

# Uma breve arqueologia do conceito de gozo na clínica lacaniana

Ronaldo Manzi Filho<sup>1</sup>

**Resumo:** O conceito de gozo na clínica de Lacan é um conceito complexo que envolve a assimilação de várias teorias, sejam elas dos utilitaristas, dos sociólogos ou dos juristas. É um conceito que partilha também de uma dimensão ética, política e estética. Entretanto, ao incorporar um conceito de esferas tão distintas, certamente o psicanalista incorpora mais do que visava: há sempre um resquício dessas esferas para a compreensão do que seria o gozo. Este artigo busca mostrar um pequeno esboço ou um pequeno “capítulo” da história deste conceito, tal como sugere uma passagem do seu *Seminário VII*, em que o psicanalista analisa Antígona.

**Palavras-chave:** gozo; lei; transgressão; desejo.

Definível é apenas aquilo que não tem história  
(Nietzsche).

É sabido como a noção de gozo na clínica de Jacques Lacan é variável, e mesmo polimorfa, servindo a diversos propósitos no arcabouço conceitual do psicanalista (Dunker, 2002). Talvez, porém, mais extensa e polimorfa seja a história deste conceito, o que nos traz certo desafio, pois a assimilação que a psicanálise faz dele carrega consigo uma gama de problemas que não estão diretamente aparentes em seu contexto.

É famoso, por exemplo, o diagnóstico freudiano da interdição do gozo nas sociedades burguesas do início do século XX (Freud, 1930/1955). Sabemos, aliás, como Freud tenta explicar a estrutura de vínculos sociais baseados na internalização de proibições e em uma autoridade paterna que culpabiliza o prazer sexual: esta estrutura indicava como nas famílias burguesas havia rivalidade e, ao mesmo tempo, identificação do filho com aquele que sustenta a lei paterna, tendo como resultado a internalização de uma “instância observadora” ou um supereu repressor.

Neste sentido, o gozo estaria aliado a um sentimento de culpa que Freud (1927/1953) apontava como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização – modo certamente astuto de afirmar uma convergência entre socialização e repressão. Entretanto, o

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo USP, Coorganizador dos livros *A filosofia após Freud* (Safatle & Manzi F<sup>o</sup>, 2008) e *Paisagens da fenomenologia francesa* (Marques & Manzi F<sup>o</sup>, 2012).

mesmo diagnóstico não poderia se sustentar atualmente seguindo a própria lógica de Freud: se a gênese do supereu parte dos processos de socialização, então a mudança desses processos ao longo da história necessariamente reconfiguraria o supereu.

Se tomarmos o caminho de Weber, será possível localizar com mais precisão a sociedade que descreve Freud. Podemos perguntar: que tipo de subjetividade deve haver para que o capitalismo floresça? Decerto, uma subjetividade que sacrifica o consumo (o gozar do desperdício, como diz Georges Bataille [1995]) em prol da acumulação, respondendo a um chamado, a “uma vocação” ao trabalho (Weber, 1998, p. 126), como condição para que o sujeito, na ética protestante, seja reconhecido como tal. É exatamente o preço disto que podemos inferir do “supereu” freudiano: a repressão da pulsão com o objetivo de manter a ordem social e a concentração de riquezas (Safatle, 2005, p. 120-125).

Todavia, não podemos afirmar o mesmo hoje. Há uma clara mudança de uma sociedade de produção para uma sociedade de consumo (ou da indústria cultural para a sociedade do espetáculo [Debord, 1992]), que torna obsoleta a ética protestante de renúncia ao gozo. Aliás, uma consequência visível disto é o declínio da imago paterna, resultado de fatores sociais e econômicos (Dews, 1995, p. 221). Poderíamos falar hoje em uma “ética do direito ao gozo ligada às aspirações de desenvolvimento narcísico do eu” (Safatle, 2004, p. 44). Ou seja, uma sociedade que toma o gozo como imperativo e a obrigação da assunção de fantasias para responder a este imperativo:

[...] não mais o esforço e o sacrifício, mas o “direito ao prazer”. Não mais o adiamento da gratificação, mas o gozo imediato de tudo o que se oferece para este fim. Não mais a renúncia pulsional e a “castração”, mas a fantasia narcisista de um eu que se prolonga nos seus objetos de satisfação (Bucci & Kehl, 2004, p. 58).

Eis uma mudança radical: de renúncia-trabalho para acumulação-consumo, ou ainda, da interdição do gozo à sua incitação. É por isto que nos últimos seminários de Lacan encontramos passagens como esta: “nada força alguém a gozar, salvo o supereu. O supereu é o imperativo do gozo – Goze!” (Lacan, 1975, p. 10). Neste caso, o gozo estaria na lógica de reprodução mercantil do capitalismo, operando diretamente na satisfação pulsional, incitando os sujeitos a gozarem, tendo na mídia seu espaço natural (trabalhando a favor do capital [Bucci & Kehl, 2004]). Como diz Lacan, haveria um “mercado do gozo” (Lacan, 2006, p. 18) ou uma economia libidinal da sociedade que se sustentaria na incitação ao gozo.

Mas este imperativo pressupõe também uma assimilação da ética utilitária (que toma o excesso como um mal), mesmo que para negá-la. Ora, ao mesmo tempo em que nos entregamos à obrigação do gozo, caímos na transgressão da lei. Seria como que uma “obrigação insensata”: uma ação que se funda no desejo, mas que ultrapassa a lei e se realiza na pulsão. Trata-se de um ato para além da satisfação – um ato de intensidade excessiva. Ao contrário da ética utilitarista, haveria uma anomalia no cálculo do prazer ao se responder ao imperativo do gozo: seria como responder ao excesso, para além dos limites impostos pela lei, para além do gozo como usufruto dos bens.

No entanto, o gozo como imperativo só aparece nos seminários lacanianos tardiamente. A história deste conceito tem várias passagens fundamentais. Uma delas é a leitura que Lacan faz de Antígona, e que nos propomos a analisar aqui. Diferentemente de um imperativo, o gozo

surge ali como um espaço inacessível, como em um lugar “entre-duas-mortes”. Esta reflexão nos parece levar a pensar em como o gozo se apresenta na clínica lacaniana envolvendo também problemas de ordem política, ética e jurídica, os quais podemos buscar entender melhor por meio de uma tentativa de reconstituir a situação em que este conceito floresceu.

É possível recorrer, por exemplo, aos teóricos utilitaristas e sua noção de gozo vinculado ao usufruto dos bens, inserido em uma certa ordem jurídica. Mas também é possível assinalar como este conceito parece sofrer uma mudança de sentido, nesta mesma esfera, na ideia de soberania e exceção de Carl Schmitt, ou como o gozo foi vinculado à reconstituição do Sagrado nas tentativas de Walter Benjamin e Georges Bataille de combater o diagnóstico de encantamento do mundo.

Poderíamos retomar, ainda, Marcel Mauss (1968) e Roger Caillois (1963): o primeiro, por inserir o problema do sacrifício como vínculo social fundamental; o segundo, por destacar a festa, a exceção, como aquilo que conserva e renova a ordem (a normatividade social). Isto significa afirmar que o gozo aparece na clínica lacaniana sob o tributo do pensamento ético-político, o que traz consequências para o arcabouço conceitual da psicanálise. Vejamos mais de perto este pensamento ético-político em autores que Lacan costumava citar em seus seminários.

### **O gozo e a esfera jurídica**

Lembremos, primeiramente, como o gozo está inserido, no utilitarismo, na esfera jurídica – vinculado ao uso dos bens, ao direito de gozá-los. “Gozá-los”, aqui, tem um sentido bem claro: o usufruto dos bens só pode ser atingido se o direito a ele vier acompanhado da interdição de seu abuso. Jeremy Bentham estabelece uma teoria que se aproxima da administração da satisfação, e responde à querela em torno do luxo (do excesso como uma des-temperança, um mal social) afirmando certo modo de regular o consumo por intermédio de sua utilidade (Bentham, 1988, p. 1-8).

Seria assim possível encontrar os limites do prazer e do desprazer mediante uma razão calculadora (Bentham, 1988, p. 29-32). No fundo, Bentham age como se seguisse uma utopia moderna: o direito à felicidade orientado por um cálculo de prazer/desprazer nos vínculos sociais. Porém, ele toca em algo caro a Stuart Mill: a junção dos interesses de todos (o universal) com o interesse particular de cada um (Mill, 2000, p. 69-94). A pergunta é óbvia: seria possível um Estado justo a partir deste cálculo de prazer/desprazer? A universalidade da lei garantiria a promessa de felicidade para todos? Para alguém como Carl Menger, este princípio artificial de interesses só tem sentido no âmbito da satisfação das necessidades de todo homem (Menger, 1994, p. 94-113). E o problema ainda é óbvio: qual é a necessidade de todos os homens?

Algo nos fica claro aqui: qualquer teoria do valor deveria ser, ao mesmo tempo, uma teoria vinculada à finitude, à escassez, àquilo que falta à satisfação – ou seja, a certa negatividade. Do mesmo modo, deveria ser uma interdição ao excesso, a qualquer intensidade para além desta satisfação. Destes extremos, o valor seria determinado por uma prática que segue os fins necessários para atingir a felicidade, mas que também calcula o que deve sacrificar para atingi-la. É este sacrifício que nos interessa aqui: o que é preciso sacrificar para obter aquele fim? Qual é a consequência da lógica do sacrifício visando à promessa da felicidade? Qual é a estratégia de poder vinculada a esta lógica de usufruto?

Uma coisa é certa: a noção de gozo aparece não só no que se refere ao particular, mas abrange a reflexão das estruturas dos vínculos sociais. Além do que, como usufruto, não se dissocia dos bens que podemos dispor diante de uma ordem jurídica. Notemos quanto isto é fundamental, pois nos indica como a promessa à felicidade está vinculada tanto à esfera de acumulação/desperdício, quanto à do direito. Desse modo, podemos ver claramente que o gozo articula, dentro do utilitarismo, uma teoria do valor que se baseia tanto no princípio do prazer/desprazer como na ideia de limite, pois a satisfação do prazer é equivalente ao que basta ao sujeito, induzindo-o a sempre ter um limite, um ponto máximo suportável (Bentham, 1988, p. 33-42).

Em outras palavras, trata-se de uma estrutura social regida por certa normatização de seus vínculos – entre a escassez e o excesso (já que o que está aquém ou além do limite do prazer passa a ser um mal). Não é por acaso que encontramos em Bentham as fronteiras entre a ética privada e a “arte de legislar”: é necessário garantir a felicidade de todos ao preço da punição daqueles que fazem algum mal à sociedade – o crime deve ser castigado na medida exata do mal e do dispêndio que o malfeitor proporciona a ela (Bentham, 1988, p. 178-188). Seria necessário o cálculo exato do castigo, sem deixar nenhum “resto” ou “excesso”.

Não obstante, a noção de gozo parece sofrer uma mudança de sentido bem nítida se analisarmos como este conceito é criticado em seu caráter utilitário (de usufruto), em prol de uma esfera de soberania que aparece, por exemplo, nas análises da teologia política de Schmitt. Trata-se de uma inversão de sentido dentro da própria esfera jurídica. Schmitt pretende demonstrar como a decisão – não submetida ao imperativo utilitário – é na verdade um termo chave no direito (Schmitt, 2005, p. 5). Aliás, ele busca fazer isto ao afirmar que este termo advém da esfera teológica (Schmitt, 2005, p. 36): quem decide é certamente o soberano, a autoridade suprema, seja no estado de normalidade, seja no de exceção.

É o último caso que interessa ao jurista: é na exceção que se pode provar a soberania – “soberano é quem decide o estado de exceção” (Schmitt, 2005, p. 5). O que isto quer dizer? Antes de qualquer coisa, que o esforço moderno de laicizar a esfera política (no intuito de lhe dar autonomia e racionalidade próprias) seria uma utopia, o que é denunciado pelo jurista: lá no âmago das teorias jurídico-políticas modernas encontramos sua raiz teológica, “não apenas por seus desenvolvimentos históricos [...] mas também por suas estruturas sistêmicas” (Schmitt, 2005, p. 36).

Este é um golpe forte à modernidade, que se compreende como rompimento com as estruturas teológicas, rogando a si uma autonomia em que se poderia autocertificar. Este diagnóstico, aliás, também é partilhado por Freud: a seu ver, nossa sociedade é encantada; ainda está vinculada a uma visão de mundo religiosa (Freud, 1913/1953, p. 81-104). A própria noção de soberania (Schmitt) nos demonstra como vivemos em uma modernidade bloqueada (própria de uma *Weltanschauung* religiosa). Basta, para isto, vermos as análises freudianas da estrutura familiar e social – de um lado o Pai, aquele com quem a criança identifica a Lei moral; de outro, o Líder (Freud, 1921/1953, p. 67-72).

### **Lei e transgressão**

Este diagnóstico é, na verdade, uma estratégia de crítica à modernidade e seus processos de racionalização. Mas é também com base nele que Benjamin, por exemplo, propõe superar o encantamento do mundo pela recuperação das forças disruptivas do Sagrado

(pela violência pura ou divina [Benjamin, 2000, p. 239-243]), ou conforme Bataille, dando ao excesso um caráter divino (Bataille, 1970, p. 206). Não se trata, porém, de buscar a normatividade da visão de mundo religiosa, e sim sua suspensão: a suspensão do ordenamento dos vínculos sociais, principalmente em seu aspecto imperativo utilitarista. É este caráter de transgressão (que em Schmitt aparecia como “exceção”) que nos interessa para compreendermos a inversão do conceito de gozo.

A pergunta deve ser clara: qual é a relação entre gozo, exceção e soberania? Em Schmitt, poderíamos dizer que a decisão por um estado de exceção (esta decisão que impõe uma zona de anomia, uma zona que excede o estado normal) nos leva a pensar o gozo como algo que não se submete mais ao cálculo utilitário – uma imposição violenta de suspensão que instaura e conserva a lei em seu próprio bojo.

É esta violência que traz uma nova luz ao problema do gozo: a transgressão, a exceção. Seria preciso recuperar o desperdício, como nos diz Bataille, utilizando-se da mesma estratégia (Bataille, 1995, p. 28). Melhor, seria preciso encontrar algo para além do imperativo utilitarista: o gozo em seu sentido transgressor, como ultrapassagem da lei (Bataille, 1970, p. 215, 295); ou a “violência pura”, exterior à normatividade, como nos diz Benjamin (Benjamin, 2000, p. 239).

O que encontramos, então, é uma estratégia crítica semelhante de recuperar o Sagrado ou aquilo que está para além da normatividade: retomar o Sagrado para combater o encantamento – ou, como diz Safatle (2006), “atravessar a modernidade dobrando os joelhos”.

Na estética moderna, deparamo-nos com esta mesma expectativa disruptiva nas dinâmicas recalçadas da modernidade. Nos *Manifestes du Surréalisme*, de Breton, isto fica claro, tanto no papel da imaginação na literatura – seu jogo de associações não submetido à hierarquia da racionalidade (Breton, 1985, p. 20-21) – quanto em uma certa estetização da violência como solo primeiro de expressão (algo próximo da proposta de violência pura de Benjamin), para além de qualquer linguagem reificada, retomando um solo de indiferenciação de formas (Breton, 1985, p. 36). O gozo, aqui, é como uma categoria estética – um contentamento estético marcado pela violência desta suspensão de ordem, desta escrita livre; uma afirmação soberana do gozo como transgressão de qualquer normatividade.

Mas a noção de gozo parece também ter uma envergadura de sacrifício como fato social. Nos estudos antropológicos de Mauss, por exemplo, a dádiva aparece como um fenômeno fundamental nos vínculos sociais das civilizações ditas primitivas (Mauss, 1968, p. 145-153). Busca-se nessas civilizações uma crítica à modernidade, principalmente ao seu caráter utilitário na troca de riquezas. Haveria, antes, um caráter social nas trocas de bens: o fato de dar e de aceitar uma dádiva sela um comprometimento social e, mesmo, espiritual. Mauss demonstra isto pela noção de *potlatch*: há “obrigação de dar, por uma parte, e obrigação de receber, por outra” (Mauss, 1968, p. 161). Ora, essa estrutura social pressupõe o uso soberano dos bens em seu sacrifício como estratégia de poder e de reconhecimento como sujeito: “dar é manifestar superioridade, é ser mais, mais elevado, *magister*; aceitar sem retribuir ou sem retribuir mais é subordinar-se, tornar-se cliente e servidor, ser pequeno, ficar mais baixo” (Mauss, 1968, p. 269-270).

É aqui que vemos como essa subjetividade alcança a soberania: é necessário sacrificar a riqueza para ser reconhecido pelo outro como soberano. Sendo mais claro: para além do caráter do gozo como usufruto, os vínculos sociais estariam atravessados, nas sociedades

“primitivas”, por uma relação de sacrifício e soberania – aquele um *a mais*, que foge da equivalência nas trocas sociais ou, mesmo, na aniquilação dos bens.

Na verdade, o *Collège de Sociologie* (Hollier, 1995) apresenta uma teoria do valor ao propor uma *sociologia sagrada*. O jogo entre interdição/transgressão é o ponto chave para entendermos esta teoria. Isto porque o sagrado, abarcando uma região privilegiada nas sociedades ditas primitivas, sustentaria um modo de vínculo social garantido por uma graça divina, uma graça misteriosa (Caillois, 1963, p. 19) ou uma energia perigosa, incompreensível, que suscitaria uma ambivalência: medo e veneração; terror e desejo; prudência e audácia (p. 21).

Esse sentimento ambivalente, de respeito e aversão, seria exatamente uma consequência natural que teríamos do proibido e do não compreensível, e que, por isso mesmo, nos traria certa angústia: um desejo de transgredir e uma angústia de ceder a este desejo. É este jogo entre lei e violação da lei, entre o interdito e a transgressão, que Bataille assinala junto à angústia do refreamento do desejo: “o interdito jamais aparece, humanamente, sem a revelação do prazer; nem jamais o prazer sem o sentimento do interdito” (Caillois, 1963, p. 119).

Não estamos diante de algo imposto, mas da introjeção de uma normatividade essencial nos vínculos sociais. Como diz Bataille,

[...] a verdade dos interditos é a chave de nossa atitude humana. Nós devemos, nós podemos saber exatamente que os interditos não são impostos de fora. Isto nos aparece na angústia, no momento onde nós *transgredimos* o interdito [...]. Se nós observamos o interdito, se nós estamos sujeitos a ele, não temos mais consciência. Mas nós experimentamos, no momento da transgressão, a angústia, que sem o interdito não haveria: é a experiência do pecado (1970, p. 45).

Por conseguinte, há angústia na transgressão porque internalizamos algo que não pode ser apreendido racionalmente: uma normatividade, um modo de agir, que estrutura os vínculos sociais. Há assim um sistema de interdições que separa o sagrado do profano, como um imperativo categórico, negativo (que não é justificado por alguma prescrição moral, segundo Caillois [1963, p. 23]), destinado a manter a integridade da ordem do mundo e a saúde física e mental de quem o observa (p. 23), prescrevendo o que é permitido ou não. Seria como um sistema de direitos e deveres em que cada interdição corresponderia a uma obrigação (p. 90), que daria sentido ao funcionamento do mundo e da sociedade. Para Bataille, os interditos seriam um tipo de introjeção de algo já constituído e que tornou possível o refreamento do desejo em prol do trabalho, da acumulação e da Razão (como princípio utilitário por excelência).

Logo, o sujeito assumiria este algo já constituído para ser reconhecido como sujeito. É neste sentido que Habermas afirma que a crítica de Bataille à modernidade é uma crítica da “racionalidade ética” que deu origem ao capitalismo e da subjetividade social como imperativo de alienação nos processos de acumulação nos vínculos sociais (Habermas, 1993, p. 213-214).

Seja como for, se os sujeitos só são sujeitos devido à assunção de algo que parece ser contrário a si, que interdita seus desejos, então eles estariam assumindo algo que necessariamente lhes traria certo tipo de angústia. Por outro lado, estariam assumindo também a possibilidade de transgredir este refreamento, já que “o interdito está aí para ser violado”

(Bataille, 1970, p. 72) – algo que ultrapassaria e completaria os interditos à violência (p. 71). Aliás, os próprios interditos parecem subentender sua transgressão: se a lei diz “não matarás”, subentende-se, por exemplo, “a não ser em caso de guerra” (p. 80).

Entretanto, como nos diz Bataille, o excesso é também primordial na ordem natural e na ordem social como algo inevitável e mesmo necessário no desenvolvimento da vida e da sociedade: “há na natureza e subsiste no homem um movimento que sempre *excede* os limites, e que jamais pode ser reduzido senão parcialmente” (Bataille, 1970, p. 46).

Lembremos ainda que Caillois caracterizava nossa relação com o sagrado como uma relação ambígua, de desejo e angústia. Ora, se se está sempre sujeito ao excesso e a esta ambivalência, certamente uma hora se cede. Isto é algo inevitável aos olhos do sociólogo. Seria necessário então, no caso das sociedades “primitivas”, que houvesse um ponto de excesso, um ponto de liberação dessa energia. É aí que entra a festa:

[...] é preciso recriar o mundo, rejuvenescer o sistema. As proibições podem somente impedir seu fim acidental. Elas são incapazes de preservá-lo de sua ruína inevitável, de sua bela morte. Elas afrouxam sua decrepitude, sem poder lhe refrear. Vem o momento em que uma transformação é necessária. É preciso que um ato positivo assegure à ordem uma nova estabilidade. Tem-se a necessidade de que um simulacro de criação recoloque como novas a natureza e a sociedade. É por isso que se apela à festa (Caillois, 1963, p. 119).

A festa seria, assim, um meio de escape, de exceção, mas também de excesso; um espaço de exaltação de impulsos irrefletidos, em que a violência nasceria espontaneamente (Caillois, 1963, p. 125), tendo como função transformar o indivíduo e, principalmente, reforçar as interdições habituais e impor novas proibições (p. 126). Seria esse tempo de exceção, de excesso, mas também de socialização, que tornaria possível e essencial a manutenção dos vínculos sociais.

O mundo do trabalho, para Bataille, equivaleria ao mundo dos interditos na obra de Caillois: “o trabalho determinou a oposição do mundo sagrado e do mundo profano” (Bataille, 1970, p. 127), buscando evitar a desordem, que aqui está sob o signo da violação, da violência, mas que jamais pode ser anulada – “a transgressão organiza com o interdito um conjunto que define a vida social” (p. 73). Como vemos, há aqui também uma imbricação da estrutura teológica com a política.

É nesta imbricação que Bataille toma o domínio do desejo, da violência que busca alcançar seu gozo (1970, p. 215). Em uma palavra, a transgressão necessária para alcançarmos o extremo do êxtase em que nos perderíamos no gozo (p. 295). Um modo de nos revelar, afinal, uma verdade íntima: somos carne, somos voluptuosos, excessivos, exuberantes, algo que o mundo do trabalho, da privação, teria como objetivo excluir, privar o homem de seu momento soberano de excesso (p. 191). É por isto que Bataille nos diz que somos *heterogêneos*, como destaca Habermas:

[...] neste conceito [de heterogenia], Bataille condensa a experiência básica dos escritores surrealistas e artistas que queriam [...] proclamar as forças estáticas de intoxicação, da vida dos sonhos, dos instintos e impulsos em geral, contra os imperativos de utilidade, normatividade e sobriedade, para abalar os modos convencionais de perceber e experienciar (Habermas, 1993, p. 212).

A heterogenia estaria, portanto, vinculada às despesas improdutivas, ao supérfluo do mundo utilitarista: “ao luxo, ao luto, às guerras, aos cultos, às construções de monumentos sumptuários, aos jogos, aos espetáculos, às artes, à atividade sexual perversa” (Bataille, 1995, p. 28). Isto é, à recusa, ao inaudito, aos sonhos, às tentações eróticas, às perversões, à exuberância... “Só esta improdutividade da despesa, que da perspectiva da utilidade do proprietário individual representa uma perda, pode simultaneamente tornar possível e confirmar a soberania do ser humano e sua autêntica existência” (Habermas, 1993, p. 222).

Busca-se, desse modo, recuperar no Sagrado uma estratégia de crítica à modernidade, que podemos encontrar atualmente na generalização dos dispositivos de exceção diagnosticadas por Giorgio Agamben: a criação de uma zona fictícia por uma força de Lei sem Lei – quer dizer, a criação de uma zona de exceção que não é somente algo previsto como é a base do funcionamento da ordem jurídica moderna, “que visa a tornar a norma aplicável suspendendo, provisoriamente, sua eficácia” (Agamben, 2004, p. 61, 91).

Como podemos notar, a noção de gozo permite recuperar um espaço que transgride a normatividade, instaurando um espaço de exceção que tem um sentido importante nas críticas de Žižek (2003), pois

[...] só um gesto desta natureza, que rompe o contínuo da história ao suspender a estrutura simbólica na qual o sujeito inscreve o sentido de seu ato, nos garantiria que a história não se reduz atualmente a um tempo morto e desprovido de acontecimentos (Safatle, 2003, p. 185).

### **Antígona, segundo o olhar psicanalítico de Lacan**

O que é fundamental destacarmos é como o gozo, em Lacan, herda esta gama de problemas. Detenhamo-nos na leitura lacaniana de Antígona (Lacan, 1986). Em sua interpretação, podemos ver como a heroína parece ir a um ponto para além do mundo dos significados, e onde qualquer cálculo (prazer/desprazer) perde sua significação. Ela se dirige para a verdade do desejo que transgride os limites da normatividade. Mesmo que sacrificando a si, dirige-se como “puro” desejo para um ponto que escapa da lei (Lacan, 1986, p. 329). É como se o gozo fosse direcionado a algo (*das Ding*) que não pode mais ser recuperado na ordem do sentido – um espaço de excesso e exceção que suspende o “contínuo da história”. Nesta passagem é possível perceber como várias questões éticas e políticas estão presentes no conceito de gozo na psicanálise.

Lacan vai claramente de encontro às teorias utilitaristas: estar a serviço do bem equivaleria à renúncia do homem ao seu desejo (Lacan, 1986, p. 367); ou ainda: fazer as coisas pelo nome do bem ou pelo nome do bem do outro seria como ceder a uma catástrofe interior (p. 368). O erro de Bentham seria o mesmo de Creonte para o psicanalista: um “erro de julgamento” – querer o bem de todos (p. 301).

A indignação de Freud com o mandamento bíblico “ame teu próximo como a ti mesmo” nos aponta isto: isto é o mesmo que barrar o acesso ao gozo – a via mais cruel (Lacan, 1986, p. 229). O gozo contém uma agressividade inconsciente que, nas palavras de Georges Bataille, é uma violência que busca alcançar seu gozo (Lacan, 1986, p. 215). Ou seja, o gozo é um “mal” porque contém o mal do próximo (p. 217) ou, mesmo, certa marca de “crime” que não é acessível ao outro imaginário (p. 278), visto que o homem só se satisfaria pela agressão, pela exploração do outro, fazendo do outro objeto de prazer (p. 217).



Com isso, Lacan pode dizer com todas as letras que “o desejo não é um bem em nenhum sentido do termo” (Lacan, 1991, p. 82) – a realização do desejo está o mais distante da posse de qualquer bem, e mais próximo da destruição, na dispensa de qualquer bem. Compreendemos, então, porque o psicanalista destaca o papel do analista nestes termos: “eu não estou lá, no fim das contas, para seu bem, mas para que ele ame” (p. 25).

O que Lacan está nos indicando, de fato, pressupõe um jogo entre gozo e transgressão, algo que encontramos, por exemplo, quando Bataille afirma que o interdito jamais aparece, humanamente, sem a revelação do prazer. A argumentação de Lacan parte do “único mito sustentável” na época moderna (Lacan, 1986, p. 207) – aliás, só possível em uma época em que Deus está morto (p. 209): o assassinato do Pai descrito em “*Totem und Tabu*”, de Freud. O palco trágico desse assassinato, inversamente do que poderíamos pensar, não nos abre a via ao gozo, mas reforça a interdição da Lei (Lacan, 1986, p. 207-208).

É como a *fiesta* descrita por Caillois: ela serve para que o indivíduo se transforme (por meio do escape do excesso), mas também para que as interdições habituais sejam reforçadas e para que proibições novas sejam impostas (Caillois, 1963, p. 126). A lição é clara: mesmo com o Pai (ou Deus) morto, o gozo é interdito (Lacan, 1986, p. 217). É como se na tragédia da ação humana se inscrevesse a origem do valor de desejabilidade (p. 361), mas se inscrevesse como “barrado” desde o princípio devido à assunção, pelo sujeito, do *Nom-du-Père* (do Pai assassinado) (Lacan, 1986, p. 357) como suporte da Lei (como imperativo).

O que está em jogo aqui pode ser descrito em outros termos: “o desejo do homem, longamente anestesiado, adormecido pelos moralistas, domesticado pelos educadores, traído pelas academias” (Lacan, 1986, p. 374) parece só ser acessível ao atravessarmos a “muralha” da Lei. O que isto quer dizer senão que a experiência da satisfação do desejo exige uma experiência de transgressão?

É esta experiência que Antígona nos revela. Segundo o psicanalista, ela nos faz ver o ponto que define o desejo (Lacan, 1986, p. 290), em que há um clamor insuportável, para além dos interditos, que nos mantém na universalidade da Lei. De acordo com Lacan, não é só a persistência de Antígona que nos fascina nesta tragédia, mas o efeito da travessia daquilo que ele denomina de “segunda morte”. Ela estaria seguindo um desejo puro, fixando sua vista na Coisa que não pode ser expressa por significante algum.

Em suma, ela revela a verdade do desejo inconsciente em uma zona onde “não há mais vida”: onde os significantes tendem a um não sentido. É nesta zona que Antígona parece alcançar a Coisa que os interditos não nos deixam enxergar: o “triunfo da morte” ou do “ser-para-morte” (Lacan, 1986, p. 361) – um lugar onde não há mais identidade do sujeito no campo simbólico (ela não está mais na cadeia fantasmática metonímica). Antígona age, assim, como o “soberano” de Carl Schmitt: seria possível encontrar um lugar de “suspensão” da cadeia significante em que o sujeito estivesse condenado às relações fantasmáticas com o outro – Antígona é não idêntica a si mesma, é inumana (Lacan, 1986, p. 306) porque atinge um lugar inacessível.

É nessa “segunda morte” que o homem, conforme Lacan (1986, p. 120), aspira se aniquilar para se inscrever nos termos do ser – nesse espaço de *gozo* que nos destrói e que nos eterniza. Mas sob qual “comando” o sujeito age nessa segunda morte senão sob um *não sei o quê*? É esse o lado trágico que Lacan tanto destaca, e que está presente na tragédia edípica: Édipo não sabe por que matou seu pai e dormiu com sua mãe (Lacan, 1986, p. 122). E é por

aí também, nessa “segunda morte” (ou morte simbólica), que se tornaria possível a satisfação da pulsão, por meio de uma des-alienação do imaginário pela confrontação do sujeito com sua posição de negatividade, com algo que não poderia mais estar submetido às ligações de representação.

É isto que ele nos mostra ao indicar como Antígona “esposa” o Nada (Lacan, 1986, p. 357), renunciando e suspendendo o bem e o poder de punição da lei. Na verdade, é esta a pretensão da clínica nesse momento da obra de Lacan: levar o sujeito a buscar algo para além daquela conduta de repetição fantasmática; levá-lo a sair do regime simbólico e fantasmático da formação alienante de identidade do eu.

Nesse sentido, Lacan afirmará que o desejo se localiza “entre-duas-mortes”, introduzindo “um reparo na tradição ética, na reflexão sobre os motivos e as motivações do Bem” (Lacan, 1991, p. 15). Podemos concluir que Lacan age como se fosse necessário pensarmos por quais meios é possível operar honestamente com o desejo para preservá-lo no ato, ao mesmo tempo criticando uma relação do reino imaginário com o problema do *ocularcentrismo*: Antígona alcança um lugar inacessível ao olhar (Lacan, 1986, p. 85).

Como vemos, Lacan incorpora uma gama de questões para pensar o gozo na clínica psicanalítica nesta época. Discutir os desdobramentos desta assunção me parece um ponto importante para entendermos sua clínica. É claro que teríamos que incluir também nesta arqueologia questões linguísticas (como as de Saussure), literárias (como as de Sade), lógicas (como as de Frege) e filosóficas (como as de Heidegger e Marx), e como Lacan retoma essa ideia em outros momentos de sua experiência intelectual. Teríamos ainda que discutir problemas relacionados à função do gozo na clínica, e como este conceito implica certa assunção de algumas teorias políticas e de suas consequências. Mas o próprio modo pelo qual Lacan trata este problema, dispersamente e com poucas referências, nos obriga a um trabalho ainda lacunar, tornando a ambição de uma arqueologia uma tarefa quase hipotética, mas que pode nos trazer uma nova luz àquilo que Safatle denomina, referindo-se a Žižek, “clínica da cultura de orientação lacaniana” (Safatle, 2003, p. 180).

#### ***Una breve arqueología del concepto del goce en la clínica lacaniana***

*Resumen:* El concepto de goce en la clínica de Lacan es un concepto complejo que implica la asimilación de varias teorías, siendo ellas de utilitaristas, sociólogos o juristas. Es un concepto que también comparte una dimensión ética, política y estética. Sin embargo, al incorporar un concepto de ámbitos tan distintos, sin duda el psicoanalista incorpora más de lo previsto: siempre existe un vestigio de estos ámbitos para la comprensión de lo que sería el goce. Este artículo busca mostrar un pequeño bosquejo o un corto “capítulo” de la historia de este concepto tal como lo sugiere un pasaje de su Seminario VII, en el que el psicoanalista examina a Antígona.

*Palabras clave:* goce; ley; transgresión; deseo.

#### ***A brief archaeology of the concept of joy in Lacanian clinic***

*Abstract:* The concept of joy in Lacan’s clinic is a complex one that involves the assimilation of various theories, whether of the utilitarians, sociologists or jurists. It is a concept that also shares an ethical, political and aesthetic dimension. However, by incorporating a concept of such different spheres, the psychoanalyst

*certainly incorporates more than he intended to, for there is always a vestige of these spheres in the understanding of joy. This article seeks to show a small draft or a short “chapter” of the history of this concept as suggested by a passage from his Seminar VII, in which the psychoanalyst examines Antigone.*

**Keywords:** joy; law; transgression; desire.

## Referências

- Agamben, G. (2004). *Estado de exceção* (I. Poleti, trad.). São Paulo: Boitempo.
- Bataille, G. (1970). *L'Érotisme*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Bataille, G. (1995). *La part maudite*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Benjamin, W. (2000). Critique de la violence. In W. Benjamin, *Œuvres I* (M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, trad.). Paris: Gallimard.
- Bentham, J. (1988). *The principles of morals and legislation*. New York: Prometheus Books.
- Breton, A. (1985). *Manifestes du surréalisme*. Paris: Gallimard.
- Bucci, E. & Kehl, M. R. (2004). *Videologias*. São Paulo: Boitempo.
- Caillou, R. (1963). *L'Homme et le Sacré*. Paris: Gallimard.
- Debord, G. (1992). *La société du spectacle*. Paris: Gallimard.
- Dews, P. (1987). *Logics of disintegration: post-structuralist thought and the claims of critical theory*. New York: Verso.
- Dews, P. (1995). *The limits of disenchantment: essays on contemporary european philosophy*. London; New York: Verso.
- Dunker, C. I. L. (2002). *Cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta.
- Freud, S. (1953). Tótem y Tabú. In S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud* (L. López-Ballesteros y de Torres, trad., Vol. 8). Buenos Aires: Santiago Rueda. (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (1953). Psicología de las masas y análisis del Yo. In S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud* (L. López-Ballesteros y de Torres, trad., Vol. 9). Buenos Aires: Santiago Rueda. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1953). El porvenir de una ilusión. In S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud* (L. López-Ballesteros y de Torres, trad., Vol. 14). Buenos Aires: Santiago Rueda. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (1955). El malestar en la cultura. In S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud* (L. Rosenthal, trad., Vol. 19). Buenos Aires: Santiago Rueda. (Trabalho original publicado em 1930).
- Habermas, J. (1993). *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures* (F. Lawrence, trans.). Massachusetts: MIT Press Cambridge.
- Hollier, D. (1995). *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*. Paris: Gallimard.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1987). *Dialectic of enlightenment* (J. Cumming, trans.). New York: Continuum.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1973). *Le Séminaire XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1975). *Le Séminaire XX: encore*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1986). *Le Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1991). *Le Séminaire VIII: le transfert*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2006). *Le Séminaire XVI: d'un Autre à l'autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Marques, R. V. & Manzi F<sup>o</sup>, R. (2012). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba: Editora UFPR.
- Mauss, M. (1968). *Sociologie et Antropologie*. Paris: PUF.
- Menger, C. (1994). *Principles of economics* (J. Dingwall & B. Hoselitz, trans.). Grove City: Libertarian Press.
- Mill, J. S. (2000). *O utilitarismo* (A. B. Massella, trad.). São Paulo: Iluminuras.
- Safatle, V. (2003). A política do Real de Slavoj Žižek. In S. Žižek, *Bem-vindo ao deserto do Real* (P. C. Castanheira, trad.). São Paulo: Boitempo.
- Safatle, V. (2004). Gozo sem culpa e cinismo ilustrado. *Reportagem*, 5(61), 44-45.

- Safatle, V. (2005). Depois da culpabilidade: figuras do supereu na sociedade de consumo. In C. Dunker & J. L. Aidar Prado (Orgs.), *Žižek Crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker.
- Safatle, V. (2006). Atravessar a modernidade dobrando os joelhos: Benjamin, Freud, Bataille e o diagnóstico moderno de desencantamento do mundo. *Cult*, 9(106), 60-62.
- Safatle, V. & Manzi F<sup>o</sup>, R. (Orgs.). (2008). *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas.
- Schmitt, C. (2005). *Political theology: four chapters on the concept of Sovereignty* (G. Schwab, trans.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Weber, M. (1998). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Centauro.
- Žižek, S. (2003). *Bem vindo ao deserto do Real* (P. C. Castanheira, trad.). São Paulo: Boitempo.

[Recebido em 7.1.2012, aceito em 6.9.2012]

Ronaldo Manzi Filho  
Rua Heitor Penteado, 1797/13  
05437-002 São Paulo, SP  
Tel.: (11) 3862-4096  
manzifilho@hotmail.com