

LACAN COM HEGEL: UM ENSAIO SOBRE ÉTICA

LACAN WITH HEGEL: AN ESSAY ON ETHICS

ALLAN MARTINS MOHR¹
(FAE/Brasil)

RESUMO

Este artigo tem por objetivo discutir a questão axiomática lacaniana acerca da ética psicanalítica enquanto uma ação sustentada pelo desejo que nos habita. Para tanto, discuto neste trabalho a construção do psicanalista sobre a ética interfaceada com o entendimento hegeliano da ética e do espírito. Conclui-se, finalmente, que apesar de distintas, há um paradoxo apontado pelo psicanalista francês na ética da psicanálise que a permite ser compreendida com o auxílio da fenomenologia e ética hegeliana.

Palavras-chave: Ética; Lacan; Hegel; Psicanálise.

ABSTRACT

This article aims to discuss the Lacanian axiomatic question about psychoanalytic ethics as an action supported by the desire that inhabits us. Therefore, I discuss in this work the construction of the psychoanalyst on ethics interfaced with the Hegelian understanding of ethics and spirit. Finally, it is concluded that, although distinct, there is a paradox pointed out by the French psychoanalyst in the ethics of psychoanalysis that allows it to be understood with the help of Hegelian phenomenology and ethics.

Keywords: Ethics; Lacan; Hegel; Psychoanalysis.

Introdução

No ano letivo de 1959-1960, Jacques Lacan, psicanalista francês, leciona um seminário no qual discorre, dentre outros assuntos, sobre a posição que um psicanalista deveria assumir em sua atuação e que, por conseguinte, nortearia a direção dos tratamentos por ele conduzidos; posição que Lacan vai, inúmeras vezes ao longo do seu ensino, nomear de ética. O psicanalista, a partir do raciocínio do autor, ocuparia uma função sustentada em uma posição e um agir ético. Além disso, e muito embora se oponha claramente à ética aristotélica da felicidade na temperança, Lacan vai generalizar uma proposta de bem viver particular a todo ser que se diga humano. Nesse sentido, promulga que aos mortos caberá responder uma específica questão a ser realizada quando do juízo final,

qual seja: “agiste em conformidade com o desejo que te habita?” (LACAN, 1960, 241).²

Faz-me questão pensar tal pergunta divina como um questionamento unívoco no sentido de um dever-fazer-assim, principalmente apresentado por alguém que coloca importantes críticas ao imperativo moral de Kant e ao bem supremo do estagirita. Em outras palavras, a mim faz questão Lacan propor que a todos seja identicamente questionado sobre o embasamento de suas, de nossas ações; é como se, psicanaliticamente falando, houvesse um imperativo do desejo. Algo de um “tu deves agir conforme teu desejo!”. Nesse sentido, uma leitura possível dessa inquirição seria, justamente, entendê-la como uma interpelação de cada ação do indivíduo, ou sujeito, sobre se ela foi conforme seu próprio desejo ou pautado em um desejo outro, inautêntico. Suas ações estavam de acordo com suas vontades? Foste autêntico em tuas decisões? Quase um problema heideggeriano. No entanto, pensar de tal maneira implicaria entender que, para Lacan, uma pessoa seria capaz de livre arbítrio; seria entender que um sujeito é um ser capaz de ajuizar suas ações, mesmo que inconscientemente, e entender aquelas que de fato são possíveis de serem realizadas autonomamente - αὐτόνομος, auto/nomos, uma lei de si mesmo.

Aliás, ao falar de autonomia, faz-se necessário recordarmos como Lacan constrói sua perspectiva ética com o estudo da peça sofocliana *Antígona* de maneira assaz distinta daquela proposta por Hegel, mas sem deixar de o mencionar. Para Lacan, Hegel se equivoca ao criticar a peça em termos de um conflito entre os discursos da família e o do Estado. Para o psicanalista, a questão é outra. Não obstante, e embora o próprio Lacan tenha afirmado que a ética psicanalítica é distinta da ética hegeliana no que concerne à distinção entre o sujeito e o Estado (LACAN, 1960), eis a questão que almejo discutir neste breve ensaio: seria possível compreender o “agir conforme o desejo que me habita” a partir de um entendimento daquilo que vai nos apresentar Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, mais especificamente na § 798 e seguintes, acerca do saber absoluto, a “última figura do espírito” (HEGEL, 2014, 523)? Com essa interrogação em tela, recorrerei a argumentos do próprio ensino de Lacan, interfaceados com uma leitura da ética hegeliana, a fim de alcançar um aprofundamento da discussão.

Pois bem, disse acima que a pergunta divina me provocava, mas talvez seja mais adequado dizer que me causa estranheza dois aspectos da sentença, a saber: 1) o desejo em si e 2) o fato de ele me habitar - *au désir qui vous habite*, no original. De imediato, a ideia de algo me habitar implica um pertencimento circunstancial, acidental, contingente e, quiçá,

distinto de um auto - referente a si mesmo, como no caso da autonomia. Então, seria o desejo algo autêntico, autônomo, próprio, ou qualquer coisa que o valha? Ou ele é de outra ordem e me habita por circunstâncias diversas que implicam uma não naturalidade? Entendo que esse problema é importantíssimo, porquanto, a depender da leitura aplicada, teremos distintas vicissitudes éticas e, conseqüentemente, clínicas.

Algumas discussões preliminares para a ética psicanalítica

Lacan inicia sua primeira aula do ano letivo de 1972-1973, conhecido como o "Seminário 20: mais, ainda", dizendo o seguinte: "ocorreu-me não publicar 'A ética da psicanálise'" (LACAN, 1973, 03); e na aula de 13 de fevereiro de 1973 ele ratifica: "evitei que essa 'Ética da psicanálise' aparecesse" (LACAN, 1973, 52). Contudo, entre risos, afirma que aquele "seminário não foi de todo mau" (LACAN, 1973, 52). Então, vamos a ele.

É um seminário longo, são mais de duas dezenas de aulas entre novembro de 1959 e julho de 1960. Um seminário importantíssimo. Percorrendo-o, encontramos de imediato, em sua primeira lição, a seguinte argumentação: "a experiência psicanalítica nos traz novidades sobre algo que é, ao mesmo tempo, muito geral e muito particular" (LACAN, 1960, 03). Geral e particular que peço a gentileza dos leitores em repensar como universal e particular, para fazer jus à lógica e ao próprio Hegel. A experiência da psicanálise apresenta algo novo acerca dessa díade universal-particular e "é altamente significativa de um momento do homem que é aquele no qual vivemos, sem poder sempre, e mesmo longe disso, entender o que significa a obra na qual estamos imersos, a obra coletiva, o momento histórico" (LACAN, 1960, 03). Algumas palavras são importantes de se destacar: momento, obra coletiva e momento histórico. Na sequência do parágrafo, o francês fala da experiência particular do trabalho da psicanálise e, entendo, tanto particular da parte do analista quanto do analisante.

Há uma novidade na psicanálise, nos disse Lacan, uma novidade que implica o entendimento dual de um trabalho que considera a particularidade e a universalidade; como faces de uma mesma banda de Moebius. Frente a isso, vale retomar o que nos explicara dezenove anos antes em "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise" acerca da própria psicanálise e do inconsciente enquanto uma construção coletiva. Disse ele em 1953 que o psicanalista deveria ser, ou se tornar, "mestre/senhor, das funções da fala" (LACAN, 1998b, 245), porquanto é por meio dela que o campo de trabalho psicanalítico é delimitado, o

campo do discurso: "seu campo é o do discurso concreto, como campo da realidade transindividual do sujeito; suas operações são as da história, no que ela constitui a emergência da verdade no real" (LACAN, 1998b, 259). O campo da psicanálise, campo do discurso, fora do qual não há trabalho psicanalítico possível, é um campo transindividual - prefixo "trans-" que denota além de. Logo em seguida dessa explicação acerca do campo de trabalho, ele diz algo que vale a pena retomar: "é com base nessa interlocução, na medida em que ela inclui a resposta do interlocutor, que se resgata para nós o sentido do que Freud exige como restabelecimento da continuidade nas motivações do sujeito" (LACAN, 1998b, 259). Em outras palavras, é apenas considerando esse campo transindividual no qual ocorrem interlocuções - prefixo "inter-" enquanto reciprocidade -, que poderemos entender e trabalhar o que Freud propôs como objetivo da análise: o restabelecimento, a cura, nas motivações, desejos quiçá, de um sujeito. Em seguida, Lacan conclui que "o exame operacional desse objetivo [o restabelecimento nas motivações de um sujeito] mostra-nos, com efeito, que ele só se satisfaz na continuidade intersubjetiva do discurso em que se constitui a história do sujeito" (LACAN, 1998b, 259). Uma análise só pode ser pensada enquanto funcionando, por assim dizer, se o analisante puder restabelecer seu lugar enquanto sujeito de motivações, e isso só se faz, esse objetivo só se sustenta, se houver certa permanência desse novo lugar, porque seria um lugar novo na própria história do sujeito; história, ademais, que é sempre discursiva e, por isso, transindividual.

Dentro desse campo, sabe-se, há um conceito que faz parte de seus fundamentos, um conceito fundamental, *Grundbegriff*, que é o inconsciente. Nesse sentido, Lacan diz que o inconsciente é "a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente" (LACAN, 1998b, 260). Portanto, o inconsciente, conceito tão caro à psicanálise, pode ser compreendido como a parte de um campo desconhecida para um sujeito - e lembremos que campo para Lacan remete ao conceito matemático, tal qual campo magnético. O inconsciente é a parte de um discurso que falta a um sujeito, ou indivíduo se quiserem, para que ele possa restabelecer sua história consciente. Mas, apesar de faltar para o sujeito, continua a existir no campo do discurso concreto enquanto transindividual. Por isso, Lacan pode dizer que "o inconsciente do sujeito é o discurso do Outro" (LACAN, 1956, 16). O inconsciente, a parte de um discurso transindividual que me falta para compreender consciente e plenamente minha história, é um discurso, uma fala acerca, a respeito do Outro - esse "de+o" na sentença original é uma determinação objetiva

(EIDELSZTEIN, 2017). O que me falta para consciente e concretamente preencher as lacunas de minha memória, o inconsciente, é um discurso sobre o Outro, a outra parte da interlocução transindividual.

Retomando nossa discussão sobre o seminário da ética, compreendo ser importante partir da afirmação de que a tal novidade a qual Lacan se refere é o fato de a psicanálise ter por objeto esse algo particular-universal, um sujeito que só se constitui enquanto transindividual. Até mesmo porque esse inconsciente é constituído na relação analista-analisante - algo de moebiano, novamente. O psicanalista ocuparia, transferencialmente, a função do Outro nesse par $A \rightarrow S$ - lembremo-nos do Esquema L (LACAN, 1955). Ademais, entendo ainda ser importante discutir, dessa primeira referência ao seminário da ética, o problema do "momento do homem" e "da obra coletiva e histórica".

Lacan nos disse que a psicanálise é um efeito claro, altamente significativo, de um momento específico de nossa história enquanto humanidade, o nosso momento atual. Uma afirmação assaz curiosa, porque, apesar de Lacan ser um contemporâneo tardio de Freud (o pai da psicanálise morre em 1939, quando Lacan contava 38 anos), as epistemologias e, portanto, o homem freudiano é distinto daquele pensado por seu subversor (MOHR, 2021). De toda forma, Lacan diz que vive no mesmo tempo daquele homem da psicanálise, o que me faz recordar uma passagem de seu texto "A ciência e a verdade", de 1966. Nele, afirma que o sujeito com o qual opera a psicanálise é o sujeito da ciência (LACAN, 1998a), não obstante também diz que "não há ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito" (LACAN, 1998a, 873), "*seulement son sujet*" (LACAN, 1966, 339). *Sujet* que se pode traduzir por assunto. Não há o homem da ciência, apenas seu assunto, o assunto da ciência, um efeito. Claro está que poderíamos recorrer a Descartes e entender esse sujeito como aquele que conhece um objeto, um sujeito que é substância pensante (DESCARTES, 1999) ou, ainda, a Schopenhauer e afirmar um sujeito capaz de entendimento, de razão e, com ele, certa aptidão a compreender a causalidade do mundo (SCHOPENHAUER, 2005); no entanto, aposto neste ensaio em ler a ciência da qual Lacan fala em 1966 como aquela entendida por Hegel ao dizer, na § 802 de sua *Fenomenologia*, que "só a ciência é o verdadeiro saber do espírito sobre si mesmo" (HEGEL, 2014, 526). Retornaremos a esse problema adiante, contudo, por ora cabe, ainda com Hegel, conjecturar o que Lacan desejaria dizer com a ideia de uma obra coletiva enquanto momento histórico como o momento do qual participamos e do qual a psicanálise seria um efeito. A psicanálise como caudatária de um momento histórico, uma obra coletiva.

A leitura da *Fenomenologia do Espírito* nos convoca a compreender a história do homem como sucessão e somatório de momentos históricos. A humanidade enquanto conjunto, universal, e que Hegel vai batizar de espírito absoluto é o somatório de todas as histórias vividas, os momentos presentes que já são passado e os movimentos que ainda existirão. Mas, como a história ainda não findou, o espírito é um eterno estar-se-constituindo, uma vez que ele se dará a ser reconhecido plenamente apenas quando sobrevier o senhor absoluto, a morte; mas não qualquer uma, a morte de todos e de tudo, porque nesse momento terá sido findada e realizada toda história. O paradoxal é que aí, quando o espírito se concretizar, já não terá um sujeito para o contemplar. Como podemos ler com Saramago: "ainda vejo uma outra morte, a última, a suprema [...] Aquela que haverá de destruir o universo, essa que realmente merece o nome de morte, embora quando isso suceder já não se encontre ninguém aí para pronunciá-lo" (SARAMAGO, 2005, 73).

Retornemos a Hegel. O espírito é justamente uma "substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes - é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu" (HEGEL, 2014, 142). O espírito é uma substância e, para fazer justiça a Aristóteles, podemos dizer que o espírito é da ordem de uma *ousia*, a substância aristotélica: alguma coisa "que é dita, no sentido mais fundamental, primeiro e absoluto" (ARISTÓTELES, 2019, 113), não podendo ser "dita de nenhum sujeito, nem [estando] em algum sujeito" (ARISTÓTELES, 2019, 113). Ou seja, o espírito hegeliano é da ordem de um fundamento absoluto, livre de opostos justamente porque é absoluto; é a unidade final, enquanto conjunto, universal, de todas as consciências-de-si. Essas consciências-de-si, por outro lado, são os nossos já conhecidos homens, humanos, indivíduos, sujeitos - muito embora essa comparação possa ser considerada um reducionismo parco, serve-nos a nosso propósito. Essa consciência-de-si, momento já ulterior da consciência-em-si, se constitui como efeito de um reconhecimento de uma outra consciência-de-si. Nesse jogo de reconhecimento, temos o que segue: "para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si" (HEGEL, 2014, 143). A primeira consciência, aquela a ser reconhecida para se construir como consciência-de-si, precisa ir para fora de si, daquilo que era em-si, para que, duplicada, possa olhar-se e se fazer para-si. Continua o filósofo: "Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência" (HEGEL, 2014, 143). Se perde, porquanto ao sair de si, duplicada, encontra-se numa outra; por meio de uma outra, olha-se e toma essa outra como essência de si. Em

seguida, conclui a sessão: “segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro” (HEGEL, 2014, 143). Em um segundo momento, esse Outro que era essência foi suprassumido - negado, porém permanecendo - e a primeira consciência-de-si se torna essa Outra. É mister apontar como que, para Hegel, a individualização, por assim dizer, a constituição de um sujeito se realiza pelo reconhecimento de um outro, é algo como que da ordem de uma transindividualidade. Diz o autor na § 182 que “o movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si [...] O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências” (HEGEL, 2014, 143).

Por outro lado, o espírito vai ser justamente a unidade das consciências-de-si que, como último movimento, reconhecem-se parte do todo - do espírito - e retornam a uma consciência-em-si. O espírito “é a consciência-de-si que se compreende de modo que sua certeza de si mesma é a essência de todas as ‘massas’ espirituais, quer do mundo real, quer do suprassensível [...] toda a realidade é só espiritual” (HEGEL, 2014, 393). E, assim, retomando nossa discussão acima, a psicanálise seria efeito do espírito em um tempo específico; efeito de um movimento, de um momento histórico, efeito de uma obra coletiva. Obra coletiva enquanto universal, consequência do agir das consciências-de-si particulares.

Então, se Lacan compreende assim a psicanálise, como obra coletiva, como pensar a ética que sustenta seu fazer? Chegaremos a essa questão, não sem antes pensarmos um tanto sobre a ética de Hegel.

De Antígona ao Absoluto: movimentos de uma ética hegeliana

Comentei, anteriormente, que há uma distinção entre ambas as éticas, hegeliana e psicanalítica. Na verdade, é Lacan quem o afirma em sua aula de 20 de janeiro de 1960: “elas não se confundem” (LACAN, 1960, 74). E não se confundem, porque a distinção entre Hegel e a psicanálise, ou entre Hegel e Aristóteles e o que Freud propõe é que, nos primeiros, há uma destruição da diferença entre o Estado, ou a cidade, e o indivíduo. Já em Freud, o que existiria, diz-nos Lacan, seria um olhar para o indivíduo doente que nos apresentaria uma dimensão outra daquela relacionada às doenças ou desordens da pólis. Para Lacan, a ética da psicanálise deve ser pensada considerando o indivíduo em sua distinção radical da cidade, da pólis, do Estado. Curioso que Lacan não tenha mencionado aqui algumas construções freudianas particularmente interessantes sobre essa questão, em especial recorto dois textos: “A

moral sexual 'cultural' e a doença nervosa moderna", de 1908 e "Psicologia das massas e a análise do Eu", de 1921. No primeiro, Freud afirma que a cultura, ou mais especificamente a "repressão [*Unterdrückung*] nociva da vida sexual dos povos (ou das camadas) de cultura, por meio da moral sexual 'cultural' que os domina" (FREUD, 2020a, p. 71) é o principal fator etiológico das doenças nervosas. Na "Psicologia das massas", já no início do trabalho, ele é claro: "a oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas [...] perde muito de sua nitidez se examinado a fundo. [...] a psicologia individual é também, de início, simultaneamente psicologia social" (FREUD, 2020b, p. 137).

Ao apontar a distinção entre as éticas, estaria Lacan dizendo que a psicanálise se importa ou trabalha apenas com o indivíduo pensado em separado do social, da cultura ou da pólis? Entendo que não, se recordarmos o que ele disse em 1953. Porém, algo de sua afirmação pode nos ajudar a aclarar tal posicionamento. Ele diz que em Hegel, assim como em Aristóteles, a distinção indivíduo-Estado estoura, explode. Entendo que esse aspecto é ímpar para entendermos seu juízo. Tanto para Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* quanto para Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, as particularidades findam ou se suprassumem no coletivo, algo impensável na proposta freudiana. É compreensível que, para Freud, a doença nervosa moderna tenha como etiologia a repressão sexual, mas isso não destrói o indivíduo. Por outro lado, em Aristóteles vemos que o tão almejado bem supremo, a felicidade, é objeto de estudo da perícia política e que "o bem que cada um obtém e conserva para si é suficiente para se dar a si próprio por satisfeito; mas o bem que um povo e os Estados obtêm e conservam é mais belo e mais próximo do que é divino" (ARISTÓTELES, 2009, 18). Ademais, para o grego, todos deveriam agir com temperança e, ao agirem assim, os cidadãos da pólis teriam uma unicidade temperante que poderia, pelo Estado, atingir o bem supremo, divino. Com Hegel, entendemos que o último movimento do espírito, soma das consciências-de-si, "o último desses momentos [...] é necessariamente essa unidade mesma, e de fato reúne - como é evidente - a todos dentro de si" (HEGEL, 2014, 520). Por outro lado, o indivíduo suprassumido na cultura não é uma proposta freudiana. Ao contrário, Freud é um pensador moderno, por demais racionalista, que flerta com uma ideia de liberdade: a ideia de que uma análise seria capaz de libertar, o máximo possível, o *individuum*, o Eu, das amarras do instinto (MOHR, 2021). Lembremos que, em 1938, Freud escrevia que a psicanálise deve levar o paciente a dominar cada vez mais aquilo que não sabe saber, "deve restituir ao seu Eu o domínio sobre as regiões perdidas de sua vida

anímica” (FREUD, 2014, 87). Para Freud, o Eu, sede da razão, teria no final da análise uma capacidade outra de lidar com as exigências culturais de repressão pela moral sexual, por exemplo. Ou seja, há uma distinção clara entre indivíduo e Estado, cidade, cultura, pólis.

Isso: as éticas hegeliana e psicanalítica não se confundem. No entanto, e eis um aprofundamento de nossa questão, apesar de, para Freud, a distinção indivíduo e Estado ser clara, em Hegel tal diferença ser inexistente ao final dos movimentos do espírito, para Lacan essa relação, *rapport*, é moebiana. E, por ser moebiana, pode ser compreendida como sustentando paradoxalmente um sujeito distinto do Estado, no entanto constituído transindividualmente. O sujeito não é uma singularidade, mas seu desejo deveria ser pensado enquanto construído na interlocução com Outro.

Isso posto, vamos à Antígona.

Antígona é a terceira peça da tragédia sofocliana que possui como tema central a história de Édipo e seus descendentes. Na última parte da trilogia, Édipo já está morto e o enredo enlaça seus quatro filhos-irmãos em uma trágica e derradeira história. Mais especificamente, a obra apresenta as angústias e as certezas de Antígona quando decide desafiar as leis promulgadas por Creonte - seu tio materno e então rei de Tebas - e enterrar seu irmão, Polinices. (SÓFOCLES, 1990). A tragédia vale a leitura.

Um dos aspectos mais relevantes e que aparece desde o início dos diálogos é o fato de que enterrar os seus mortos é uma lei mais valorosa do que qualquer uma escrita pelos homens. Diz Antígona à sua irmã, Ismene - que recusou ajudar na empreitada: “eu jazerei eternamente sob a terra / e tu, se queres, fuge à lei mais cara aos deuses” (SÓFOCLES, 1990, 204). O dever familiar de enterrar seus mortos é o que aqui Antígona nomeia “a lei mais cara aos deuses”, aos deuses familiares, ctônicos, aos deuses infernais. De acordo com o adivinho Tirésias, conforme apresentado na própria tragédia, as honras fúnebres eram devidas aos deuses do submundo e nem mesmo os olímpianos as poderiam questionar. Ademais, isso é o que diz Antígona a Creonte quando ele interroga seu atrevimento em desobedecer a lei por ele ditada: “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” (SÓFOCLES, 1990, 219). Além disso, continua nossa heroína trágica, tais leis divinas, não escritas, são “inevitáveis; [porque] não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram” (SÓFOCLES,

1990, 219). E, por ter respeitado a lei divina, Antígona é sentenciada à morte.

É claro, há outros pormenores na história, mas entendo que esses recortes já nos entregam uma boa ideia da peça. Contudo, ainda cabe apresentar outra passagem na qual Antígona explica o porquê de se preocupar tanto com seu irmão. Diz ela que poderia casar novamente se seu marido morresse, ou ter um outro filho caso um filho seu falecesse; contudo, sendo órfã, nunca mais poderia ter irmãos: "morta minha mãe, morto meu pai, jamais / outro irmão meu viria ao mundo. Obedeci a essas leis quando te honrei [Polinices] mais que a ninguém" (SÓFOCLES, 1990, 240).

Voltemos a Hegel.

Da parte do filósofo do espírito, a ética seria um agir que garantiria uma felicidade, não por alcançar um objeto ou objetivo, mas porque o próprio agir ético asseguraria a felicidade, posto que "o verdadeiro ser do homem é, antes, seu ato" (HEGEL, 2014, 228). Nesse sentido, o *ethos* salvaguarda a consciência-de-si como uma substância ética e feliz. Em suas palavras, entendemos que a "felicidade de ser substância ética" (HEGEL, 2014, 249) é o que se pode denominar espírito do povo. O agir ético de cada consciência-de-si garantiria, portanto, a felicidade enquanto estado de um povo. Contudo, em um movimento ainda inicial, essa substância ética não se destrói enquanto particularidade, mas é individualizada no que o filósofo chama de "reino da eticidade": "com efeito, esse reino não é outra coisa que a absoluta unidade espiritual dos indivíduos em sua efetividade independente" (HEGEL, 2014, 246). As consciências-de-si, apesar de se universalizarem em um espírito em si ético, possuem uma independência perfeita. É a ideia de negação da particularidade que, não obstante, a mantém: *suprassumir*, *Aufhebung*.

A substância ética, nesse sentido, pode ser pensada como uma consciência que, racionalmente, está convicta da unidade de si mesma e com o outro; tem a constância de se saber harmonia com essa outra consciência-de-si. Ademais, "essa unidade se chama felicidade" (HEGEL, 2014, 250). Mas, ainda que Hegel proponha nesses momentos iniciais da construção de uma substância ética uma individualidade que poderia de alguma forma se conservar, ele é categórico em afirmar que "no cumprimento dessa lei de seu coração faz a experiência de que a essência singular aqui não pode manter-se, já que o bem só pode efetuar-se através do sacrifício do singular" (HEGEL, 2014, 251).

Apesar da consciência-de-si particular, inicialmente, reter-se no espírito e, justamente por isso, manter algo de sua individualidade, ela sabe que seu fim é ser sacrificada enquanto unidade para se encontrar

dissolvida no espírito. É a explosão da distinção indivíduo-Estado da qual fala Lacan. É o fim de toda consciência-de-si suprassumida. Ao fim dos tempos e da história, ela “alcança seu fim, mas ali experimenta justamente o que é a verdade desse fim. Concebe-se a si mesma como esta essência singular para-si-essente” (HEGEL, 2014, 253). Ou seja, no final dos movimentos, a completude da obra, o fim da substância ética é se reconhecer singular na universalidade. Hegel continua nos explicando que “a consciência-de-si não se torna objeto como este singular, mas sim como unidade de si mesma e de outra consciência-de-si - por isso, como singular suprassumido ou como universal” (HEGEL, 2014, 253).

À vista disso, no contínuo desses movimentos, onde se encontra Antígona? Perto do fim da história.

Não nos cabe percorrer todos os movimentos descritos por Hegel, da consciência-em-si até o espírito absoluto, uma vez que tal percurso seria demasiado longo para o trabalho aqui proposto; inclusive deixamos a desejar uma passagem pormenorizada pela lei do coração e o delírio de presunção, mas por ora gostaria de lançar o entendimento de que Antígona, como personagem ética, é um dos movimentos no pensamento ético hegeliano que faz divisa com o Si, enquanto derradeiro movimento. Para Hegel, a consciência-de-si ética, incluindo a própria Antígona, “é o movimento dessa consciência tendendo sempre rumo a essa unidade” (HEGEL, 2014, 296), ou seja, suprassumiu-se “enquanto singular, levou a cabo essa mediação; e somente porque a levou a cabo, é consciência-de-si imediata da substância ética” (HEGEL, 2014, 296). Antígona ainda não é Si ou pura substância ética, mas é movimento, tendência. E isso porque ela, Antígona enquanto consciência-de-si ética, relaciona-se claramente com as leis da dita consciência absoluta, leis que, para Antígona, são aquelas não escritas, dos deuses íferos e das quais nem mesmo os olímpianos poderiam se furtar. Assim Hegel descreve tais leis: “as leis são. Se indago seu nascimento, e as limito ao ponto de sua origem, já passei além delas: pois então sou eu o universal, e elas, o condicionado e o limitado” (HEGEL, 2014, 297). Para o filósofo, a disposição ética se constitui em agir justamente; e agir justamente frente às leis universais que simplesmente são; leis da consciência absoluta. No caso de Antígona, as ditas leis dos deuses ctônicos.

Voltando à questão dos movimentos e localização de Antígona nesse contínuo, Hegel nos diz que o cidadão do povo, o cidadão ético no qual entendo ser possível enquadrarmos Antígona, é a consciência efetiva do espírito, uma consciência ética que faz efeito. Por outro lado, o povo em si, enquanto universalidade, é substância efetiva do espírito absoluto. A substância efetiva é “o espírito absoluto realizado na multiplicidade da

consciência aí-essente” (HEGEL, 2014, 302), ou seja, enquanto espírito que se reconhece para-si, faz-se presente nos indivíduos como reflexo. O cidadão, consciência-de-si ética, ou consciência efetiva, é apenas o reflexo do espírito absoluto, e as leis pelas quais age são leis do espírito, não de sua individualidade. Aliás, acreditar-se puro particular seria da ordem de um delírio de presunção - a crença de um indivíduo em se achar, de fato, indivíduo, não pertencente a um momento e movimento histórico do espírito, de uma comunidade, de um povo. Por conseguinte, para Hegel, Antígona pode até ser uma heroína trágica, mas é parte de um espírito; nunca verdadeiramente autônoma, porquanto sua lei não fora criada por ela própria, senão que ela está destinada a seguir as leis infernais.

Como derradeiro movimento, última figura da consciência, encontramos o que Hegel vai chamar de Si. E, logo, “o último desses momentos [...] é necessariamente essa unidade mesma, e de fato reúne - como é evidente - a todos dentro de si” (HEGEL, 2014, 520). Já não vemos, nesse postimeiro movimento da consciência, um cidadão, porquanto seu suprassumir chegou às últimas consequências e já não há mais distinção entre indivíduos, apenas a absolutez do espírito. Diz o filósofo que “essa última figura do espírito - o espírito que ao mesmo tempo dá ao seu conteúdo perfeito e verdadeiro a forma do Si, e por isso tanto realiza seu conceito quanto permanece em seu conceito nessa realização - é o saber absoluto” (HEGEL, 2014, 523). Um saber absoluto que irá ser nomeado, também, de saber conceituante e, sequencialmente, desemboca na ciência. A ciência seria a manifestação do espírito, melhor dito: a consciência, por meio da ciência, produz o espírito. À vista disso, entende-se que “essa substância, que é o espírito, é o seu vir-a-ser para [ser] o que é em si; e só como esse vir-a-ser refletindo-se sobre si mesmo ele é em si, em verdade, o espírito” (HEGEL, 2014, 526). A ciência, então, é justamente a possibilidade de se costurar todas as coisas em uma só, o espírito, por meio da experiência e do conhecer. E esse universal, o todo costurado, seria o espírito absoluto, que apenas será reconhecido no fim; por isso ciência também pode ser pensada como potência: “esse movimento é o círculo que retorna sobre si, que pressupõe seu começo e que só o atinge no fim” (HEGEL, 2014, 526).

Ainda, antes de encerrarmos essa seção de nosso trabalho, cabe apresentar outra citação hegeliana que nos auxiliará a compreender o problema do desejo em Lacan. Diz Hegel que “o espírito é em si o movimento que é o conhecer - a transformação desse Em-si no Para-si; da substância no sujeito; do objeto da consciência em objeto da consciência-de-si” (HEGEL, 2014, 526). Percebamos como ele reinterpreta alguns movimentos de sua fenomenologia: do em-si ao para-si, da

universalidade à particularidade e da consciência geral à consciência-de-si. Esses movimentos é justamente o que ele vai denominar espírito: o espírito é o movimento. O espírito não está no fim, mas sempre como vir-a-ser, potência, sempre como movimento - outra coisa é a ideia de espírito absoluto. Agora, se o espírito, no final da história, se encerra num saber absoluto enquanto *telos* da ciência, a perfeição de *Philia* - para recordarmos Empédocles -, podemos pensar esse movimento, o próprio espírito enquanto vir-a-ser, como semelhante ao desejo? Penso isso porquanto há de fato uma destinação, uma meta - muito embora ela não seja conhecida de saída e apenas se realize no fim, no juízo final. Vejam que, de uma consciência-em-si a um saber absoluto há um movimento, ou vários movimentos; há um vetor, um caminho, vicissitudes, quiçá um desejo. Contudo, não consigo compreender tal desejo como um desejo específico por um objeto, senão que é desejo como movimento, que visa chegar a algum lugar não sabendo onde. E que apenas será reconhecido no final. O que questiono, portanto, é se o movimento do espírito - ou o espírito enquanto movimento - em Hegel, poderia ser compreendido como o desejo para Lacan: "o espírito é esse movimento do Si" - diz-nos o filósofo (HEGEL, 2014, 528). Para Hegel há uma meta na história, uma meta nesse movimento; a meta é "o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito" (HEGEL, 2014, 531), mas apenas no juízo final.

Dessa forma, acredito que é válida a questão: seria "o desejo que me habita", lacaniano, semelhante ao espírito, enquanto movimento?

A Antígona de Lacan, o desejo e o juízo final

A relação de Antígona com a ética psicanalítica começa a ser pormenorizadamente explicada na lição de 25 de maio de 1960, muito embora tenha sido mencionada também na semana anterior. Naquele momento, Lacan aponta que o que estava em jogo na *Fenomenologia* de Hegel era um conflito entre os discursos do Estado e da família e diz que essa problemática discursiva, cara a Hegel, não era assim tão clara para ele e para a psicanálise. Diz que no discurso da comunidade, do povo, do bem geral, o que estaria em jogo são os efeitos de um discurso da ciência os quais desvelariam a questão sobre a potência do significante. O povo, constituído discursivamente, seria efeito de uma obra coletiva que podemos denominar ciência; e seus efeitos, a obra da ciência, colocariam a potência do significante como causa material (Cf. LACAN, 1966) dos sujeitos em questão. Adjunto a isso, ainda teríamos o problema do desejo: o desejo se situa "nesta relação do homem com o significante" (LACAN, 1960, 184). Assim, a ciência enquanto discurso constituiria um

povo específico por meio de significantes e a relação desses significantes com o homem, efeito da ciência, seria o lugar onde se situaria o desejo. Outro problema é saber, questiona Lacan, se essa relação o pode destruir.

Antes de seguirmos nossas discussões sobre Antígona, entendo importante percorrermos algumas linhas sobre o desejo. Isso porque a questão da ética psicanalítica está intrinsecamente vinculada ao desejo: aquele que nos habita.

O *Seminário* imediatamente anterior ao da ética foi nomeado "o desejo e sua interpretação" e proferido em 1958 e 1959. Nele, já na introdução, encontramos Lacan explicando que o sujeito, ao questionar o Outro acerca do que quer, encontra-se primeiramente com o problema do desejo, mas não qualquer um, "o desejo como sendo, inicialmente, o desejo do Outro" (LACAN, 1959, 11). Cabe apontar que esse "de+o" é uma determinação subjetiva, no original, e deve ser lido algo como "é enquanto Outro que ele deseja" (EIDELSZTEIN, 2017, 243). Nesse sentido, é no lugar do Outro desde onde o sujeito pode desejar, uma vez que o próprio "Outro dá a ele a experiência de seu desejo como uma experiência essencial" (LACAN, 1959, 11). É o Outro quem escolhe, por assim dizer, se um significante ou outro estará ou não na fala. Recordemos, aliás, o axioma "Isso fala".

Ainda cabe indicar o uso do advérbio "inicialmente" na sentença recortada acima: o desejo é, "inicialmente, o desejo do Outro" (LACAN, 1959, 11). É como se houvesse uma mudança de lugar desde onde se deseja. Em outras palavras, se, inicialmente, o sujeito deseja desde o lugar do Outro, em outro momento estaria a desejar desde um lugar distinto. Falaremos desse problema um tanto paradoxal do desejo adiante. Nesse momento, e por falar de lugares, cabe retomar o que Lacan nos explica ao remontar seu Grafo do desejo: que o desejo se localiza numa hiância, *béance*, que parte do Outro em direção à pulsão, ($\$ \diamond D$) (LACAN, 1998c).

O desejo se localiza na hiância, no intervalo entre a bateria dos significantes no primeiro andar do grafo - lugar da fala, dos significantes e da voz -, e a pulsão, efeito de haver um dizer³. O desejo está entre o Outro e seu efeito, um corpo causado por substância gozante (LACAN, 1973). Mais ainda, Lacan diz que na outra ponta, no lugar destinado à pulsão, "o sujeito ali realiza algo de si mesmo que não tem alcance ou sentido senão em relação a essa emissão da fala e que é, a rigor, o que a linguagem chama de seu ser" (LACAN, 1959, 11). É apenas em relação à fala, ao discurso, que recebe sua essência do Outro - bateria e tesouro dos significantes - que o sujeito realiza algo de si mesmo e que a linguagem denomina ser. O ser é um efeito de fala que toma seu sentido

ao entendermos o vetor que sai do Outro e desemboca no corpo incorpóreo (Cf. LACAN, 1967) marcado, cujo lugar da marca denominamos pulsão. O vetor dessa determinação é chamado desejo. Por isso, Lacan é tão contundente ao afirmar que o desejo é “a metonímia do ser no sujeito” (LACAN, 1959, 16), uma vez que o ser está sempre distanciado do sujeito; é sempre falta-a-ser, *manque à être*.

Compreendo que há algumas maneiras de construir um entendimento sobre o desejo, por exemplo, poderíamos trabalhar seu objeto causa, o objeto a, ou nos aprofundarmos no Grafo. Contudo, escolhi outro caminho que, entendo, poderá proporcionar uma discussão ímpar para a questão que elencamos no final na sessão anterior, a lembrar: seria “o desejo que me habita”, lacaniano, semelhante ao espírito, enquanto movimento? Essa trilha se encontra com a discussão topológica e a figura dos dois toros entrelaçados.

Foi construído acima, nas “discussões preliminares”, o entendimento de que o objetivo de uma análise seria restabelecer o fluxo das motivações, dos desejos, de um sujeito; ou seja, o objetivo de uma análise pode ser pensado como uma cura de um bloqueio no desejo; desejo que pode estar fixado como impossível ou insatisfeito na neurose e que, por meio da análise, poderia ser reconduzido a um lugar outro no qual poderia ser mais articulável. Agora, se o desejo, essencial e inicialmente, é desejo do Outro, seria possível entender esse novo lugar como algo da ordem de uma articulação mais satisfatória com o desejo do Outro, uma vez que, como vimos, o desejo parte de A. Essa é também a leitura que faz o psicanalista argentino Alfredo Eidelsztein, quando escreve que “a direção da cura está orientada a que o sujeito recupere, mediante o ato, a via de seu desejo, articulando-se mais e melhor ao Outro - em especial, ao desejo do Outro” (EIDELSZTEIN, 2018, 129). Então, como compreender os toros entrelaçados vinculados ao desejo?

O toro é uma superfície fechada que pode ser submergida no espaço tridimensional e que Lacan vai usar para pensar o sujeito e o Outro; e, ao entrelaçar dois toros, poderá pensar o que disse em 1953 sobre a tal da interlocução e da transindividualidade. Segundo o matemático Pablo Amster, o toro pode ser descrito como uma “esfera com asa” (AMSTER, 2010, 61) ou bem uma rosquinha ou, ainda, uma câmara de pneu sem válvula. Para formar o toro podemos pensar em um círculo que chamaremos geratriz; essa geratriz, ou círculo, é orientada, digamos, no sentido horário. Agora, imaginem que esse círculo sai do seu umbigo, vai em direção à sua cabeça e para frente, desce do outro lado, sobe por perto da sua canela e se encontra novamente no umbigo. Agora, pense em você girando em torno do seu próprio eixo - a isso é dado o nome de

diretriz. Ao realizar uma volta completa pela diretriz, seu eixo, a geratriz terá formado um toro. Pois bem, Amster nos lembra que Lacan explicou o toro como uma bobina, ou seja, o círculo que sai do seu umbigo não encontra o ponto exato de onde saiu, mas, pelo movimento da diretriz, ele vai encontrar o ponto um pouco afastado do original, isso fará com que o toro seja uma bobina fechada, por assim dizer, como aqueles rabiós de cabelo parecido com uma mola. A cada encontro da geratriz com seu corpo girando no eixo, marca-se um ponto D que, não por acaso, é a mesma letra da demanda. Ao terminar a volta e encerrar o rabió de mola, teremos uma fórmula possível do toro: $k.D$, "onde k é o número de 'demandas'" (AMSTER, 2010, 70). Contudo, diz-nos o matemático, Lacan explicou que ao encerrar o toro em si mesmo, para além de $k.D$, ou seja, o número total de voltas ou de demandas, há uma volta que deixa de ser contada, um a mais que fica a menos, que é a própria circunferência da diretriz, o próprio eixo, à qual Lacan destina para o desejo. Ou seja, a fórmula correta seria: $k.D+1.d$ - nas palavras de Amster, "é o que [Lacan] chama de volta não contada" (AMSTER, 2010, 70).

Para Eidelsztein, na diretriz, é onde Lacan "articula o objeto do desejo" (EIDELSZTEIN, 2018, 159). O psicanalista argentino ainda nos explica que essas voltas, esses laços de mola que se repetem sem tocarem o mesmo ponto, é justamente "a fórmula da demanda" (EIDELSZTEIN, 2018, 165). Esses laços infinitamente próximos que nunca se tocam fecham, ao completar a volta pela diretriz, um toro. Esse toro, ou o resultado do circuito das inúmeras demandas infinitamente próximas, seria o objeto a , causa de desejo. Nas palavras de Eidelsztein: "o que propõe Lacan é que o objeto a é o que se produz como um da articulação entre si de todas as voltas da demanda. Está 'mais além' da demanda, que é a fórmula canônica do desejo" (EIDELSZTEIN, 2018, 169). Ou seja, o desejo, que está sempre além da demanda, é causado pelo somatório articulado da demanda do Outro. E isso fica claro ao se notar o entrelaçamento dos dois toros. Quando Lacan entrelaça os dois toros, um do Outro demandante e outro do sujeito que tem seu desejo causado pela articulação das demandas do Outro, o que vemos é um toro cuja geratriz é diretriz de outro mutuamente (EIDELSZTEIN, 2018).

Logo, o que podemos notar a partir desse percurso topológico é como Lacan vai pensar o desejo enquanto causado pela articulação das demandas do Outro e como esse objeto a se apresenta enquanto geratriz de um sujeito, provocando movimento, revoluções de uma mola que tenderá a se fechar nisso que a linguagem chama de ser, contudo, sempre ficando falta-a-ser.

Hora de retornarmos à Antígona de Lacan, valendo ratificar que, para ele, Antígona é uma personagem apaixonada. Pelo menos é dessa forma que a entende: “Antígona é movida por uma paixão” (LACAN, 1960, 194). Uma personagem obstinada a purificar o sofrimento, a desgraça, ἄτη [atè], de sua família; purificar, enquanto catarse, κάθαρσις [catharsis], as paixões de sua casa. Aliás, eis um dos destinos ou finalidades da tragédia, diz-nos o psicanalista francês. O ato trágico tem por fim a catarse, a purificação da desgraça implicada pelo destino; desgraça recebida sempre antes do próprio nascimento. Desgraça hereditária.

Antígona é uma personagem que, por ser trágica, age e por sua ação trágica é considerada autônoma e ética. Para falarmos de Antígona, é importante que entendamos a qualidade de herói, ou melhor, heroína trágica que a ela confere Lacan. Ele nos explica que Antígona é o verdadeiro herói da última peça da trilogia de Sófocles, porquanto ela “até o fim, não conhece medo nem piedade” (LACAN, 1960, 195). Esse é o entendimento de Lacan: Antígona é uma heroína trágica e, por conseguinte, a representante da ética trágica - que é a da psicanálise - porque, diferente de Creonte, ela age até o fim sustentando um desejo sem piedade nem medo da morte, porque “já sabia que teria de morrer / (e como não?) antes até de [Creonte] o proclamares” (SÓFOCLES, 1990, 219). Creonte, por outro lado, quer o bem e, no limite, o bem supremo, a felicidade - aquela que o analista está ciente de que não possui (LACAN, 1960). Para Lacan, a ética da psicanálise concerne a uma ação, uma vez que a tragédia é da ordem da ação; uma ação que deve ser feita sem temor ou piedade, não considerando o bem comum, a felicidade do povo, senão a lei do desejo que habita o herói trágico e ético. Nesse sentido, o herói trágico é sempre um solitário, nunca participante do povo - cabe lembrar o que nos explica a psicanalista Ingrid Vorsatz: “a ação levada a cabo pelo herói trágico é ética, uma vez que não é causada por nenhuma força alheia à decisão do próprio herói, não é movida por nenhuma demanda de felicidade” (VORSATZ, 2013, 137). Ato solitário e causado *ex nihilo* (LACAN, 1960), a partir do nada. Desde aquilo que nos explica Lacan, esse ponto é assaz distinto da ética hegeliana.

Não obstante esse entendimento, há um último ponto que gostaria de trabalhar: o problema de sermos habitados por um desejo e o juízo final.

Lacan insiste na questão de Antígona ser autônoma no sentido de ter uma lei própria e a seguir independente daquilo que é do ordenamento dos bens e da comunidade. Contudo, ele também nos diz que Antígona “é uma espécie de vítima, e holocausto, completamente contra si mesma que

ela está onde está” (LACAN, 1960, 213). Esse paradoxo é caudatário do fato de que Antígona está onde está porque é filha de Édipo e condenada à *Atè* familiar. O paradoxo é Antígona ter que expurgar com um ato dito *ex nihilo*, puro e autônomo, em imaculado isolamento, sem álibi, uma desgraça que é familiar, que é de Outro, transindividual, se desejarem - diz Lacan que a *Atè* é “algo que se relaciona com o Outro, com o campo do Outro” (LACAN, 1960, 10) e que Antígona deve se sacrificar por esta *Atè* familiar.

Mas então, qual o ponto de conexão dessas premissas antagônicas? A morte. A morte enquanto alvo do desejo, desejo de morte, é o que visa Antígona. É como se esse desejo fosse seu e do Outro ao mesmo tempo - desejo é sempre desejo do Outro. Sua morte paga a maldição que Édipo havia contraído antes mesmo de seu próprio nascimento. Aliás, Lacan afirma que o desejo de morte é o puro desejo, “o puro e simples desejo de morte como tal” (LACAN, 1960, 214) e, ainda, que Antígona o encarna. Pois bem, se o desejo puro é o desejo de morte, é justamente algo que tem como visada o fim, mas não qualquer fim, senão aquele que podemos compreender como a segunda morte; a aniquilação na cadeia significativa. Seja de um sujeito qualquer com o advento de um S2, seja a aniquilação de um indivíduo na cadeia histórica na qual um dia esteve presente. De toda forma, isso nos leva ao fim, o entendimento último, o juízo final: realizar o desejo implica “necessariamente em uma perspectiva de condição absoluta” (LACAN, 1960, 228) - o que na tradução brasileira ficou conhecido como “é por isso que a questão da realização do desejo se formula necessariamente numa perspectiva de Juízo final” (LACAN, 2008, 345). Ou seja, um desejo só pode ser pensado enquanto realizado na condição absoluta do Juízo final, na morte. Realizar um desejo é matar esse mesmo desejo, porque, uma vez realizado, não causa mais movimento.

Por falar em movimento e morte, cabe rumar às nossas considerações finais.

Considerações finais

Construí, anteriormente, dois problemas que guiaram as discussões neste artigo. Comecei levantando a indagação sobre a possibilidade de se compreender o “agir conforme o desejo que me habita” a partir de um entendimento acerca do saber absoluto hegeliano e, em um momento ulterior, uma nova interrogação se fez presente: seria “o desejo que me habita” semelhante ao espírito, enquanto movimento?

Após o caminho aqui desenvolvido, e considerando que a ética psicanalítica pressupõe um sujeito ou herói trágico que age sem alibi, *ex nihilo*, sustentado em nada além do que sua própria lei enquanto, por outro lado, o saber absoluto como última figura do espírito suprassume plenamente qualquer individualidade, posso afirmar que à primeira pergunta cabe uma resposta positiva. Apesar da ética psicanalítica e a ética hegeliana serem distintas, como o próprio Lacan afirma, há um paradoxo presente na ética da psicanálise e que a permite ser compreendida com o auxílio da fenomenologia e ética hegeliana. Tal paradoxo se marca por uma lei autônoma que cumpre uma desgraça familiar. Um destino do qual o herói trágico não pode escapar. Então, muito embora a ética psicanalítica pretenda implicar certa individualidade, ela não é toda autonomia. Há, no ato trágico, no ático ético, naquilo que concerne ao desejo, uma subjetividade e uma transindividualidade, uma interlocução obrigatória. Assim, fica claro o que nos diz Lacan ao afirmar que “essa lei é antes de mais nada sempre a aceitação de algo que é, estritamente falando, o que chamamos *Atè*, algo que começou a se articular antes, nas gerações precedentes” (LACAN, 1960, 232). Ademais, entendo que esse paradoxo pode ser apaziguado, senão resolvido, ao retomarmos uma citação goethiana também utilizada por Freud: “o que hás herdado de teus pais, / Adquire, para que o possuas” (GOETHE, 2004, 85).

Finalmente, sobre a segunda questão, sobre o desejo e o movimento, gostaria de recordar a figura topológica dos toros entrelaçados, na qual o toro do sujeito possui sua geratriz - o desejo ou objeto causa de desejo - formada pelas inúmeras demandas do Outro, e aquilo que também nos diz Lacan em sua ética, que o desejo é a relação metonímica dos significantes, mais ainda, que o desejo é a própria mudança de objetos, “o desejo nada é além da metonímia do discurso da demanda, o desejo é a mudança em si” (LACAN, 1960, 228).

O desejo é a própria mudança entre objetos, a metonímia da demanda - sempre demanda do Outro. O desejo é movimento. Então, e encerrando nossas discussões, se o espírito hegeliano é a unidade das individualidades suprassumidas e o próprio movimento dessa totalidade em direção ao senhor absoluto, a morte; e, por outro lado, o desejo lacaniano é a encarnação como resposta em um indivíduo das demandas de Outro, entendo não podermos igualar desejo e espírito. Não obstante, ao pensarmos na relação do desejo puro enquanto desejo de morte e o espírito como somatório das histórias existentes que existem e que virão a existir até a última morte, parece que alguma relação é possível.

Ainda que esse artigo não tenha se proposto pormenorizar todas as associações existentes entre Lacan, Hegel e suas éticas, entendo que levantou boas perguntas; seria importante novos percursos.

Notas

¹ Professor da FAE Centro Universitário. Psicólogo, doutor em Filosofia.

² Todas as traduções dos seminários em francês, assim como das obras em espanhol contidas neste artigo, foram realizadas pelo autor.

³ Em 1975, Lacan dirá que “as pulsões são o eco, no corpo, do fato de que há um dizer” (LACAN, 1976, p. 06).

Referências

AMSTER, P. *Apuntes matemáticos para leer a Lacan: 1. Topologia*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. *Categorias*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

DESCARTES, R. Meditações. In: DESCARTES, R. *Discurso do método; As paixões da alma; Meditações*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

EIDELSZTEIN, A. *O grafo do desejo*. São Paulo: Toro Editora, 2017.

EIDELSZTEIN, A. *La topologia en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva, 2018.

FREUD, S. Compêndio de Psicanálise. In: FREUD, S. *Compêndio de Psicanálise e outros trabalhos inacabados*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

FREUD, S. A moral sexual ‘cultural’ e a doença nervosa moderna. In: FREUD, S. *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.

FREUD, S. Psicologia das massas e a análise do Eu. In: FREUD, S. *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.

GOETHE, J. W. *Fausto: uma tragédia - Primeira parte*. São Paulo: Editora 34, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis/RJ; Bragança Paulista/SP: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2014.

LACAN, J. *Séminaire 2: Le moi*. 1955. Disponível em: <http://staferla.free.fr>. Acesso em: 28 ago. 2021.

LACAN, J. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. *La psychanalyse*, nº 1, P.U.F. 1956. Disponível em: <http://staferla.free.fr>. Acesso em: 28 ago. 2021.

LACAN, J. *Séminaire 6: Le désir et son interprétation*. 1959. Disponível em: <http://staferla.free.fr>. Acesso em: 08 set. 2021.

LACAN, J. *Séminaire 7: L'éthique de la psychanalyse*. 1960. Disponível em: <http://staferla.free.fr>. Acesso em: 24 ago. 2021.

LACAN, J. *La science et la vérité*. In: LACAN, J. *Écrits II*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

LACAN, J. *Séminaire 14: Logique du fantasme*. 1967. Disponível em: <http://staferla.free.fr>. Acesso em: 08 set. 2021.

LACAN, J. *Séminaire 20: Encore*. 1973. Disponível em: <http://staferla.free.fr>. Acesso em: 26 ago. 2021.

LACAN, J. *Séminaire 23: Le sinthome*. 1976. Disponível em: <http://staferla.free.fr>. Acesso em: 08 set. 2021.

LACAN, J. A ciência e a verdade. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.

LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998c.

LACAN, J. *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

MOHR, A. M. A linguística lacaniana como égide científica para a prática psicanalítica: considerações desde Kant e seus juízos sintéticos a priori. *Aufklärung*, João Pessoa, v.8, n.1., Jan.Mai., 2021. DOI: 10.18012/arf.v8i1.56524. Acesso em: 28 ago. 2021.

SARAMAGO, J. *As intermitências da morte*: romance. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação, 1º tomo*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

VORSATZ, I. *Antígona e a ética trágica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

Received/Recebido: 21/09/2021
Approved/Aprovado: 15/08/2022