

**A ILUSÃO DA NORMATIVIDADE UNIVERSALISTA  
EM FACE DE NOSSA SUPERLATIVA  
CONTINGÊNCIA**

*THE ILLUSION OF UNIVERSAL NORMATIVITY VIS-  
À-VIS OUR SUPERLATIVE CONTINGENCY*

**Willis Santiago Guerra Filho**  
willisguerra@hotmail.com

*Recebido em: 01/10/2013*

Os estudos de teoria psicanalítica vem contribuindo significativamente para que se compreenda a ação constitutiva que tem o *desejo* em relação à subjetividade humana. Para que chegássemos a nos conceber como sujeito, no entanto, fez-se necessário um longo percurso, no qual influenciaram sobretudo contribuições de proveniência religiosa, filosófica e, como que antecedendo, mas também com precedência em ordem de importância, aquela jurídica, referente à normatividade.

A contribuição maior da religião, especialmente aquela de origem semita, monoteísta, reside na produção de um primeiro sujeito, Deus todo-poderoso e onisciente. Depois, refletindo este grande Outro, advém o sujeito tal como o concebemos e com o qual nos identificamos, que é um sujeito de saber e um sujeito de poder, de vontade de poder (Nietzsche), de vontade de vontade (Heidegger), ou, simplesmente, um sujeito da vontade, assujeitado ao desejo, já revelado como “desejo do outro” (seguindo Kojévè, como o fez Lacan, já em Hegel, mas também em autores contemporâneos como René Girard), pois a vontade já implica um querer se impor aos outros e/ou ao mundo, sendo reconhecidos para, assim, aliviar-se do peso de não ser, fixamente, algo, mas sim, alguém.

A filosofia, desde sua origem grega, vem contribuindo com o desenvolvimento do sujeito de saber, tendo reforçado esta vertente da religião semita, quando de seu encontro histórico, do qual resultou a teologia medieval, origem mais próxima da subjetividade moderna, com suas implicações econômicas, políticas etc. Segundo Gianni Vattimo, é no momento da aliança do cristianismo com a metafísica grega, enquanto ciência do ser enquanto ser, que a violência se instaura no pensamento

cristão, pois agora se teria um ente supremo a quem devemos obediência e por quem devemos nos pautar para elevar-nos em nossa humanidade (2004, p. 146). O direito, especialmente desde sua elaboração pelos romanos, sob o influxo também da filosofia grega, revela-se a terceira matriz fundamental da configuração de nossa subjetividade, conferindo-lhe a forma para sua expressão institucional, definindo, por exemplo, nosso modelo de filiação, vinculação matrimonial, apropriação, dispondo e **gozando** de direitos à bens e pessoas. A concepção jurídica romana desenvolve-se com base em concepções éticas da última grande corrente filosófica grega, o estoicismo, que tanto influenciou, também, na concepção cristã, desde sua origem mesma, através de seu primeiro sistematizador, Paulo, sendo a versão cristã da religião monoteísta semita, por sua adoração de um Deus que se fez homem, fator absolutamente decisivo para realização de nossa subjetividade atual, pois Cristo foi o primeiro sujeito humano, com também o Deus que morreu, com características que agora se atribui a todos, em obediência a sua doutrina – pelo menos, tal como o concebeu o referido S. Paulo, por meio de nossa ressurreição, entendida com Badiou, em seu livro a respeito como proposta de “ressubjetivação”, no sentido de “ressujeição” igualitária de todos a um Deus-Pai, através de seu Filho, um só com ele e/no Espírito Santo (v., além de Gianni Vattimo, 2004, esp. cap. 10, pp. 151 ss., em uma outra apresentação de um “cristianismo não religioso”, Michel Henry, 2003, esp. p. 57, sobre as críticas, respectivamente, de S. Paulo e de Cristo à normatividade).

Um momento em que se dá o entrelaçamento mais firme entre o direito, a religião e a filosofia/teologia, tendo como pano de fundo uma renovação dos estudos da linguagem, e que assume particular importância para o que se sucedeu – ou seja, nossa Civilização -, foi aquele do chamado primeiro renascimento, na última passagem de milênio, nos séculos XI e XII, portanto. Este período marca o início do que se pode denominar “primeira modernidade”, quando a Escolástica medieval se constitui, sob a influência do nominalismo dialético representado exemplarmente no pensamento de Abelardo, mais conhecido por ter sido protagonista do que se pode considerar o primeiro caso de amor romântico – e, logo, moderno -, sendo que seu pioneirismo se deu também no campo das idéias, que, de todo modo, é indissociável daquele das emoções e sentimentos, como hoje sabemos, graças, também, à psicanálise.

A primeira asserção do nominalismo é devida a Roscelin de Compiègne, o professor de Abelardo, ao considerar os universais como redutíveis a meras palavras, *flatus vocis*, donde Alain de Libera (1999, p. 30) referir como sendo a denominação mais precisa da doutrina rosceliana aquela de “vocalismo”. Bem diverso já será o “realismo conceitual” desenvolvido por Guilherme de Ockham, após a resolução proposta para o “problema dos Universais”, por seu grande antecessor, também da ordem franciscana e da Grã-Bretanha, John Duns Scot.

Como os conceitos, também os universais serão tidos por Ockham como qualidades da mente, ou melhor, de atos da intelecção abstrativa empregando signos, não tanto em sua relação (ou “imposição”, como referia o autor) direta ao que lhes daria sentido, as coisas e entes captáveis pelos sentidos, por sempre podermos, mesmo nesse nível, nos equivocarmos, mas sim pela articulação, metonímica, lógico-sintática, entre os signos. Isso porque o conhecimento, dadas as categorias de Aristóteles, seria de se classificar como uma qualidade, logo, uma qualidade da mente, não das coisas, que podem se alterar sem que isso implique em alteração do conhecimento que temos delas – como diria muitos séculos depois E. Husserl, o conceito de árvore não pode ser incendiado. O sujeito do conhecimento – “sujeito” aqui entendido no sentido medieval, de *subjectum*, correspondente ao que hoje consideramos o objeto do conhecimento – será a razão, pois ele será uma qualidade da alma, adquirida com a repetição de atos intelectivos. Aqui pode-se ter como apenas iniciado o (longo) processo de transformação conceitual, que resultará na concepção moderna da subjetividade como suporte de um saber, tido como universal, ou universalmente válido.

Com a solução de Scot para o referido problema, dos universais, pelo seu conceito de “distinção formal”, graças ao qual os conceitos universais como o de humanidade teriam existência desde que atualizada em algum de seus indivíduos, a consideração da forma passa a se impor sobre aquela da matéria, a de causa eficiente sobre a final (que só Deus sabe e pode saber qual será), assim como o intelecto sobre a natureza, a parte sobre o todo e a vontade sobre seu objeto. Isso porque aí, em tal concepção, o intelecto não se dirige mais natural, finalística e deterministicamente ao conhecimento das coisas a serem conhecidas, passando a criar seu próprio objeto de conhecimento, sem relação necessária com a realidade em si daquilo a que representa, tal como é no mundo, na natureza, visto que agora importa mais a consideração do efeito modificador que sofre o intelecto com sua própria atividade. A melhor expressão do novo modo de conhecer seria a doutrina do ser objetivo (esse *objectivum*), contido no intelecto, o qual representa mais sua atividade subjetiva do que o ser dos entes. Assim, cada elemento do todo que a análise lógica detecta nas coisas termina adquirindo seu próprio ser, o qual, no entanto, já não pode ser substancial, existindo como unidade de forma e matéria, mas tão-somente formal, ser objetivo, recebendo seu ser da atividade intelectualiva pela forma, analítica e dedutivamente, *more geometrico*. Daí que, na esteira de sua inadvertida alteração da doutrina propriamente aristotélica das distinções, com a introdução da distinção *ex natura rei*, Duns Scot dá ensejo, igualmente, a uma concepção nova da definição, que se fará mais abstrata do que aquela feita por gênero próximo e diferença específica, própria do procedimento indutivo e empirista empregado normalmente na metafísica aristotélica. Como na concepção escotista o objeto de conhecimento é *in esse rei* tal como está constituído *in esse objecti* (ou *in esse cogniti*), não importando – o que ficará de todo evidente em Guilherme de Ockham -, para conhecê-lo, que haja vínculo com objetos reais, entende-se que esteja aí

o ponto de partida para a metafísica especulativa dedutivista que será elaborada, exemplarmente, por Francisco Suárez, no século XVI, que tanto veio a influenciar o racionalismo cartesiano como também, via Leibniz e Wolff, a Kant, por aí chegando a Heidegger, ou até a concepção dialética hegeliana e os seus adeptos, materialistas ou não, sendo, portanto, a verdadeira matriz de todo o pensamento moderno, já não mais metafísico em sua intenção, mas construído segundo os mesmos princípios arquitetônicos concebidos por Scot, desenvolvidos, entre outros, por Ockham e praticados, exemplarmente, por Suárez (cf. A. De Muralt, 1993, pp. 85 ss.). Essa mesma “dialética das formas e da matéria” será aplicada ao campo do direito, já em Scot, depois de maneira mais extensa em Ockham, culminando com o aporte de Suárez, como demonstra a obra fundamental de Michel Bastit (1990).

Ao mesmo tempo, como demonstra De Murault (ob. cit., p. 43, *passim*), no campo da “razão prática”, do esse *objectivum* prático, do bem a ser feito (*bonum faciendum*) o objeto desejado, esse *volitum*, se concebe como já contido na vontade que o busca, de modo que esta vontade se revela como querendo a si mesma, como “vontade de vontade”. É assim que, uma vez operada a distinção formal, não se concebe mais o intelecto como tendendo naturalmente à verdade, enquanto sua matéria própria, passando a transformar o objeto em verdadeiro já pelo simples fato de inteligi-lo, da mesma forma que a vontade não deseja o bem porque seu ser nela repousa, mas antes é ela que converte em bem o que por ela é desejado e imposto como *lei*.

O enfoque scotista-ockhamiano nos mostra com clareza o que comumente se tende a negligenciar no âmbito da filosofia, do direito e em geral, a saber, que a noção de “direitos (subjetivos)” tem um significado que transcende aquele técnico-jurídico, devendo ser considerado igualmente em sua projeção na filosofia política e moral. Todo o discurso de grande atualidade sobre os “Direitos Humanos” se situa mais propriamente nos planos da ética e da política do que naquele estritamente jurídico, onde tais “direitos” se apresentam como “direitos fundamentais”, que por sua vez não são apenas “direitos” dos cidadãos a um respeito pelo Estado de sua esfera de liberdade e também que lhes provenha de um mínimo de igualdade (ou equidade) entre si, pois tanto se afirmam perante outros particulares, individual ou coletivamente considerados, como também se apresentam como pautas objetivas de organização do Estado e parâmetro para balizamento de suas políticas. É, contudo, no sentido de uma dissolução nesses direitos humanos, universal e internacionalmente postulados sem que possam ser, do mesmo modo, universal e internacionalmente reconhecidos, que se dirigem os Direitos dos Estados-Nações e também direitos que nele estariam estabelecidos como fundamentais.

Se agora compararmos a psicanálise com manifestações mais tradicionais de ordens simbólicas e normativas, como religiões e teologias, éticas e morais, direitos e direito, a filosofia e as ciências, ressaltam os contrastes. Por exemplo, entre a miríade

de regras que constituem os primeiros, regras com caráter genérico e abstrato, e aquela uma só regra, concreta e individual, que constitui a última: a da associação livre, para revelar-nos os desejos, sempre pessoais. A psicanálise, portanto, não se prestaria a fundamentar um discurso normativo que tenha por objeto algo sequer da ordem do coletivo, muito menos do universal.

Vale esclarecer que aqui seguimos a Freud e Lacan (1978, p. 86, nota 6), quando insistem em tratar do coletivo não como uma entidade com “id-entidade” própria, mas sim, como projeção do individual. G. Pommier (1992) ressalta, porém, que “embora não exista inconsciente coletivo, existem ficções coletivas, que retiram sua força do inconsciente de cada um”. Por outro lado, é bom lembrarmos que, se o inconsciente não é coletivo, tampouco é individual, mas sim “transindividual”, enquanto constituído por um Outro, efeito sobre o sujeito de uma ordem simbólica, que o antecede e transcende (cf. J. Birman, 1994, p. 63, 166/167), por estar no começo, tanto da espécie (filogênese), como de cada indivíduo (ontogênese). Inclusive, como destaca Enrique Mari (1991, p. 22), Freud enfatizou isso tendo em vista uma leitura de sua obra “*Psicologia das Massas e Análise do Eu*” (1987 [1921] cap. III, nota, p. 94 e cap. X), naquele primeiro sentido, feita por seu amigo e compatriota, que o defendeu no processo sobre a questão da análise leiga, o importantíssimo teórico do direito Hans Kelsen (1988, p. 139 ss.), que no final de seu longo percurso teórico irá concluir que o fundamento no qual o direito se assenta é uma *norma fictícia* (no sentido da filosofia do “como se”, de Vaihinger, que, aliás, vem de ser publicada entre nós, sendo também de se notar que o mesmo A. é citado por Freud no texto sobre a questão da análise leiga, 1987, p. 221) – sendo ele, portanto, assim como a religião, a moral, os saberes todos e, porque não dizer, a própria psicanálise, grandes ficções, que construímos individual e coletivamente para tornar possível nossas vidas em comum, o que termina sendo enormemente favorecido se nos damos conta desse seu caráter fictício, simbólico, convencional; se não esquecermos que estamos para efeitos práticos assumindo como verdadeiro o que não é (ou não se sabe se é), pois desenvolver racional e conscientemente uma ilusão não é melhor do que se iludir com a racionalidade e a consciência?

De forma convincente, a partir de uma série de estudos dedicados ao assunto, Joel Birman (1996, p. 53 ss., *passim*) sustenta que o intento de Freud, de fundar em bases científicas a psicanálise, teria esbarrado em obstáculos epistemológicos intransponíveis, os quais, no entanto, serão superados, por meio daquilo que o próprio Freud denominará sua “metapsicologia” – a ela, em estudo célebre de 1937, sobre o fim da análise, se referirá como a “*feiticeira*” que usou, para atravessar aqueles obstáculos. Já em seu estudo “*Uma neurose diabólica do século XVIII*”, de 1923, Freud demonstrará seu respeito pelo enfoque demonológico da loucura, considerando-o superior ao da ciência oficial de então, assim como na segunda série de palestras introdutórias à psicanálise, de 1933 - que, como é sabido, jamais vieram a ser pronunciadas, devido à saúde de seu autor -, naquela que teria sido

a 30ª palestra (a segunda da nova série), ele fará em relação às práticas ocultistas, especialmente a telepatia, considerando possível que o futuro avanço da ciência a revelasse plausível, enquanto, por hipótese, um resquício de quando nossos antepassados se entenderam sem possuírem a linguagem para se comunicarem. Segundo nos consta, portanto, Freud teria chegado a conclusão semelhante àquela de Lévi-Strauss, quando o antropólogo afirmou não poder diferenciar o estudo dos mitos feito por ele desses mitos mesmos...

Certa feita disse Jacques Lacan (1992, p. 102), em um de seus *Seminários*, “o que vem lá do começo tem um nome: é o mito”. **Myeîn**, em grego antigo, significava iniciar – e calar, **emudecer**. No mito, que também é sinônimo de relato, mascara-se a verdade. Mas ela está lá, só que mascarada, enfeitada. Talvez isso seja preciso por não ser tão bela e agradável olhar para ela; por não suportarmos vê-la diretamente, sem anteparos, assim como não suportamos olhar de frente, por muito tempo, o sol - ou a morte. Como Nietzsche, que em sua obra “O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música” (1872) atribui à extrema sensibilidade do grego antigo para a dolorosa verdade da existência que pode se acabar violenta e abruptamente, sua capacidade para a criação das tragédias, também podemos ver aí a fonte de sua rica mitologia, prefiguradora de conhecimentos múltiplos, associados a habilidades, como se encontrará entre os sofistas. Posteriormente, graças à influência socrática, apolínea, ant-dionisiaca, dá-se transformação de ambas, tragédias e sofística, em filosofia, mãe de toda ciência enquanto saber universalizante, avatar de uma religião que também se dirá universal (significado de “católico”, em grego), assim como de um direito de um povo que pretenderá se impor universalmente, o romano, com quem a tragédia desaparece, como espetáculo público, logo, político, de maior importância, derrotada pelo circo e sua crueldade real, capaz de transformar em riso o temor e a piedade, e enquanto forma de arte, cede seu lugar de proeminência à comédia...

Então, no mito, a verdade é dita, mas não toda a verdade: uma verdade pela metade, isto é, literalmente, em *símbolos*. O mito é da ordem do simbólico. Com Lacan (1991, p. 22), o entendemos como assimilável a uma fantasia estruturante do sujeito, uma verdade, que, como toda verdade, “tem uma estrutura de ficção” - como diziam os juristas-teólogos medievais, “*fictio figura veritatis*” (cf. Ernst H. Kantorowicz, 1998, p. 185 ss., *passim*), e “só pode ser concebida se enunciada em um semi-dizer” (Lacan, 1992, p. 97). Toda produção cultural humana e o próprio humano serão resultado de como se desenvolverão tais ficções reduzir a distância entre a verdade e o nosso saber dela, sendo esta cisão, entre saber e verdade, o que caracterizará o sintoma, manifestado quando se acirra o seu desencontro, tornando-se, assim, incapaz de nos ocultar a dupla contingência (referida por Niklas Luhmann, 1996, p. 156 ss., a partir de Talcott Parsons) de se viver em um mundo contingente e paradoxal, por necessariamente imprevisível, contingência e paradoxalidade essas que se duplicam, em um outro nível, tendendo ao infinito,

por conta de só sermos ou formos quem quer que sejamos, em sociedade, em contato com outros, de comportamento igualmente imprevisível, amparados por normatividades sobrepostas (estruturalmente acopladas, nos termos da teoria de sistemas autopoieticos) à regularidade atribuída à natureza, oriundas da ética, do direito, mitologias ou religiões.

Ameaçada, assim, por exposta, se torna a ilusão fundamental, fundante, do eu individual, de que somos, o vazio que somos, por não sermos propriamente: somos uma ilusão de ser por apenas estarmos, existirmos, logo não somos realmente, já que ser é ser para sempre. E se somos – ou formos –, somos – ou seremos – nada. É esse nada, esse vazio interior, que nos horroriza, por mais que o evitemos, quando com ele nos deparamos, ao pensarmos com radicalidade nossa existência e verificamos o que somos: não-ser, mera existência. A primeira tentativa que fazemos para colmatar esse vazio, essa falta de ser, quando se ausenta “aquilo” que julgávamos ser – nossa mãe, onde “éramos” antes de nascer –, nos leva a falar. Adquirindo a linguagem, nos vem a ilusão fundamental: a do Eu.

Na “metáfora paterna” psicanalítica, o pai aparece como “outro”, uma figura estranha ao Um que são mãe e filho, um estrangeiro, “étranger”, “être-anje” - “ser-anjo”, sempre por perto, que de tanto aparecer e reaparecer se torna familiar, mas que em dado momento, de anjo da guarda torna-se anjo-exterminador, e corta a relação “umbilical” entre mãe e filho, fazendo a castração simbólica do Falo que um representa para o outro. Com isso, instaura-se a falta, a falha, que possibilita a fala do filho, para preenchê-la - a fala e tudo o mais que é da ordem do simbólico, do humano e do sublime, como as leis. A castração simbólica, portanto, repristina a Lei primordial da antropogênese, proibindo o excesso, o incesto. Mas nem todos a aceitam, donde além dos neuróticos haverem os que se põem acima dessa Lei ou fora dela: os psicóticos e os perversos. Mas na própria origem, ou melhor, na origem da origem deste ser desejante pela intercessão da Lei, que somos nós, está uma rebeldia contra ela e seu representante, o pai, alvo de nossa também toda própria pulsão violenta, com *Zwang*, de *zwei* (dois), *zweiung* (duplicação).

Daí haver, como sabemos, pela denominação do complexo familiar com o nome daquela personagem mítica grega que matou o pai e desposou a mãe, tendo ainda amaldiçoado os filhos-irmãos, Édipo, e também pelo mito da horda primitiva, referido na obra de Freud “Totem e Tabu”, um pai-morto na origem da sociedade, da religião, da ética e do direito, assim como na origem da própria psicanálise, só que aí não é um pai-mítico, mas um pai real, o pai do pai da psicanálise, o pai de Freud, cuja morte, segundo atesta ele próprio, o teria levado a escrever o seu primeiro trabalho puramente psicanalítico, “*A Interpretação dos Sonhos*”, a partir da interpretação que elaborou para os sonhos que tinha com seu falecido pai. Depois, com a postulação do complexo de Édipo e do mito da horda primitiva, Freud vai pôr um pai-morto na estrutura de nossa organização psíquica. Por fim, em

sua última obra, “*Moisés e o Monoteísmo*”, Freud pretende descobrir um patriarca assassinado pelos seus na origem da nação e da religião monoteísta judaica. Então, como dirá Lacan, tudo gira e é amarrado pelos “Nomes-do-pai” - e ele dará vários nomes ao Pai, pois o conceberá como uma “função”, mais dessubstancializado do que em Freud, por quem era tido como uma “posição”. O significante “Pai” é equivalente ao significante “Lei”, no mesmo encadeamento ao qual pertencem outros significantes, como “Deus” e “Falo”, por entre os quais o sujeito se constitui, e pelos quais é representado (cf. Joel Dor, 1991, esp. a segunda parte, pp. 69 ss.).

Assim é que, como para complementar o mito do assassinato do pai primevo, exposto por Freud em “Totem e Tabu” - no dizer de Lacan (1991, p. 216 e s.), “talvez o único mito de que a época moderna tenha sido capaz (...), mito de um tempo para o qual Deus está morto” - a outra grande invenção de Freud, para estabelecer o estatuto da fantasia inconsciente que nos constitui, inspirou-se na tragédia de Sófocles, “Édipo-Rei”, apontada por Aristóteles, no capítulo décimo quarto de sua “Poética”, como exemplar para nos propiciar o afeto (*pathos*) próprio da tragédia, a cartese: nos fazer “tremor de temor” para tornamo-nos pios, ou seja, crentes e tementes aos Deuses. Ali, também um filho assassina, inconscientemente, o pai, que o expulsara do convívio familiar. Só que Édipo, ao contrário dos filhos da horda primitiva, vai realmente possuir sua mãe, ainda que sem o saber (inconscientemente), ou seja, da eliminação do pai não vai decorrer, como para aqueles “filhos primevos”, a abstinência, mas sim, o oposto, a realização do ato sexual com a mãe, acompanhado de um gozo letal (nesse sentido, Ricardo Goldenberg, p. 30). Em ambas as hipóteses, contudo, o resultado da transgressão, quando dela se toma consciência, é o reforço da interdição, com a invocação do pai morto e de sua *Lei*. A interdição, portanto, revela-se como condição do gozo, ao acenar para a sua possibilidade, anunciada no além dela, isto é, na sua transgressão. Lacan (1989, p. 104), no Seminário “*O Desejo e a sua Interpretação*”, na última das sete lições sobre Hamlet, em 29 de abril de 1959, diz ser “o sentido freudiano do mito de Édipo”, que ele “indica-nos uma ligação essencial - a ordem da lei apenas pode ser concebida na base de algo mais primordial, um crime”. E se é pela violação que muitas vezes uma norma é revelada, como nos ensina Niklas Luhmann em sua “Sociologia do Direito”, então podemos nos associar aos que, antes de Lacan e influenciando-o, como Kojève (1981, p. 42 e 2ª. seq., p. 237 ss.), bem como após e por ele influenciado, assim como pelo referido Luhmann, a exemplo de Jean Clam (2006, p. 90, *passim*), apontam para o caráter antropogênico do Direito, ou da normatividade, para evitarmos uma discussão que delimite e defina, metafisicamente, o que é o Direito.

Eis aí representada a origem violenta de toda proibição, tanto sagrada, como jurídica, que garante nossa vida em sociedade, sustentada pelo enfrentamento da morte. O incremento da violência na sociedade “pós-moderna” não poderá ser contido pelo reforço da proibição jurídica, mas antes por uma consideração das consequências psicológicas e sociais da secularização defendida pela ideologia



oficial e a “re-sacralização” crescente das relações fora das instituições religiosas, ou seja, em seitas ou “tribos” (Michel Maffesoli).

Daí ter Freud postulado a necessidade de sublimar nossas pulsões no processo civilizatório, e Lacan, por seu turno, tenha enfatizado a importância da simbolização dos desejos produzidos em nosso imaginário eu, que são espectros, fantasmas, a atormentarem o sujeito, sempre em busca do objeto causa de seus desejos, apesar de ser barrado no seu acesso a ele. Por isso Lacan representa esse sujeito por um “S” cortado,  $\$$ , para representá-lo como barrado, castrado simbolicamente, enquanto aquele objeto, causa de seu desejo, ele o chama “objeto a minúsculo”, reivindicando-o como sua única descoberta em psicanálise. Esse (a) remete ao conjunto vazio ( $\emptyset$ ), pois inexistente onde o sujeito pretende encontrá-lo, o que se explica naquilo que Lacan propôs como a “fórmula do fantasma”:  $S' \diamond a$ . Decompondo-a, tem-se que, ao mesmo tempo,  $S' \prec a$  ( $\$$  menos que a),  $\$ \succ a$  ( $\$$  mais que a),  $\$ \wedge a$  ( $\$$  inclui a) e  $\$ \vee a$  ( $\$$  exclui a).

Depois, por modos diferentes, diante do fracasso repetido de atingir este “(a)lgo” que preencha-nos o vazio de ser – o “objeto a” de que nos falou Lacan, objeto perdido do desejo, inexistente - terminamos nos fixando mais em alguma prática, como a religião, a arte ou a ciência. Com a arte, ornamentamos o vazio, disfarçando o horror que nos causa; com a religião, nós o evitamos, ao venerá-lo; com a ciência, nós o negamos, negando, assim, a nós mesmos, do que resulta essa espécie tão eficaz de sociedade em sua capacidade destruidora que é a nossa. Tudo o que fazemos, especialmente o que nos dá prazer – desde as coisas tidas como mais simples: comer, conversar e fazer amigos, até as mais sofisticadas, como a arte e a ciência, passando por aquelas estimuladas socialmente como a busca da glória, do poder, de dinheiro, até às condenáveis moralmente, tais como drogar-se, cometer crimes etc – não passam de tentativas vãs de ocultarmos de nós mesmos nossa falta de ser, preencher ou ornamentar o vazio fundamental que somos nós. A normatividade nos força a optar pelo ser, quando não somos – ou somos não-ser -, e com isso, nos leva a sofrer ainda mais do que sofreríamos, se não seguissemos norma nenhuma. O sofrimento de existir é considerado melhor do que o nada de não existir. Será que é mesmo? Mas se existindo já somos esse nada? O fato intransponível que a todo custo toda deontologia tenta escamotear, por não assumi-lo com todas as suas consequências, *é que nós não existimos sempre nem existiremos para sempre*. Sofremos nessa vida e, em grande parte por isso mesmo, também fazemos outros sofrerem, quando poderíamos muito bem usufruí-la, sofrer menos, pois ela será tanto melhor se não lhe adicionarmos o sofrimento extra de buscar um modo de ser, de obediência rígida a regras universal e eternamente válidas, almejando um estado de ser que nunca alcançaremos em vida, mas, quiza, após a morte: o de ser para sempre.

Aqui me parece que cabe a análise de autores como Slavoj Žižek (2011, p. 64 ss.) e Jean-Claude Michéa (2007, p. 145), no sentido de que nesse passo a nossa sociedade está se condenando a ver crimes em toda parte, por uma espécie de pulsão legiferante incontrolável, que no limite forneceria a cada indivíduo os direitos que lhe garantisse o gozo de suas mais próprias idiossincrasias – aí teríamos de dar razão ao Marquês de Sade, que durante a revolução em seu país, que o libertara da Bastilha, concitava em panfleto famoso, a seus co-cidadãos a “mais um esforço, se quiserdes ser republicanos”, instituindo como lei fundamental universalmente válida a que permitisse a todos o gozo dos corpos uns dos outros como bem lhes aprouvesse – dando ensejo à célebre aproximação de Sade a Kant, por Lacan (cf., v.g., Monique David-Ménard, 1998, esp. cap. III, p. 53 ss.; Vladimir Safatle, 2012). Vale notar, em registro lacaniano, com Raúl Sciarreta (1988, p. 36 e seg.), comentando a parte do art. 27 da Declaração Universal dos Direitos Humanos nos assegura a todos, dentre tantos outros, o direito de “gozar das artes e participar do progresso científico e dos benefícios que dele decorram”, o seguinte: “Goza-se do corpo, do corpo do outro. Tenho a impressão de que quase todos os artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos estão implicando essa dimensão do corpo como experiência de gozo, e a experiência de gozo do corpo de outro é uma experiência de plenitude”. Ilusória, porém, vale aditar, com Lacan, pois não há relação/proporção (*rappor*) sexual, no sentido de que nunca nos trará qualquer forma de plenitude, completando-nos no outro para assim colmatar o vazio, a falta, que nos é constitutiva – a alternativa é percebermos este vazio como o *sunyata* a que se refere o zen-budismo e a Escola filosófica de Kyoto, sobretudo o seu membro mais jovem dos três principais, Nishitani, precedido pelo fundador da escola, Nishida, com sua noção de “experiência pura”, caracterizada da seguinte maneira:

“Pure experience is the beginning of Zen. It is awareness stripped of all thought, all conceptualization, all categorization, and all distinctions between subject-as-having-an-experience and as experience-as-having-been-had-by-a-subject. It is prior to all judgment. Pure experience is without all distinction; it is pure no-thingness, pure no-this-or-that. It is empty of any and all distinctions. It is absolutely no-thing at all. Yet its emptiness and nothingness is a chock-a-block fullness, for it is all experience-to-come. It is rose, child, river, anger, death, pain, rocks, and cicada sounds. We carve these discrete events and entities out of a richer-yet-non-distinct manifold of pure experience”. *The Nothingness Beyond God*, <http://www.leighb.com/nishida.htm> (consultado em 27.09.2013).

Ora, o que assim se perde é justamente a possibilidade de nos constituirmos como sujeitos, por compartilharmos a adesão à universalidade de uma Lei, que nos retira a individualidade natural em prol da subjetividade negadora dessa condição, em favor daquela propriamente humana.

É assim que Lacan vai atribuir a Marx a primazia na invenção do (ou do que para ele viria a ser o) sintoma, quando já em sua “Crítica à filosofia do direito de Hegel” irá evidenciar a disjunção, fundamental (para o arsenal lacaniano), já referida, entre saber e verdade, pois o saber absoluto almejado pela dialética idealista hegeliana seria obtido não só pela dissolução da consciência no Espírito, absoluto (neste sentido, Fernanda Costamoura, 1993, p. 98 e seg., comentando o texto de Lacan “Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano”), como à custa do sacrifício da verdade, sempre negada, após ser posta como tese, para se obter a síntese superadora de tal antítese. Bem, se o sintoma é definido por Lacan como “o retorno da verdade como tal na falha do saber” (cf. Pierre Bruno, 2011, p. 326), é o sintoma, portanto, que propicia uma “irrupção da verdade”, mantendo com ela, no entanto, uma relação ambígua, pois tal irrupção só se dá após ter a verdade sido “tamponada”, abafada, mascarada – no caso da argumentação de Marx pela ideologia, ou ideologias, tanto econômica, que oculta a exploração da mais-valia produzida pelos proletários por parte do empresário capitalista, como jurídica, ao apresentar uma tal venda da força de trabalho como resultado do exercício de direitos iguais e da igual autonomia ou liberdade contratual – a esta se pode acrescentar a ideologia política, segundo a qual os sujeitos se curvam à vontade estatal como se estivessem obedecendo a si mesmos, por ser o Estado formado pelo conjuntos desses sujeitos, reunidos como um povo, ou nação.

Impedidos de questionar, politicamente, a injustiça da sua situação de miserabilidade em face dos proprietários dos meios de produção, os proletários, que até também são proprietários, só que apenas da força de trabalho sua e de sua prole (donde sua denominação), são confrontados com uma tal verdade, econômica, a da sua exploração, *mais verdadeira que a verdade*, jurídica, de que nela se encontram “de livre e espontânea vontade”. O mascaramento (ou mascarada) será ainda maior por obra daquilo que em Marx aparece como sendo o “fetichismo” da mercadoria, a mercadoria em que se torna a força de trabalho, vendida no mercado como uma outra coisa entre coisas, dotada de um valor intrínseco, quando é o resultado de uma relação social, de caráter econômico, juridicamente regulada e sacramentada politicamente (ou político-teologicamente). Eis que estamos diante de um objeto feito de uma perda, a da mais-valia, que Marx denuncia não ser paga ao trabalhador, prefigurando aquela que Lacan reivindicará como sua própria invenção – o objeto “*petit a*”.

Aqui topamos com termo, “fetichismo” (de origem etimológica portuguesa, oriunda de feitiço, “feiticismo”, para aludir a fatos ou feitos, como diríamos hoje, “fake”), que é também empregado por Freud, para caracterizar a perversão, que substitui por um objeto, ou melhor, por uma “objetificação”, o falo materno ausente. Mas assim como aí estamos diante de algo da ordem do singular, no mesmo plano se colocará o sintoma para Freud, enquanto em Marx, segundo Lacan, ele seria social, pois seria o proletariado, a soma dos indivíduos (não dos sujeitos) que formariam a

classe (potencialmente) revolucionária, por detentora da verdade que o(s) saber(es) oculta(m), pronta para irromper no (e romper com o) modo de produção capitalista.

Para tanto, ela (a classe) ou eles (os indivíduos que a formam) só precisaria(m) despertar, livrando-se de soporíferos, como o “ópio do povo”. O que ele não contava era com o que justamente, a partir de Freud e, sobretudo, Lacan vai se revelar como uma força bem mais poderosa do que qualquer agente externo, palpável, pois a busca mesmo por drogas, religiões e outros “feitiços” será causada por um desejo, *Ersatz* de gozo, que este último, em homenagem a Marx e também a Freud, o inventor do *Lustprinzip*, denominará de *Marxlust*, a versão psicanalítica da grande invenção daquele outro, a *Mebrwert*, a “mais-valia”, tornada agora “mais-de-gozar”, insaciável, incomutável, irrepártível, enquanto pulsão, de vida ou morte, dirigida ao vazio de um objeto (objeto da psicanálise), por definição, faltante, a um sujeito, por conta disso, cindido:  $\$ \diamond a$ .

Para concluir, tendo referido à lenda de Édipo para caracterizar, segundo a psicanálise, a associação da Lei, em suas diversas modalidades, com a função paterna, vale fazer uma alusão à filha de Édipo, Antígona, o símbolo da firmeza ética, para todas as éticas possíveis, inclusive a ética da psicanálise, cujo imperativo categórico é: “não ceda de seu desejo” (cf. Lacan, 1991, p. 295 ss; 382 ss.). Disso resulta a negação de toda ética universalista, tal como aquelas propugnadas na modernidade, em prol da ética de cada um, a ética individual e situacional, a ética da amizade e do cuidado de si, sobre a qual falou e escreveu o último Foucault.

Dependendo do ponto de vista, ou seja, contingentemente, Antígona pode aparecer como santa ou criminosa. Criminosa, na perspectiva do direito estabelecido pela vontade humana desmedida; santa, para o direito tradicional, de origem religiosa. Para a psicanálise, porém, ela não seria nem santa, nem criminosa, duas ilusões provocadas por duas ficções normativas diferentes, mas igualmente universalizantes: a religião e o direito.

Para a psicanálise, Antígona apenas agiu conforme o seu desejo, inconsciente, e não cedeu diante dele ou da lei que o – e a - barrava, não reconhecendo-a como tal, em face da lei verdadeira, a que tanto seu desejo como seu saber a destinavam. Desse ponto de vista, só lhe era permitido escolher a morte que teve, como condição de seu gozo (cf. H. Yankelevich, p. 47). Sua liberdade é a necessidade de sua morte, dando seu corpo para ser o túmulo de seu irmão, que assim descansaria em paz, na paz que ao final, após muitos sofrimentos, por ela compartilhados em sua peregrinação, encontrou em Atenas (segundo Sófocles) um outro seu irmão, meio-irmão, seu pai, Édipo – reza a lenda, em parte contemplada no “Édipo em Colono”, que ele teria sido muito mal-tratado por seus filhos-irmãos, após a revelação que o desmoralizou, tendo lançado sobre eles a maldição de que jamais se entenderiam, como de fato ocorreu, pois se enfrentaram na disputa do trono de Tebas, donde

adveio o falecimento de ambos, daquele a quem Antígona insistiu até a morte para enterrar condignamente, perante seu ex-tutor (v. final de “Édipo-Rei”) tio e (ex-) futuro sogro, Creonte, o tirano pér(e)-severante, que em sua pér(e)-versão pôs a perder a organização sócio-política, junto com a sua família, no afã desmedido de conservá-las, forçando a e forçado à dissolução (Lacan, [1980], 2003, p. 320).

## Referências Bibliográficas

BASTITI, Michel. **Naissance de la loi moderne**, Paris: PUF, 1990.

BIRMAN, Joel. *Psicanálise, Ciência e Cultura*, Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. “Indeterminismo e incerteza do sujeito na ética da psicanálise”, in: *Ética, Psicanálise e sua Transmissão*, Maria Inês França [org.], Petrópolis: Vozes, 1996.

BRUNO, Pierre. Lacan, Pasador de Marx. *La invención del sintoma*, Francisco Caja em colab. com Rithéc Cevasco (trad.), Barcelona: S&P/Centro de Investigación Psicoanálisis & Sociedad, 2011.

CLAM, Jean. *Questões fundamentais de uma teoria da sociedade: contingência, paradoxo, só-efetuação*, São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

COSTAMOURA, Fernanda. “A propósito de uma referência a Hegel: verdade e saber”, in: *Lacques Lacan: A psicanálise e suas conexões*, Antonio Quinet (org.), Rio de Janeiro: Imago, 1993.

DAVID-MÉNARD, Monique. *As Construções do Universal: Psicanálise, Filosofia*, Celso Pereira de Almeida (trad.), Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

DE LIBERA, Alain. **Pensar na Idade Média**, trad. PAULO NEVES, Rio de Janeiro: 34, 1999.

DE MURALT, André. **L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes occaniennes et grégoriennes**, 2a. ed., Leiden et al.: 1993.

DOR, Joel. *Introdução à leitura de Lacan*, 2a. ed. revista, Porto Alegre: Artes Médicas, 1991

FREUD, Sigmund. “Massenpsychologie und Ich-Analyse”, in: **Id.**, *Gesammelte Werke*, vol. XIII, 9a. ed., Frankfurt am Main: Fischer, 1987 [1921].

\_\_\_\_\_. **Die Frage der Laienanalyse in: Id.**, *Gesammelte Werke*, vol. XIII, 9a. ed., Frankfurt am Main: Fischer, 1987.

GOLDENBERG, Ricardo. *Ensaio sobre a moral de Freud*, Salvador: Ágalma, 1994.

HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*, trad. Florinda Martins, Lisbo: Colibri, 2003.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois Corpos do Rei*, São Paulo: Cia das Letras, 1998.

KELSEN, Hans. *Dio e lo Stato*, Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiani, 1988.

KOJÈVE, Alexandre. *Esquisse d'une phénoménologie du droit Exposé provisoire*, Paris: Gallimard, 1981.

LACAN, Jacques. *Escritos*, trad. Inês Oseki-Depré, São Paulo: Perspectiva, 1978

\_\_\_\_\_. *Shakespeare, Duras, Wedekind, Joyce*, J. Martinho (org.), Lisboa: Assírio & Alvim, 1989.

\_\_\_\_\_. *A Ética da Psicanálise*, trad. A. Quinet, 2a. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

- \_\_\_\_\_. O Aveso da Psicanálise, trad. Ari Roitman, Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Carta de dissolução” [1980] in: Id., Outros Escritos, Vera Ribeiro (trad.), Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- LUHMANN, Niklas. Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- MARI, Enrique. “Una lectura freudiana de Hans Kelsen”, in: id. et al., Materiales para una Teoría Crítica del Derecho, Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1991.
- MICHÉA, Claude. **L’Empire du moindre mal**, Paris: Climats, 2007.
- SAFATLE, Vladimir. “O ato para além da Lei: **Kant com Sade** como ponto de viragem no pensamento lacaniano”, in: scribd.com (acesso em 30.05.2012).
- SCIARRETA, Raúl. “Direitos humanos, direito ao gozo”, in: Psicanálise de Sintomas Sociais, Sergio Aldo Rodriguez e Manoel Tosta Berlinck (orgs.), Claudia Berliner e Maira Firer Tanis (trads.), São Paulo: Escuta, 1988.
- VATTIMO, Gianni. Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso, trad. Cynthia Marques, Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004.
- YANKELEVICH, H. “A morte de Antígona, ou Do gozo trágico”, trad. Ari Roitman, in: “Letra Freudiana”, n. 7/8, Rio de Janeiro: Escola da Letra Freudiana, s/d.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Viver no Fim dos Tempos**, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D’Água, 2011.
- 

## **Willis Santiago Guerra Filho**

willisguerra@hotmail.com

Professor Titular do Centro de Ciências Jurídicas e Políticas da  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (CCJP-UNIRIO)  
Dr. em Direito (Universidade de Bielefeld, Alemanha) e  
em Filosofia (IFCS-UFRJ). Doutorando em Psicologia Social (PUC-SP)