorporar, Freud assim nos faz pensar que todo ato de incorporar se emparelha ao de devorar. O ato de devorar nos remete a algo que se aproxima ao de odiar, nisso afirma-se que o ódio é precursor do “amor”; é neste mesclar do ódio ao amor que se percebe as pulsões de autopreservação. O “amor” e o “ódio” se misturam, ou seja, junto ao ato de atração e devoramento do objeto, que ao mesmo tempo é incorporado ao ego, dominado, ao mesmo

tempo, consumido. Assim, termina Freud (1915/1996): “o amor com tanta frequência se manifesta como ‘ambivalente’, isto é, acompanhado de impulsos de ódio contra o mesmo objeto” (p.144).

Enfim, o “amor” torna-se algo libidinal e o “ódio” algo sádico em cujo protótipo do ódio não estaria na vida sexual, mas na luta do ego para preservar-se e manter-se. Com a síntese das pulsões sexuais e a primazia genital a serviço da reprodução, o amor pode coincidir com a pulsão sexual como um todo, tornando-se o oposto do ódio. Toda essa trajetória, que aqui se faz, sobre o pensamento freudiano acerca de suas pulsões e seus destinos, se objetiva transitoriamente, em meio das relações objetais para assim chegar àquilo que é primordial na psicanálise junto à dicotomia prazer/desprazer.

2.2 Uma leitura freudiana do “*Além do princípio do prazer*”.

A mente humana é objeto de estudo de muitos pesquisadores. A busca de um apoderamento de como ela se comporta fez com que Sigmund Freud fosse o responsável pelo surgimento daquilo que hoje denomina-se psicanálise. A psicanálise, além de se ocupar das obscuridades do inconsciente, procura estudar o comportamento humano junto aos seus desejos, como também, conceitos acerca do prazer e evitação do desprazer, para que se concretize o campo de pesquisa, buscam-se as bases Freudianas mencionadas em seus escritos de 1920 no texto conclusivo “*Além do princípio do prazer*”¹. Neste texto, Freud direciona aos seus conceitos finais, que mais tarde, servirão de base para outros pesquisadores reafirmarem ou para tendenciarem rumo a novas teorias.

Freud (1920/1996) inicia seus escritos no texto “*Além do princípio do prazer*”, afirmando que a psicanálise não oscila em supor que os “eventos mentais estão automaticamente regulados pelo princípio de prazer, e por resultados que coincidem com uma redução dessas tensões, isto é, com uma evitação de desprazer ou uma produção de prazer” (p.17). Ele afirma que existem sentimentos de prazer e desprazer que agem sobre nós e conclui:

Decidimos relacionar o prazer e o desprazer à quantidade de excitação, presente na mente, mas que não se encontra de maneira alguma ‘vinculada’, e relacioná-los de tal modo, que o desprazer corresponda a um aumento na quantidade de excitação, e o prazer, a uma diminuição (p.17).

¹ Além do princípio do prazer: Obra Freudiana que marca a segunda tópica com abordagem sobre o princípio do prazer e a compulsão à repetição culminada nos estudos sobre pulsão de morte e pulsão de vida.

De fato, o aparelho mental caminha num sentido de manter baixa as excitações, forçando assim, como um bem, a manter esse princípio do prazer decorrente do princípio de constância. Laplanche e Pontalis (2001) nos explica sobre o princípio de constância “enunciado por Freud, segundo o qual o aparelho psíquico tende a manter a nível tão baixo ou, pelo menos, tão constante, quanto possível, a quantidade de excitação que contém” (p.355).

Freud (1920/1996) influenciado pelas pulsões de autopreservação (pulsões do Ego) substitui o princípio de prazer por aquilo que chamará de princípio de realidade. Procura-se, portanto, entender, à luz de Freud que o princípio de realidade é como aquele que:

Não abandona a intenção de fundamentalmente obter prazer; não obstante, exige e efetua o adiamento da satisfação, o abandono de uma série de possibilidades de obtê-la, e a tolerância temporária do desprazer como uma etapa no longo e indireto caminho para o prazer (p.20).

Ainda no texto, Freud (1920/1996) quer relacionar a repressão do ego com a liberação de desprazer e possíveis neuroses traumáticas suscitadas e compreendidas nos tempos de guerra. E afirma que “a maior parte do desprazer que experimentamos, trata-se de um desprazer perceptivo” (p.21). Esse desprazer pode ser a percepção de uma pressão por parte de pulsões insatisfeitas, ou então “por uma percepção externa do que é aflitivo em si mesmo ou que excita expectativas desprazerosas no aparelho mental” (p.21), reconhecendo, então uma periculosidade.

Freud, para dar seguimento aos estudos do campo do prazer e do desprazer, introduz algo muito comum de sua época sobre o sofrimento psíquico que chamou de neurose traumática. Segundo Laplanche e Pontalis (2001) a neurose traumática surge em meio ao aparecimento dos sintomas semelhantes e a um choque emotivo, comumente encontrado sob uma ameaça. Junto ao momento do choque, o que aparece é uma “uma crise ansiosa paroxística, que pode provocar agitação, sensações de entorpecimento ou de desordem mental” (p.315), em seguida pode-se assim concluir com Freud (1920/1996):

‘Susto’, ‘medo’ e ‘ansiedade’ são palavras impropriamente empregadas como expressões sinônimas; são, de fato, capazes de uma distinção clara em sua relação com o perigo. A ‘ansiedade’ descreve um estado particular de esperar o perigo ou preparar-se para ele, ainda que possa ser desconhecido. O ‘medo’ exige um objeto definido de que se tenha temor. ‘Susto’, contudo, é o nome que damos ao estado em que alguém fica, quando entrou em perigo sem estar preparado para ele, dando-se ênfase ao fator da surpresa (p.23).

Freud (1920/1996) passa a descrever os sonhos não somente como marcas daquilo que se possa pensar no campo do desejo, mas também a partir de então em seus estudos sobre a neuroses traumáticas ele investiga as ocasiões repetitivas em sonhos que, repetidamente, trazem o paciente a uma retomada de determinados sustos. Freud fala de uma fixação no trauma, o que lhe parece muito próximo a questão histórica cujo sofrimento aparece como “reminiscência”, não descartando disposições masoquistas do ego.

Freud (1920/1996), considera sua pesquisa sobre o aparelho mental, a partir das primeiras atividades e nas brincadeiras de crianças. Buscando o entendimento de um motivo pelo qual as atividades das crianças deixam de trazer para primeiro plano a consideração de produção de prazer, Freud (1920/1996), em sua observação, descobre a enigmática atividade repetitiva em uma criança. Esta possuía cerca de um ano e meio e exercia uma frequência de arremessar os objetos, colocados em sua mão num intuito de fazer desaparecer tal objeto e consequentemente fazê-lo aparecer. Ainda limitado com a comunicação, não era um menino que oferecia trabalho. Apegado à mãe, parecia compreender algo, quando sua mãe o deixava por algumas horas. Seu balbuciar com um traumático ‘o-o-o-o’, e seguido de uma satisfação sonora ‘dá’ fizeram com que Freud entendesse que o desaparecimento e retorno do objeto concluísse, sem sombra de dúvida, a presença naquele marcante segundo como algo prazeroso.

Havia uma constante repetição no ato da criança com esse arremessar de um objeto, algo que transita no campo do prazer e do desprazer, usado como um campo simbólico (referente à mãe), dotando um significante. O objeto de desejo da criança, que é a mãe nem sempre se faz presente o tempo todo. Fazendo-se assim responsável e de total dominância da criança neste ato simbólico onde o caráter ativo da criança nos remete mais a, um ato de pulsão de dominação que é marcado no jogo do “*Fort-da*”².

Freud (1920/1996), em seus escritos, afirma que existe algo junto à natureza que tendência à repetição, algo que constantemente se repete, seja pelo prazer ou para evitar o desprazer. Buscando uma compreensão acerca dessas repetições que constantemente eram retomadas define-se a partir de Laplanche e Pontalis (2001) conceito freudiano de compulsão à repetição:

Ao nível da psicopatologia concreta, processo incoercível e de origem inconsciente, pelo qual o sujeito se coloca ativamente em situações penosas, repetindo assim experiências antigas sem se recordar do protótipo e tendo, pelo contrário, a impressão muito viva de que se trata de algo plenamente motivado na atualidade . . . é considerada um fator

² “Fort-da”: termo transcrito pelo neto de Sigmund Freud, num plano simbólico como um fenômeno da presença e da ausência.

autônomo o irreduzível, em última análise, a uma dinâmica conflitual onde só entrasse o jogo conjugado do princípio de prazer e do princípio de realidade. É referida fundamentalmente ao caráter mais geral das pulsões: o seu caráter conservador (p.83).

Todo esse processo da compulsão à repetição teve o seu marco, quando Freud (1920/1996), passa a objetivar aquilo que se encontra no inconsciente a fazer-se tornar consciente, afinal, para Freud, “o paciente não pode recordar a totalidade do que nele se acha reprimido, e o que não lhe é possível recordar pode ser exatamente a parte essencial” (p.29) da análise.

A resistência neste âmbito, para Freud (1920/1996), é algo que se origina do ego, ao passo que da compulsão à repetição se atribui ao reprimido inconsciente. Repetir junto à compulsão, leva a um certo inconformismo, sendo essa, uma força pulsional de caminho inorgânico. E ele ainda nos explica que:

Não há dúvida de que a resistência do ego consciente e inconsciente funciona sob a influência do princípio de prazer; ou seja, a resistência busca evitar o desprazer que seria produzido pela liberação do reprimido. Nossos esforços, por outro lado, no sentido de conseguir a tolerância desse desprazer por um apelo ao princípio de realidade (p.31).

A maior parte daquilo que repetimos, enquanto experiência, deve causar desprazer ao ego, assim afirma Freud (1920/1996), e ainda continua que essas repetições não deixam de trazer luz às atividades pulsionais reprimidas. Assim sendo, compõe-se o desprazer sob uma forma não comprometendo o princípio do prazer. Ele então remete o “desprazer para um dos sistemas e, simultaneamente, satisfação para o outro” (p.31).

Toda uma experiência, é partilhada e exemplificada clinicamente por Freud (1920/1996) quando ele afirma a existência de “pacientes que repetem na transferência todas as situações indesejadas e emoções penosas, revivendo-as com a maior engenhosidade” (p.32). E ainda, prossegue, no mesmo texto, que é natural as atividades pulsionais se destinarem à satisfação, sendo que também é comum encontrar que “nenhuma lição foi aprendida da antiga experiência” (p.32), de outro modo, o que se traz são apenas experiências desprazerosas confirmando-se, assim, compulsão.

Em termos metapsicológicos, Freud (1920/1996) afirma: “o que a consciência produz consiste, essencialmente, em percepções de excitação provindas do mundo externo e de sentimentos de prazer e desprazer que só podem surgir do interior do aparelho psíquico, assim, é possível atribuir ao sistema Pcpt-Cs, uma posição no espaço” (p.35). E ainda continua que formam os fundamentos da memória, as “impressões derivadas de nossa experiência psicanalítica, supomos que todos os processos excitatórios que ocorrem nos outros sistemas

deixam atrás de si traços permanentes” (p.35). O que se sabe é que as excitações vêm de dentro e é desse processo que Freud vai falar da produção de dois resultados. Primeiramente, Freud (1920/1996) vai falar dos sentimentos de prazer e desprazer de algo predominantemente dos estímulos externos. Depois, Freud vai nos explicar um segundo resultado que é a maneira de lidar com a excitações internas que produzem um aumento excessivo de desprazer e ainda descreverá como “traumáticas quaisquer excitações provindas de fora que sejam suficientemente poderosas para atravessar o escudo protetor” (p.40).

Freud (1920/1996) reafirma a existência das excitações internas e completa que “as mais abundantes fontes dessas excitações são aquelas apresentadas pelas pulsões do organismo, ou seja, são elas que representam todas as forças que se originam no interior do corpo e são transmitidas ao aparelho mental” (p.45). Com relação aos impulsos, ele nos diz que eles pertencem a processos livres vinculados à forma de descarga. As pulsões, no pensamento freudiano, “têm os sistemas inconscientes como seu ponto de impacto, quase não constitui novidade dizer que eles obedecem ao processo primário, ou seja, junto ao inconsciente” (p.45).

A compulsão à repetição, mencionada por Freud (1920/1996), rememoram aquelas descritas desde a primeira infância. Envolve-se num processo mental de caráter pulsional e “quando atuam em oposição ao princípio de prazer, dão um aspecto de alguma força ‘demoníaca’ em ação” (p.46). A repetição da criança nas experiências desagradáveis traz um caráter de dominação rumo a uma impressão poderosa, sendo que, a cada nova repetição, o que mais parece é um fortalecimento de uma supremacia à qual buscam. Assim sendo: “nada disso contradiz o princípio de prazer: a repetição, a reexperiência de algo idêntico, é claramente, em si mesma, uma fonte de prazer” (p.46).

Notoriamente pode-se perceber, na visão de Freud (1920/1996), que os pacientes geralmente se comportam “de modo puramente infantil e assim nos mostram que os traços de memória reprimidos de suas experiências primeiras não se encontram presentes nele em estado de sujeição, mostrando-se elas, na verdade, em certo sentido, incapazes de obedecer um processo secundário” (p.47), que seria imperar em uma vida de vigília normal. Ele ainda responde como o caráter pulsional se relaciona com a compulsão à repetição:

Parece, então que um instinto é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas, ou seja, é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica (p.47).

Pode-se perceber que as pulsões possuem uma expressão da natureza conservadora da substância viva. Elas possuem uma tendência de conclusão lógica e hipotética de restauração de um estado anterior às coisas. Certos de que as pulsões orgânicas são conservadoras, Freud (1920/1996) demarca-as como uma tendência a restaurar rumo a um estado anterior de coisas. Assim sendo, pode-se dizer que ela deve retornar a um estado de coisas antigas, “um estado inicial de que a entidade viva, numa ou noutra ocasião, se afastou e ao qual se esforça por retornar através dos tortuosos caminhos ao longo dos quais seu desenvolvimento conduz” (p.49). Observa-se a visão freudiana onde se conclui: “se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive morre, por razões internas, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que ‘o objetivo de toda vida é a morte’, e, voltando o olhar para trás, que ‘as coisas inanimadas existiram antes das vivas’” (p.49).

Freud (1920/1996) fala-nos de uma primeira pulsão que seria a de voltar ao estado inanimado. Essa volta faz apropriar por caminhos que tendenciam a morte, fielmente seguidos pelas pulsões de conservação, ele faz uso destes para nos explicar o que de fato são os fenômenos da vida.

Freud percorre uma trajetória acerca das “pulsões do ego” e das” pulsões sexuais. Ao longo de todo seu escrito, chega-se até então à seguinte conclusão: a visão das primeiras pulsões exerceria uma pressão no sentido da morte e as últimas no sentido de um prolongamento da vida. No entanto, Freud (1920/1996) vê essa conclusão: como algo fadado a ser insatisfatório. Afinal ele chega também a afirmar que toda substância viva está fadada a morrer por causas internas (p.55).

Partindo de um pressuposto dos escritos de Weismann final do (sec. XIX), citado no *Além do princípio do prazer*, de que as células germinais, por outro lado, são potencialmente imortais, na medida em que são capazes de, em determinadas condições, desenvolverem-se no indivíduo novo, sendo que parte dessa substância viva está destinada à morte e uma outra destinada à sobrevivência da espécie com a reprodução. Freud (1920/1996) lidando somente com a força, não com a substância viva distingue as duas espécies de pulsões: “aqueles que procuram conduzir o que é vivo à morte, e os outros, os instintos sexuais, que estão perpetuamente tentando e conseguindo uma renovação da vida.” (p.57). Para se chegar ao conceito de pulsão de morte, Freud caminha dando alguns passos:

“Ver-se-á em seguida que concordar dessa maneira que os organismos superiores tenham uma morte natural é de muito pouco auxílio para nós, porque, se a morte é uma aquisição tardia dos organismos, então não há o que falar quanto a ter havido instintos de morte desde o começo da vida sobre a Terra. Os organismos multicelulares podem

morrer por razões internas, devido a uma diferenciação deficiente ou a imperfeições de seu metabolismo, mas a questão não tem interesse do ponto de vista de nosso problema. Uma explicação da origem da morte como esta encontra-se, ademais, em muito menor variância com nossos modos de pensamentos habituais do que a estranha pressuposição dos ‘instintos de morte (p.57).

Freud (1920/1996) firma: se existe uma força pulsional que procura conduzir a vida para a morte junto assertiva de Weismann de que “a morte é uma aquisição tardia”(p.57), tais questões não se aplicariam apenas a seus fenômenos manifestos, mas sim à pressuposição de processos aos quais ela mesma tendencia.

Com base numa não contradição biológica da pulsão de morte. Freud se encontrou livre para continuar procedendo sua pesquisa, visto que a notável semelhança entre a distinção weizmanniana de soma e plasma germinal e nossa separação em pulsão de morte e pulsão de vida prosseguiria sustentando em seu real valor.

Certo de que existe na vida pulsional uma força construtivista ou assimilatória, e uma outra destrutiva ou dissimilatória, Freud atreve-se a identificar nessas duas direções tomadas pelos processos vitais a atividade de duas pulsões: a de vida e a de morte; e segue seu pensamento à luz de Schopenhauer: “a morte é o verdadeiro resultado e, até esse ponto, o propósito da vida’, ao passo que a pulsão sexual é a corporificação da vontade de viver” (p.60).

Dando passos à frente na segunda teoria pulsional, Freud (1920/1996) afirma que a união de uma série de células ajuda a conservar a vida de outras, e que, mesmo existindo na sua individualidade, desde já o caráter de morte, prevalece um efeito preservador da vida (pp.60). Em seguida explica que a teoria da libido junto à semelhança mútua existentes nas células nos faz pensar:

Podemos supor que as pulsões de vida ou pulsões sexuais ativas em cada célula tomam as outras células como seu objeto, que parcialmente neutralizam as pulsões de morte nessas células, preservando, assim, sua vida, ao passo que as outras células fazem o mesmo para elas e outras ainda se sacrificam no desempenho dessa função libidinal (p.61).

Considerando a teoria da libido com base numa fixação objetal, descritas provisoriamente como pulsões do ego, Freud (1920/1996) passa a considerar que as pulsões sexuais não poderiam se ater somente ao âmbito biológico, como também a observância somente a partir da reprodução, ou seja, sob o olhar psicanalítico o conceito de sexualidade ou pulsão sexual deve ser ampliado a partir das pulsões do ego, trazendo consigo algo similar de investimento libidinal que se confunde e assemelha com a anterior teoria da pulsão sexual .

Sendo assim, Freud (1920/1996) agrupa as pulsões sexuais e o ego alegando que ambas poderiam estar justapostas sob o signo de pulsões de vida. De certo modo as teorias anteriores (sobre o narcisismo) das pulsões contribuiriam para essa unificação. Segue a descrição Freudiana:

A libido que assim se alojara no ego foi descrita como ‘narcisista’. Essa libido narcisista era também, naturalmente, uma manifestação da força do instinto sexual, no sentido analítico dessas palavras, e necessariamente tinha de ser identificada com os instintos de autoconservação, cuja existência fora reconhecida desde o início. Assim, a oposição original entre os instintos do ego e os instintos sexuais mostrou-se inapropriada. Viu-se que uma parte dos instintos do ego era libidinal e que instintos sexuais (provavelmente ao lado de outros) operavam no ego. (p.62).

Ousando nesse novo passo, Freud (1920/1996) quer ressaltar o caráter libidinal das pulsões de autoconservação, reconhecendo as pulsões sexuais como Eros, junto a uma derivação da libido narcisista do ego. Afinal, se não existe quaisquer outras pulsões a não ser as libidinais poder-se-ia, de certo concordar que, psicanaliticamente, tudo se explica pela sexualidade. Mas, o que sabe é que desde o início Freud foi dualista. A nova vertente aponta não mais a oposição entre pulsões do ego e pulsões sexuais. Freud (1920) compartilha a ideia de que existe uma oposição entre pulsões de vida e de morte. A pulsão de morte estaria voltada não mais à sexualidade, mas a um estado de inanição, ou seja, de diminuição da excitação, enfim, à morte, rumo ao retorno do inorgânico. Já a pulsão de vida buscaria o investimento e a unificação, o que incluiria o que é da ordem do sexual.

Freud (1920/1996) parte da grande oposição entre pulsões de vida e pulsões de morte e correlacionam, junto delas a polaridade existente entre o amor e o ódio. O amor ligado à afeição, e o ódio, à agressividade. Afirma-se o pai da psicanálise, a possibilidade de derivação dessas duas polaridades uma da outra. Qual o motivo de tudo isso? Exatamente por existir a presença de um elemento sádico junto às pulsões sexuais, cuja possibilidade visa à dominação e a uma ação a serviço da função sexual. Assim, ele ainda nos explica:

O ato de obtenção de domínio erótico sobre um objeto coincide com a destruição desse objeto; posteriormente, o instinto sádico se isola, e, finalmente, na fase de primazia genital, assume, para os fins da reprodução, a função de dominar o objeto sexual até o ponto necessário à efetivação do ato sexual. Poder-se-ia verdadeiramente dizer que o sadismo que foi expulso do ego apontou o caminho para os componentes libidinais do instinto sexual e que estes o seguiram para o objeto. Onde quer que o sadismo original

não tenha sofrido mitigação ou mistura, encontramos a ambivalência familiar de amor e ódio na vida erótica (pp.64-65).

Dando continuidade à leitura do “além do princípio prazer”, Freud relaciona o amor e o ódio às questões masoquistas e sádicas. Tais conceitos Freudianos conduzem ao entendimento acerca da agressividade, do sadismo e masoquismo, ou seja, com sua reformulação da teoria pulsional, ou seja, Freud levanta a hipótese de que o sadismo seria de fato uma parte da pulsão de morte que foi afastada pela libido narcisista do Ego e que passou a servir às pulsões sexuais. Freud constata a existência de um masoquismo originário, chamado por ele de masoquismo erógeno, esse masoquismo erógeno, o qual faz com que surja um prazer derivado da dor. Enfim, o masoquismo explicaria bem a questão da pulsão de morte.

São características universais das pulsões a restauração a um estado anterior, regular ao nível de energia, catexia em um nível de energia mais baixa, de modo sempre a mantê-la. Freud (1920/1996) assim fala :

Enquanto essa transformação se está realizando, nenhuma atenção pode ser concedida ao desenvolvimento do desprazer, mas isso não implica a suspensão do princípio de prazer. Pelo contrário, a transformação ocorre em favor dele; a sujeição constitui o ato preparatório que introduz e assegura a dominância do princípio de prazer (p.64).

O que Freud (1920/1996) quer reafirmar é que o princípio de prazer “é uma tendência que opera a serviço de uma função, cuja missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele, ou mantê-la tão baixa quanto possível” (p.73). Essa função participaria da aspiração mais universal de todo ser vivo de retornar ao estado de repouso original do mundo inorgânico.

A sujeição das pulsões seria uma função preliminar, destinada a preparar a excitação para sua eliminação final no prazer da descarga. A pulsão de vida aparece numa percepção interna como aquela rompedora da paz; numa produção tensa que só se alivia no sentido de prazer, enquanto a pulsão de morte aparece mais discretamente, ainda encerra Freud (1920/1996), que “o princípio de prazer parece, na realidade, servir aos instintos de morte” (p.74). Assim ele ainda menciona:

. . . que mantenha a guarda dos estímulos provindos de fora, que são encarados como perigosos por ambos os tipos de instintos, mas se acha mais especialmente em guarda contra os aumentos de estimulação provindos de dentro, que tornariam mais difícil a tarefa de viver. Isso, por sua vez, levanta uma infinidade de outras questões, para as quais, no presente, não podemos encontrar resposta. (p.74).

Freud, ficando apenas com as teorias de pulsão de vida e pulsão de morte, se mantêm ligadas às características funcionais: a fonte originária do próprio corpo, a pressão, referindo-se à quantidade de excitação, enfim, a pulsão fundamentada na busca de satisfação viria sob uma forma de que existe algo que está além da necessidade. Certamente, fica em aberto a questão do desejo e de que ele não se finda, o que, mais tarde pode-se então entender que não se tem um alcance final na questão do desejo. Freud assimila que existe o objeto de satisfação e que varia, ou seja, não existe um objeto certo ou determinado. O desejo é algo que está para além da necessidade e que transita para a demanda, prosseguindo para esse além de uma demanda.

Freud vincula a pulsão de morte a uma pulsão de autoconservação que leva o sujeito à buscar esse nível mínimo de tensão; enquanto as pulsões de vida levam as vidas a se agregarem uma a outra, exemplificado aqui na sexualidade. É numa busca constante de uma vida que se liga à busca do prazer. Esses campos são conflitivos no campo mental. Freud termina esse texto dizendo que o princípio do prazer é uma tendência ao retorno, ao estado anterior e que a função desse princípio do prazer pode ser dita tanto em pulsão de morte quanto em pulsões de vida.

Em suma: existe algo que nos leva a repetir, que é da ordem do desejo e que é primitivo e que está além do princípio do prazer, Freud entre as duas compulsões à repetição, afirma algo fundamental para o campo do desejo, para uma leitura posteriori de Antígona na interpretação lacaniana. Ele afirma que existe algo de desagradável e que se repete, mesmo inconsciente. Assim sendo, pode-se concluir que realizamos algo da ordem do desejo. Ora, se existe algo agradável, numa outra instância, que é desprazeroso, o que existe é uma tendência a diminuir a tensão buscando a realização em ato. A primeira versão concluí que essa tensão que deve ser diminuída deverá servir à ordem do princípio de prazer, logo as ações que se repetem e que não extraem prazer da ação levam a concluir que o comportamento é regido por algo além do princípio do prazer. As repetições existem muitas das vezes porque há compulsões que se servem de algo mais-além-do-princípio-do-prazer. Os comportamentos que não trazem nenhum prazer para os sujeitos existem e é por meio deles que se chega àquilo que Freud nomeou enquanto pulsão de morte. Resta então a concluir que os sentimentos de prazer e desprazer existem desde os primórdios, sendo a luta pelo prazer algo mais frequente. O princípio do prazer serve também à pulsão de morte, porque ele reduz bruscamente a tensão. É deste estado de tensão reduzido que Freud alinha ao princípio do Nirvana que é a tendência rumo ao estado zero. Todo esse conceito se faz necessário para assim chegar ao campo do desejo lacaniano, afinal todo esse princípio colocará numa diminuição daquilo que é voltar ao estado primário. Desejo é falta e busca, é voltar ao estado de desejar e o não mais desejar.

2.3 Os fundamentos da pulsão de morte

Freud remetendo à identidade de pesquisador, mantém em aberto suas teorias, de modo a sempre querer inová-las, o que não foi diferente quanto às teorias das pulsões.

Freud em seus escritos de 1920 no “*Além do princípio do prazer*” chega à segunda concepção; situando a primeira pulsão na fronteira entre o psíquico e o somático, baseando-se nos quatro elementos que as compõem: a fonte, o alvo, o objeto e a pressão. É daqui que ele parte para uma segunda teoria, buscando uma noção diferente da pulsão, incluindo a primeira dentro da segunda.

Nas primeiras teorias freudianas se conceituam as pulsões sexuais como aquelas que têm como alvo o prazer do órgão. Gomes (2001) faz memória que as pulsões de autoconservação (ego) seriam aquelas que buscam um objeto ou um determinado caminho. Gomes (2001) ainda afirma que nesta caminhada para a segunda teoria, Freud afirma que as pulsões sexuais podem estar ligadas à de autoconservação (pulsões do ego). Além da busca de conservação de si mesmo, pode-se dizer que elas se diferem quando abordam especificamente a reprodução ou a conservação da espécie.

Fechando essa primeira parte de memória acerca das pulsões, Gomes (2001) encerra recordando-nos da unificação das duas pulsões (sexuais e ego) e que Freud (1920/1996) ainda desdobra em conceitos que assim ele vai chamar de pulsões de vida e pulsões de morte, exatamente porque as primeiras perderam a razão de serem distintas fazendo com que uma teoria complete a outra modificando e, porém, reequilibrando a primeira unificada. Baseando uma na aproximação e unificação e outra na separação ou dissolução rumo ao estado inorgânico, chega-se às teorias das pulsões de vida e pulsão de morte. Freud configura assim novos modos de pensar o dinamismo pulsional. Entrando em cena, esse novo dualismo, assim Freud (1920/1996) afirma em sua escrita “*Além do princípio do prazer*”:

Nossas concepções, desde o início, foram dualistas e são hoje ainda mais definitivamente dualistas do que antes, agora que descrevemos a oposição como se dando, não entre instintos do ego e instintos sexuais, mas entre instintos de vida e instintos de morte (p. 63).

Laplanche (1988), autor de um dos capítulos da obra “*A pulsão de morte*”, editada por vários autores, afirma que as pulsões regem a vida psíquica e também a vida orgânica. O autor ainda interpreta tais pulsões afirmando que elas se tornam algo plenamente sexual em certo sentido pela terminologia, por estarem ligadas ao recalque e pelo simples fato de se tratar de

uma defasagem entre o mundo sexual adulto que faz chegar às crianças, junto à capacidade de ligação e simbolização do eu.

Antes de entrar propriamente no conceito de pulsão de morte segue um norteamto sobre a pulsão de vida: Freud conceitua a pulsão de vida como tudo aquilo que agrega, unifica as partes dos seres vivos. Rechartd (1988), um dos autores da obra conjunta “*A pulsão de morte*”, afirma que a pulsão de vida busca uma intensificação e uma luta por uma totalização mais vasta e um incremento da tensão energética, sendo a meta a preservação da vida. Pode-se assim dizer que, a pulsão de vida se dispõe à aproximação, à unificação, à formação cada vez maiores e mais complexas nos seres vivos, formando-se laços que integram partes, buscam constituir o todo e manter a vida orgânica.

Justificamos, portanto, que a pulsão de morte traz um caráter compulsivo e repetitivo ligado ao campo além do princípio de prazer cuja experiência acontece com desprazer. Essa experiência desprazerosa (diminuição da tensão) sob o campo libidinal está fortemente ligada à pulsão sexual. A sexualidade tem um único fim: o de correr rumo a uma satisfação e diminuição do próprio desejo, cumprindo-se a realização do desejo por vias mais curtas, apresentando assim o caráter daquilo que se encontra perdido sujeitando o processo a uma compulsão a repetição.

O fenômeno da compulsão à repetição de Freud (1920/1996) apresentado no texto “além do princípio do prazer” fez com que Freud chegasse ao conceito da pulsão de morte, através da observação deste fenômeno psíquico. Os sonhos traumáticos provindos do ambiente de guerra, os acidentes que desencadeiam traumas, as brincadeiras de criança e nas escolhas e decisões que o sujeito realiza ao longo da vida, há, frequentemente, uma forma de revivescência de experiências passadas que não propiciaram prazer ou satisfação. De certo, que há em nossas vidas algo que constantemente se repete ligando-nos à dor e ao sofrimento.

Os dados da compulsão a repetição nos ajudam a posicionar a pulsão de morte nesta constante busca de esvaziamento de toda tensão e de retorno ao estado inorgânico. Assim nos confirma Laplanche (1988):

A pulsão de morte está estreitamente ligada em Freud a noção de princípio do zero ou do Nirvana (retorno ausência de excitação, pelas vias mais curtas) e a compulsão a repetição cuja insistência é cada vez mais evidente na clínica e no tratamento (neurose de destino — repetição da transferência — tendência análise infinita, fracasso do paradigma do levantamento da amnésia infantil). Em suma o indesejável o demoníaco, o que não se pode ligar nem controlar, retoma com toda força em além do princípio do prazer. (p.17)

A concepção Freudiana de pulsão, leva a uma tendência ao estado anterior, afirma Gomes (2001), e continua assegurando, se o estado anterior à própria vida é o estado inorgânico, as pulsões seriam de fato a volta a esse estado, e ainda que as pulsões de vida tivessem um mesmo fim que as pulsões de morte, manteriam sempre um caráter dualista. Freud afirma que a tendência à instância zero absoluto é o princípio de nirvana; já a estimulação do princípio do prazer ao princípio de constância é concluir-se enquanto pulsão de vida.

A repetição é um sintoma que pode ser compreendida pelo mecanismo da transferência num intuito de recordar. Recordar para assim elaborar. Freud retoma tais conceitos escritos em seu artigo de 1914 “recordar, repetir e elaborar” no “Além do princípio do prazer”, o que faltara no artigo anterior, veio em forma de completo, esse acréscimo de que existe um prazer na repetição cuja marca se encontra no inconsciente e que simultaneamente vem em forma de desprazer. Ou seja, existe algo que do campo do desprazer é que faz gerar prazer.

Sobre as questões do ego, o que se sabe é que ele sempre se coloca a serviço do princípio do prazer e que toda forma de repetição, pode ser explicada por esse princípio. Se o ego é quem guarda esse princípio, qualquer satisfação pulsional que lhe represente um desprazer é então recalçada, uma vez contida, de acesso negado, fica impedido de se expressar sob o campo da linguagem. Ou seja, é o ego que atua na referência desse material recalçado. Trata-se de uma realidade premente e cega a realizar o desejo; essa amostragem do recalçamento pela repetição tomaria o nome de compulsão.

Rechart (1988) firma que “a teoria da pulsão de morte é inerente ao homem: é luta obstinada, contínua e inexorável que o leva a procurar paz e repouso, não importa por qual meio” (p.48), e essa luta é algo que transcende aos fatores empíricos. Ele ainda relata que a principal direção desta luta psíquica está centrada num estado de paz, cujo alcance se dá longínquo de qualquer fonte de perturbação, cujo maior intuito seria a de uma alívio anterior, reencontrando não especificamente o prazer, mas a observância que se culmina em tal estado de paz. Certos de que não se alcança a satisfação com objeto, ela possui como meta o estado de não perturbação.

Seguindo essa mesma linha de pensamento, o que existe é uma luta contra esta perturbação que aciona uma força destrutiva própria da pulsão de morte. Freud, anterior às escritas do além do princípio do prazer, já abordava algo sobre a teoria da libido com relação à experiência traumática, algo que traz as bases de tudo isso que se evoca a pulsão de morte. Rechart (1988) traz o seguinte argumento do artigo em que Freud escreveu sobre a economia da libido: “no caso em que o eu não investe suficientemente sua libido nos objetos, o eu sente-se ameaçado de ser inundado por esta” (p.50). Tudo isso acontece pelo simples fato da libido

estar ligada ao objeto produzindo junto a ausência dele a angústia neurótica e sintomas como a compulsão.

Deparamos com uma acertada ambivalência no âmbito de amor e ódio junto à vida erótica, pelo fato de Freud (1920/1996) afirmar a existência de uma identificação caracterizada como sádica na pulsão sexual. Além de existir uma forma independente, no instinto sexual pode se alcançar uma forma de perversão dominante de todo ato sexual.

O texto *“Além do princípio do prazer”* de Freud (1920/1996), traz-nos o fenômeno sádico para exemplificar a ação da pulsão de morte e nos comprovar a sua funcionalidade. Esse é o fenômeno sádico e masoquista que apresenta de forma bastante evidente elementos de uma sexualidade ligada à destrutividade. Segundo Freud (1920/1996) tanto o sadismo quanto o masoquismo estariam ligados a uma prática de perversão, cuja tendência seria a de causar dor ao objeto sexual, ou então em ser maltratado por esse objeto. Diante da afirmativa que existe prazer em ocasionar a dor, o inverso dessa pulsão sádica, seria a inversão desse recebimento de dor chamada masoquismo, onde esse eu passa a encontrar prazer na dor que lhe é oferecida. Ou seja, o que acontece é uma experiência satisfatória em receber a dor ou seja o desprazer.

Freud (1920/1996) conclui que o sadismo é uma parte da pulsão de morte que é desviada do sujeito e que recai sobre o objeto. Contudo, esta operação de desvio só pode ser realizada por intermédio de Eros, que por sua natureza, volta-se para o exterior em busca de produzir ligações. Daí deriva um novo ponto de vista. A ideia de que antes e originalmente, o sujeito é masoquista: “a descrição anteriormente fornecida do masoquismo exige uma emenda por ter sido ampla demais sobre um aspecto: pode haver um masoquismo primário” (p. 75).

Essa passagem leva à mudança metapsicológica essencial, que é muito importante para esse trabalho, pelo elo que liga o fenômeno psíquico do masoquismo à teoria da pulsão de morte.

Sendo o masoquismo definido como um prazer na experiência de dor ou em termos metapsicológicos, um prazer no desprazer, tem-se aí algo que recoloca em questão o funcionamento do princípio do prazer. Essa perspectiva está em aberto desde o além do princípio do prazer (1920). Embora incorrendo em uma situação muito longa, vê-se como Freud explica o problema da tendência masoquista na vida pulsional dos seres humanos.

A grande interrogativa e resposta de Freud gira em torno dessa pulsão sádica: existir entre o intuito de prejudicar o objeto junto ao ato conservador da vida. Afinal, a pulsão sexual traz consigo um emparelhamento com a vida e é algo que se a liga pulsão de morte. Freud (1920/1996) afirma que essa força de dominância, ou seja, “o ato de obtenção de domínios eróticos sobre um objeto pode coincide com a destruição desse objeto” (p.64); posteriormente,

essa pulsão sádica pode vir a se isolar para que aconteça. De fato, a reprodução. O que Freud quer nos colocar é que existe algo de embaraçoso inclusive no âmbito masoquista, que possa vir a completar o sadismo, lembrando que o masoquismo é algo que se volta para o próprio eu.

Fortes razões existem para se acreditar naquilo que Freud (1920/1996) chamou de pulsão de morte: “existe uma tendência dominante da vida mental e da vida nervosa em geral com intuito de reduzir e manter constante com possibilidade de remoção a tensão interna dos estímulos” (p.66).

O que existe é uma espécie de abolição das tensões que poderiam estar ligadas à morte. De certo, que a característica primordial das pulsões seria a de buscar o estado anterior de coisas, Freud (1920/1996) salienta que “o aparelho mental precisa sujeitar os impulsos instituais, que com ele se chocam . . . e converter sua energia catéxica livremente móvel numa catexia quiescente (tônica) ” (p.73). Ele ainda completa no mesmo texto, que o “princípio de prazer” nos coloca mediante o aparelho mental rumo à liberação das excitações, além de conservar a quantidade de excitações e mantê-la baixa. Sujeitar às pulsões seria uma forma de preparar a excitação a eliminar em seus finais a própria descarga. Assim, pode-se concluir em Freud (1920/1996) que o ato de descarga dessas tensões seria uma retomada ao prazer.

O princípio de prazer parece, na realidade, servir as pulsões de morte. É verdade que mantém guarda sobre os estímulos provindo de fora, que são encarados como perigo por ambos os tipos de instintos, mas se acha mais especialmente em guarda de algo vindo por fora torna se ele mais atenuante numa guarda contra os aumentos de estímulos provindos de dentro que poderia dificultar uma tarefa de viver. (p.74).

Mas, Freud (1924/ 1996) também afirma no Problema econômico do masoquismo:

Seja como for, temos de perceber que o princípio de Nirvana, pertencendo, como pertence, ao instinto de morte, experimentou nos organismos vivos uma modificação através da qual se tornou o princípio de prazer, e doravante evitaremos encarar os dois princípios como um só. Se nos preocupamos em acompanhar essa linha de pensamento, não é difícil imaginar a força que foi a fonte da modificação. Ela só pode ser o instinto de vida, a libido, que assim, lado a lado com o instinto de morte, apoderou-se de uma cota na regulação dos processos da vida. Assim, obtemos um conjunto de vinculações pequeno, mas interessante. O princípio de Nirvana expressa a tendência do instinto de morte; o princípio de prazer representa as exigências da libido, e a modificação do último princípio, o princípio de realidade, representa a influência do mundo externo. (p.178).

Um dos motivos que Laplanche e Pontalis (2001) aponta que levou Freud a propor a existência da pulsão de morte foi a tomada em consideração, dos fenômenos de repetição que, dificilmente, deixa de reduzir à busca de uma satisfação libidinal ou uma simples tentativa de dominação das experiências desagradáveis, junto a sinais demoníacos de forma irreprimíveis, isso dá à pulsão de morte um caráter por excelência. Um outro aspecto de Laplanche e Pontalis (2001) assinala que são as noções de ambivalência e agressividade encontradas em clínica, voltando, assim, à terminologia sádicas e masoquistas, como algo que provém de uma neurose obsessiva e de uma melancolia, enfim algo próprio da psicanálise. E por fim, para justificar a existência da pulsão de morte em Freud, Laplanche e Pontalis (2001) fala da relação entre amor e ódio apontado nas escritas sobre “pulsões e destinos das pulsões” (1915/1996): o ódio é impossível ser deduzido do ponto de vista metapsicológicos das pulsões sexuais, o sadismo e o ódio são relacionados com a pulsão do ego, assim sendo, ele vê o ódio em relação com o objeto, sendo este mais antigo que o amor.

Enfim, é nesse reduzir das tensões e no reconduzir ao estado inorgânico, voltadas inicialmente para o interior e secundariamente para o exterior rumo a uma tendência de autodestruição que chega à compreensão da pulsão de morte.

2.4 As primeiras noções de desejo e em Freud e em Lacan

O desejo é o cumprimento da ética psicanalítica, conceito muito bem ilustrado pela personagem Antígona de Sófocles, cuja menção nos traz Jacques Lacan em sua obra O Seminário o livro 7 “*A ética da psicanálise*” (1959-1960). Lacan não conteve somente com as experiências de satisfação iniciadas por Freud nos “três ensaios da sexualidade”; mas também foi leitor das experiências do campo pulsional, e aderente mais especificamente daquilo que se torna mais enfaticamente o objeto de nossos estudos, que é a pulsão de morte e o gozo mortífero, cuja experiência ultrapassa para algo mais além do princípio do prazer, de onde vem uma experiência de satisfação já não mais ligada ao prazer, mas também, agora, no desprazer. É desses conceitos finais de Freud, que nasce a visão lacaniana da ética do desejo; do desejo e gozo mortífero de Antígona.

Antes mesmo de se debruçar ao desejo de Antígona e de sua experiência pulsional percorre-se aos conceitos iniciais de desejo em Freud e Lacan, que assim de maneira diversa nomearam:

A pesquisa de Freud acerca do desejo o levou a afirmar que se trata de experiência de satisfação. Laplanche e Pontalis (2001) descreve a afirmação de freudiana que o desejo é algo

encontrado em nossa memória, além de percepções que se associam a “traços mnésico de uma excitação resultante da necessidade” (p.114). Os dois autores ainda firmam que “Freud não identifica a necessidade com o desejo; a necessidade, nasce de uma tensão interna” (p.114). O que acontece para Freud é uma espécie de restabelecimento da situação primeira de satisfação. Laplanche e Pontalis (2001) continua afirmando que “o desejo está indissolúvelmente ligado a traços mnésicos e que encontra a sua realização na reprodução alucinatória das percepções que se tornam sinais dessa satisfação” (p.114). O que acontece é um registro. Todo o processo que envolve o campo do desejo em Freud está intimamente ligado ao inconsciente, a signos infantis indestrutíveis, trazidos na memória. Laplanche e Pontalis (2001) circunscrevem e relacionam a palavra desejo em Freud com outras formulações conceituais. Somente quando ele chega à teoria dos sonhos que, mais claramente, delimita o termo “*wunsch*”, permitindo este diferencia-los de alguns conceitos afins.

A terminologia freudiana descrita por Laplanche e Pontalis (2001) sobre o desejo impregna o termo *wunsch*, que provém de aspiração, ele “evoca um movimento de concupiscência ou de cobiça, em alemão traduzido por *Begierde*” (p,113). A palavra desejo pode ser nomeada de diversas formas: vontade de possuir algo ou de gozar, cobiça, desígnio, intenção, apetite ou apetite sexual etc.

Os pontos chaves para entender o desejo e seus desdobramentos será permitir-nos fazer o itinerário freudiano passando pela fantasia, chegando até as teorias das pulsões para então abranger o conceito de pulsão de morte, conceito fundamental apreendido por Lacan para percorrer o desejo de Antígona. Vale lembrar que é nos sonhos, para Freud, que também localizam os traumas e o desejo, mas tais conceitos não serão aqui abordados, mas somente os de origens do desejo, junto à primeira infância, pois são nelas que acontecem as primeiras experiências satisfatórias apreendidas pelo aparelho psíquico. Os desejos infantis são muitas das vezes mantidos sob o recalque, assim como todo o material do inconsciente. Essa primeira experiência, de satisfação marca a necessidades internas geradoras de excitações, que são descarregadas junto a um movimento: o ato de chorar prevê uma necessidade que o satisfaça.

Mezan (1990) nos traz o seguinte conceito de desejo:

. . . reinvestir a imagem mnêmica daquela percepção e provocar a própria percepção . . .
 . o desejo depende, portanto, de uma associação que precede e condiciona sua existência, que lhe mostra um caminho, e que é uma associação entre traços e imagens, entre representações psíquicas. Ele visa por isso reproduzir um estado de satisfação que é sempre anterior, e aquilo que surge na cena da realidade só cumpre essa condição (de objeto do desejo) se corresponder de algum modo à imagem mnêmica cuja reprodução

é procurada. O objeto externo tem então de se conformar com essa imagem para poder ser investido, para ganhar significação psíquica; mas isso implica que nenhum objeto externo satisfará jamais plenamente a condição mencionada, posto que aquela percepção, causa da imagem mnêmica que polariza o desejo, não pode ser repetida: é única e pertence ao passado. Se assim for, a segunda vivência de satisfação já proporciona uma satisfação que devemos qualificar como substitutiva. (p. 357)

O conceito de desejo em Freud está vinculado a um retorno aos traços mnésicos de experiências de satisfação, ou seja, a uma antiga experiência de satisfação; esse retorno implica numa experiência pulsional rumo a um objeto. Freud (1915/1996) sobre “*Os instintos e suas vicissitudes*”, conclui que as pulsões possuem uma fonte, pressão, meta e um objeto, como descrito em capítulos anteriores; se existe um objeto pulsional a qual meu desejo se destina.

Com base nos estudos anteriores de Freud, já se começa a delinear, para juntos adentrarmos na teoria lacaniana a conclusão de que em nossas experiências são marcadas por uma ‘falta’ que aqui se entende por um objeto. Essa “falta” seria de algo que se teve na primeira experiência de satisfação e que se perdeu. Mais tarde, esse objeto faltoso em Lacan receberá o nome de objeto “a”; objeto pequeno, a qual não seria um “objeto” perdido de fato, mas um “objeto” que nunca se teve na realidade. A falta seria assim constitutiva do ser humano, e o “objeto” atuaria como causa do desejo. É desse objeto perdido e não encontrado e muita das vezes barrado, que Lacan vai dar passos além de Freud, para o campo do desejo em Antígona.

Ainda sobre esse paralelismo entre desejo e pulsão, especificamente ao conceito de pulsão sexual em toda sua estrutura libidinal, Freud afirma que existe uma pulsão sádica-masoquista, que se aproxima de algo destrutivo, mortífero e de regresso à fonte, seja pela atividade ou passividade, toda essa afirmativa nos reporta à tese de que existe algo junto ao desejo, no campo do prazer que perpassa pela experiência no desprazer. Este conceito, predominando a posição “masoquista” nesses estudos abre portas para assim pensar num gozo, que se encontra em algo mais-além-do-princípio do prazer, tese lacaniana a posteriori, com auxílios introduzidos por Freud no texto “*Além do princípio do prazer*” de 1920.

Os escritos freudianos de 1920 do “além do princípio do prazer” marcam uma nova época em Freud para se compreender, ainda mais, o campo do desejo e a teoria da pulsão de morte. Lacan mais tarde se apropriará desse conceito, trabalhando uma vertente que não é a biológica de Freud, mais algo que ultrapassa o princípio do prazer, mais propriamente, mais-além-do-princípio-de-prazer desencadeando conceitos importantíssimos acerca das teorias do desejo e do gozo. Voltando a Freud, neste texto especificamente, o conceito de compulsão à repetição como um retorno à experiência de satisfação, Freud concluirá nela uma tendência

inclinada a algo mortífero. O ato de repetir evoca uma experiência de satisfação trazida por ele próprio nos traços mnésicos, Lacan também localizará toda essa tendência em torno dos significantes.

Freud não abandona as teorias dualista das pulsões do ego e sexuais, pois a ação libidinal as põe defronte ao desejo; além de unificá-las ele vai contrapor as pulsões de vida e de morte. Afinal “*Eros*”, vida e sexo estão intimamente ligados, o que não nos deixa obstante da teoria de que “*tanatos*”, morte em que se liga também à sexualidade. As teorias Freudianas assim nos levam a afirmar que a sexualidade não está somente ligada ao campo do princípio do prazer, mas também se liga ao campo do além do princípio do prazer quando assim ela se emparelha à pulsão de morte; não é só a experiência prazerosa. A partir de então, passa a viver o prazer junto ao campo do desejo; agora o que se pode pensar, que junto a Freud e em suas teorias incluída a da pulsão de morte em algo que vai além do princípio do prazer, e que se confirma em algo mortífero que é a pulsão rumo ao estado anterior, inorgânico; ou seja, o prazer de viver o desprazer tendo em vista o que Freud chamou de princípio de realidade, jogando adiante a experiência de satisfação.

Lacan situa o desejo como desejo de nada, por sempre haver uma insatisfação, ou seja, não existe um objeto de satisfação na pulsão; na teoria Lacaniana o que existe é apenas substitutos que podem vir a representar o que pensou na “falta”, diferentemente do animal que existe algo delineado seja em atos sexuais e alimentares enquanto satisfação. A fundamentação lacaniana assim permite chegar ao ponto daquilo que pode ser chamado de desejo de algo, diferenciando-o de um objeto de satisfação. Quando se usa o termo objeto, é sempre bom pensar que esse objeto é determinado a partir de uma situação cultural que Lacan vai chamar de objeto simbólico. O fato de não haver objeto fundamental de satisfação não se pode dizer que ele não seja digno de conceituação. Esse objeto, tomado como conceito em Lacan, pode ser chamado de “*Das Ding*”, ou seja, “a coisa”. Vieira (2000) assim o define:

Das Ding deve ser pensado como aquele objeto que está para além do mundo humano e que condiciona seus objetos. Ele é algo em relação ao qual o sujeito se estrutura, o real inacessível em relação ao qual o simbólico se organiza. Ele só pode ser representado como um vazio, pois não tem existência no mundo dos objetos, sendo antes uma dedução a partir da estrutura do desejo do que seu "objeto" primordial (cap. Do desejo)

Os conceitos freudianos auxiliam-nos para chegarmos às primeiras definições sobre campo do desejo lacaniano. A forma em que o eu se vê, refiro-me ao eu “imagem” (Gestalt) memorado no estádio do espelho instigamos a forma em que se vê o outro. Essa questão do eu enquanto imagem nos auxilia no processo de constituição do sujeito, que ao mesmo tempo é

um sujeito de desejo. Vale lembrar que a origem que temos de nós mesmos a possuímos, é por que existe algo que vê e que está sempre vindo do outro. Lacan (1953-54/1999), apresenta na obra O Seminário, o livro 1 “*Os escritos técnicos de Freud*”, a definição sobre “o ideal do eu” e o “eu ideal” apoiado em conceitos freudianos, que assim nos diz, que o “eu ideal” corresponde à figura do narcisismo, aquilo que completa, aquilo que o outro espera de nós mesmos, correspondendo a uma expectativa daquilo que o outro espera de mim. Já o ideal do eu estaria ligado numa instância secundária formada pelo complexo de Édipo, acontecendo uma substituição simbólica do narcisismo primário, sendo, pois, “o ideal do eu” uma instância simbólica a partir do outro para autorizar o meu desejo com a qual eu me identifico. Ele é o formulador daquilo que nos apresenta enquanto ideal, quanto que, na verdade esse ideal nunca se alcança.

Seguindo a linha de pensamento dos escritos freudiano, Lacan (1953-54/2009) aponta em seu primeiro seminário, uma definição de desejo, exemplificada na parábola hegeliana “Senhor e escravo” afirmando que o meu desejo é o desejo do outro: “Uma lei se impõe ao escravo, que é a de satisfazer o desejo e o gozo do outro” (p. 290). Essa retomada hegeliana de que o desejo do homem é o desejo do outro, estaria vinculada a um manifesto no modelo do espelho plano que também é reencontrado no estádio do espelho: “o indivíduo faz de sua própria imagem no espelho um exercício triunfante. Podemos, por certas correlações de seu comportamento, compreender que se trata aí, pela primeira vez, de uma apreensão antecipada do domínio” (p.195). Esse domínio é acompanhado de um ideal, ou seja, o Eu ideal. O sujeito toma consciência do seu desejo no outro, por intermédio da imagem que ele possui do outro que lhe dá a fantasia do seu próprio domínio. Assim, nos fala Lacan (1953-54/2009):

O desejo é, no sujeito humano, realizado no outro, pelo outro - *no* outro . . . o seu “eu” por esse desejo que vê no outro. Desde então, o desejo do outro, que é o desejo do homem, entra na mediatização da linguagem. É no outro, pelo outro, que o desejo é nomeado (p. 234).

Um outro conceito de desejo que Lacan apresenta na obra O Seminário, livro 5 “*As formações do inconsciente*” (1957-1958), procurar diferenciar o conceito de desejo, em contraste com os de demanda e necessidade. Retomando a experiência de satisfação trabalhada por Freud. Baseando no choro da criança, a mãe acredita que ela necessita de algo, o que necessariamente se deduz que seria o alimento. Assim, a demanda materna, frente à aparente necessidade da criança, é lhe amamentar. Nesse ato de primeira infância é que Lacan se apoia em Freud, conceituando a teoria do desejo no sexto livro.

Depois de uma experiência de satisfação, o aparelho psíquico não mais o mesmo. O objeto primeiro de satisfação é substituído por uma imagem mnêmica, fazendo desse objeto, a priori apreendido um objeto de perda, ou seja, o objeto primeiro de satisfação passa a ser um objeto perdido ou um objeto de “falta”. Lacan (1957-58/1999) menciona que a necessidade elevada à fala (campo da linguagem) vai constituindo a demanda e assim produz o desejo. Assim, afirma que o desejo está instalado numa relação com a cadeia significante. Esse desejo se instaura na evolução do sujeito humano como demanda. E continua dizendo que foi nessa perspectiva que o desejo se tornou uma defasagem existente entre a necessidade e aquilo que é da ordem imaginária e simbólica. E ainda esclarece que o desejo estaria enredado no campo da supressão da necessidade para o campo da demanda. Assim, Lacan (1957-58/1999), nos dá esse passe de que:

O desejo é definido por uma defasagem essencial em relação a tudo o que é pura e simplesmente da ordem da direção imaginária da necessidade - necessidade que a demanda introduz numa ordem outra, a ordem simbólica, com tudo o que ela [a necessidade] pode introduzir aqui de perturbações (p. 96).

Já na obra O Seminário, livro 6 “*O desejo e sua interpretação*” Lacan (1958-59/2016) problematiza o campo do desejo ao mencionar que o homem, a curta e duras penas precisa de fato o encontrar:

O problema do desejo na medida em que o homem não é simplesmente investido, possuído por ele, tendo que situar, encontrar esse desejo – encontrá-lo à sua custa e a duras penas, a ponto de só poder – encontrá-lo no limite, a saber, numa ação que para ele, só pode ser executada, realizada, com a condição de que ele seja mortal. (p. 280)

É difícil pensar o campo do desejo frente à transgressão pelo fato de se deparar constantemente com situações éticas e morais. Percebe-se que Lacan (1958-59/2016), ao falar do desejo e do dever de Hamlet no seminário 06, traz algo complexo e de difícil desvelar, quando assim a ação é paralisada pelo pensamento. Ou seja, o perspicaz príncipe tem dificuldade de realizar o próprio desejo. Assim sendo, o que acontece é uma espécie de desorientação frente ao próprio dever e desejo, diferentemente de Antígona que mais tarde será citada por Lacan (1959-60/2008) na obra O seminário, livro 7 “*A Ética da psicanálise*”, que tem consciência do próprio desejo e sabe perfeitamente o que precisa ser feito.

Retomando a questão dos significantes, Jacques-Alain Miller (1991), no pronunciamento do 3º Encontro brasileiro do campo freudiano, em Salvador apresenta a visão lacaniana acerca do desejo sob o campo da linguagem e o coloca em nível de significante:

A solução que Lacan encontrou para colocar o desejo no campo da linguagem foi o colocar ao nível do significado. Lacan fez do Desejo o nome do significado quando significante é solicitado. Nesse sentido, o desejo é uma categoria que se impõe quando significante é retomado como meio de comunicação (p.15).

Miller (1991) na perspectiva pontuada por Lacan interroga: o que é o significante? E assim, responde: “significante é o que suscita a pergunta: *o que significa isso?* Cada vez que nos perguntamos *o que significa isso?* Esse isso é um significante” (p,15), que é representado como “S” sem esquecer que ele pode ser respondido por um outro significante.

Ainda sobre o estatuto dos significantes, Miller (1991) afirma que se existem dois significantes sob uma forma de circuito, um retoma ao outro para representar a si mesmo. A resposta de que significa isso, parece significar, que o que é dito a primeira vez, precisa ser dito uma segunda vez, sendo necessário dizer outra vez, de uma outra forma. Ou seja, existe uma metonímia que pode se fazer próximo do campo do desejo.

O que se sabe é que constantemente alguém se dirige ao outro, essa direção pode ser no campo da linguagem, apontando a “falta” de algo. Dirigir-se ao outro, porque ele pode ter a posse daquilo de se que carece. Mas também, o simples fato de se dirigir ao outro, não quer dizer que se estará sempre dizendo o que se quer, à medida que sempre se nega ao outro o que ele representa. Lacan, neste ponto, afirma que a comunicação poderá ter falhas e acontecer mal entendimentos.

É assim que Lacan transita do campo da necessidade para demanda, a impressão que fica é que existe restos naquilo que deriva de um desejo. Nesse sentido o desejo, é algo que não pode ser dito.

Para Miller (1991) o significante gira em torno de perguntas, por exemplo: o que significa isso? A cada pergunta que se faça gera esse outro significante, sendo que o segundo não é o mesmo que o primeiro, fazendo-se, assim, de tal modo que o que é dito nem sempre é dito no dizer a primeira vez. Ou seja, é preciso ser dito uma segunda vez, sendo que, verdadeiramente, “para dizer o que isso significa é necessário dizê-lo outra vez, e de outra maneira”, assim nos explica Miller (p.17). Todos esses dizeres lacanianos e explicados por Miller nos remete à uma grande importância junto ao ambiente clínico, para se chegar de fato àquilo que se deseja. Lacan deu ao desejo um estatuto metonímico como algo, estruturando no campo da linguagem onde a designação de uma palavra se refere a uma outra por haver correlações. Miller (1991) ainda continua em seu discurso sobre o desejo:

Lacan o traduziu a partir da transformação da necessidade e demanda de que é um resto que consiste no desejo vocês devem conhecer a dialética da necessidade de mão de

desejo. Lacan ainda afirma que o desejo é incompatível com a palavra, que o desejo não pode ser dito, mas pode ser fundado sobre o significante. (p.18).

Por muitas vezes o significante, “falo” foi chamado por Lacan de simbólico; essa concepção se encontra em seus escritos na obra O Seminário, livro 8 “*a transferência*” (1960-1961). Miller (1991) menciona que Lacan seguidamente o chamou de “significante do outro barrado S (A/) . . . introduziu o objeto *a* como o ponto de onde o sujeito se afasta da cadeia significante” (p.19).

Miller (1991) nos explica que a comunicação pode ser fracassada, ela pode ter êxito, como também, pode não ter êxito. Aquilo que possui êxito em Freud pode-se chamar de gozo pulsional. Afinal enquanto se deseja, a pulsão quer gozar.

O desejo é marcado pela falta e pela infelicidade ou descontentamento, sem contar que ele transita para uma espécie de nostalgia. Já a pulsão está vinculada à felicidade, uma felicidade desconhecida, mas que não deixa de sê-la.

Miller (1991) distingue significante de significado, como aqui já visto, chamando o significante de falo simbólico e seguidamente de significante do Outro S (A/) e o significado de algo que vem da ordem do gozo.

Após a distinção do significante e do significado, Miller (1991) para se chegar a dizer que o significante não tem apenas uma função na comunicação, mas que tem efeitos de gozo, sob essa dimensão infinita, firma que Lacan, ao interpretar o desejo, assina que mais importante que interpretar é saber a causa do desejo; afinal de contas, o significado: é da ordem de um gozo, e conclui:

Desde Freud, o desejo e o não saber estão vinculados. Não há desejo a não ser em vínculo com o não saber; é o que Freud chamou de recalque. O recalque é o desejo de não-saber, e o desejo é sempre desejo de não saber. É por isso que falar do desejo de Freud e do desejo de Lacan tem um aspecto depreciativo. Esse é o sentido que devemos dar ao capítulo final de *A interpretação dos sonhos* sobre os pesadelos (p.21).

É assim que Miller (1991) conclui, desde Freud, o desejo se liga ao ‘não saber’. Todo desejo nele se vincula o que aproximará do campo do recalque. Justificando as experiências traumáticas e os pesadelos em sonhos e a suas interpretações do recalque, intimamente estado junto ao desejo possui esse aspecto depreciativo tanto em Freud quanto em Lacan.

Sob o ponto de vista lacaniano o aproximar-se do campo real, do objeto de desejo destaca-se esse despertar junto a uma ação do analista seguido de uma volta no colocar-se para dormir novamente. Um bom exemplo é a própria ação do analista que deseja que ele se desperta, e o que acontece pode vir a ser acompanhada como um recuo.

Na realidade, como sujeitos do desejo, já havíamos recuado no desejo do Outro. Como sujeito do desejo, o sujeito já deu seu gozo ao Outro, já cedeu à sua pulsão. É a frase de Freud, sobre o *Trieb* que Lacan traduziu ao falar em *ceder quanto a seu desejo*. O desejo já é uma cessão, em comparação à pulsão. De tal forma que o desejo do analista, como desejo de saber, seria um desejo de acordo com a vontade de gozo. Lacan deu testemunho disso quando pensou no desejo como desejo de despenar, como infração à lei do desejo (p.22).

Miller (1991) partilha um diferencial que Lacan coloca frente a teoria de Freud a respeito do princípio de realidade. O princípio de realidade é para Freud o adiamento da gratificação junto ao princípio de prazer. E ainda completa, “o real não pode ser estabelecido se não satisfazer o princípio de prazer. Em outras palavras: o prazer tem um mais além que Lacan chamava de gozo” (p.29). Verdadeiramente trata-se de uma ultrapassagem para um nível de satisfação que está para além do prazer e do desprazer. É pela ultrapassagem dessa fronteira que se chega ao gozo.

Ainda no pronunciamento, Miller (1991) nos aponta que Lacan buscava o real mais além do princípio de realidade, mediante o final do caminho de Freud que assim encontrou com a pulsão de morte. A pulsão de morte é uma espécie de finalização de um processo para Freud, diferentemente de Lacan que parte do ponto de chegada de Freud e assim repensa a psicanálise. Miller (1991) ainda dá passos firmando que é pela pulsão de morte que Lacan sempre “procurou pensar a psicanálise mais além do falo” (p.30), é claro que ele caminhou mais além da versão edipiana com os seus significantes até o objeto ‘a’ que é também a chave do mais além do princípio do prazer.

Miller (1991), faz uma menção que Lacan não buscou definição de desejo, mas propriamente dito em Freud, mas sim, em Hegel e em Kojève, como também menciona a busca por uma referência na linguística em Saussure. Com tudo isso, Lacan, não se abstém das bases teóricas somente de Freud, ele dá passos para compreender o desejo, além de Freud; um bom exemplo está em sua leitura de Lévi-Strauss, buscando definições acerca do Real, simbólico imaginário. Assim o fez para amarrar o inconsciente freudiano, que possui função simbólica desencadeada em pulsões e representações. Com tudo isso, vale lembrar que Lacan pôde ser considerado um freudiano, porém não somente a ele permaneceu ligados às teorias, houve de fato também rupturas.

3 TEORIAS A CERCA DO DESEJO E DA TRANSGRESSÃO EM ANTÍGONA

3.1 O desejo inconsciente e a posição masoquista em Antígona

A articulação entre o masoquismo e a teoria construída por Freud sobre pulsão de morte são elementos fundamentais para situarmos o desejo de Antígona. Deseja-se, por meio desse texto, buscar as origens freudianas dos conceitos de masoquismo e sua ligação ao conceito de pulsão morte, para dar lugar ao desejo puro de Antígona. O masoquismo é apresentado nas primeiras noções em Freud como algo que forma junto ao sadismo; essas experiências de satisfação ligadas à dor e ao desprazer vêm de uma posição do “eu” como aquele sujeito que recebe a dor. Já, a posição sádica é quem torna o supereu na posição como responsável por praticar a dor. À princípio, as duas posições tidas como de perversão, pois levaram seus devidos nomes por causa de Sade ou Marquês de Sade, que gozava de uma posição sexual infligindo dor no outro. Já o masoquismo, prioridade desse objeto de estudo, leva o nome de *Sacher-Masoch*, sujeito que gozava da experiência de satisfação no ato e recebimento de dor.

Falar do masoquismo é assumir a posição relacional com a pulsão e o inconsciente, descritos inicialmente por Freud nos textos de 1905 “*Os Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*” e no texto de 1915 “*Os instintos e suas vicissitudes*”, e mais tarde ele reaparece no texto de 1924 sob o título “*O problema econômico do masoquismo*” com uma mudança, após o conceito de pulsão Morte, que assume, a partir de então, uma posição originária e primária.

O masoquismo é conceituado como uma perversão ligada ao conceito de pulsões sexuais, desde “*Os Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*” de Freud (1905/1996), quando assim ele confirma “atitudes passivas perante vida sexual e o objeto sexual” (p.150), ou seja, trata-se, ainda sob a vertente biológica de Freud de uma dor física infligida pelo objeto sexual relativo a uma violação na qual se encontra um certo gozo.

Nos escritos “*Os instintos e suas vicissitudes*”, Freud (1915/1996) aborda os quatro destinos para a pulsão sexual, mas caberá neste trabalho, abordar apenas duas delas: a primeira, a reversão em seu oposto, que é a posição ativa substituída pela posição passiva, ou seja, deixo de torturar e olhar para ser torturado e ser observado. Um outro destino é o retorno da pulsão em direção ao eu, afirmando, assim, que o masoquismo é um sadismo que se volta contra o próprio eu. Essa transformação de sadismo para o masoquismo parece ocorrer mediante a influência da consciência de culpa, que mais tarde irá chamar de masoquismo moral.

Todo esse início de pesquisa implica-se em retirar um caráter filosófico, com o intuito de entender o princípio e as origens do pensamento freudiano para localizar o desejo de Antígona numa posição de gozo e desprazer.

Após o descobrimento freudiano da compulsão a repetição no texto “*Além do princípio do prazer*” de 1920, ao abandonar as primeiras teorias das pulsões (pulsões de autoconservação e pulsão sexual) para apropriar-se de um novo dualismo, que é a pulsão de vida e morte, ofereceu-nos um caráter imprescindível e de ligação tanto ao masoquismo quanto ao sadismo com essas últimas teorias pulsionais. Foi nesse contexto que Freud começou a afirmar a existência de que existe algo desprazeroso que se repete e que não se vincula ao princípio de prazer, mas a algo que está “além do princípio do prazer” nascendo, assim, o conceito de pulsão de morte.

Laplanche e Pontalis (2001) definem o masoquismo, a priori, como “uma perversão sexual em que a satisfação está ligada ao sofrimento ou à humilhação a que o sujeito se submete” (p.274). É nessa posição de sofrimento e humilhação que Antígona, quando é condenada por Creonte, assume, a posição de vítima, como sendo algo doloroso. É próprio do masoquismo, segundo Laplanche e Pontalis (2001), trazer um elemento psíquico feminino com “traços de uma alma da mulher” (p.274).

Stefano (2011) fala que “o masoquismo tem relação com a pulsão de morte” (cap. Masoquismo e teoria das pulsões); assim sendo, a autora destaca a possibilidade de nem sempre o sujeito buscar o prazer sem que haja uma força contrária que leve o sujeito a encontrar o desprazer.

Lacan (1959-60/2008), na obra *O seminário, o livro 7 “A Ética da psicanálise”* vai firmar a pulsão de morte encontrada sobre masoquismo primário, e continua a afirmar “o desejo de reduzir a si mesmo a esse nada” (p.285).

No texto sobre o “*O problema econômico do masoquismo*”, Freud (1924/1996) aponta três formas de masoquismo: o erógeno, o feminino e o moral. Ali, ele aponta que o masoquismo pode também ser primário, e não somente secundário. Ou seja, existe uma posição a qual se efetua que é marcado por um desejo, não de praticar a violência externa, mas de praticar um ato destrutivo internamente, é nesta última que o masoquismo se intitula primário, usando o conceito de pulsão de morte. Freud vai tratar o problema do masoquismo sob cunho biológico, diferentemente em Lacan, que vai discordar e compreender que o sujeito, é um sujeito de pura linguagem, e que se existe algo em Lacan que não se liga ao biológico, esse então se ligara sob a compreensão da demanda, assim sendo é pela “falta” que se constituirá o masoquismo lacaniano em Antígona. Para os estudos sobre o desejo de Antígona e de seu gozo na repetição de um desprazer, interessa-nos as posições do masoquismo erógeno e o do masoquismo moral.

Freud nos explica que existe um gozo no sofrimento. Considera-se aqui o masoquismo erógeno e o masoquismo moral em Antígona.

Freud (1924/1996), no *“Problema econômico do masoquismo”* vai identificar o masoquismo original, erógeno quando começa a firmar que a libido tem a missão de desviar parte da pulsão para fora. Tal pulsão entendida como pulsão de destruição pode ser colocada para o “serviço da função sexual, onde tem um papel importante a desempenhar” (p.181). Todos esses ditos, agora transcritos, tratam-se de um sadismo propriamente dito. O que se sabe é que parte dessa transposição para fora permanece dentro do organismo ficando ali libidinalmente presa.

Laplanche e Pontalis (2001) definem o masoquismo erógeno, à luz de Freud, como aquele designado pela perversão sexual, afinal, é dessa perversão masoquista que se “procura a excitação erótica na dor” (p.274), fazendo com que as pulsões de vida e de morte se misturem, e que na pulsão de morte o ato de devorar está ligado à fase oral, o desejo de ser espancado à fase anal, à castração com a fase fálica e à organização genital ao copulado do fazer nascer comum do feminino. São nestas posições que se situa o masoquismo erógeno, posição essa que pode ser pensada além de seu aspecto de ameaça, como os dois lados de uma moeda.

O masoquismo erógeno lembra o prazer no sofrimento, através do qual se chegam aos masoquismos feminino e moral. Ele está vinculado às bases da pulsão de morte, tendo em vista que as pulsões oral, anal e fálica não sustentam toda compreensão. Além de necessitar da pulsão de morte é preciso perpassar as noções de sadismo primário, tendo em vista que existe algo provindo da pulsão de destruição. Quando parte da pulsão de morte, na junção sádica-masoquista ter sido colocada para fora, restará resíduos no organismo. É exatamente o que resta, ou seja, os resíduos da pulsão de destruição de um sadismo primário que deverá ser reconhecido como masoquismo erógeno. Sem sobra de dúvida resta algo em Antígona, resíduos internos que não a levou externalizar o todo e que a corrompe do interno ao psíquico.

Desse resultado de operação, do que é posto para fora e da sobra desta determinada pulsão, é que se tem a reversão ao interno, cujo finalismo se dá ao psiquismo. Freud trabalhou, a priori, por meio de um biologismo, porém, o que se percebe, é que existe algo do campo pulsional que ultrapassa o biológico, ou seja, algo que nos leva a afirmar que se existe algo que sai de dentro para fora e que toma uma posição reversa, fazendo com o que restou no organismo atinja o psiquismo, logo se pode concluir que foi aflorando algo de insuportável. Ora, o insuportável aparece em Antígona após ter desobedecido a ordem de Creonte, quanto à proibição de enterrar Polinices. O que resta de toda uma revolta em Antígona é o que pode ser

encontrado incluso no masoquismo erógeno, o principal desencadeador de seu desejo de suicídio.

É do masoquismo erógeno que se chega ao masoquismo feminino e ao moral. Freud (1924/1996) descreve o masoquismo feminino como derivado do masoquismo erógeno; no masoquismo feminino o prazer encontra-se em meio ao sofrimento, harmonizando-se com as fantasias de ser “amordaçado, amarrado, dolorosamente espancado, açoitado, de alguma maneira maltratado, forçado à obediência incondicional, ou ser sujado e aviltado” (p.179). A priori apesar de Freud não fazer referências a Antígona, não se percebe nela sinais de um masoquismo feminino, algo próprio de uma fantasia masculina em assumir uma posição passiva. O que se vê na heroína é uma posição ativa diferente da feminina. Pois a todo momento ela age; a ponto de jogar a terra sob o cadáver, e repete isso por duas vezes até ser descoberta. Segue os dizeres do coro, mencionado por Sófocles (2014) quando repete o ato: “ Deixa-me pasmo este portento incrível! Como negar, se vejo, que está moça é a própria Antígona? Ah? Desventurada e filha desventurado pai – Édipo! Que significa isso? Trazem-te por desprezo às leis reais, surpreendida em ato tresloucado?” (p. 216).

Uma outra descrição de masoquismo para Freud (1924/1996), é o masoquismo moral que “descerra novos problemas, em vinculação traz, agora, uma vertente do sentimento de culpa e o seu funcionamento junto ao campo da consciência” (p.176). No masoquismo moral, além do erógeno pode-se situar o desejo de Antígona, uma vez que se mistura ao seu desejo uma necessidade punitiva. Um sentimento de culpa, a presunção do cometimento de um crime, e de que precisa ser expiado por todos aqueles procedimentos penosos e atormentadores, são comuns de contextos, o que nos faz, assim, memorar que, por detrás de grande sentimento de culpa e purgação, está a vinculação sexual a algo bem ilustrativo à questão da masturbação infantil. Será desse ponto, quando Freud (1924/1996) fala do “ato de culpa que se inicia a terceira forma de masoquismo, o moral” (p.180).

Freud (1924/1996) explica que “o instinto destrutivo se volta novamente para dentro” (p.183) e é nesse voltar-se que acontece uma espécie de se “enfurecer contra o próprio eu (self)” (p.183). Para a psicanálise, o complexo de Édipo é uma amostragem de presumida estória que nos faz pensar em nosso senso ético individual, de nossa moralidade. Freud (1924/1996) assim descreve :

Na primeira, o acento recai sobre o sadismo intensificado do superego a que o ego se submete; na última, incide no próprio masoquismo do ego, que busca punição, quer do superego, quer dos poderes parentais externos. Podem perdoar-nos por termos confundido os dois inicialmente, pois em ambos os casos se trata de um relacionamento

entre o ego e o superego (ou poderes que lhe são equivalentes), e em ambos os casos o que está envolvido é uma necessidade que é satisfeita pela punição e pelo sofrimento (p.186).

Colocando Antígona dentro dessa vertente masoquista moral, pode-se, assim, pensar na lei dos deuses que orienta para a sepultura digna a seu irmão Polinices; mesmo que ele tenha contribuído para a desordem e para contrariar a norma de Creonte. Do contrário estariam sujeitos a pagar pelo não cumprimento da lei divina. Em ambas as leis pode ser notória a opção ou por uma ou por outra transgressão. Especificamente Antígona e todos os seus gestos e ações tendem a transgredir a lei do homem, a lei da cidade estabelecida por Creonte, cumprindo o que ela considera ser a lei divina. Sófocles (2004) menciona o que ela diz, à sua irmã Ismene num desejo consciente:

Não mais te exortarei e, mesmo que depois quisesse me ajudar, não me satisfarias. Procede como te aprouver, de qualquer modo hei de enterra-lo e será belo para mim morrer cumprindo esse dever: repousarei ao lado dele, amada por quem tanto amei e santo é o meu delito, pois terei de amar aos mortos muito, muito tempo mais que aos vivos. Eu jazerei eternamente sob a terra e tu, se queres, foge à lei mais cara aos deuses (p. 204).

Antígona pode ser situada no masoquismo moral, pois o que se percebe nela é uma importância dada ao próprio sofrimento decretado por alguém ou por alguém indiferente, afinal o que se percebe é um oferecimento da face quando se tem a oportunidade em ser golpeada. Freud (1924/1996) explica que o que permanece aqui é um instinto destrutivo se voltando para si e, agora, enfurecido contra o próprio eu. O que se percebe é um sentimento de culpa inconsciente e junto a esse sentimento inconsciente de culpa, uma satisfação inconsciente em ser punida. Melhor que sentimento de culpa, assim afirma Freud (1924/1996), é o que reside dentro do masoquismo moral: uma “necessidade de punição” (p.184). Falar sobre uma vertente psicológica, talvez seja mais viável, afirmar-se a necessidade de punição ao invés de sentimento inconsciente de culpa. Em se tratando de um masoquismo moral inconsciente, o que se trata é de “uma necessidade de punição às mãos de um poder paterno” (p.186). Certos de que a moralidade existe como uma forma de não sexualização frente ao complexo de Édipo. Assim, afirmaria Freud que o masoquismo moral, seria uma forma de retomar a essa sexualização junto ao complexo de Édipo abrindo-se para uma regressão junto ao mesmo. Pode-se lembrar, neste ponto, mais uma vez, que a figura paterna pode ser substituída.

Antígona é um exemplo de desejo inconsciente de entregar à morte; à transgressão da norma, que faz com que exista uma pulsão de morte operando no organismo. O sadismo, ou

seja, a força pulsional colocada para fora, pode então, voltar para dentro; aqui, reside o caráter punitivo de culpa, fazendo, assim, uma retomada à situação anterior; quando isso acontece, o que se percebe é o masoquismo secundário que é acrescentado ao masoquismo original.

Percebe-se ainda no desejo de Antígona a volta do sadismo contra o eu, uma certa pulsão destrutiva intensificando o masoquismo. Além de um sadismo contra o ego é perceptível um sadismo com o superego o que faz mais intenso e aumentado o sadismo contra o ego. Assim sendo, firma-se que o sadismo no superego e masoquismo no ego produzem seus efeitos, apesar de Freud não abordar o campo da linguagem em seus escritos, mas com base em suas fundamentações teóricas, pode-se, assim, firmar que o campo da linguagem extraído em Antígona é uma forma sádica no superego e de masoquismo junto ao ego.

Stefano (2011) assim nos conduz que existe umas “artimanhas do inconsciente, no sujeito masoquista que comete um ‘pecado’ a fim de ‘provocar a punição’ que é o objeto de sua verdadeira e profunda satisfação” (cap. distinção entre culpa e masoquismo moral). A autora ainda coloca em questão: “é, portanto, complicada, pois é preciso saber se a satisfação libidinal primeira é o verdadeiro objeto do desejo ou se ela vem somente provocar o sadismo do Superego, o sentimento de culpa cuja erotização seria, então, o objeto perseguido” (cap. distinção entre culpa e masoquismo moral).

Pode-se parecer estranho, mas é perceptível quando encontramos uma criança imposta pela obrigação da lei, que transgredir e sofre punições por parte dos pais e, ao mesmo tempo, goza dessa punição. Não poderíamos estudar o desejo que se encontra por detrás de tantas outras transgressões que, muitas das vezes, associa-se à demandas de amor e afeto. Talvez seja algo a se pensar em próximos trabalhos.

Enfim, o que se sabe é que existe uma primeira renúncia instintual que é forçada por poderes externos e é exatamente por meio dessa visão que cria o senso ético. O masoquismo moral se mistura com a pulsão. A periculosidade existente em tudo isso é fato a ser originado de uma pulsão de morte, pois existe um escape de não ser totalmente voltada para fora, mas por ainda se ter resquícios dessa força destruidora alojada internamente fazendo com que aconteça a própria destruição.

3.2 O desejo e o gozo da Transgressão em Antígona

Antes de adentrar na teoria Lacaniana, a proposta é a de um sobrevôo às primeiras noções freudianas de desejo, às classificações do sentido e do termo de gozo em Freud. Laplanche e Pontalis (2001), começam definindo o desejo inconsciente em Freud, como sendo,

aquele que “tende a realizar-se restabelecendo, segundo as leis dos processos primários, às primeiras experiências de satisfação” (p.113). Para Freud a terminologia “gozo” nunca foi elevada à categoria de conceito, por isso, não se trata de uma releitura para clínica lacaniana. No entanto, tais apontamentos nos colocam numa aproximação de sentidos a diversas significações. Por exemplo: o termo alemão “*Genub*”, do verbo “*Gozar*”, não é comumente usado por Freud, mas sim o termo “*lust*” traduzido por “prazer”. Couto (2006) em sua pesquisa terminológica, sobre os diversos sentidos do termo gozo em Freud, menciona o uso da palavra “gozo” em diferentes sentidos: como um gozo de uma civilização, ou se preferir, de privilégios, até mesmo das boas coisas da vida, sem esquecer, é claro, de um substantivo do termo gozo sexual. Para Freud o gozo pode ser entendido como “usufruto”, porém, o situa como algo que se vincula ao campo do prazer extremo, de uma alegria intensa, enfim de um êxtase. Ele afirma que a experiência desse prazer intenso pode também se situar na experiência prazerosa da dor, assumindo uma posição dolorosa, porém, satisfatória. Mais tarde, Lacan fará o uso do termo francês “*Jouissance*” para tratar o gozo, que é o gozo de Antígona, como aquele provindo da ordem do “Além do princípio de prazer” e não do princípio do prazer.

O aparelho mental é mencionado no texto “*Além do princípio do Prazer*”, de 1920, como aquele que é regido por um princípio regulador, que tem a função de buscar o prazer (Lust), e evitar o desprazer (Unlust). Assim, outrora ele esquematiza que todo aumento de tensão no aparelho seria sentido como desprazer, enquanto o prazer estaria relacionado a baixos níveis de tensão. Entende-se, portanto, até o presente momento que se trata de um princípio econômico, pois, prazer e desprazer estariam ligados a uma determinada quantidade de energia presente na mente. Freud (1924/1996) no texto “*o problema econômico do masoquismo*”, chega à conclusão que: ”

O prazer e o desprazer, não podem ser referidos a um aumento ou diminuição de uma quantidade (que descrevemos como uma ‘tensão devido estímulo’), embora obviamente muito tenham a ver com esse fator. Parece que eles dependem, não desse fator quantitativo, mas de alguma característica dele que só podemos descrever como qualitativa. Se pudéssemos dizer o que é essa característica qualitativa, estaríamos muito mais avançados em psicologia. Talvez seja o ritmo, a sequência temporal de mudanças, elevações e quedas na quantidade de estímulo. Não sabemos (p.178).

Apoiado às teorias das pulsões sexuais em Freud, Couto (2006) oferece uma definição de gozo sexual, “vivenciado juntamente com o sofrimento” (p.184). Essa definição onde se confundem prazer/desprazer é que se esconde a terminologia gozo em Freud, obtendo-se assim “um sofrimento que proporciona prazer” (p.184). Couto (2006), não fala de algo sádico, mas

“do jogo da fantasia que nos faz extrair gozo” (p.184), até por meio de um sofrimento. Assim sendo, a ratificação colocada por Freud no esboço acima mais tarde se culminará na nova “dualidade pulsional, será reafirmada através de uma nova classificação: pulsão de vida e morte” (p.184).

As terminologias gozo em Freud se diverge do gozo lacaniano. Sendo assim firmamos que o conceito de gozo freudiano ou o gozo sexual propriamente dito não facilitará o entendimento do gozo lacaniano abordado em Antígona, o gozo de nossa heroína não está nesse sentido propriamente dito, mas, trata-se de um gozo com um investimento libidinal que parte do campo do desejo rumo ao real inatingível e que pertence a ordem do “*Além do princípio do Prazer*”. O gozo de Antígona será conhecido como um gozo mortífero que traz um caráter próximo do “*Além do princípio do Prazer*” num certo condicionamento à compulsão de repetição culminada no masoquismo erógeno e moral.

Freud (1924/1996) ainda afirma em suas conclusões sobre o sadismo e o masoquismo erógeno, algo importante para situar a pulsão de morte que poderá abrir caminhos para o entendimento do desejo e pulsão de morte em Antígona.

Após sua parte principal ter sido transposta para fora, para os objetos, dentro resta como um resíduo seu masoquismo erógeno propriamente dito que, por um lado, se tornou componente da libido e, por outro, ainda tem o eu (self) como seu objeto. Esse masoquismo seria assim prova e remanescente da fase de desenvolvimento em que a coalescência (tão importante para a vida) entre o instinto de morte e Eros se efetuou. Não ficaremos surpresos em escutar que, em certas circunstâncias, o sadismo, ou instinto de destruição, antes dirigido para fora, projetado, pode ser mais uma vez introjetado, voltado para dentro, regredindo assim à sua situação anterior. Se tal acontece, produz-se um masoquismo secundário, que é acrescentado ao masoquismo original. (p. 182)

É nesta perspectiva que se vislumbra a pulsão de morte e o novo dualismo Freudiano outrora apresentado no texto “*Além do princípio do Prazer*”.

Cabe agora direcionar o desejo inconsciente de morte e o gozo de Antígona, nesta experiência de desprazer junto à pulsão de morte. Antígona, não se dá conta que se trata de uma experiência que a leva a algo inconsciente, rumo a um gozo exterminador e destruidor. Ou seja, ela goza sentindo uma imensa dor nesta posição, mas, ao mesmo tempo um avassalador prazer de onde se reside o gozo mortífero.

Lacan toma o gozo como algo que se vincula ao “*Além do princípio do Prazer*” e começa a trabalhar o campo do desejo mediante a função e o campo da palavra e da linguagem.

O desejo é algo que se aproxima do campo da linguagem com suas metáforas e metonímias dentro de cadeias significantes, o que não o deixa obstante na articulação com o sexual. Será nesse ponto que se assimila o desejo ao campo sexual remetendo aqui a questão do falo, objeto central e o pivô do desejo.

Valas (2001) conceitua o gozo Lacaniano assimilado ao objeto “falo”. “Esse objeto é o “falo”, definido como objeto que falta a mãe” (p.27), objeto significante que falta. Tal objeto imaginário de castração é que se articula ao campo do desejo. Sobre esse aspecto, o do significante, Lacan afirma que ele não diz tudo sobre o desejo.

Lacan (1959-60/2008), na obra O Seminário, livro 7 “*A ética da psicanálise*”, define o gozo como “uma satisfação da pulsão” (p.251), mais especificamente como uma satisfação da pulsão de morte. Mas ele também não nega que se trata de algo de que se usufrui ligado a um determinado objeto.

Depois da entrada da linguagem e da castração, Lacan (1959-60/2008) chega à conclusão de que o gozo, pode ser um gozo impossível. Assim já anunciava Lacan nos paradoxos do gozo:

Todo gozo comporta algo que se inscreve no livro da dívida na lei. E muito mais ainda, é preciso que algo nessa regulação, seja ou bem paradoxo, ou bem lugar do desregramento. . . Freud escreve o *Mal estar da civilização* para dizer-nos que tudo o que passa do gozo à interdição vai no sentido de um reforço sempre crescente de interdição. Todo aquele que se aplica em submeter-se a lei moral, sempre se vê reforçarem-se as exigências sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu. (p.212).

Lacan (2008) afirma: pode ser que seja necessário transgredir “para acender o gozo” (p.212); e ainda aponta que é para isso que se serve à Lei. Nesse transgredir para poder gozar é que se efetiva o princípio contrário de formas da lei. O desejo pode estar aqui acompanhado, situando a ética da psicanálise.

O gozo é tomado por Lacan (1959-60/2008) como um enigma fundamentado no grande Outro. Sob o signo $s(A/)$, algo derradeiro da lei é articulado das profundezas do inconsciente, passando assim a existir o universo da “falta”, e a prevalência de um significante de morte. Assim, Lacan o fundamenta:

Tomei desta vez o caminho do enigma de sua relação com a Lei, que adquire toda sua relevância da estranheza em que para nós se situa esta Lei na medida em que, há muito tempo, ensinei-lhes a considerá-la como que fundada no Outro (p. 231).

Para explicar a conservação daquilo que é destruído, Lacan (1959-60/2008), nos exemplifica a paixão de Jesus na Cruz, drama que “torna a morte solidária do que ocorreu concernindo à Lei” (p.231); com isso vem a visão de horror que Freud teve do mandamento do amor: “amarás o teu próximo como a ti mesmo” como sendo uma barreira diante do gozo e uma via muito cruel. Para voltar a dar à perversão sua cidadania, chega àquilo que Lacan nomeou no gozo do perverso ou Gozo da transgressão. Será assim que Lacan (1959-60/2008), nomeia o gozo da transgressão, como um gozo onde se rompe com a lei para dar vazão às suas pulsões.

Conhecemos, portanto, o gozo da transgressão. Mas em que ele consiste? Será que é óbvio que o fato de tripudiar com as leis sagradas, que podem igualmente ser profundamente postas em causa pela consciência do sujeito, desencadeie por si só não sei que gozo? Certamente vemos constantemente operar-se nos sujeitos esse curioso procedimento, que se pode articular como a colocação a prova de um destino sem rosto, como um risco do qual o sujeito, tendo-se safado, encontra-se depois como que garantido em sua potência. A Lei desafiada não desempenha aqui o papel de meio, de vereda traçada para aceder a esse risco? Mas, então, se essa vereda é necessária, qual é esse risco? Em direção a que meta avança o gozo para ter de se apoiar na transgressão a fim de ter êxito” (p.234).

Lacan (1959-60/2008), dedica um capítulo inteiro para falar dos paradoxos do Gozo. É nesse capítulo que ele menciona Kant, filósofo que comprova o peso da lei, “ formulada por ele como razão prática, como impondo-se em termos puros de razão, isto é, para além de todo afeto, tal como ele se expressa, patológico, ou seja, sem nenhum motivo que interesse ao sujeito” (p.226). Lacan nos dá o seguinte exemplo frente a possibilidade de barreira e gozo: Um homem é colocado à prova, frente ao seu bom senso, que, diante de tal provação, poderá dizer não, sem trazer riscos a própria vida. Lacan cita junto aos paradoxos do Gozo essa estória que escapa dessa colocação kantiana no encarar a possibilidade de morte neste mover endereçado a dama. O termo “dama” é conhecido como algo que se encontra em perigo, ou sob o poder do outro.

Lacan (1959-60/2008), em suas historietas, muito bem nos dá o exemplo: “ao personagem que está colocado na posição de ser executado, no final caso queira encontrar a dama que ele deseja, não é inútil ressaltar isso pois todos os detalhes aparentemente mais simples desempenham aqui um papel de armadilha” (p.226).

Enfim, frente a Lei existirá sempre um risco de sofrer danos ao optar pelo enfretamento. Isso no campo ético, não cabe ao psicanalista decidir, mas sim o sujeito em análise, junto ao

seu sintoma uma tomada de consciência do “*saber fazer*”. O texto exemplificado por Lacan faz pensar aos atos de Antígona que ultrapassa as barreiras impostas pelas leis de Creonte proibindo-a de enterrar Polinices.

Lacan apresenta o gozo transgressor como uma experiência de um efeito destruidor, avassalador ao qual se diz um gozo intrínseco a pulsão de morte e é esta pulsão de destruição que está para além da tendência ao retorno, ao inanimado.

Lacan procura mostrar por este Gozo, que a lei não é algo que impede de viver o gozo, ela pode ser uma barreira a qual o sujeito pode se lançar nesse sentido, o que na verdade foi ignorando por Kant. Para se chegar a esse gozo avassalador, é necessário a transgressão das normas, para assim viver esse segundo de gozo absoluto, superegóico de uma pulsão de morte.

Valas (2001) afirma que o desejo de Antígona, também se trata de um desejo do Outro, “que presidiu aos seus destinos, é um desejo criminoso que escapou de toda a mediação da Lei” (pp.31-32). Antígona leva até o limite extremo fazendo acontecer uma abolição que se resulta da ruptura de laços significantes. É desse descer da Coisa que se vislumbra o ser-para-morte de Heidegger e uma entrada rumo ao nada, a esse vazio, ao qual se aproxima do real, porém sem alcance.

O Gozo da transgressão descrito por Lacan na obra O Seminário, livro 7 “*A Ética da psicanálise*”, é trabalhado por Miller (2012) nos “*Seis paradigmas do Gozo*”. É nesse paradigma que é situado o gozo de Antígona, conhecido como gozo impossível, ou seja, gozo real. Miller (2012) antes de chegar ao gozo da transgressão, fala de um gozo imaginário e de um gozo simbólico. Ou seja, goza-se pela imaginação e pelo simbólico, mas também existe a possibilidade de Gozo que escapa do elemento imaginário e simbólico e que pode ser “chamado de gozo real” (p.11). O seminário, livro 7 “*A Ética da psicanálise*”, mencionado por Miller (2012) no terceiro paradigma do gozo, expõe a posição lacaniana, de que esse paradigma “é uma espécie de corte” (p.11), como sendo a terceira atribuição do gozo em Lacan, agora esse gozo não mais será atribuído ao imaginário ou ao simbólico, mas agora será um atributo ao gozo real que se emparelha a “*Das Ding*”. E o que seria “*Das Ding*”? “*Das Ding*” é aquilo que norteia o desejo, o gozo de “*Das Ding*” é que surge numa tentativa inalcançável, como sendo o horror da perda de referência. Para Miller (2012), “*Das Ding*” é explicado como que “a coisa”, trata-se de uma satisfação, a verdadeira, a pulsional, a *Befriedigung*, que não se encontra nem no imaginário nem no simbólico” (p.12). Essa “coisa” não é um objeto de recalque, afinal o que está recalcado encontra-se no âmbito do imaginário e do simbólico. Assim sendo, Miller (2012) nos lembra a existência de “um objeto perdido” (p.19) desde a época de Freud, quando ele se referia a relação da criança com o peito perdido, não tendo mais jeito de

reencontrar aquela primeira experiência de satisfação que jamais será a mesma. Sobre essa orientação, a qual caminha o sujeito, Lacan (1959-60/2008) assim menciona:

O Ding como Fremde, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, e em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito. É sem dúvida alguma um encaminhamento de controle, de referência, em relação a que? - ao mundo de seus desejos . . . é por sua natureza que objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado. Alguma coisa está aí esperando algo melhor, ou esperando algo pior, mas esperando. pp.67-68)

A coisa, “*Das Ding*” aponta para a verdadeira satisfação da pulsão, representada nessa pesquisa como a pulsão de morte, vale novamente lembrar, ela não encontra nem no imaginário, nem no simbólico, ela é da ordem do real. Tanto a ordem simbólica quanto a ordem imaginária é construída contra o gozo, para servir de barreira do Gozo real.

Lacan (1959-60/2008), trata “*Das Ding*” como “o objeto perdido” (p.68); como algo que causa o desejo. O objeto perdido aponta para o que não tem fundo, para uma espiral. O inconsciente é como uma espécie de funil sem fundo, em direção a “*Das Ding*”, em relação e em torno de seus desejos. Esse objeto é possível de ser expirado enquanto prazer, porém não existirá alcance dessa realização, a verdade é que está sempre “esperando algo melhor ou esperando algo pior” (p.68), sempre no campo do esperado. Lacan (2008) prossegue em seu seminário “*A Ética da psicanálise*” que o mundo freudiano, ou seja, o mundo da nossa experiência é que torna uma “falta” absoluta. A busca por reencontrar esse objeto é fato, mas o reencontro só se tem o alcance sob uma forma de saudade, ou esperança. Sem o objeto de alucinação primitiva, sem algo que nos alucine, nenhum mundo de percepção chega de maneira válida, ou seja, sem o mundo estruturado sob e a partir da função do nome-do-pai.

Miller (2012) compartilha as duas barreiras descritas por Lacan próximas a essa barreira real essencial, ou seja, “a barreira simbólica, a da lei, aquela que diz “tu não deves”, “tu não podes” e, depois a barreira imaginária que ele descreve a propósito de Antígona sob a forma do aparecimento do belo que a impede de alcançar a Coisa” (p.12). Por fim, firma-se que a barreira imaginária se trata da barreira do belo.

A primeira barreira que é o mundo dos bens apontado por Lacan (1959-60/2008), “não é a única” (p.259), e nem “exclusiva barreira” (p.259) que se separa desse campo central, este será simbolizado dentro de nosso objeto de pesquisa por Creonte, que se trata do mundo dos serviços, do bem-estar, e do funcionamento da cidade, trata-se das leis de Creonte.

A segunda barreira para Lacan (1959-60/2008), é o belo, pois trata-se da “verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical uma vez que é o

campo da destruição absoluta, da destruição para além da putrefação” (p.259). Neste sentido lembra-se que o campo do desejo é o campo da falta. É o fenômeno estético uma vez que identificados com o esplendor do belo, um campo que impede de tocar “*Das Ding*”, ou seja, o belo é um fenômeno de beleza, mas também destruidor. O que se firma então é que o belo pode estar muito mais perto do mal do que o bem.

A dimensão do bem para Lacan (1959-60/2008), levanta um grande muro no caminho do desejo, se o desejo é em direção a “*Das Ding*”, o bem e o belo são a grande muralha.

São Tomás, é citado por Lacan (1959-60/2008), destacando que “o belo tem efeito de suspender, rebaixar, desarmar” (p.284) e intimidar aquilo que é objeto de nossa pesquisa o “desejo”.

O centro de aspirações do desejo é o terrível, pois a lei entra nesse processo que é desencadeado pelo processo como barreira de um gozo impossível, fazendo aparecer esse empuxo em relação ao real.

A iluminação violenta segundo Lacan (1959-60/2008), e o clarão da beleza são elementos que impedem de se chegar ao núcleo terrível, coincidindo a algo em direção à fatalidade; o belo de Antígona e o bem de San Martin, são as últimas barreiras que impedem a resvalar nesse núcleo terrível cuja barreira nos impede de chegar ao real.

Para Lacan (1959-60/2008), é o efeito da beleza que cega, é nesse cegar que reside a barreira da pulsão de morte em Antígona. Ou seja, o real é devastador. Sófocles (2014) compartilha os dizeres de Antígona, que declara por si mesma junto a sua irmã Ismene “a tua escolha foi a vida; a minha a morte” (p.225). Ela se identifica com o inanimado a qual a pulsão de morte se manifesta: “não te preocupes, estás viva, mas a minha alma há tempo já morreu, para que eu sirva os mortos” (p.225).

Antígona leva até o limite o desejo puro e esse desejo coincide com o real ou como algo de s (A/) puro, simples e de desejo de morte. O desejo puro é o vazio como também a linguagem é furo. Em Antígona se encontra algo mais radical que em Hamlet, com ela o desejo não se intimida passando assim ao ato como algo destruidor, assim sendo, ela torna-se uma espécie de guardiã do ser criminoso e como tal frente a transgressão.

Miller (2012) explica algo em torno do desejo que implica na substituição da defesa pelo recalque. Existe uma diferença entre recalque e inconsciente. Lembrando que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. O inconsciente real levando a essa possibilidade de pensar sendo que o recalque é passível de decifração, enquanto defesa designa uma orientação primeira do ser. A defesa é uma orientação que existe antes do que se reformule as condições do recalque.

Existe uma barreira em que o real se impõe, não é o imaginário nem o simbólico, trata-se de barreira simbólica da lei e a barreira imaginária do belo. O belo que é a última barreira que recobre o s (A/), enfim o real. O belo é a última barreira frente ao trágico “*Das Ding*”. O belo revela e nos lembra as pulsões sexuais. O belo não remove e nem elimina a sua existência, pois na clínica de terminalidade ou da morte, é impossível suprir a sensação de urgência da morte, ou seja, o belo seria uma tentativa de se manter frente à fatalidade de uma morte na qual Antígona foi destinada. Neste caso, pode-se entender que o entrelace do laço no pescoço de Antígona seria uma tentativa também de se manter bela até o fim, não deixando que seus olhos não se submetam a uma morte paulatina desvalindo-se de sua beleza. Existe algo de belo em Antígona, que preservaria ela no resvalar em direção ao terrível da morte. O brilho de Antígona dentro do circuito dos bens, renuncia a um bem oferecido pelas leis das cidades, para enterrar Polinices e fazer valer seu desejo. O gozo do terceiro paradigma ou gozo de Antígona, esse empuxo à morte. Esse mais além do princípio do Prazer” de Antígona é fora da articulação simbólica e imaginária; para Miller (2012) esse gozo tem “um caráter absoluto” (p.13), não é dialetizável. O absoluto é o todo, ele é puro, puro como o desejo de Antígona. Miller (2012) no terceiro paradigma vê uma ruptura do gozo, esse “gozo passa para o real” (p.13). Para Lacan, esse empuxo será conduzido até o s (A/), tratando-se de fato de algo que estende até o horror absoluto.

Sendo assim, pode-se afirmar que esse gozo não está ligado a um modelo de rasura, como muito bem nos diz Miller (2012). Esse gozo não é aquele que traz consigo significantes, mas trata-se de um buraco, esse gozo é um gozo do vazio e do nada de Heidegger, este “nada” ou “vazio” que situa entre a cadeia significante e o sujeito do inconsciente. Assim, Lacan situa aquilo que ele chamará de “a Coisa”. Será “a Coisa” descoberta por Lacan e mencionada também por Miller (2012) é que está por detrás do que se pode dizer que foi castrado equivalendo ao sujeito barrado, não existindo nada que se preenche equiparável ao absoluto, ou seja, sempre haverá falta, sendo assim, esse gozo é um gozo de angústia, equivalendo ao sujeito barrado. O lançar-se de Antígona em direção ao real, faz com que ela abra mão do “bem”, deparando -se com aquilo que aparentemente se tornaria belo que nada mais é que a última barreira que a impedia de ter o alcance do inatingível.

Não existe acesso ao gozo do terceiro paradigma que não seja por meio de um forçamento, ou por meio de uma transgressão. Esse gozo de Antígona é um gozo rompedor da lei, ela rompe e transgride o bem, ou seja, da lei estabelecida por Creonte (que é a proibição de enterrar Polinices) com a pena de Morte e barreira do belo para avançar até a zona de horror que comporta o gozo. Antígona ultrapassa as barreiras para atingir um certo gozo do horror,

será por meio dela que Lacan ilustrará a ética da psicanálise. O gozo de Antígona é a priori um gozo masoquista sob perspectiva erógena e moral quando assim ela assume uma posição de golpeada.

A defesa para Freud é a mentira originária no lugar do gozo, defender com imaginário e simbólico, tratando-se assim de uma impossibilidade absoluta de gozo, pois, se existe uma experiência de gozo absoluto é a morte.

Miller (2012) situa o paradigma de Antígona como um paradigma de gozo forçado a lançar-se no real, porque para ela o gozo está fora do simbólico e do imaginário, porém, não tendo acesso a coisa ele se situa ao lado da Coisa.

Mas o que de fato é a Coisa, para Miller (2012)? A Coisa é “o Outro do Outro” (p.15), o que na verdade trata-se da “Coisa equivalente ao Outro barrado” (p.16), caindo assim, sob o campo da falta. O grafo do desejo não será aqui objeto de nossa pesquisa, afinal esse é assunto que nos renderia uma outra pesquisa. O que se denomina enquanto objeto de pesquisa, o que é o denominador enquanto sujeito barrado como também o próprio objeto (A/), a qual não se tem campo de acesso. O Gozo da transgressão é o empuxo ao nada.

O desejo você imagina, porém você não tem acesso a ele, tendo em vista que o desejo é da ordem da coisa. O desejo é da ordem da metonímia da coisa. O objeto por excelência para Freud é a mãe; Miller (2012), nos rememora isso fazendo menção que ela está “protegida pela barreira do Édipo ocupando assim o lugar de *Das Ding*” (p.14).

O gozo no terceiro paradigma, conhecido por nós agora como o gozo de Antígona não existirá se não for por um forçamento, sendo assim em sua estrutura um gozo inacessível. Em Antígona o que se mostra são atos heroicos de enfrentamento, de alguém que não se intimida, que ao mesmo tempo que se transgride e avança até uma zona de horror com cuja localidade se comporta o gozo devastador. Romper a barreira dos bens, ou seja, a barreira da lei da cidade estabelecida por Creonte, seria um rompimento que levaria à morte e foi assim que se procedeu. Segue alguns dizeres de Lacan (1969-70/1992), em seus escritos a posterior, para uma maior compreensão quanto a esse forçamento de um rompimento:

Eis porque podemos conceber que o prazer seja violado em sua regra e seu princípio, porque ele cede ao desprazer. Não há outra coisa a dizer - não forçosamente à dor, e sim ao desprazer, que não quer dizer outra coisa senão o gozo. (p.73)

Apesar de haver uma retomada ao primeiro paradigma que é o gozo da imaginação, existe uma disjunção posta por Miller (2012) que faz ser o gozo real. Existe neste paradigma algo que se mistura entre prazer e desprazer como sendo uma coisa só. E é daqui que nasce a

experiência de algo que está além do princípio do Prazer apontado por Freud como algo que vincula a pulsão de morte. Não se pode esquecer que o prazer reduz a tensão do aparelho.

Existe alguma coisa que é dá ordem do nada, que é da ordem de algo disruptivo e terminal, enfim, da ordem da pulsão de morte.

Lacan é citado por Miller (2012) que convida a pensar que esse gozo é um gozo que possui uma ordem sádica e ainda contribui para o pensamento acerca da existência do inconsciente real, exatamente por se tratar de uma mentira originária cerca de “*Das Ding*” em cujo alcance será o inatingível. Será exatamente, disso que o inconsciente não poderá falar. Buscando as bases freudianas sobre a defesa, é mais primária do que o recalque frente ao incurável da castração. Miller (2012) nos explica: “o que Freud chama de defesa é essa própria mentira originária, a mentira estrutural que o sujeito traz no lugar do gozo” (p.15), ou seja, defende-se com o imaginário ou com o simbólico, certos de que se houver a experiência absoluta de gozo o que acontece é a morte. O sintoma é que revela que se trata de um gozo mal e não absoluto implicando assim forçado a jogar o gozo para fora do simbólico e para fora do imaginário culminando assim para o real, deixando o gozo ao lado da coisa, ou seja, ao lado de “*Das Ding*”. Assim sendo pode-se pensar o desejo, porém, não existirá a satisfação do desejo, porque o desejo é da ordem da coisa e é essa a metonímia da coisa.

A Coisa, então explica Miller (2012) é “Outro do Outro” (p.15) o que o torna assim um significante inexistente, cuja estrutura faz surgir a falta no campo do Outro. O desejo é para Lacan puramente “falta”.

O bem e o belo neste paradigma parece ser uma espécie de rede de proteção para que não se esmoreça, o que exatamente aconteceu com Antígona quando ela fazendo de significante o ato de enterrar Polínicês, concluindo-se assim que o que existe é um empuxo à passagem ao ato. Sófocles (2014) assim compartilha, uma das falas da heroína:

Cidade de meus pais, solo de Tebas e deuses ancestrais de nossa raça! Levam-me gora, não hesitam mais! Vede-me, ilustres próceres de Tebas — a última princesa que estava —, as minhas penas e quem as impõe apenas por meu culto à piedade (p. 241).

Enfim, o desejo em Lacan é puramente “falta”! Falta tão lógica em Antígona, que se encontrava barrada e castrada pela lei, em cujo desdobramento a faz transgredir rumo a esse lançar-se ao real inatingível. O desejo de Antígona é puro e simplesmente desejo de nada; mergulhada nesse funil e ao vazo de Heidegger. É certo, de que existe também nela, um desejo inconsciente, cujo final é trágico e certo, verdadeiramente trata-se de um empuxo à morte.

3.3 O desejo puro de Antígona

A peça “Antígona” de Sófocles possui sua importância na história da psicanálise. Ela aborda o desejo a qual Lacan estrutura a ética da psicanálise. A personagem é a filha de Édipo com Jocasta, irmã de Etéocles, Polinices e Ismênia. Dois de seus irmãos Etéocles e Polinices se tornaram homens ambiciosos pelo poder, insensíveis à desgraça do pai, sofreram as terríveis consequências de uma maldição deixado por Édipo. Em comum acordo, quando assumiram o reino de seu pai, propuseram um revezamento no poder, até que Etéocles descumpriu o acordo, fazendo com que assim ocorresse uma guerra entre os irmãos e dessa disputa a morte de ambos. Antes de suas mortes, o que havia era um acordo: a qual revezariam no reino por um período de um ano. Após a guerra entre os irmãos, Creonte assumiu o reino que seria destinado aos sobrinhos, fazendo acontecer o seu primeiro decreto: a ordem de não oferecer sepultura digna àquele que queria requisitar os seus direitos e atentou contra o Reino: Polinices.

A penalidade para quem descumprisse a ordem seria a pena de morte. O rei Creonte oferece à Etéocles um funeral digno. Antígona, averiguando toda situação, decide descumprir a lei, para assim, conceder as honras fúnebres ao irmão Polinices. Ela, portanto, transgredir as ordens e a decisão de seu tio Creonte, irmão de Jocasta. Trata-se de uma decisão autônoma, sem o auxílio e o incentivo da irmã Ismene. A narrativa se dá num contexto de época, em que as leis religiosas ordenavam que fossem oferecidas as honras fúnebres. A transgressão da lei divina e o negar um funeral ao morto, que era algo inadmissível dentro da tradição religiosa. Antígona, a heroína de Sófocles, não conta com a ajuda de ninguém, nem para decidir, nem mesmo para agir, muito menos com a ajuda de sua irmã Ismene, que, como qualquer outra pessoa tinha o medo de ir contra as ordens do rei. Ismene tenta convencer Antígona de uma ação contrária ao seu desejo, mas existe algo que falava mais forte em Antígona, que é o fato de não poder sepultar o seu irmão, isso seria um ato vergonhoso, assim sendo, ela desafia Creonte e cumpre sua decisão, não ocultando o seu ato, quando assim foi interrogada sobre a ação, mesmo sabendo de sua predestinação à morte. É no desejo de Antígona que assim começa a se articular a ética da psicanálise para Lacan, o que se reduz ao simples fato de não abrir mão de seu desejo puro.

Trata-se de um ato vergonhoso sobre o aspecto religioso deixar que o corpo fique exposto às aves de rapina. Para religião o ato de jogar terra sobre um corpo vai além da prática de um dever, conforme as orientações dos deuses. No segundo ato, Antígona foi descoberta pelos soldados de Creonte; em seguida, foi levada para o júri como uma criminosa e transgressora da lei de Creonte, fazendo valer à própria lei e não à lei positiva aplicada pelo Estado.

Antígona foi levada viva a sua sepultura e lá deposta numa caverna, salvaguardando a irmã, que a priori na visão de Creonte imaginava a transgressão como um ato praticado pelas duas irmãs. Sófocles (2014) descreve Antígona repreendendo a irmã Ismene, quando esta se faz solidária à heroína, desaprovando também que a irmã assumisse ser cúmplice: “A tua escolha foi a vida; a minha a morte . . . não te preocupes; estás viva, mas minha alma a tempo já morreu, para que eu sirva aos mortos” (p. 225).

Creonte impelido por seu desejo, procura atingir seu inimigo, Polinices, para além do limite que é possível atingi-lo, ou seja, da primeira morte. Ele procura infringir uma segunda morte algo sobre o qual ele não tem direito. Essa segunda morte é um termo que Lacan extrai de Sade, porém dando-lhe um novo contorno. Essa última, ainda se refere ao aniquilamento do ser, é um caráter mortífero de automatismo de repetição destinando-se assim a uma morte simbólica de castração.

Antígona faz a tentativa de eternizar o irmão com o gesto humano de colocá-lo nas honras fúnebres, fazendo-se assim a evitação de sua segunda morte, que significa a morte simbólica. Lacan (1959-60/2008) afirma em seu seminário que:

Não se trata de um direito, que se opõe a um direito, mas de uma iniquidade que se opõe – a quê? A outra coisa, que Antígona representa. Digo-lhe, não é simplesmente a defesa dos direitos sagrados do morto e de sua família, nem tampouco o que quiseram representar para nós de uma santidade de Antígona. Antígona é levada por uma paixão. (p.302).

Movida por uma paixão em cuja ancora envolve o desejo simbolicamente no campo do Outro, o temor e a piedade, tornam-se as paixões pela qual Antígona se purga.

Lacan (1959-60/2008) em seus escritos aponta o cenário do brilho desnorteante que Antígona procura:

Essa visada se dirige a uma imagem que detém não sei que mistério até aqui não articulado, já que ele fazia os olhos pestanejarem no momento em que se a olhava. Essa imagem está, no entanto, no centro da tragédia, vista que é a imagem fascinante da própria Antígona. Pois bem, sabemos que para além dos diálogos, para além da família e da pátria, para além dos desenvolvimentos moralizadores, é ela que nos fascina, em seu brilho insuportável, naquilo que ela tem que nos retém e, ao mesmo tempo, nos interdita, no sentido em que isso nos intimida, no que ela tem de desnorteante - essa vítima tão terrivelmente voluntária (p.294).

De onde se percebe tanta beleza e tanto brilho em Antígona? Lacan (1959-60/2008) assim nos mostra que o coro é o lugar de onde se extrai tanto brilho e beleza. Será “na travessia

dessa zona que o raio do desejo se reflete e, ao mesmo tempo, se retrai chegando a nos dar esse efeito tão singular, o mais profundo, que é o efeito do belo no desejo” (p.295).

Antígona torna-se para Lacan um exemplo deslumbrante de quem não se perdeu o brilho e a beleza e que se mantém perante sua fascinante e trágica história em cujo destino a leva para além da vida. Representante e vítima do poder da recusa e da legitimidade da revolta, castrada pelo poder, tirânico e político torna-se ela a guardiã de um limite, frente ao poder totalitário da cidade, encara um mais-além vinculado em seu sentido ético até a morte. Existe um brilho, em Antígona que se situa entre dois campos, vida e morte, e é nesta zona de limite que o brilho se localiza, uma vez que o destino desta vida é a morte certa, morte vivida de forma antecipada. A invasão da morte na vida é que se esconde a realização do desejo, ou seja, será de um anular-se de tudo que se vive numa “falta a ser”. A dimensão do desejo para Lacan está vinculada à “falta”, enfim, a perda de um objeto, como também a morte, provinda de uma castração. A partir de todo esse discurso o que se percebe, é que o desejo de Antígona é o desejo de “*Das Ding*” objeto perdido não encontrado submerso “ao nada” ou “*ex nihilo*” de Heidegger.

Antígona em toda a peça nos mostra nem um pouco flexível muito menos dominável, pelo contrário, a radicalização em fazer valer o seu desejo à joga submersa ao “nada” de Heidegger insistindo numa investida posição de não ceder ao seu desejo.

Conduzir a cidade para o bem de todos é a preocupação de Creonte, todo o bem oferecido por Creonte é um bem fundamentado na ordem e no poder, já Antígona quer garantir o valor de seu ser independentemente se Polinices estava certo ou errado. De tudo isso, nos aponta Lacan (1959-60/2008) que: “o bem não poderá reinar sobre tudo sem que apareça um excesso, de cujas consequências fatais nos adverte a tragédia” (p. 306).

Antígona não desmerece a lei dos Deuses e nem as leis humanas, o que acontece para ela é que as “leis” também podem ser consideradas as leis não escritas, ou seja, ela também traz à tona uma reflexão sob a lei interiorizada, fazendo valer o próprio desejo sem nenhum condicionamento. Sob esse ponto de vista da lei “não escrita” é que junto à leitura lacaniana se propõe o atributo da psicanálise como uma ética; o desejo de Antígona não era para fazer valer o desejo dos deuses ou o desejo propriamente do irmão, o desejo da heroína é algo que vem de dentro dela mesma, é uma lei interiorizada, de zelo pela vida dos únicos irmãos frente a impossibilidade da obtenção de outros.

O desejo de Antígona pode ser conhecido como o desejo do nada, que a leva a um encontro rumo a um jogar-se numa espécie de funil, de onde se depara com um vácuo e de um objeto jamais encontrado, próprio dessa relação do homem com a falta-a-ser. O sepultamento do irmão acarretaria na sua morte, mediante a profundidade desse desejo, o que se vê na heroína

de Sófocles é esse empuxo a morte. Essa preocupação quanto à sentença de morte a fazia preocupante, tanto é que ela se enforca, e o ato de se enforcar para ela não era nada, afinal seguindo o seus dizeres já se encontrava morta por dentro pela perda do irmão. O ato suicida a faz manter-se mergulhada nesse belo, não lhe dando a permissão de presenciar os estágios de horror à qual poderia se deparar, com a putrefação da própria carne, por isso ela assim se extermina. Sob essa dimensão trágica o que se percebe é a relação fundamental do desejo puro e radicalização da morte, não abrindo mão do desejo fundando-se assim uma nova ética, a psicanálise.

Em todo o texto de Sófocles (2014) como também nas descrições de Lacan (1959-60/2008) o que se torna notório é essa relação da ação com o desejo e a sua impossibilidade estrutural em satisfazê-lo; afinal existe dentro do desejo um significante obscuro e escondido a saber a qual denominamos “falo”. O “falo” é o significante do desejo, intimamente ligado à “falta”, falta que é acometida por meio de uma castração que está inserida em todo o sujeito. Compreende-se que o desejo em sua potencialidade perpassa por uma castração, o que acontece e assim se percebe é que Antígona rompe com essa castração não encontrando objetivamente o seu desejo, permanecendo assim próxima do real, porém inatingível.

O desejo de Antígona se localiza no nível do inconsciente, apesar de todos os seus atos serem atos conscientes, não existe a clareza e nem se tem o alcance do objeto a qual se quer alcançar, movida pelas pulsões, o que acontece é o deparar-se com o vazio e com um não suprimento da falta. Guyomard (1996) explica em sua obra “o gozo do trágico” que o inconsciente para Lacan, tem um estatuto ético, e que ele só se nomeia enquanto nome, afinal todo seu vínculo está entre o desejo e a fala, provindo junto a dimensão do sintoma.

Antígona sabe o que não quer, e tem firmeza ao que quer, por detrás de tudo isso se esconde o estatuto ético psicanalítico intrínseco em sua própria estória. Para Antígona, existe nela algo assombroso ao se deparar com campo objetual perdido, mas que nesse lançar-se fica explícito a rejeição da ética dos bens para ceder lugar à ética de outro bem ainda maior que é o desejo. Assim ensina Lacan (1959-60/2008): “o reviramento comportado por nossa experiência situa no centro uma medida incomensurável, uma medida infinita que se chama desejo” (p.369). Aqui faz-se o seguinte adendo, não se pode deixar obstatante o fato de que existe um estatuto ético que deve ser acompanhado de associações livres, e de uma neutralização do analista, sem qualquer tipo de intervenção que comprometa o desejo e a vida do analisante.

Lacan (1959-60/2008) afirma que o desejo é algo primordial para psicanálise, porém não o afasta da noção de discernimento entre bem e mal, porém não o reduz a moral de civilização, apenas coloca o discernimento para que não haja confusão.

Antígona é descrita por Guyomard (1996), como “uma heroína da destituição subjetiva em cuja experiência é feita pelo analisando” (p.26), em sua própria análise, o que faz da heroína de Lacan um exemplo de catarse, conforme aqui já fora dito, em seus momentos trágicos e de análise.

Antígona prende a atenção por meio de uma purgação da imaginação para e pelo desejo; o que é garantido por Guyomard (1996) que descreve a teoria lacaniana tratando-se de “um simulacro de objeto de aparência bastante real” (p.29) de onde é situado seu irmão Polinices. Existe algo que se encontra dentro dela mesma que não poderia permitir que seu irmão passasse de liso, “sem uma lágrima, como um cadáver insepulto” (p.29).

Sófocles (2014) apresenta alguns dizeres de Antígona, o situando no campo da consciência, quanto ao cadáver de seu irmão:

Por isso, prever o destino que me espera é uma dor sem importância. Se tivesse de consentir em que ao cadáver de um dos filhos de minha mãe fosse negada a sepultura, então eu sofreria, mas não sofro agora. Se te pareço hoje insensata por agir dessa maneira, é como se eu fosse acusada de insensatez pelo maior dos insensatos (p.220).

É junto ao cadáver do irmão Polinices, que Guyomard (1996), com auxílio da teoria lacaniana, mostra o aspecto crucial da vontade: princípio e “lugar do desejo de Antígona” (p.30). Guyomard (1996) segue a sua lógica de que se, se tratasse do corpo de um filho, ela poderia ter outro; de que se, se tratasse do corpo de um marido ela poderia também possuir outro. O que acontece é que se trata do corpo de um irmão; irmão que ela não poderia mais obter, por que seus pais se encontravam sepultados, esse é dos motivos pelos quais ela transgredir as leis humanas, afinal, se tratava do corpo de um irmão que ela não poderia mais ter . . . ele era único! Ou seja, ele era único de uma não mais possibilidade, legitimando assim a lei de sua fidelidade à família; disposta a sofrer por essas consequências.

Antígona faz prevalecer a sua própria lei, fazendo valer-se de sua autonomia e de um aspecto voluntário, o que a faz oposta a lei do Estado. Não poderia ela perder o único e insubstituível. De certo que o incesto é algo proibido provindo de uma castração, o que ela faz é romper com aquilo que um dia já foi rompido, afinal é de uma união incestuosa que ela nasce e por causa dela que também ela morre.

O cadáver do irmão é literalmente para Lacan, o lugar do desejo de Antígona. A linguagem, algo predominantemente na peça e nos dizeres de Antígona percorre justamente até o limite do “nada” faz de um dos significantes o acesso ao “nada” emparelhado ao objeto real inatingível.

O olhar sobre o irmão Polinices, faz com que seja vislumbrado o desejo puro de Antígona, o que faz dela para Guyomard (1996), um sujeito falante e de linguagem, fazendo dela mesma senhora de sua lei e sua fidelidade à família. Senhora de si mesma oferecendo-se à lei própria, Antígona se opõe à lei da cidade fazendo dela mesma um sujeito que deseja, e que é autônoma voluntariamente. O que é de fato, é que seu desejo é um desejo insubstituível, mas que a leva a uma situação trágica por ser autônoma e vítima de uma castração. Trabalhando ainda mais sob essa perspectiva da castração, o que se vê é um desejo incestuoso, voluntário e autônomo, ao mesmo tempo mortífero, mas que transgrede rumo ao real jamais encontrado.

A lei de Antígona não é a lei do Estado, mas sim a lei do seu próprio desejo; Guyomard (1996) nos faz memória do imperativo categórico Kantiano, dizendo que se trata de algo que se implica no “dever”. Assim sendo, compreende-se que a ética, se encontra valendo-se de direito do próprio desejo e não de um imperativo do supereu. Guyomard (1996) aponta que existe uma grande diferença entre a máxima kantiana que “é podes por que deves e a de Lacan seria podes por que desejas” (p.36); o que se torna notório é o não acovardamento de Antígona com relação ao consigo mesmo. O desejo de Antígona torna-se um desejo puro por se tratar de um desejo de castração.

Guyomard (1996), pergunta: afinal o que é o desejo? O desejo é algo sustentado pela fantasia uma vez que o objeto se encontra velado. Sob a forma imaginária numa espécie de falseamento ou engodo, do que de fato é o real; afinal tudo àquilo que se deseja é por que existe a “falta”. A “falta” é algo que sempre é marcado por um “vazio” ou “nada, algo que constantemente se depara culminado num não encontrado e inacessível, conforme anterior já assinalamos.

Assim nos explica Guyomard (1996), sobre o universo da falta:

A falta que provoca a demanda e a dependência, falta que perdura para além da satisfação da necessidade, vê seu valor se inverter. Em vez de reencetar outra demanda e de se relançar na busca de uma resposta e de uma satisfação sonhada como possível, em vez de ser percebida como uma deficiência geradora de uma vontade que todos os outros são intimados a mitigar, essa falta toma-se fundadora. Esse momento em que a falta se torna fundadora, esse momento em que ela para de repetir a demanda, é o tempo do desejo. Ele substitui um "isso que me falta, um outro o possui" por um "isso que me falta, que nunca terei, faço questão dele, porque é aí que fundamento meu desejo (p.17).

Uma visão um tanto aparentada com uma certa necrofilia é o que aponta Guyomard (1996) sobre Antígona que sente “um amor pelo morto, amor alojado e comprovado sob o campo da linguagem . . . a morte do ser amado – do irmão amado – liberta nela, em torno do

resto representado pelo cadáver, um puro desejo ‘de morte’ (p.37). É desse amor, que se liberta em torno do resto do defunto, que se encontra o desejo puro, desejo mortífero e livre, suicida e de sacrifício, dando vasão ao poder da morte sobre a vida.

Por falar sobre a morte, o que então seria a pulsão de morte? A pulsão de morte, como diz Lacan (1966/1998) em sua obra *Escritos*, trata-se de *tyché* (p.44), essa terminologia pode estar vinculada ao acaso em geral; Guyomard (1996) traduz essa terminologia como “aquilo que domina o ser humano e insiste repetitivamente no inconsciente” (p.39). Ela é a “repetição do significante” (p.39), enfim existe uma primazia do significante sobre o sujeito. E o que se percebe é a presença da morte na repetição significante, ou seja, o significante é quem se “materializa na instância da morte” (p.39). É exatamente o encontro com a morte no intervalo entre os significantes que reside a instância da *tyché* proposta, a natureza da invalidação daquilo que significa. Não se pode esquecer o campo da linguagem lacaniana, por isso, tudo o que é brotado sob o campo da linguagem, morre. O sujeito que fala, morre, e morre com a fala tudo aquilo que é representado sob o campo da linguagem. Assim, a morte, a pulsão de Morte em *Antígona*, se situa sob o campo da linguagem.

Uma vez que o sujeito, neste caso específico, *Antígona*, parece para estar exposta à morte, deverá ela, ter perdido o objeto, como assim é perceptível, afinal, ela se encontra mergulhada ao mundo do nada heideggeriano compartilhado e explicado acima; é neste vazio de não preenchimento, em cuja ação se dá numa constante repetição em ato em busca do inatingível.

Assim sendo, o perder o objeto é uma sentença de morte, a autonomia é que a leva a escolher seu destino. Para Lacan (1959-60/2008), “*Antígona* leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna.” (p.329).

Guyomard (1996) nos mostra que se trata de “um puro desejo de morte” (p.40), quando assim “ela se submeter ao seu destino” (p.40). Existe uma identificação de um desejo que vem da morte com desejo de morrer, onde desejo e gozo se misturam sem se distinguir.

O desejo puro de *Antígona* é visto como um paradoxo que se confunde ao elogio de Lacan, e ao estado criminoso perante a lei ditada pela Cidade. Guyomard (1996) vê a existência de uma nomeação “com poder e efeito do “significante, mas, “ao mesmo tempo, é o elogio denegado do incesto” (p.43). *Antígona* é apoiada, na teoria do desejo puro de morte sem distinção entre desejo e gozo, se é incestuoso ou não para Lacan, essa explicação é evitada; o que se faz destacável é a posição do “falo” que para Lacan trata-se de um significante se iguala à impossibilidade de não tocar, nos remetendo ao S (A/).

Segundo Guyomard (1996), o desejo de Antígona ligado ao desejo da mãe, faz pensar num desejo que alude a origem de tudo: “desejo fundador de toda uma estrutura” (p.44). Nada se diz sobre o pai e sim sobre um mal originado da mãe, fazendo de Jocasta uma criminosa em cuja inocência se atribui Édipo. O desejo de Antígona passa a ser um desejo radicalmente destruidor, destruidor do Outro, identificado por Jocasta em querer gerar. O puro desejo é identificado por um “Outro”, enfim um “Outro puro”.

Todo esse aspecto do desejo puro lembra que: dar vida é tendenciado a algo destruidor, sendo também criminoso. Antígona é considerada heroína para Lacan por partir de seu ato voluntário fundado em seu próprio desejo, não sendo nada mais que uma vítima do desejo da mãe, desse desejo de origem e de destruição provindo daquela mulher, sendo este bastante claro a um terrível jogo de espelho. Assim, Guyomard (1996) situa que “Antígona rejeita a vida de si mesma para assumir, no ser de seu irmão a marca mortal de seu destino (p.47) ”.

Guyomard (1996) ainda remete sobre o desejo puro, que em Antígona não se pode apenas perceber o caráter exclusivo centrado de uma heroína que se sacrifica pelo amor aos mortos. Existem muitas escolhas dentro desse mesmo ato, como por exemplo, o desejo de assim permanecer filha para sempre acompanhado da rejeição ao futuro esposo Hêmon e a sua possibilidade de ser mãe fazendo-se assim uma retirada daquilo que vos parece incestuoso para transmitir a vida. O trágico apresentado em toda a peça se refere à “loucura de Creonte, o suicídio passional de Hêmon e a morte final de Eurídice” (p.48), esposa de Creonte e mãe de Hêmon. É neste ponto que Lacan, sob a doutrina psicanalítica, se fascina por uma figura de morte, que ao mesmo tempo vive uma livre posse de si mesmo, e faz valer o próprio desejo.

Prestes a ser colocada rumo ao seu destino, frente a tumba que é entendida frente a caverna, o que se vislumbra é um clarão de nossa heroína, deixando a todos uma sombra que é furtada e um olhar de solidão que se culmina nos laçar-se de um lenço ao seu pescoço, o que para Guyomard (1996) culminou “na liberdade do desejo, o desafio derradeiro e num heroísmo condenado” (p.57). A verdade sobre a teoria do desejo se esconde na satisfação, numa felicidade que se tranquiliza e se reconcilia, numa realidade de proteção; Guyomard (1996) ainda continua e “refundamenta a teoria do sujeito lacaniano como aquele que está sob o efeito da linguagem e a teoria freudiana da repetição” (p.58), como também do mais além do princípio do prazer, que é tratado na pulsão de morte. Ele faz assim, um movimento em direção a esse vazio e que vai, mas que retorna sempre ao nada.

A tragédia de Antígona nos lembra as experiências impelidas por meio das necessidades dos bens oferecidos, que também se encontra na raiz de nossa experiência, para assim chegarmos à palavra catarse, que quer dizer, uma experiência de descarga em ato. Lacan (1959-

60/2008) fala de uma experiência vivida por nossa heroína em meio de uma descarga emocional, típica de trauma que pode deixar o sujeito suspenso perante uma insatisfação. Antígona é exemplo dessa passagem ao ato vivida a priori rumo a uma experiência insatisfatória por não ter encontrado certo acordo frente à lei deixado por seu tio Creonte.

Em toda a tragédia e no brilho de Antígona faz presença os sinais poéticos e musical como também uma forma de catarse e purgação. Afinal, a musicalidade, ao som de um coro, traz a todos um caráter de prazer misturado junto a emoção. Mas por que foi apresentado a questão da catarse? Até então, exatamente para dizer, que o desejo é compreendido dentro da tragédia por essa via exemplar e função da catarse, assim confirma Lacan (1959-60/2008): “os cátaros, o que é isso? São os puros. *Katharos* é um puro. E o termo, em sua ressonância original, não significa primeiramente iluminação, descarga, mas purificação” (p.291)

É do canto de um coro, que se percebe a evocação de uma beleza, e o vislumbamento de um brilho; é desse lugar de evocação da morte que se extrai o brilho.

Antígona .encarna, segundo Guyomard (1996), o desejo puro se sacrificando “à repetição do infortúnio familiar” (p.79), quando ela deixa de pedir algo, para concretizar sua decisão. De certo, seu destino ficou assim traçado desde a batalha entre os dois irmãos Etéocles e Polinices que lutavam pelo governo. A heroína que já se encontrava para além da vida já havia colocado a sua vida sob o reino dos mortos.

Guyomard (1996) faz alusão de que Antígona é uma “morta entre os vivos” (p.79), exatamente por se tratar de sua escolha em “uma determinação e uma força indestrutíveis” (p.79), afinal, não poderia ela estabelecer acordo com seu tio Creonte, o diálogo seria algo impossível, por isso que, assim conclui-se que: “viver é ceder e morrer é viver” (p.79).

Em meio aos diálogos de Antígona com sua irmã Ismene, nota-se perfeitamente de uma forma indireta a grande pergunta questionadora, o que havia ela “Ismene” feito com desejo próprio? O que se percebe em todo o texto é a aparente fragilidade da irmã em não querer enfrentar a lei dada por Creonte de uma não sepultura a Polinices. Segue as menções de Sófocles (2014):

Antígona: Agora sabe disso e muito breve irás tu mesma demonstrar se es bem nascida ou filha indigna de pais nobres.

Ismene: mas, nessas circunstâncias, infeliz irmã, teria eu poderes para te ajudar a desfazer ou a fazer alguma coisa?

Antígona: Decide se me ajudará em meu esforço.

Ismene: Em que temeridade? Qual a tua ideia?

Antígona: Ajudarás as minhas mãos erguer o morto?

Ismênia: Vai enterrá-lo contra interdição geral?

Antígona: Ainda que não queira se ele é teu irmão e meu; e quanto a mim, jamais eu trairei.

Ismene: Atreves-te a enfrentar as ordens de Creonte?

Antígona: Ele não pode impor que eu abandone os meus.

Ismene: Pobre de mim! Pensa primeiro em nosso Pai, em seu destino, abominado e desonrado, cegando os próprios olhos com as prementes mãos ao descobrir os seus pecados monstruosos . . . peço indulgências aos nossos mortos enterrados, mas obedeco, constrangida, aos governantes; ter pretensões ao impossível é loucura (pp. 202).

Todo o texto prossegue com dizeres de Ismene, que não agiria contra Creonte, com o medo e receio de uma contrapartida do tio, assim sendo, ela toma posse do bem oferecido pelas cidades, contrapondo assim, a visão e realização do desejo que em sua possibilidade é notória e típica de um recalçamento.

Guyomard (1996) descreve de que já existia traços em Antígona de uma escolha sobre os mortos, quando assim ela afirma a Creonte que o decreto de uma morte prematura é vantajosa, ou seja, todas as suas falas são tendentes a afirmar que ninguém a faz desejar, nem o amor de seu noivo Hêmon, muito menos o anseio da maternidade, afinal ela deseja por si mesma.

Guyomard (1996) ainda descreve a cena da condenação numa marcha para a tumba, “segura de uma morte certa, aliviada do fardo” (p.80), pelo não cumprimento da dívida com os mortos, o que restaria a ela então era dizer que: havia nascida para compartilhar o amor e jamais o ódio.

A então filha de Édipo, não insiste em abandonar seu desejo, muito menos dá vasão à loucura de Creonte, o teu brilho é um brilho de morte, mas deixa-a prevalecer mantendo-se viva heroicamente. Seu destino desencadeou em tragédias e percas incomparáveis à Creonte que se deixou levar por uma obstinação do poder e consecutivamente experimentou o trágico com morte do filho Hêmon e de Eurídice.

Em meio à confusão entre as leis dos deuses e a lei do homem, Antígona sai do incesto através da fala, depois do ato consumado. É verdade, que Creonte não permite de forma alguma um atentado contra ele e contra as leis. Por isso, que na visão dele não poderia deixar Antígona impune, caso contrário estaria alimentado o caos na cidade.

Guyomard (1996), instiga a se pensar os papéis, gênero e a possível inversão entre Creonte e Antígona, que poderia ser assim confundido. O autor acredita que se na mentalidade de Creonte concedesse ao ato sobrinha, daria a ela papel próprio típico masculino, já a Creonte

junto à sua passividade algo mais feminino. Para Guyomard (1996) desafiar regras e normas pode ser considerado um próprio de uma sociedade machista e a passividade, algo próprio da mulher.

Creonte tinha um desejo de exterminar na cidade todos que atentavam contra as leis ditas por ele e todos que estimulavam o caos e a desordem com as transgressões, fazendo de rebeldes merecedor (a) de punições severas, por isso, foi decretado para Antígona uma condenação por ter desobedecido a suas ordens. Tudo isso, é por que ele agia como que homem cego e ambicioso pelo poder que se entregou às paixões e vaidades mundanas, sendo incapaz de controlar suas pulsões. O que chama a atenção sobre o desejo de Antígona, na visão de Guyomard (1996), é não tanto o impasse de uma loucura, porque isso ficou encoberto pelo seu brilho, mas é “o golpe desferido por essa heroína, tão segura de seus direitos, contra a cegueira do poder” (p.17). Dessas relações o que se pode perceber é o enaltecimento da transgressora e o envilecimento de Creonte vítima de seu próprio ensejo de poder.

O começo da tragédia de Creonte se dá quando ele se depara com a lei escrita e com a precisão da mesma a ser cumprida, enlouquecido por ferir tamanho orgulho, dá-se o início de sua queda, enquanto Antígona busca pela transgressão daquilo que é tido como mortal, e o absoluto. Antígona já está morta antes mesmo de adentrar a sua própria tumba e junto dela, e arrastada pela heroína desce também por meio das lástimas consequentes de Creonte, por não ouvir e nem escutar Tirésias, que insistentemente o aconselhou à rever suas ações. Segue pontuações de Sófocles (2014), dos ditos de Tirésias:

Nosso caminho foi um só, Chefes de Tebas, dois vendo pelos olhos de um, pois quem é cego precisa, para caminhar, de alguém que o guie . . . ouve: está pendente a tua sorte . . . pelos indícios, que ouviras, de minha arte, já saberás. Estava eu no antigo assento profético onde as aves todas se reúnem dentro do alcance dos sentidos que me restam, quando um clamor confuso ouvi de aves estridulas gritando maus presságios ininteligíveis . . . é por tua causa, por tuas decisões que está enferma Tebas . . . os homens todos erram, mas quem comete um erro não é insensato nem sofre pelo mal que fez, se o remedia em vez de preferir mostra-se inabalável; de fato a intransigência leva a estupidez. Cede ao defunto, então! Não firas um cadáver! (pp.243)

O desejo de Antígona ameaça a macheza e a virilidade do homem Creonte, que assim a vê agindo como um homem à semelhança de quem desafia e possui uma espada, o contrário de tudo isso, seria uma feminilidade, ou seja, uma passividade em ter que submeter ao desejo de uma mulher.

Essa atitude de Antígona de ser irredutível quanto ao seu desejo, lança essa pertinente interrogação de papéis de gênero e identidade numa luta rumo exercício do poder. Creonte, o então Rei de Tebas, emite interrogativas e falas ao então indignado filho sobre a ré e frente ao extermínio da amada a quem estava prometido em casamento. Segue dizeres de Sófocles (2014) dos questionamentos feitos por Creonte a seu filho Hêmon:

Crês que exaltar rebeldes é ato louvável? . . . Ditas a cidade as ordens que me cabe dar? . . . Não deves ser a cidade de quem as rege? . . . Discutes com teu pai, pior das criaturas? . . . Não tagareles tanto escravo de mulher! (pp.232)

Guyomard (1996) alerta em seu texto sobre uma precisa fala de Tirésias: que ele enquanto Rei não devia esquecer da “lei a que ele deve submeter-se, a de sepultar os mortos” (p.84), e ainda firma, de que trata de uma lei que não era uma Lei dada por Antígona, mas uma lei deixada pelos deuses.

Canedo (2017) em seus escritos sobre “*A Lei em Antígona: Uma Análise Crítica*” narra bem o encontro do adivinho com Creonte frente aos seus atos:

Surge Tirésias, um adivinho que alerta Creonte sobre as más escolhas que fez em nome da soberba, e conta que os Deuses já não respondiam mais aos sacrifícios que oferecera por conta de Creonte ter profanado o corpo do filho de Édipo. Tirésias prevê que deverá Creonte pagar com a morte de um de seus descendentes o resgate de outra morte, pois pôs sob a terra uma criatura que vivia na superfície e manteve longe dos deuses subterrâneos um cadáver insepulto. Creonte então manda concederem as honras fúnebres à Polínicês e libertarem Antígona em obediência às leis do mundo (cap. Síntese da obra)

Excedida as cenas por tantas pulsões, o que resta ao final dessa estória é o trágico que se impõe a outro ato trágico. Guyomard (1996) menciona “tão logo cerrada a porta de sua tumba, Antígona enforcou-se. Ante a visão de seu corpo Hêmon se mata. Maldiz um pai assassino de seus próprios Filhos” (p.80). Tarde demais para o arrependimento, o filho já havia se exterminado junto ao cadáver de sua amada, quando por último pensou em rever os seus atos, pelas advertências de Tirésias. No desfecho de tudo, também viu que não era somente Hêmon que se matara ao ver morta a amada, mas também a própria esposa que não concebe enterrar o filho.

O trágico tomou conta de Tebas, e Sófocles (2014) mais uma vez, sob os clamores lamentosos assim se decretou Creonte como sendo aquele que não é mais nada:

Ai! Ai de mim! O autor destas desgraças sou eu e nunca as atribuirão a qualquer outro entre os mortais pois eu, só eu cometi, pobre de mim! Fui eu, e falo apenas a verdade!

Levai-me imediatamente, escravos para bem longe, pois não sou mais nada! . . . Venha! Aconteça as últimas das mortes- a minha! – e traga o meu dia final o mais feliz de todos! Venha! Venha pois não quero viver nem mais um dia! (p. 257).

Creonte é acometido por uma loucura. Ambos confrontam com a morte, o diferencial é que ao preferir ele os bens da família e do poder, ele não se dava conta que perderia tudo, afinal bens são passageiros inclusive o poder terrestre.

Enfim, o desejo de Antígona é um desejo puro, desejo de nada, por não ser nunca satisfeito. Pode-se ainda o definir como algo que se liga puramente à “falta”; podendo estar ligado, enquanto elemento ausente, a uma cadeia de significante. O desejo é algo que permanece acoplado ao desejo de algo Outro, podendo estar ligado à fala ou ao campo da linguagem, porém, no caso específico de Antígona está mais à execução do ato. Desejo que nos escritos lacanianos de ética da psicanálise nada mais é que, a busca e o encontrar “*Das Ding*”, incessantemente rumo àquilo que se encontra perdido e não encontrado, certos de uma não satisfação absoluta, o desejo pode ser compreendido como o inatingível a qual se comprova a experiência e dá a existência à falta-a-ser.

3.4 O desejo e o dever ético de Antígona de Sófocles

A nova forma de se pensar em ética é proposta a partir do desejo estabelecido junto à experiência analítica. A ética passa a ser intrínseca à psicanálise na sua formulação que adentra à ética do desejo e se desliga completamente da possibilidade de conformidade ligada a um bem, conforme se demonstra em Antígona, a heroína de Sófocles. O desejo enquanto fator ético, que aqui se aborda, não traz uma intencionalidade de fundamentos e caráter universal, nem tampouco traz algo do campo moral. O que se encontra em jogo além de desejar é o direcionamento e o dever que se esperam do sujeito.

Jacques Lacan (1959-60/2008) dedicou a obra O seminário, o livro 7 “*A Ética da psicanálise*” para a formação de analistas. Destacando a dimensão trágica da experiência em Antígona, heroína de Sófocles, Lacan define o fundamento ético próprio da psicanálise, e cuja importância se dá pelo desejo.

Retomando a leitura da tragédia, o que Lacan faz é destacar a postura de ética da protagonista e também sua posição enquanto desejo irreduzível. A ética nesse seminário diz respeito à psicanálise longe e distante do serviço aos bens e próxima de uma dimensão trágica que se inscrevem em ações, ou seja, ela não se encontra junto ao ideal dos bens, mas sim na dimensão trágica.

Não se trata de considerá-la uma teoria de maneira abstrata, muito menos uma forma de bem imanente ou transcendente, ela é na verdade uma experiência em que se projeta na ação, sem relevância de algum tipo de pensamento. A ética psicanalítica não pressupõe intencionalidade, muito menos algum tipo de ganho, mas sim ela encara o caráter da falta

Lacan vê nos escritos de Sófocles, mais precisamente em *Antígona*, o valor de uma ética da psicanálise em sua singularidade, sem o acompanhamento de normas, mas com um ponto fundamental: a demarcação do seu desejo. Embora não seja um modelo absoluto a ser adotado, o que fica então junto da heroína é a sua coragem e audácia de não anular o desejo que nela habitava.

Todo o escrito de Sófocles sobre *Antígona* confere o caráter trágico nos cantos e no ressoar dos versos e poemas encarnando uma figura dramática coberta ainda pela falta.

Situando parte dos escritos de Sófocles: a invasão a Tebas, da parte de Polinices nos insere numa batalha entre os filhos de Édipo, que culmina num fratricídio, em meio aos coros lacrimosos juntos aos corpos por lá se encontrava as filhas de Édipo recebendo a dolorosa lei de um não sepultamento de um dos seus irmãos, àquela o qual Creonte vê como traidor do reino. Cabe então destacar a decisão de *Antígona*, abrindo mão daquilo que pode ser considerado um bem, para fazer valer não a lei dos deuses conforme a heroína tanto exorta, mas sim fazer valer a sua própria lei desmerecendo então o decreto da polis. O encontro e a luta do Rei empossado Creonte com o desejo de *Antígona* leva à responsabilização de ambos os personagens como também a maldição que assim foi jogada sobre os filhos que morreram, à semelhança de Caim e Abel, dois personagens bíblicos mitológicos que travam uma batalha em busca de poder. A mão de um fere e mata o outro, restando-se assim o fim de um revezamento do trono conforme haviam combinado.

À Etéocles é concedida o funeral de honra. *Antígona* sem auxílio de ninguém confere as exéquias ao irmão Polinices, desobedecendo as ordens de seu Tio. Ela não permite que o corpo seja entregue às aves e aos cães alegando que assim à faz por ordens e normas dos deuses.

Na interpretação de Vorsatz (2013) “a tensão dramática se estabelece em torno da posição desses dois personagens: *Antígona* e Creonte; em linhas gerais ele representa a lei da cidade ou o serviço dos bens” (p.63) e ela não se orienta por bem nenhum, mas se percebe em um certo desapego das decisões impostas na família ou pela religião.

O culto aos mortos e o oferecimento de sepultura digna aos falecidos fazem parte do culto grego preservando o cadáver de se tornar uma alma vagante, assim sendo, segundo a tradição grega o não sepultar resultaria não só na putrefação e na mutilação do corpo, mas num enfraquecimento do espírito. Descer a Hades faz parte do processo e do dever sagrados, aspecto

que Creonte rejeita ao sobrinho. Vorsatz (2013) compartilha da visão lacaniana de que Creonte exagera incidindo em um “erro de julgamento” (p.65), o de deixar o morto sujo de sangue. Afinal, não e deixa de ser desrespeitoso ao morto, tendo em vista à necessidade de se apresentar em caráter limpo e puro diante dos deuses. Derramar a terra sobre o cadáver demonstra um aspecto de comunhão com o morto.

Vorsatz (2013) traz essa noção de puro e impuro na Grécia antiga, positivando-a na sujeira e manchas de sangue:

Devendo ser lavada com a água, pois o homem só pode ser considerado puro se estiver limpo, asseado. Para tratar as divindades, o homem deve se lavar, livrando-se da sujeira que conspurca o corpo e a extensão, o espírito . . . a limpeza ritual assume o valor moral, como testemunho da obediência humana à vontade divina (p.65).

A infração cometida por Creonte, indo completamente contra a ordem natural, abre-se para uma série de mortes, sem contar que ele volta atrás na ordem de apedrejamento, mudando assim o destino da sobrinha com um emparedamento, privando-a assim de um derramamento de sangue.

Antígona altera seu destino sobre a própria morte, ao invés de permitir que a beleza de seu corpo definha paulatinamente, parte para um não vislumbramento horrível de seu corpo fechado na caverna e decide pelo autoextermínio, antes que este mal venha sobre ela predominar; segundo Vorsatz (2013), quando Antígona toma “as rédeas da situação, teria transformado sua morte numa poluição da cidade” (p.68), abstendo-se assim de qualquer culpa, atribuída Creonte como o responsável.

Não é pelo designo divino, mas é pela sua própria vontade e responsabilidade em ato, que ela paga o preço pela sua vida, entrando em consonância com a tese lacaniana de que o desejo não se confunde com a realização de um bem. Ou seja, não pelo irmão, nem pelos deuses, mas sim, por desejo próprio. O desejo e o alcance do mesmo “do custe o que custar”, vem acompanhado de perdas e muitas vezes dessa destruição radical do sujeito, em cujo horizonte o que se vê é uma pulsão de morte.

Vorsatz (2013) mostra uma Antígona que “evoca as leis não escritas” (p.68) em seus versos e uma “soberana liberdade individual” (p.69); o decreto real e as leis positivas a sufocam por não serem repensadas, vendo ela a injustiça prevalecer sobre seu anseio. Entre transgredir as leis divinas e transgredir as leis humanas não restava a ela uma opção de ‘não transgressão’, ou seja, de qualquer forma, seria algo inevitável em sua escolha, rumo a uma viagem sem volta.

As leis ditas por Creonte nada mais são que leis inferiores àquelas deixadas pelos deuses, pois Creonte governa por meio da injustiça, atropelando não somente aquilo que há de mais sagrado para um cadáver, mas governa junto aos seus caprichos e sua falsa sabedoria.

A jovem órfã, nossa heroína Antígona, vítima do desprezo de Creonte, transgride, mas quem vai mais além é Creonte que não só transgride as leis divinas, como também as derruba junto aos costumes e aos hábitos.

São várias as interpretações feitas pela transgressão de Antígona. Uma delas é que ela não submete às ordens de Creonte, mas apenas às de Zeus. Uma outra vertente é a de que nem as ordens de Zeus ela submete, mas sim às de Hades. Mas existe aquela opção que também nem a um nem a outro, mas sim à sua própria lei: a lei do desejo.

Vorsatz (2013) aponta em Antígona uma evocação das leis não escritas, ela evoca consigo as memórias de antepassados que deixou como ensinamento o direito de enterrar os mortos, respeitando assim os laços de sangue como um dever. Existe em Antígona uma lei que não é escrita, a lei dos costumes de seus antepassados, mas possui uma força para além de seu amor pela família morta. Essa lei pode ser considerada em puramente pessoal conforme é apresentado numa visão helenística dos fatos.

Presente numa singularidade radical, para Vorsatz (2013), o desejo de Antígona não se submete a uma norma universal, mas como algo real e em ato. O convite à irmã para fazer parte das exéquias, e a negação de Ismene em auxiliá-la devido ao decreto do rei, não a intimida no ato. A pena de lapidação, que outrora fora trocada por emparedamento, faz parte dos dizeres de Antígona após condenação, a partilha de um governo tirano e machista.

Mediante aos fatos ocorridos em Tebas, fica a interrogativa: caberia a Creonte dar ordens de um trono, que a priori, seria das princesas labdácidas herdeiras legítimas do trono? O que mais surpreende em toda mitologia Antígoniense é a forma machista e tirana que Creonte veio assumir.

Trata-se, portanto, o desejo de Antígona como algo singular, não universal frente às ordens de Creonte. Vorsatz (2013) assim interpreta que, afinal ela não é movida por decreto, muito menos por uma lei positiva que desmereça sua decisão. Trata-se, portanto, de um ato direcionado ao nada.

Creonte na sua ingovernabilidade, interdita o que é da ordem do desejo, desmerecendo também o viés religioso que ultrapassa algo além do limite. O ato que por si só se liga frente à manifestação significativa nada mais é que um estado de desejo simulado por uma perda objetual.

As leis não escritas não são referências primeiras para Antígona, afinal elas não explicam os seus atos. Antígona sabe de seu destino e tem consciência dele, mas é seu ato que é a sua lei.

A responsabilização do sujeito é um fator demarcado pela ética da psicanálise, embora o sujeito não seja senhor de seu destino na visão de Vorsatz (2013), deve ser ele o responsável. A autora vê no sujeito o desamparo que também lhe foi conferido uma vez engajado num ato sem amparo do saber. Assim sendo, o que se vislumbra na ética é a condição trágica, garantindo-se assim em ato, o campo próprio do desejo.

Vorsatz (2013) firma o que é óbvio, para Creonte, Antígona é a transgressora da lei positiva, ou seja, a lei da cidade; para a heroína é tudo muito claro quando é apontada como transgressora, pois ela mesma afirma, de forma atenuante tal transgressão, por se tratar de uma norma que não foi Zeus e nem Hades quem promulgou, assim sendo ela faz essa diferenciação entre a lei da *polis* e as leis não escritas deixadas pelos deuses. Tem quem observa a ação de Antígona como um clamor a Zeus, como uma divindade oposta ao decreto, mas existem também pensadores que a veem somente num elo firme a Hades, mas também tem versões que veem nesse impasse relacional a luta pelo palácio vendo uma batalha pela legitimidade do poder não apenas ou simplesmente a vitória para assim reinar. A evocação de Zeus, dos deuses da justiça é fato em Antígona, porém ela não trata disso como um alibi, ela parte de um pressuposto interior, de leis brotadas dela mesma apesar de coincidi-las. Certos de que não é por Zeus muito menos por Hades o que se vigora é lei própria. Seguem alguns ditos de Antígona, apontados por Sófocles (2014)

Mas Zeus não foi o arauto delas para mim, nem essas leis são as ditadas entre os homens pela Justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram. (p. 219)

A ação de Antígona não é uma ação arrogante, também não se opõe às leis dos deuses, tratam-se de regras não escritas, que por ela mesma se brota e vigora. Neste sentido que Vorsatz (2013) comenta que se trata de uma lei que não diz respeito a qualquer estatuto ou por um regulamento de códigos e ainda completa, que a lei brotada dela mesma, ou seja, por Antígona, é que cai assim por terra diante da lei humana e divina.

A transgressão de Antígona quanto à lei positiva e à descontinuidade da lei de Zeus e dos deuses da justiça não a provam como uma oposição. Falar de leis não escritas como ela

mesma diz, oferece o caráter de que elas não se esgotam, sendo passível de ser promulgada, porém o que vê é que elas brotam da interioridade a priori para que, seguidamente, possam fazer desemboca-la junto a outros.

O ato de Antígona é a sua lei, sua decisão e seu ato valem somente para ela, tendo a lei interior, que apesar de indícios trágicos, visa nada mais que um dever a cumprir. Parece que se trata de uma transgressão, que não visa desafiar ninguém nem tampouco estabelecer padrões universais.

O fato de Antígona deixar claro que normas religiosas não a intimidaram, a princípio, em seus atos e faz valerem as leis de si mesma, que não a faz indiferente das mesmas, tendo em vista que possa existir consonância entre ambas, as ditas pelos deuses e as encontradas em si mesma. Com isso, o que se conclui é que se trata de um desejo cego que conseqüentemente vem à tona o trágico, junto a uma tensão que não se elimina, própria de uma responsabilização e de uma vontade própria.

Para Vorsatz (2013) a ação da heroína e princesa de Tebas se inscreve numa perda. Pode-se dizer que “ a lei de ‘seu’ desejo advém de um campo Outro” (p.80). O desejo de Antígona implica na transgressão de algo que lhe foi imposto e forçado, é exatamente esse ponto que também se pensa na ética da psicanálise. Aqui não cabe a justificativa de Antígona ou de qualquer outro contexto clínico, exigir esclarecimentos junto à pessoa, sobre o ato que deveria fazer, e sim àquilo que terá de ser feito ou não, sobre cada questão particular. Com isso, o que se avalia é a própria lei proveniente de si mesmo e não de algo externo. A lei se conquista com cada ato mediante àquilo que se perdeu, mas será no ato bravíssimo de Antígona que se define de fato a perda, sendo que é nesse ato que se vislumbra sinais de seu desejo. Para Vorsatz (2013) o desejo é aquilo que “concerne à posição do sujeito em ato e que consente pagar o preço de sua própria perda” (p.81), intermediando assim todo o caráter ético de Outro.

Vorsatz (2013) compartilha ideias sobre a linguagem e a segunda morte em Antígona, ilustrando assimmos ditos de uma carta do então pintor Michelangelo Buonarroti a seu amigo Giorgio Vasari que “não nasce dele nenhum pensamento que não esteja dentro esculpida a morte” (p.81). Afinal é de um trabalho esculpido de pedras brutas que se extraem figuras escondidas e suas potencialidades. O que nos leva a crer que a morte vem deste trabalho árduo de desbastador dos excessos, para fazer brotar uma belíssima figura.

Ainda sobre as leis e os deuses, Vorsatz (2013) faz menção à evocação de Antígona, quando assim ela cita as leis não escritas dos deuses ctônicos, que ocuparam espaço inferior, contrário ao olímpico, aplicando a memória que as divindades ctônicas são divindades do mundo inferior e os olímpicos são aqueles que protegem *a polis*. O agir de Antígona por conta

própria não lhe tira o caráter devocional e religioso, muito menos, mais próximo à Hades do que a de Zeus.

Rumo à compreensão dos ditos sofoclianos, Vorsatz (2013) firma que o gesto de Antígona não compromete o destino dos mortos, visto que eles participam de um mesmo destino, mas ela traz um fator importante a ser observado, que além da lealdade consigo mesma, existe um outro fator que é a lealdade e a fraternidade com o mundo dos mortos.

A obra de Vorsatz (2013) nos traz um dado singular de que os deuses não são eternos, porém eles são imortais. A autora ainda salienta que a morte só nos coloca numa situação absoluta e desamparadora o que não deixa de endereçar o sujeito a um Outro com constantes ausências de repostas. A morte é uma pulsão indesejada e contingente. Mas de onde vem o heroísmo de Antígona? O heroísmo está ligado ao fato de não considerar a vida um bem a ser preservado.

Após a morte, o destino é igual a todos. O que não faz ser igual é o destino que se dá ao cadáver fazendo assim um liquidar com o nome do sujeito desprovido de um laço social; para os deuses de baixo existe um único fim, mas para quem fica sobre a superfície da terra esse fim é alterado, no caso de Polinices, deixando-o sobre a superfície da terra, apodrecendo juntos aos animais. A lei deixada por Creonte, afeta o laço social do sujeito ocasionando uma segunda morte que ultrapassa o além físico, o que não faz tão diferente a priori o destino de Antígona que a princípio foi emparedada, tida como uma rebelde que atenta contra o Estado.

Lacan (1959-60), em seu seminário sobre a ética da psicanálise salienta que existe algo inerente à condição, “existe uma invasão da morte na vida” (p.345), quando assim ele explica que tudo isso diz respeito à dimensão objetual do sujeito na psicanálise. O homem é marcado por significantes que trazem não só a essência de mortal, mas também em si mesmo a identidade de um dejetivo. Vorsatz (2013) assim nos diz sobre a teoria lacaniana que uma vez mortificado, enquanto constituição no “significante, essa é a condição estruturalmente trágica do sujeito” (p.85). Desejo e morte incidem no sujeito como algo que é desencadeado pela constituição no campo do Outro. Se existe perda, é por aí que se inicia a vida, mas junto com o início da vida se inicia também, consecutivamente, o início da morte, porque buscar o que é perdido nos leva a essa batalha do também desconhecido.

Não pode passar despercebido o aspecto da linguagem, algo importantíssimo para a psicanálise lacaniana. Não há sujeito fora da linguagem, trata-se de algo próprio dos significantes e isso só acontece mediante a perda. Para Vorsatz (2013), que faz uma interface com ditos de Lacan, quando o sujeito adentra ao campo do Outro, por meio da linguagem e da palavra, faz com que a mesma passe a um corte e junto à cadeia de significantes, o que prevalece

é uma ausência; é da ausência que o sujeito se joga para a dimensão de uma ética marcada por perdas indispensáveis. Vejamos ainda sob os passos de Vorsatz (2013):

Antígona não desconhece o fato de que há um preço a pagar por sua decisão trágica, e ela sabe qual é este. A primeira sentença – lapidação – posteriormente comutada em emparedamento é inequívoca: ela deverá ser enterrada viva. A morte decretada por Creonte, não é a aquela do corpo, a extinção do funcionamento biológico, mas a condenação a uma vida no reino dos mortos, uma vida fora da linguagem; por conseguinte, a mais cruel e radical forma de banimento. No sepulcro, viva entre os mortos, ela habitará o mesmo limbo que seu amado irmão, cadáver insepulto sobre a cidade, morto entre os vivos (p.86).

Aos atributos que se dão a Polinices é o de apodrecer entre os vivos, já a de Antígona é o de viver com os mortos emparedada viva. Toda a condenação está implicada entre-duas-mortes, pelo o fato de ser trancada numa caverna à destituição da morte, mas também o fato de ser tirada ou riscada do mundo dos vivos, é um outro fator predominante. O fato de não oferecer sepultamento digno a Polinices não só coloca o sujeito na primeira morte, a bioquímica, mas também oferece uma segunda, que é a morte do nome: não oferecer as exéquias é oferecer um certo esquecimento do sujeito ultrapassando a morte de algo o que sobrepõe o físico. A ação de Antígona se encontra numa espécie de salvaguardamento do morto, dando sentido àquele vazio acometido.

O passo ético por excelência que é dado por Antígona não é a de se opor às ordens da cidade, mas a questão em que a luta, na verdade, é a de garantir por seu ato o sistema organizacional da *polis*. A transgressão aqui, no que se percebe é um ato que não a faz com seu desejo, uma rebelde que incita a prática do mal, porém é mais um endereçamento a manter-se contra o tiranismo da força e do poder que, para ela, se tratava de injusto.

Para Vorsatz (2013) “é o campo da palavra e da linguagem, ou seja, o significante, que introduz a morte” (p.89). Segundo a lei do eterno retorno só existe perspectiva da vida porque existe a morte. Os sinais de morte se encontram no vazio, em torno da vida, esse vazio que é direcionado ao nada. Antígona não teme a morte, teme o não fazer valer as leis brotadas de si mesmo. O ato de nossa heroína é privado de qualquer interesse para si, afinal ela abre mão dos bens. O que é certo nas definições de Lacan é que a morte invade a vida, e invade pela inclinação de se ter realizado o desejo. O desejo é desejo desconhecido, sempre inclinado ao Outro que a posteriori o que vê é o nada.

Vorsatz (2013) explica bem as palavras de Lacan quando ele nos apresenta a função do belo, que é tão belo que acaba por ser mortífero. Ele nada mais é que a relação do homem

com a própria morte.

Percebe-se nos escritos de Lacan (1959-60/2008) que o bem não é a única e exclusiva barreira para o campo central do desejo :

A verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical uma vez que é o campo da destruição absoluta, da destruição para além da putrefação, é o fenômeno estético propriamente dito uma vez que é identificável com a experiência do belo do qual disseram que é o esplendor da verdade. É evidentemente por o verdadeiro não ser muito bonito de se ver, que o belo é, se não seu esplendor, pelo menos sua cobertura . . . se o bem constitui a primeira rede que detém, o belo forma a segunda, chega mais perto. (pp. 259-260).

Ainda sobre o belo e sua manifestação, pode-se afirmar que ele intimida, e proíbe o desejo:

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 sobre isso fornece fórmulas muito preciosas, que o belo tem por efeito suspender, rebaixar, desarmar, diria eu, o desejo. A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo (p. 284).

Vorsatz (2013) afirma que o desejo de Antígona atravessa entre dois significantes. Seu desejo torna-se para o grafo o objeto *a*, ele “não tem imagem nem representação” (p.91), impossível de ser visto e compreendido. Esse objeto de desejo é “da ordem de um brilho intolerável” (p.91), cujo alcance que se vê é uma cegueira. É do belo que surge o vazio de morte, cuja tendência seria o de diminuir certo grau de excitação; será nele “que o significante se cala” (p.92).

A partir daí, o que se nota é pulsão de morte freudiana junto aos escritos Lacanianos sobre Antígona, evidenciado e ilustrado no texto “*Antígona entre as duas mortes*” da obra O seminário, livro 7 “*A Ética da psicanálise*”. Neste afirmar, Lacan (1959-60/2008) se percebe pela identificação com o inanimado ou com a pulsão de morte freudiana: “o efeito da beleza, um efeito de cegamento. Ainda ocorre para algo além dela que não pode ser olhado. Com efeito, Antígona declarou por si mesma, e desde sempre - Estou morta e quero a morte.” (p.332) . Sófocles (2014) descreve os próprios dizeres de Antígona, que se encontra em estado Níobe, estado de petrificação :

Falaram-me de uma estrangeira, há muito, filha de Tântalo, da terra frígica, e de seu triste fim no alto do Sípilo, aprisionada por muitos rochedos que em volta dela, como hera tenaz cresciam sempre; e ainda hoje contam que a chuva não cessava de molhar-lhe o corpo agonizante, nem a neve, enquanto as lágrimas que lhe desciam dos olhos

orvalhavam o seu colo. Prepara-me o destino enterro igual (p. 237).

Toda a história trágica de Antígona desnuda o que a razão não pode alcançar, exatamente por existir um mais além. Nela existe um ato sem pensar, sem calcular, além de abrir mão dos bens, o que se vislumbra nesse ato nada mais é que a morte, chegando sobre ela sem o temor, assumindo como que de fato uma perda.

Da mesma forma em que existe o laço social, existe algo, demais valor ainda para Antígona, o laço indissolúvel que a une aos seus finados pais, que jamais puderam ser substituídos. A morte é aspecto que os une, inclusive, ao irmão mediante a negação do funeral digno. Esta união que provém de um só ventre fazendo acontecer assim um laço que mais se destrói, esse irmão único que não se substitui até mesmo pelo fato de ele não mais possuir aqueles que poderiam lhe dar e lhe oferecer outro.

Vorsatz (2013), menciona os laços que unem a família real, mas chega a mencionar o aspecto da *philia*, uma característica da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, encontrada desde Antígona mostrando que não é só laço familiar, existe algo ainda mais singular junto de uma alteridade, algo mais íntimo e amigo. Assim sendo, existem tais características na protagonista, mas também volta a afirmar que não são esses traços que a fazem agir, ela age por si mesma. Afinal, pode-se dizer que é família, amigo ou irmão, que a faz sentir a dor em comum, mas não ter a coragem e a audácia de enfrentamento rumo àquilo que lhe parece ser não só o ideal mas também um dever. Por isso, o que se pode perceber é que melhor que falar de amor, o que deve ser percebido é a imagem de um dever que não se reduz a um sentimento. É próprio da ética psicanalítica esse proceder comum de responsabilização cuja tarefa é acoplá-la ao desejo.

A grande problemática para Antígona não é a lei da *polis*, até mesmo porque se assim fosse viveria pela transgressão sem escrúpulos nenhum. O que demarca a transgressão da heróina é o excesso promulgado que ainda vai além do que pode ser considerado comum. É isso que é demarcado por algo imprescindível na batalha. Com essa visão não se estimula aqui lutas opostas entre o indivíduo e a *polis*, existe uma lei interior que demarca, apesar de violar o além promulgado em que conserne-se ainda mais num dever.

O desejo e o dever estão intimamente ligados para Vorsatz (2013) e ainda afirma que esses “não diz respeito a obedecer a uma prescrição de carácter moral, mas à instauração da ordem ética” (p.96) . É neste ponto que se instaura a ética da psicanálise. Desejo inconsciente é “articulado ao dever”(p.96). O carácter linguístico é algo importante na psicanálise lacaniana, onde os dizeres e as palavras de Antígona vão além de todo o bem, sendo no campo da linguagem que se depara como o “*nada*” de Heidegger, fundando assim algo como que significante mesmo pagando um preço alto. Mais tarde a angústia mediante à falta precisa

ser preenchida uma vez ocorrida a castração por algo que se garante em Outro.

O ato de Antígona vem do *nada*, assim sendo não vem de razões religiosas ou familiares, isso só se torna perceptível pela linguagem. Ainda sobre o dever o que nela se vê é uma firmeza posicional, que não existe possibilidade de acordo, como também, não consulta nada, a ninguém do que precisa ser feito; (Vorsatz 2013) assim lembra : “ seu ato é em perda, dimensão pela qual a injunção do desejo se inscreve, pontual e fugazmente , a cada vez” (p.97). A posse do *nada* é acompanhada de uma vazia ausente de propriedades

A ética da psicanálise visa o desejo articulado como dever. Esse desejo que é inconsciente se junta à questão do dever culminado em um ato. É preciso lembrar que desejo inconsciente é algo que o sujeito não comanda, mas também não é algo submetido por algo externo e sim por algo interno e o que o faz assim ser também responsável por aquilo. Sobre o dever, Sofocles (2014) menciona a heroína que fala à irmã Ismene :

Não mais te exortarei e, mesmo que depois quisesses me ajudar, não me satisfarias. Procede como te aprouver; de qualquer modo hei de enterrá-lo e será belo para mim morrer cumprindo esse dever: repousarei ao lado dele, amada por quem tanto amei e santo é o meu delito, pois terei de amar aos mortos muito, muito tempo mais que aos vivos. Eu jazerei eternamente sob a terra e tu, se queres, fuge à lei mais cara aos deuses(p.204).

A ética refere-se a um dever interiorizado, mas também à tomada de posição do sujeito e dessa posição pode-se aqui afirmar que o desejo inconsciente só existe por uma sustentação em ato.

A heroína Antígona, além de não recuar, não cede de sua posição. É desse não ceder que vislumbramos nela o brilho; é das leis não escritas, evocadas pela linguagem que se articula o desejo e a constituição do sujeito. Findando-se assim além do dever, um desejo puro não articulado, radical, porém trágico que é ético, capaz de sacrificar abrindo mão de um bem por algo Outro. Inexoravelmente e esplêndida, assim foi junto ao seu dever Antígona.

4 A PROPOSTA E AS BASES CONCEITUAIS SOBRE A ÉTICA DA PSICANÁLISE

4.1 A proposta ética da psicanálise

É papel da psicanálise proporcionar ao sujeito uma experiência satisfatória sob certa coesão entre desejo e ação. O sintoma manifestado é o principal meio que leva o sujeito a buscar na experiência analítica algo que se preza e se tenha acesso ao gozo e a uma experiência de satisfação vislumbrante. Buscar a análise é um dos caminhos, sem deixar de lado a ressalva da impotência do analista, que nada mais oferece a não ser a escuta, evitando assim, qualquer incoerência frente a uma possibilidade de promessa.

O tratamento ético psicanalítico deverá referir-se ao desejo dos seres falantes e da busca do real que dele se produz. Lacan destaca a importância desse objetivo último enquanto realização do desejo e da real importância de seus caminhos como forma e jeito a ser buscado.

Crítico da ética aristotélica, por meio de Lacan, pode-se assim questionar junto à teoria tomista, o simples fato de não mais haver desejo, se algum dia tiver acesso a esse Bem supremo, não sendo mais possível o fato de desejar. Essa perpetuação do desejo, só nos humaniza ainda mais, e ainda conclui que não pode assim existir Bem supremo, a não ser no caráter do imaginário, pois assim sendo o sujeito traz em sua essência “a falta” que se destina a um objeto perdido para sempre e jamais reencontrado. Falar de Bem supremo é falar de interdito uma vez que na vertente freudiana este é visto como a lei da proibição do incesto. A lei castra e castra continuamente, como assim castrou Antígona, impedida e proibida de realizar e fazer valer seu desejo.

Antes de adentrar propriamente dito às propostas, firma-se que a ética da psicanálise deverá zelar pela ética do desejo, e não, pela ética do gozo, sendo assim a função íntima de toda ética: o desejo onde a falta de instala. Aqui se justifica algo primordial para o campo psicanalítico, que é a subjetividade do sujeito sem deixar se valer de uma ética para todos.

A primeira proposta parte de uma não oferta de felicidade, essa é a chave do analista que jamais susterá o analisando frente a um suposto Bem Supremo.

Lacan deseja significar a ética da psicanálise partindo de uma experiência radical do inconsciente, com uma perspectiva de posicionar a experiência analítica à práxis, fazendo desse inconsciente um trânsito em sua inesgotabilidade. Falar de inesgotabilidade é falar de algo que não se esgota e o desejo do homem é esse trilhar por caminhos onde sempre lhe falta algo. É por isso que Mello (1995), ao abordar a proposta da ética da psicanálise, a insere num contexto de “outra cena” demarcada pelo desejo.

Estaria Antígona, no entanto numa busca de outra cena, sendo aquela provinda de suas leis próprias sem qualquer influência de racionalidade impositivas e depreciativas de subjetividade? É aqui que reside o primordial em Antígona junto ao sujeito ético.

Mello (1995) nos apresenta que dentro da análise, o sujeito pode ser desprovido de sua suposta quota de felicidade, sendo assim, a demanda que é apresentada ao analista é acompanhada de um sujeito que sofre por uma “falta”, essa falta pode ser “falta de amor, falta de dotes, falta de alguém” (p.115), toda essa falta vem acompanhada de uma insatisfação desencadeado em sintoma. A impossibilidade da pulsão total é tratada por Lacan em suas ressalvas no dinamismo do desejo que tem na falta o seu elemento salutar.

Falar de satisfação é fazer valer as teorias freudianas pulsionais, com todo estímulo que se coloca na economia libidinal, emparelhado ao desejo lacaniano, referenciado pela radicalidade da falta. A impossibilidade da pulsão total é algo demarcado no campo lacaniano que mais tarde se pensa no dinamismo do desejo e suas circularidades por significantes.

Mello (1995) comprova pela teoria lacaniana que “a ética da psicanálise referenciada na falta” (p.116), mas também, está configurada na castração, uma vez delineada no universo das leis, ou na dimensão própria lacaniana, perpassando pela pulsão de morte. Pulsão de morte mencionada por Lacan na ação e no desejo de Antígona que busca o preenchimento de uma falta se lançando a um gozo mortífero. A “falta” segundo Mello (1995) “apresenta-se numa dimensão sob forma de uma metabolização do nada, via pela qual o nada se torna operativo na economia pulsional do sujeito” (p.117).

É pela via da economia pulsional, numa experiência analítica que, ao invés de direcionar a um ponto ideal situando um “Bem” a ser atingido, sua orientação é para o Real, ponto limite que escapa de uma possibilidade de apreensão, como assim explica Mello (1995).

Mello (1995) faz menção ao texto freudiano sobre o problema econômico do masoquismo, que auxilia em uma maior reflexão acerca da ética da psicanálise: que o masoquismo articula bem “a relação do princípio do prazer com as pulsões de vida e morte, sendo o masoquismo interpretado como testemunha da existência da fusão entre as pulsões” (p.118). Será dessa fusão das pulsões de vida e morte e da atuação do princípio de prazer e do princípio de realidade que se depara com a ética da psicanálise. O objeto faltante possui sua sina e junto à sina, um defrontamento frente à coisa que o calaria, assim sendo a fantasia nada mais seria do que a relação do sujeito com o objeto de desejo do desejo do Outro.

A visão lacaniana da ética da psicanálise é interpretada, por Mello (1995) afirmando que o que existe é uma “impossibilidade de apreensão do Real do desejo do Outro” (p.119). A autora ainda pontua que arbitrariado sempre pela linguagem, o que resta é um abismo habitado

pela dívida, expressão maior que aparece no sentimento de culpa que geralmente é encontrado entre uma e outra dimensão do desejo.

Certos de que o desejo chega emparelhado àquilo que é barrado perante as leis, adentra-se aos poucos num campo da moralidade. Mello (1995) fala que essa moralidade paradoxalmente vem junto à lei moral se afirmando em algo contra a satisfação ou ao prazer, melhor que usar a terminologia moral, sobrepõe dando mais importância à questão ética própria da psicanálise.

O que calaria o desejo numa justa adequação ao objeto está interdito, assim confirma Mello (1995); e mais, é neste ponto que adentra o universo simbólico, tentando contornar o buraco ou funil no qual se encontra o real, assim sendo, o que se constrói é uma ficção e para falar de ficção, Lacan compartilha de seus ditos que “toda verdade tem uma estrutura de ficção” (p.119).

Mello (1995) comenta que o princípio de realidade e sua função de adiamento nos permite supor a existência de algo que está “para além do princípio do prazer”. A ação moral existe e junto dela o que existe é um limite, esse limite é pautado pela justa conduta, mas o limite permite supor um além dele, uma espécie de desembocamento para o Real, esse Real que não é regulado por nada, ou seja, para que se tenha acesso à realidade faz-se preciso ultrapassar fronteiras e limites.

Para se ter um alcance da ética da psicanálise é preciso pontuar que o princípio de realidade se põe a agir para reencontrar a satisfação, que é diferente do princípio de prazer, essa ação humana, por mais que ele se esforce, sempre faltará algo, porque o objeto achado, a priori não se refere àquele alucinado, que também se pode nomear de enigmático.

A terminologia prazer, sustentada pelo Bem estimula o surgimento de tantas éticas, mas recorrer às bases freudianas será percebido que ele não adequa à realidade a um Bem. Fazendo uma pequena viagem à filosofia Aristotélica: o Bem é aquilo a que todas as coisas tendem. E a felicidade é o que se refere a esse Bem, mas para assim obtê-la carece de virtude intelectual e moral. A ética Aristotélica caminha seguindo essa certa identificação e ordem; sendo este o ponto chave e criticado por Lacan, que assim oporá com a proposta da psicanálise. Enfim, esse é o ponto chave que é enfatizado por Lacan diante da emergência do encontro real frente ao desejo.

É do Projeto para uma psicologia científica que Freud (1895) aponta o surgimento do termo “*Das Ding*”, que Lacan (1959-60/2008) retoma como a marca de um objeto a reencontrar, objeto impossível e considerado como estranho:

O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência, comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, e nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço (p.68).

O princípio do prazer governa por uma busca pelo objeto perdido, Mello (1995) destaca os dizeres de Lacan, que em meio a essa busca, pode-se “encontrar pelo caminho satisfações vinculadas à relação com objetos que se dão como substitutivo do objeto perdido” (p.125). Na temperança das relações objetais pode-se encontrar quantidades excitatórias com “certos limites de polarização entre prazer e desprazer” (p.126), fazendo assim acontecer uma regulação. Uma vez que se evita o desprazer tende-se ao princípio de realidade rumo à articulação com o Real.

Lacan fala que esses objetos a priori vem sob uma composição imaginária, algo provindo a partir de “*Das Ding*”, mas que não é a Coisa, e que está sujeita à decepção, por trazer em si certa ausência. É nesse ponto que Lacan encontra uma experiência de insatisfação. Como por exemplo a criança que alucina ao sugar o dedo e a sua experiência não suprida por não exterminar a fome.

Mello (1995) comprova a teoria lacaniana de “*Das Ding*” elevada a conceito, como sendo “sem dúvida elucidativo” (p.127); sob categoria “a coisa”. Também pode ser encontrada no vaso vazio de Heidegger, o que faz “a coisa” ser a “a coisa” não se encontra junto a matéria das paredes do vaso, mas aquilo que contém dentro “o vazio do vaso”, cobrindo-se assim ao “nada”, esse enigmático vazio de “*Das Ding*”.

Mas é interessante ressaltar que a estrutura na qual o objeto se encontra em nível inconsciente faz com que seja referenciado num jogo de trocas, segundo a lei prazer/desprazer, existindo assim um movimento insaciável de repetições de signos, regulando assim certo distanciamento a “*Das Ding*”, fulgurando-se assim como um bom objeto. Lacan trata “*Das Ding*” argumentando-o para além do princípio do prazer, ou seja, o Real, no qual existe uma tendência, não se encontra reduzido ao princípio do prazer e nem à submissão daquilo que o complete.

Lacan demonstrou interesse pela filosofia prática kantiana exatamente por aproximar de uma formulação sobre o impossível.

Mello (1995) ao abordar Kant e Sade de forma genérica, apontando algumas considerações que Lacan faz a respeito do imperativo universal kantiano como também à sua contraposição à não moralidade de Sade: ele distancia medianamente dessa moral, como também

daquilo que é considerado antimoral. Lacan aponta uma certa não subjetividade na presunção da moral kantiana. E ainda vê em Sade e em Kant algo que não admite a interferência de sentimento algum na determinação das condutas morais. A filosofia de Kant e Sade defende, acima de tudo, um amor à lei, uma obediência cega à lei. Em Sade, o que se vê é uma ação que é determinada somente por uma ordem do Outro, o simples fato de cumprir a lei dá ao sujeito uma posição de sustentação ao gozo. Lacan observa que um sentimento é admitido. Esse é exatamente a dor. No que se refere à dor, como único sentimento possível no plano das condutas, Lacan aponta para o que Kant e Sade propõem com relação com “*Das Ding*”, a coisa. A dor se apresenta como expressão de um excesso de prazer, de uma proximidade à coisa (*das Ding*) insuportável para o sujeito. É sobre esse ponto insuportável que Lacan (1968-1969/2008) se refere na obra *O Seminário*, livro 16 “*de um Outro a outro*”:

Agora devo lembrar-lhes o que desenvolvi longamente sob o título A ética da psicanálise, no seminário que evoquei num de nossos últimos encontros. Ali articulo que a própria dialética do prazer, isto é, o que ela comporta de um nível de estimulação a um tempo buscado e evitado, de um limite correto, de um limiar, implica a centralidade de uma zona, digamos, proibida, porque nela o prazer seria intenso demais. Essa centralidade é o que designo como o campo do gozo, definindo-se o gozo em si como tudo o que decorre da distribuição do prazer no corpo (p.218).

Trata-se aqui da íntima relação entre *Das Ding* e a lei moral. Para atingir absolutamente *Das Ding*, para ascender ao desejo, o que Sade mostra é o caminho da dor. O vazio, esse nada que é *Das Ding* passa a ocupar socialmente o lugar do Bem Supremo. Enfim, o caráter formal da lei moral não alcança a neutralidade desejada, estando a lei longe de ser neutra e imparcial. O caminho que Lacan aponta rumo a uma ética da psicanálise é o distanciamento de forma mediana desses extremos. A Psicanálise não pretende se desvincular de uma lei que regule o desejo, muito menos abrir mão daquilo que é importante na clínica: o sintoma.

A relação entre gozo e lei é bastante complexa, mas faz-se necessário para se chegar ao campo ético psicanalítico lacaniano; o gozo não escapa à lei como bem entendido nas narrativas edipiana como também não escapa à interdição. Mello (1995), comenta sobre os ditos de Lacan que a busca do “gozo desenfreado” (p.138) vem acompanhado de uma rejeição à moral, porém ele não está livre de obstáculos. Transgredir rumo ao gozo só é efetuado mediante o sentido contrário às formas da lei.

Nos textos sobre os paradoxos do gozo, Lacan situa o sujeito frente ao enigma de sua relação com a lei, fundada no Outro. Porém, o que se encontra no Outro, são significantes, ou seja, significantes de morte.

Lacan parte para um distanciamento da proposta de Freud sobre a referência “pai da lei” para incitar a fala, "goza" como o verdadeiro imperativo superegóico. Como muito bem foi apontado sobre o mandamento do amor rumo a civilização "amarás a teu próximo como a ti mesmo", isso não acontecerá enquanto solidariedade, sem perpassar pelos sacrifícios, afinal é comum que viva a experiência do sacrifício para que a alteridade venha-se obter também certo gozo.

Ir além do temor e da piedade pode caracterizar um direcionamento ao desejo do “custe o que custar”, é o que faz Antígona frente ao seu desejo. Abrindo mão dos bens e de uma vida frente ao palácio real de seu tio, assolada com um drama insuportável, não tolera mais, mesmo sabendo do seu destino, a heroína leva até o limite o seu desejo puro, puro e simples desejo de morte. É nessa trágica obra que Lacan se assegura mostrando onde a morte invade a vida. É na última via, a via do belo e seu efeito, que se vê o fulgurante brilho, em cuja barreira extrema e proibida, dá-se acesso a um horror fundamental. A beleza traz um certo ofuscamento, cujo efeito é uma cegueira. O belo na concepção de Lacan (1959-60/2008) tem por efeito suspender, rebaixar, desarmar, intimidar, diria eu, o desejo (p. 284), indicando um mais além.

A função do bem e do belo dentro da proposta de ética da psicanálise se reduz assim: o bem para Lacan é como uma metáfora onde se esconde o desejo, já o belo apontaria para esta transitoriedade da vida à morte, em cujo ideal vem fretado para o limite.

A verdadeira natureza do bem, na profunda duplicidade, resulta do fato de ele não ser pura e simplesmente bem natural, resposta a uma necessidade, mas poder possível, potência de satisfazer. Daí toda a relação do homem com o real dos bens se organizar em relação ao poder que é o do outro, o outro imaginário, de privá-lo. (p.278).

Mello (1995) expõe a visão lacaniana sobre o bem e belo da seguinte maneira para a psicanálise: o bem é uma espécie de “terreno movediço por onde passa o desejo” (p.147), com ofertas para a resolução dos problemas; e ainda chega a dizer sobre as possíveis falcatruas do “desejo do analista”, acoplado com uma não cura. Toda essa dificuldade se situa junto ao bem, na tentativa em articulá-lo à função do prazer, discernindo então os verdadeiros e falsos bens. Lacan (1959-60/2008) conclui e reforça a questão do bem junto à psicanálise somente atendo-se ao princípio do prazer e ao princípio de realidade.

“Seu bem já lhe é indicado como uma resultante significativa de uma composição significativa que se encontra convocada no nível inconsciente, isto é, lá onde ele

absolutamente não domina o sistema de direções, de investimentos, que regulam profundamente sua conduta” (p.68).

No “bem” as coisas não se resolvem por completo, junto a uma experiência imaginária. O que se vê é um gozo remetido a outro Gozo.

Mello (1995) ao mencionar sobre a proposta da ética frente ao belo, segundo a teoria lacaniana, leva à reflexão de que se chega a este pela transgressão, aqui se percebe a via pulsional remetendo-se ao belo, junto a essa relação ambígua com o desejo em sua última instância, movendo-se para nenhum bem, certo de que não se amordaça o desejo. O que se vê “nada mais é que um deslocamento metonímico de significantes, articulando demandas, demandam sempre outra coisa” (p.149). É essa outra demanda que culmina na “falta a ser”.

O desejo e a falta caminham e estão intimamente ligados, assim firma Mello (1995): “e será nesta “falta a ser” que o desejo se sustenta, o que justifica que toda a dimensão de realização de desejos soe, como alerta Lacan, numa dimensão de juízo Final, de fechamento da conta da existência” (p. 149). Fica então vislumbrado, que esse belo atrativo leva à uma zona de limites entre vida e morte, onde o significante vai lhe possibilitar o acesso à morte. O belo chega a ser tão belo que o que se encontra nele é um gozo mortífero.

4.2 A ética da psicanálise e o contexto clínico

Diferentemente da tradicional ética filosófica, que se ocupa em estudar e controlar os costumes e o comportamento humano, a psicanálise propõe novos caminhos éticos a partir do campo do desejo, sem desmerecer as colocações de base aristotélicas. Preocupada não com as proibições a priori, a psicanálise enquanto ética não trabalha com as moralizações dos prazeres em troca de felicidade futura, mas trabalha com uma ética que compreenda uma certa conexão entre atos e desejos inconscientes, incluindo aqueles não conhecidos. O trabalho ético psicanalítico se opõe às técnicas psicoterápicas, exatamente por não se prender à repetição e às técnicas visando o bem-estar ou ao ajustamento social.

Distinguindo a ética da moral, pode-se entender que a moral é o conjunto de costumes e de regras que são impostas, já a ética é uma reflexão sobre os fundamentos da nossa ação. A ética tradicional é compreendida como uma espécie de particularização e singularização daquele que fala com a lei. Já a ética da psicanálise traz como característica o trágico, como muito bem coloca Lacan sobre a tragédia grega de Antígona. Nesta tragédia o que se percebe é uma amostragem para o ambiente clínico próximo à radicalidade do desejo, destaco ainda que é benquista e correta a neutralidade do analista sem nenhuma ressalva de leis que possa

intimidar o sujeito de desejo numa potencialidade de futuros sintomas causados pela terrível castração de uma lei sem pudor, em nosso caso específico referencia-se o modelo oferecido por Lacan na pessoa de Creonte. Por isso, toda a questão clínica, sob o horizonte ético, o objeto de preocupação é a de uma ética que “não ceda ao desejo”. Antígona, frente a essa radicalidade, faz questionar se está, de fato, agindo conforme o próprio desejo. Aí se encontra o núcleo ético da psicanálise clínica. Possibilitar que se defronte com o campo da verdade do desejo, distinguindo-o de supostos desejos conscientes que sempre serviram de véu para o campo da própria verdade.

O desdobrar-se de tudo isso é uma vida que se depara com o universo da “falta”, como aqui já foi mencionado, ou seja, falta daquilo que causa o desejo. Desejo que frequentemente se inclina para o desejo do Outro, assumindo-se assim um desencadeamento infinito de cadeias significantes. E é nesse nível que Antígona se insurge: não ao desejo de Creonte, e nem mesmo ao desejo de Hades que lhe está na consciência, mas a um desejo pulsional obscuro, de morte, de dissolução no vazio inominável.

A psicanálise passa a ser uma ética que se preocupa não com os costumes, mas com o desejo e com a falta, que muitas das vezes, pela via do desejo que possa adentrar no *ex nihilo* de Heidegger, no universo do nada, e do inatingível, como muito se percebe na heroína Antígona, que se joga ao *nada*, porém certa de que faz valer o seu desejo sem a valência e a predominância das leis externas.

Miller (1996) diante de uma afirmativa de que não existe clínica sem ética, sublinha que Lacan nunca sustentou um “não ceder o seu desejo” (p.107) como preceito, ou seja, o desejo no campo psicanalítico traz sua importância, mas não deve “ser retirada essa máxima de seu contexto” (p.107), afinal não se descarta a hipótese de se sentir culpa na análise por ter cedido a seu desejo.

Afinal de contas pode existir uma ausência de garantias que a psicanálise evoca tão fortemente, a dimensão ética em sua clínica. Propor um bem qualquer para o sujeito não admite nenhuma garantia antecipada de sucesso, por isso a abstenção do analista pode ser importante, preservando-o numa direção que o conduza ao pior. Lacan sempre alerta sobre os cuidados e a limitação da psicoterapia e do terapeuta. O analista e sua ética é a neutralidade, para que assim as Antígona da vida ajam em conformidade ao que se deseja.

Lacan (1959-1960/2008) em sua obra O seminário, livro 7 “*A Ética da psicanálise*”, afirma a possibilidade de um espetáculo trágico caso a operação clínica seja encaminhada ao pior: “o bem não poderá reinar sobre tudo sem que apareça um excesso, de cujas consequências fatais adverte a tragédia” (p. 306).

O excesso neste caso, sobrepõe ao agir de Antígona algo que vai para além do princípio de prazer, fazendo do excesso e de uma repetição, ao jogar terra no cadáver, uma pulsão de morte, mas que ao mesmo tempo, goza-se em virtude de esse lançar-se num desejo que outrora não abrira mão.

Já dizia Freud (1915/1996), o pai da psicanálise, algo sobre o campo da ética da psicanálise em seus escritos sobre o amor transferencial e o analista: “o caminho que o analista deve seguir . . . é um caminho para o qual não existem modelos na vida real” (p. 183). É assim que Antígona faz de seu desejo, um modelo sem influência da lei externa. Um outro fato interessante de tudo isso é que se trata de um desejo interno ligado com a possibilidade de transgressão, mas que não se agride, nem violenta a lei externa, apesar de que o ferimento é quanto aos princípios da lei da *polis*, uma vez que ela posta impulsivamente comprometendo o governo tirano de Creonte. Pensar isso num ambiente clínico é pensar, que o propósito não é o de um caminho único, mas sim de um caminho que se descobre paulatinamente com cada evento, sem jamais esquecer da responsabilidade do próprio sujeito mediante as suas paixões, culminando assim numa interpretação, afinal, isso também é fazer ética.

O seminário, livro 06 “*o desejo e sua interpretação*” de Lacan (1958-1959/2016) antecipa uma reflexão sobre o sujeito e o desejo, introduzindo todos na vertente e no campo ético psicanalítico:

O desejo é ou não é subjetividade? Essa questão não esperou a psicanálise para ser formulada. Existe desde sempre, desde a origem do que se pode chamar de experiência moral. O desejo é a um só tempo subjetividade — ele é o que está no âmago mesmo de nossa subjetividade, o que é mais essencialmente sujeito — e é, ao mesmo tempo, o contrário, opõe-se à subjetividade como uma residência, como um paradoxo, como um núcleo rejeitado, refutável . . . É a partir disso, insisti várias vezes, que toda experiência ética se desenvolveu (p. 506).

Lacan (1959-1960/ 2008), traz uma reflexão sobre a ética da psicanálise pela via do desejo e que a psicanálise gira em torno desse universo faltante. Outrora ele já pontuava em seu Seminário, livro 5 (1957-1958) “*As formações do inconsciente*” que o desejo vem de uma defasagem, segue assim o script para o entendimento:

O que é o desejo? O desejo é definido por uma defasagem essencial em relação a tudo que é pura e simplesmente, da ordem da direção imaginária da necessidade - necessidade que a demanda introduz numa ordem outra, a ordem simbólica, com tudo o que ela pode introduzir aqui de perturbações (p.96).

Essa necessidade provinda de uma direção da ordem imaginária desencadeia a demanda numa outra ordem, a simbólica.

Faz parte do processo da ética da psicanálise promover o exercício com o campo irreduzível da “falta”. “Falta” que não pode ser entendida como suprimento da necessidade, mas sim, com aquilo que vem da ordem do simbólico e que se organiza com o gozo. Mas, como nem tudo é acessível, existe algo que o barra, algo que se inscreve pela castração, que vem acompanhada pelo laço social, sendo ele interdito, o que resta é a mediação pelo campo da linguagem de onde se depara com o universo da coisa perdida.

Teixeira (1999) chega a falar de uma “causa do desejo” para situar a dimensão ética da psicanálise, partindo de uma “instância traumática do desejo do Outro como uma hiância da apreensão do real pela linguagem, limite a partir do qual o sujeito inscreve o seu próprio desejo” (p.204). O real encontra-se numa prevalência de ser encontrado, partindo do simbólico, demarcando assim seus limites, sem esquecer que existe em meio a essas buscas rumo ao real, uma certa radicalidade rumo em solucionar o desejo do Outro, sendo falta, impossibilitada de preenchimento.

Lacan apresenta o objeto “*das Ding*”, outrora trabalhado por Freud, tratando-o como um objeto absoluto, demarcando assim a ética da psicanálise: será desse objeto partidário que se insere a lógica da articulação simbólica. “*Das Ding*” é o Outro absoluto que deverá ser encontrado.

Ainda sobre o objeto, Bispo e Couto (2011) diz que “a castração é algo que se situa no interior dessa vertente do objeto, já que é um objeto impossível, que tem como acessível apenas as suas coordenadas de prazer” (p.122). Nos seis paradigmas do gozo Miller (2012) fala da representatividade de *das Ding* “a satisfação, a verdadeira, a pulsional, a *Befriedigung* não se encontra nem no imaginário, nem no simbólico, ela está fora do que é simbolizado, que ela é da ordem do real” (p.12). Assim sendo, pelas afirmativas desses autores o desejo torna-se inerradicável e gozo do Real inacessível.

O simbólico que possui sua representatividade na lei, torna-se uma barreira para o gozo absoluto. O Imaginário é uma outra barreira acoplada sob a forma do belo que ocupa o lugar de ser a última defesa frente a “*Das Ding*”, que pode ser exemplificada em Antígona.

Assim é proposto o pensamento sobre “*Das Ding*” e o Bem Supremo: *Das Ding* enquanto objeto de desejo é marcado por uma castração por identificar-se com o objeto de desejo do desejo de sua mãe, existindo ali uma inacessibilidade, passando a afirmação que não existe bem capaz de substituir esse Bem Supremo, o que seria capaz de preencher a “falta” enquanto desejo. É isso que Lacan (1959-1960/ 2008), argumenta sobre Freud em o princípio

do prazer, afirmando que “não existe acesso a esse Bem Supremo” (p.87), que esse *Das Ding*, aqui como sendo objeto incestuoso a mãe, é algo proibido, fundamentado e derrubado pela lei moral.

A filosofia Aristotélica é contraposta por Lacan, pelo simples fato de ela desconsiderar aquilo que é essencial na psicanálise: “Um campo muito grande que para nós constitui o corpo dos desejos sexuais é pura e simplesmente classificado por Aristóteles dentro da dimensão das anomalias monstruosas” (p.15).

Bispo e Couto (2011) nomeiam o “Bem Supremo” de Aristóteles como aquele que “é desejável em si e não por outras causas. Seria, pois, um bem insubstituível e que não seria passível de inclusão no conjunto dos bens que servem para outros fins” (p.123).

Cabe aqui deixar bem claro que Lacan somente contextualiza o finalismo oferecido por Aristóteles. De forma alguma, Lacan (1959-1960/ 2008) quer negar o campo dos bens, ele somente inclui o que havia ficado de fora da ética Aristotélica em sua quarta proposição articulada sobre a ética de que “não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço do acesso ao desejo –, na medida em que esse desejo, nós o definimos alhures como a metonímia de nosso ser” (p. 376).

O finalismo Aristotélico nos traz a noção de que o bem é aquilo ao qual todas as coisas visam, para Lacan o que é inexpugnável no sujeito é a sua “falta a ser”, remetendo assim ao campo da linguagem como uma forma e tentativa de desvelamento do desejo, o que faria da visão aristotélica uma insuficiência quanto ao uso de uma predicação do ser. É da demarcação da justa medida e da evitação dos excessos que Lacan reconhece o impossível na vertente do desejo.

O desejo existe dentro do universo da falta como sendo algo jamais medido. É por sua grandeza e importância que ainda não se pode ser reduzido e que provém de uma consequência simbólica, sendo algo real inacessível, conhecido por todos como “*Das Ding*”. Será pela via de significantes que o sujeito se depara com o fato de que existe um Outro, Outro inatingível e exposto por aquilo que é primordial na psicanálise lacaniana a linguagem.

Bispo e Couto (2011) em comunhão com a psicanálise lacaniana propõem a reflexão: se a ação do sujeito se encontra em conformidade com desejo interior, iluminados pelo último capítulo do Seminário 7 “a ética da psicanálise” compartilha de que se trata de uma interrogativa frustrante já que dela, não se extrai nenhuma significação positiva. Afinal o desejo, que é um desejo inconsciente e impossível no campo da experiência analítica não pode ser respondida por se tratar de objeto desconhecido, já dizia Lacan (1959-1960/ 2008) que a ocupação do lugar do desejo, trata-se de um lugar com “medida incomensurável e uma medida infinita” (p.369).

Miller (2012) vai situar Lacan e sua obra O Seminário, livro 7 “*A Ética da psicanálise*” em seu terceiro paradigma situado no gozo impossível, já que o acesso a “*Das Ding*” é duplamente barrado no simbólico pela função da lei e no imaginário pela função do belo. É neste seminário que a centralidade do simbólico e da linguagem é que nos aponta a existência daquilo que se encontra no inconsciente referenciado como falta fundamental, permitindo assim o acesso da possibilidade do Outro.

No seminário 7, Lacan apresenta esse “para além do princípio do prazer”, de um gozo interdito que, porém, nele só se lança pela via da transgressão, é nesta via que embarca a heroína Antígona que ultrapassa as fronteiras atingindo assim o gozo do para além do princípio do bem, gozo esse mortífero.

Lacan (1959-1960/ 2008) encerra o seu seminário 7, expondo seu último capítulo: “agiste em conformidade com o teu desejo?” (p.364). E finaliza à necessidade de se perceber a ética “num juízo sobre nossa ação” (p.364), e coloca a análise como sendo algo, que se coloca como medida de ação. A psicanálise se serve desse retorno ao sentido da ação. A própria tragédia de Antígona nos dá essa referência da inevitabilidade de uma experiência trágica da vida. Trágica porque é na tragédia que a ética se inscreve, no sentido de assim se pensar, que para fazer valer desejo é preciso romper com algo, algo que perpassa de um campo faltante para outro campo faltante, triunfando-se assim no sentido da morte. Antígona é o exemplo de rejeição e de descontentamento dos significantes.

Para Lacan (1959-1960/2008) “o falo nada mais é que significantes, o significante dessa escapada” (p.367), rumo a outro significante barrado. O juízo da ação pode ser considerado estratégia, sendo que o desejo se opõe à ética tradicional, conforme já explicitado. O destino do sujeito assim se reduz ou ele trai sua via, ou então trai a si mesmo, ou então, ele é sensível a si mesmo. Neste ponto, aqui firma a única coisa ante a qual poderá sentir-se culpado é o fato de ter cedido seu desejo.

Enfim, a ética da psicanálise é a ética do desejo, sem levar em conta considerações externas; seu principal foco é a ação e a conexão desse agir do sujeito junto ao que nele habita. A lei é a lei interna mesmo quando ela encontra conexão ou não com a lei externa, positiva ou não, seja a dos deuses superiores ou dos deuses inferiores. A valência é agir conforme o desejo, uma vez que a castração se torna algo comum. O que é perpassado é a possibilidade de transgressão para se poder obter gozo; é nesse lançar-se ao “*nada*” aqui pontuado na exemplificação de Antígona que se ultrapassam os limites do além do princípio do prazer findando-se assim uma certa aproximação do Objeto Real, que aqui se inclui como circulado, porém, inatingível.

5 CONCLUSÃO

Ao longo de toda a dissertação o que se percebeu são conceitos fundamentais como a noção de pulsão, gozo e desejo. Percorreram as primeiras noções em Freud, como um caminho essencial para se chegar ao campo do desejo em Lacan. As noções de desejo em Freud foram definidas como um retorno a traços mnésicos da percepção, ou seja, trata-se de um retorno a identidade na perspectiva de mover o aparelho psíquico e a reproduzir experiências de satisfação. Essas experiências de satisfação, nos fez adentrar no conceito de “*trieb*” ou *pulsão*, sendo explicada como uma força desagregadora rumo ao esforço de reencontrar o objeto perdido. Partimos da experiência de satisfação e da busca do objeto primeiro que possibilitou depararmos com o cenário da pulsão. Nos três ensaios escrito por Freud ficou entendido pelas posições sexuais, um caminho que mais tarde tornou compreensivo sobre o campo de uma libidinação emparelhado ao objeto de desejo. O desejo em Freud é algo que está ligado à representação, e a pulsão acaba sendo um conceito entre o somático e o psíquico conhecido como uma força que leva a esse empuxo.

Lacan reintroduziu esses conceitos, porém radicalizou o conceito de pulsão e toma como objeto importante para o estudo o conceito de pulsão de morte. A pulsão de morte é esse retorno que é acompanhado de um princípio de repetição, e que o desejo envolve o retorno a traços mnésicos de insatisfação. O desejo para Lacan envolveu um trabalho de significantes que pode ser tratado como algo que busca o suprimento da falta. Trata-se de um trabalho metonímico que passa da necessidade à demanda e ao desejo colocando-a em palavras no campo da linguagem.

Fizemos essa passagem da necessidade à demanda, que uma vez colocada em palavras, não é o mesmo que ter a clareza do desejo, pois não é sempre que se tem clareza do que desejamos, no caso de Antígona. Ela tinha clareza de que perante a execução do ato, ia morrer, porém, o desejo ‘morte’ da mesma só é claro segundos antes de se enrolar na echarpe, o que nos revela que o desejo de morte era algo inconsciente até os segundos finais. Na passagem ao ato o que ficou entendido é que a cadeia significante se rompe e a pessoa passa ao ato por meio de uma pulsão, o que muitas das vezes, assim se faz impensado.

O desejo não é a realização ou encontro do objeto, porém pode se caracterizar em um trabalho de apossamento de objetificação do desejo do outro. O desejo humano não é o desejo de um objeto, embora algo disso possa ocorrer. Trata-se do desejo de ser reconhecido. O que se percebe é a pulsão bem próxima daquilo que se identifica enquanto demanda e a algo que se aproxima do objeto. O gozo é um tipo particular de satisfação. Algo que é criado pela pulsão como algo a mais no âmbito do processo pulsional. Essa satisfação depende da repetição que

nos leva a um estado anterior de ausência de perturbação, e ele só pode ser obtido na escala invertida da lei do desejo. O gozo, na vertente do Seminário “*A ética da psicanálise*” é algo vetado para quem fala, tendo o seu acesso apenas na ordem da transgressão. Assim, o que se têm são construções na cadeia significantes e um gozo transgressor. Com o auxílio da proposição de Miller relativa aos seis paradigmas do gozo, transitamos pelos três primeiros, para culminar naquele que fundamenta tais escritos: o terceiro, o gozo impossível, ou seja, gozo real, gozo alcançado apenas pela transgressão. Vimos aqui os três primeiros paradigmas: o gozo imaginário, o simbólico e o impossível. Este último, exemplificado no corpo de nossos escritos, como o gozo de Antígona que a faz lançar-se rumo ao real, porém não se tem acesso ao mesmo por rondar o objeto, porém, a ele, jamais se tem acesso. Numa sessão de psicanálise, o lançar-se ao seu desejo é um ato próprio por intermédio da livre associação. No caso de Antígona, ela se vê entregue a esse gozo mortífero, obtido por meio de um sofrimento. Antígona goza pela dor, encontrando-se assim no desprazer, verdadeiramente uma posição masoquista. Antígona transgredir livremente a lei da cidade, para fazer valer o próprio desejo. Para entendermos a noção de gozo, foi necessário entendermos a noção de objeto a, que é o mesmo tempo causa de desejo e condensador desse gozo.

O desejo de Antígona é um desejo que passa pela posição masoquista moral, o que se vê claramente nesta posição é uma pulsão de morte acompanhada de um sentimento de culpa, que a faz buscar a dor através da culpa, o sentimento de dor a faz passar por uma necessidade de castigo fazendo ali acontecer a pulsão de morte. Ela goza desta posição.

Acompanhando a teoria das pulsões sexuais em Freud, não no âmbito da sexualidade propriamente dita, mas sim num campo libidinal, pode-se dizer que o gozo de Antígona é um gozo que não se encontra desacompanhado de dor e de sofrimento, além de ter algo heróico. Heróico pois, ela transgrediu e rompeu com uma lei tirânica para fazer valer o que considera seu desejo: cumprir a lei dos deuses e preservar Polinices do esquecimento. Todo esse processo de investigação filosófica comprovou a existência de um ponto de encontro entre o investimento libidinal rumo ao desejo, com o objeto real inatingível. Daí conclui-se que Lacan referêcia a ética do desejo ao campo do objeto real. Esse objeto real pode ser situado em uma dimensão trágica, pois nada o garante ou assegura, vendo-se, assim, entregue ao campo trágico. O desejo de Antígona, que é o desejo de aceso a “*Das Ding*”, é um desejo trágico, é um desejo marcado pela falta, que faz com que se busque com uma certa persistência, algo da pulsão de morte. É isso o que ela faz, jogando-se ao nada, realizando o seu desejo inconsciente de morte.

Cabe aqui concluirmos que a ética da psicanálise não fecha a questão da transgressão, mas abre para uma reflexão, por meio de uma livre associação, sobre a consonância do ato com

o desejo, estando longe de emitir juízos universais. Agir de acordo como desejo não significa propriamente realizar o desejo, mas abrir-se para a perspectiva de tomar em mãos o próprio destino, a própria verdade, o próprio desejo, e, é claro, a um julgamento relativo a querer ou não o realizar.

O desejo de Antígona é um desejo puro, desejo de nada, desejo esse que não prioriza a lei externa, até mesmo porque essa lei pode se apresentar com algo em excesso, desmedido. Ela não desmerece a lei da *polis* ou a lei dos deuses; ela poderia ou não dar vazão à lei do desejo, e é nesse ponto que reside a ética da psicanálise: saber haver-se aí com o seu sintoma.

O sujeito traz consigo uma certa subjetividade, e é nessa subjetividade que a ética da psicanálise aposta. Sem desmerecer a ética do Bem Supremo, porém questionada sobre a posse de fato, ela não possibilitaria mais o sujeito de desejar, se esquecendo que existe uma constante falta intrínseca ao sujeito. É próprio do sujeito a existência de uma falta que o faz buscar a coisa perdida. O desejo é emparelhado àquilo que se encontra interdito e para o alcance do mesmo o que existe é um lançar-se ao nada aparentemente presente na pulsão de morte, ultrapassando os limites do gozo, para poder gozar de algo para mais fazendo com que diminua o estado de tensão. O que calaria o sujeito é a adequação ao objeto interdito, sobre essa adequação firma-se uma transitoriedade por significantes, deixando em aberto a possibilidade de adiamento. *Das Ding* que é esse objeto por excelência torna-se uma referência para um gozo imaginário ou simbólico, porém não se trata da coisa em si, para *a coisa* se fazer mais próxima, as vezes faz-se necessário transgredir e adentrar *no nada*, no vazio do vaso heideggeriano. Assim sendo, a passagem ao ato, uma vez movida pela pulsão de morte, a faz trazer consigo um desejo inconsciente. Enfim, para a ética do desejo o que resta é pensar na possibilidade de saber fazer (*savoir y faire*) com o sintoma, seja através do gozo dos bens mediante a metáfora que neles é escondida, seja mediante o belo que nos direciona a essa transitoriedade da vida para a morte, seja numa decisão de abandonar a vida por razões de força maior.

Na ética da psicanálise, o desejo é falta; falta não entendida no campo da necessidade, mas na falta advinda da ordem do simbólico, e que se organiza como gozo. Concluimos, portanto, que a ética da psicanálise, considerada a partir de Antígona, pode ser inserida na cadeia significante como transgressão, e que essa cadeia pode se romper por meio de um empuxo. Enfim, agir de acordo com o desejo não significa propriamente realizá-lo, mas, sim, julgar a possibilidade de realizá-lo ou não.

REFERÊNCIAS

- Bispo, F. S., & Couto, L. F. S. (2011). Ética da psicanálise e modalidades de gozo: considerações sobre o Seminário 7 e o Seminário 20 de Jacques Lacan. *Revista Estudos de Psicologia*, 16(2), 121-129.
- Canedo, E. (2017). *A Lei em Antígona: Uma Análise Crítica*. Jurídico Certo.
<https://juridicocerto.com/p/canedo-e-silva-adv/artigos/a-lei-em-antigona-uma-analise-critica-3262>
- Couto, Luís Flavio. (2006). Uma classificação dos sentidos do termo Gozo em Freud. *Revista Estudos de psicologia*, 11(2), 179-190.
- Freud, S. (1996). Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol.7, pp123-252). Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1996). O problema econômico do masoquismo. In S. Freud, *Edição standard brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol.19, pp. 175-190). Imago. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (1996). Projeto para uma psicologia científica. In S. Freud, *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol.1. pp. 369-386). Imago. (Trabalho original publicado em 1895).
- Freud, S. (1996). Além do princípio de prazer. In S. Freud, *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18, pp.12-75) (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (1996). Os instintos e suas vicissitudes. In S. Freud, *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (vol. 14, pp. 117-144). Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Gomes, G. (2001). Os dois conceitos freudianos de Trieb. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 17(3), 249-255.
- Guyomard, P. (1996). *O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo do analista*. Jorge Zahar Ed.
- Haute, P. Van. (2007). Antígona: heroína da psicanálise? *Discurso*, (36), 287-312.
<https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2007.38082>
- Lacan, J. (2009). *O Seminário Livro 1: Os Escritos Técnicos de Freud*. Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1953-1954).

- Lacan, J. (1999). *O Seminário Livro 5: As formações do inconsciente*. Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1953-1954).
- Lacan, J. (2016). *O Seminário Livro 6: O desejo e sua interpretação*. Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1958-1959).
- Lacan, J. (2008). *O seminário livro 7: A ética da psicanálise*. Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1959-60).
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 16: de um outro ao outro*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1968-1969).
- Lacan, J. (2003). *Outros escritos*. Jorge Zahar Ed.
- Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (2001). *Vocabulário da Psicanálise*. Martins Fontes.
- Laplanche, J. (1988). A pulsão de Morte na teoria da pulsão sexual. In A. Green, P. Ikonen, J. Laplanche, E., Rechart, H., Segal, D. Widlöcher, C. Yorke (Org.), *A Pulsão de morte* (cap.1, pp. 13-29). Editora Escuta.
- Melo, D. M. (1995). *Nau do desejo: o percurso da ética de Freud a Lacan*. Relume Dumará.
- Mezan, R. (1990). O estranho caso de José Matias. In A. Grosrichard, C. Lefort, F. F. Hardman, F. Giogi, G. Bornheim, G. Lebrun, J. Coli, L. Dantas, L.F. F. Matos, L.G. Santos, M. Candillac, M. Chaui, M. R. Kehl, M.de Gandillac, N. Brissac Peixoto, O. Matos, R. Mezan, S. Rouanet, . . . A. Novaes (Org.), *O Desejo* (pp.329-362). Companhia das Letras.
- Miller, J. A. (1991). Seminário: O desejo de Lacan. In J. A. Miller, *Escola brasileira de Psicanálise Do Campo Freudiano Seção Bahia*. Ed. DBC Gráficas.
- Miller, J. A. (2012). Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana on line nova série*, 3(7), 87-105.
- Miller, J. A. (1996). Não há clínica sem ética. In J. A. Miller, *Matema I* (cap. 2, pp. 107-116). Jorge Zahar.
- Rechart, E. (1988). Os Destinos da Pulsão de Morte. In A. Green, P. Ikonen, J. Laplanche, E., Rechart, H., Segal, D. Widlöcher, C. Yorke (Org.), *A Pulsão de morte* (cap. 3, pp. 45-56). Editora Escuta.
- Sófocles. (2014). *A trilogia tebana: Édipo Rei- Édipo em Colono-Antígona* (16a ed.). Zahar.
- Stefano, M. (2011). *A Culpa e o Masoquismo Moral na Textura das Neuroses*. Centro de Estudos Psicanalíticos.
- Teixeira, A. M. R. (1999). *O topo ético da psicanálise*. EDIPUCRS
- Valas, P. (2001). *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Zahar.

Vieira, M. A. (2000). Entre desejo e gozo: Freud, Lacan e a ética da psicanálise. *Saúde, Sexo e Educação*, 20(7), 42-45.

Vorsatz, I. (2013). *Antígona e a ética trágica da psicanálise*. Zahar.