

DOS IMPASSES DA ESTETÉTICA (ESTHETHIQUE)

Bruno Guimarães

Em seu comentário em defesa do ato de Antígona na *Ética da psicanálise*, Lacan observa que não se pode acabar com um homem como se faz com um cão. “Não se pode acabar com seus restos esquecendo que o registro do ser daquele que pôde ser situado por um nome deve ser preservado pelo ato dos funerais.”¹

Porém, tal afirmação não pretendia destacar exatamente a importância dos ritos fúnebres, mas, antes, o valor do ser de linguagem, ou relação do sujeito ao significante. Lacan entendia que a alienação em relação ao simbólico não eximia o sujeito da responsabilidade de sua posição ética. A questão do nome próprio, por sua vez, teria ainda um desdobramento significativo ao longo de sua elaboração teórica. Definida no início dos anos 60 como o ponto de partida em que o sujeito recebe uma marca da linguagem, ela reapareceria, no final do ensino de Lacan, ligada a uma possível resposta às aporias que se apresentaram à pretensão do seminário da ética de pensar uma superação bastante questionável da servidão do sujeito em relação à linguagem.

Lacoue-Labarthe soube determinar com precisão o significado e os impasses deste projeto. Ele identificou em Lacan os mesmos problemas que se apresentaram ao projeto antimetafísico de Heidegger. Observou inicialmente que o discurso de Lacan no seminário da *ética* se assemelhava ao de Heidegger na *Carta sobre o humanismo*, pois buscava na tragédia uma “arqui-ética” anterior à formulação filosófica do bem. Nesse momento, a *démarche* lacaniana seria análoga ao *Schritt zurück* heideggeriano, ao “passo atrás” que tem o sentido de um passo à frente.² Lacan sugeriu que o espetáculo trágico havia formulado, através do erro de Creonte, uma objeção *avant la lettre* à noção de bem, ao demonstrar que ele não poderia reinar sobre tudo sem que apareça um excesso de conseqüências fatais.³ Frente aos excessos do bem, Lacan tomou partido da posição singular transgressiva de Antígona. Esse recurso ao herói trágico em Lacan se completaria, de maneira semelhante a Heidegger, com um apelo à obra de arte. No gesto lacaniano de retomar *das Ding* como o campo sem significado (*hors signifié*) originário do mundo psíquico, ou ainda, enquanto campo de criação *ex nihilo* do universo significante, encontraríamos a mesma tentativa de renovar o modelo ontológico já tentado por Heidegger em *A origem da obra de arte*, através de uma mimesis sem mo-

delo, de uma “*mimesis* originária”.⁴ Daí Lacoue-Labarthe ter concluído que: “À sua maneira, Lacan não diz outra coisa do que aquilo que diz Heidegger.”⁵ Essa “não outra coisa” dita por Lacan da mesma maneira que em Heidegger, Lacoue-Labarthe a batizou com o neologismo “*estética*” (ou *esthétique com H*), dupla ultrapassagem da ética e da estética uma pela outra, uma *démarche* que seria semelhante em ambos.⁶

Contudo, Lacoue-Labarthe demonstra que não será mais fácil a Lacan que ao Heidegger d’*A origem da obra de arte* exorcizar a imitação.⁷ Uma transposição estética capaz de dar sustentação à arqui-ética só se tornaria viável a partir da contestação e desconstrução da ética da exemplaridade. Uma ética que não sabe o que é o bem teria por obrigação subtrair-se à ética (mimética) do exemplo, em especial a mais antiga e a mais ruínosa, que é aquela que promove o culto dos heróis. Neste aspecto, Lacan e Heidegger falham nessa obrigação.⁸

Lacoue-Labarthe lembra que nos cursos que se seguiram a sua demissão do Reitorado, nasce uma injunção no pensamento de Heidegger. A tarefa de seu ensino, ligada ao “fim da filosofia”, passa a ser entendida como a tarefa da poesia, que prepara o povo alemão para o novo “advento do deus e dos deuses”, frente uma ausência já anteriormente observada por Hölderlin da condição trágica do homem moderno que é o desamparo metafísico do abandono dos deuses. Esse advento exigiria, sobretudo, uma qualidade arqui-ética pressuposta e requerida para a poesia que é a experiência da coragem.⁹ Entretanto, Lacoue-Labarthe demonstra que essa interpretação de Heidegger da coragem da poesia se apóia num apelo ao mito. Para Heidegger, o próprio poeta se definiria como um herói, uma espécie de semideus, mediador entre deuses e homens, que se apossa dos sinais divinos, no auge do perigo, para dizer a verdade. A razão disso é que não há nada, nem ninguém, responsável por autorizar o poema ao poeta. Nesse sentido, o poeta é aquele que assume o risco. Não é um deus, como na poesia antiga, que dita o poema. Ao contrário, é a falta de deus mesma que o torna possível. Em outras palavras, Heidegger reconhece que há algo originalmente colocado na própria poesia que nos dita um ato ético mesmo diante da ausência dos deuses.¹⁰

Obviamente, não há em Lacan o mesmo culto ao herói-poeta de Heidegger, mas ele repete o gesto da exemplaridade mimética ao transformar a conduta radical de Antígona em um modelo para o desejo do analista, isto é, para o desejo que alcança o final de uma análise. Numa passagem bastante polêmica do seu *Seminário*, Lacan afirmou que “Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo

de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna.”¹¹ Afirmou ainda que a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte”, para em seguida se perguntar se, de fato, o verdadeiro término de análise não deveria confrontar aquele que a ela se submeteu à realidade de sua condição humana, a saber, a *Hilflosigkeit*, ao desamparo, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte, não deveria esperar a ajuda de ninguém.¹²

Quanto a essa função resolutive do desejo “numa relação fundamental com a morte”, o próprio Lacoue-Labarthe reconhece que o comentário de Lacan não pretendia condenar o homem a uma paralisia resignada diante de sua condição mortal. A revelação dessa condição-limite visava a uma transposição da apatia niilista. O homem deveria enfrentá-la para abandonar finalmente qualquer expectativa enganadora de ajuda e “ir à luta”. O problema é que, apesar de todo seu esforço em demonstrar uma possível saída para o desamparo metafísico, ao exaltar o heroísmo de Antígona, Lacan acabou estabelecendo, contra sua vontade, uma solução metafísica.¹³

Sabe-se que mais tarde Lacan revê sua posição. O elogio ao desejo purificado de Antígona e a insistência em relação à *Coisa* freudiana demonstravam que, naquele momento, Lacan acreditava que o real só poderia ser atingido a partir de uma completa depuração do imaginário. Entretanto este posicionamento mostrou-se problemático diante da objeção que ele mesmo havia feito à moral kantiana, ao aproximá-la do universo sadiano, no que diz respeito justamente à exigência de pureza. A partir do *Seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964], Lacan opera, pouco a pouco, uma tomada de distância da ética do desejo puro. Ele percebe que se mantermos a pureza até o fim podemos ser levados a algo desastroso como um sacrifício a um Deus obscuro.¹⁴ Disso, concluiria que a Lei moral, examinada de perto, não é outra coisa senão o desejo em estado puro” e que “o desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele. Só aí pode surgir a significação de um amor sem limite, porque fora dos limites da lei, somente onde ele pode viver”.¹⁵ A nova concepção resolutive do desejo do analista confrontada com o significante primordial ficará mais clara quando introduzirmos a discussão dos nomes próprios. Por ora, devemos nos concentrar na idéia da diferença absoluta.

Na verdade, gostaríamos de nos perguntar a partir de agora se essa proposta tardia de Lacan de pensar a “diferença absoluta” somada a sua teoria

dos nomes próprios não encontraria ressonâncias com a *mímese sem modelos* e o com o testemunho da singularidade, que seriam as diretivas que Lacoue-Labarthe extrai do trágico moderno de Hölderlin para superar o contra-senso da recaída de Heidegger na metafísica em sua tentativa mesma de superá-la. Portanto, mais uma vez, as análises de Lacoue-Labarthe nos servirão de guia. A hipótese aqui aventada é a de que a nova orientação lacaniana seja também em parte decorrente de uma estratégia heideggeriana, ainda que corrigida por uma ética do ato. O ponto de partida dessa nova perspectiva está mais uma vez assentado sobre um questionamento heideggeriano sobre a maneira como a metafísica encobriu a verdade da relação entre identidade e diferença.

No escrito sobre a *Identidade e diferença*, Heidegger mostra que o princípio de identidade encobre a mesmidade da diferença. Por que dizer que A é A? Trata-se de uma tautologia. Cada A é, ele mesmo, o mesmo. A verdadeira questão se desloca para o “é” da proposição “A é A”.¹⁶ O princípio de identidade fala do ser do ente. Este ser se revela no comum-*pertencer* (*Zusammengehörigkeit*).¹⁷ Mas o pensamento que representa não é capaz de penetrar no fundamento da comunidade dos entes. Para tanto, faz-se necessário um salto. Como o ser não pode ter um fundamento que o fundamente, verificar o fundamento (*Grund*) em que todo o ser do ente se funda é saltar no abismo (*Ab-grund*).¹⁸ Finalmente, o texto de Heidegger procura mostrar como esse comum-*pertencer* da origem essencial do ser pode ser pensado a partir do acontecimento-apropriação (*Ereignis*).¹⁹

Já em *Introdução à metafísica*, Heidegger se propõe a acompanhar o destino metafísico da incompreensão do ser. Tomando como referência a gramática do ser, Heidegger mostra que, no início, o ser era um verbo, depois transformou-se em substantivo. Ao dizermos somente “ser”, o que designamos permanece profundamente indeterminado. Contudo, pela transformação lingüística do infinitivo em substantivo verbal, se fixou o “vazio” de que se falava no infinitivo: o “ser” foi posto como um objeto fixo.²⁰ O substantivo “ser” supõe que o que foi designado seja agora o mesmo. Ele se converte agora em algo que “é”, entretanto, com isso, fazemos do ser um “ente”. Na expressão “o ser”, a forma verbal se aplica, a uma só vez, a uma evacuação e a uma fixação do vazio. Heidegger atém-se ainda às dificuldades decorrentes do ser que acompanham as expressões: eu sou, tu és, nós somos, eu era, nos éramos, etc. Quando digo: “eu sou”, do ser-aí pensado cada um só pode dizer: “meu ser” se realmente se trata do próprio. Mas, afinal, o que nossa compreensão capta daquilo em que sua essência se apóia? Aparentemente, nenhum outro ente nos é tão próximo como aquele que nós mesmos somos, mas, no que

diz respeito ao que captamos, percebemos que cada um é o mais alheio de si mesmo, tão alienado como o eu está do tu, na expressão “tu és”. Ou ainda, considerando que estamos hoje na época do “nós”, que nomeamos na proposição: “Nós somos”? Há de se perguntar se nesta afirmação reside de fato a constatação da existência material numa pluralidade de eus. E ainda, o que ocorre com o “eu era” e o “nos éramos”, com o ser do passado? Ficou para atrás de nós? Ou somos justamente o que éramos? Acaso não chegamos a ser o que somos? Ao final, Heidegger consegue mostrar que a pretensa identidade do eu sustentada pelas formas verbais tomadas do infinito “ser” produz exatamente o contrário de uma verdadeira esclarecimento do ser.²¹

A importância destas duas demonstrações de Heidegger é apontar para uma dimensão não-psicológica da crítica à identidade do sujeito autoconsciente. O princípio de identidade é no máximo um efeito de hipóstase que o ser falante experimenta em um momento *a posteriori*. Do acontecimento novo que emerge da abertura do ser, a metafísica tradicional nada quer saber, antes, pretende enquadrá-lo na atualização de um possível preexistente. Assim, o acontecimento em seu primeiro instante é já vivido como se já estivesse lá. Se por outro lado, não houvesse a garantia de uma tal identidade, qual seria a ética correspondente?

Como anunciamos anteriormente, a nova perspectiva resolutive do desejo antimetafísico de Lacan é a do desejo de obter uma diferença absoluta que só pode ser corretamente compreendida numa dimensão ética do ato. Para abordar essa questão devemos nos reportar às discussões de Lacan sobre “a ética que se inaugura pelo ato psicanalítico”²² e sobre o que representou o “acontecimento Freud”²³ na descoberta da psicanálise.

O *Seminário XV: o ato psicanalítico*, de Lacan, discute o tipo de decisão e engajamento que é necessário a vários atos fundamentais da psicanálise, seja o que faz com que um psicanalista passe à psicanalista, ou mesmo o ato do próprio nascimento da psicanálise.²⁴ Neles, Lacan demonstra que há uma certa antecipação sem a qual a análise das condições situacionais nunca se fecham, impedindo assim a efetivação do ato.²⁵

A fórmula de Lacan segundo a qual “o analista só se autoriza de si mesmo” tornou-se clássica.²⁶ Entretanto, devemos observar que essa afirmação não se aplica apenas a uma diretiva clínica. Ela também nos informa sobre o engajamento de Freud, ao assumir a decisão de fundar uma nova disciplina, diante de seu encontro inesperado com o objeto problemático da histeria.

O saber construído, nesse momento, não estava previamente garantido por nenhuma autoridade, por nenhum Outro autor. É a isso que se refere

Lacan quando se pergunta: “se já estava lá, “quem o sabia?”²⁷ Ao retomar o mesmo argumento no seminário seguinte, ele ainda acrescentaria: “A questão é esta: este saber em progresso está em qualquer lugar já lá? Foi daí que ele diz ter tirado a questão do *sujeito suposto saber* para desautorizá-la.”²⁸ (Grifo nosso).

É dentro dessa mesma perspectiva que a fala de Lacan aborda a novidade do “acontecimento Freud” no plano ético. Sua descoberta possui tanto o aspecto accidental de um “tropeço” característico de um acontecimento como o caráter engajado de um ato. Trata-se de um médico que se depara com algo problemático, com aquilo que representa a realidade mais recusada até então pelos seus contemporâneos. E decide sustentar por conta própria uma prática e um discurso para lidar com a histeria, que implicava um distanciamento de sua formação em medicina. Há um engajamento no seu ato de sustentar um discurso impossível. Daí a conclusão de Lacan sobre um certo imperativo ético, segundo o qual: “O que quer que seja, é preciso chegar lá.”²⁹ Finalmente, ao manter-se fiel ao postulado da existência do inconsciente, o ato de Freud produz efeitos.

Percebemos, portanto, que a perspectiva do ato lança a questão ética em um campo aberto da fundamentação sem fundo. Evidentemente, trata-se em Lacan de desautorizar a busca metalingüística de apoio no Outro da linguagem. Para usarmos os termos de Lacoue-Labarthe, trata-se também de um retorno ao desamparo metafísico, desaparecimento de modelos e testemunho da singularidade. Mas será que esta ética é capaz de produzir finalmente a superação da servidão do sujeito em relação à linguagem, de que falávamos no começo? Nesse ponto, somos conduzidos às respostas formuladas pela teoria do nome próprio.

Como anunciamos anteriormente, Lacan começou a trabalhar com a questão dos nomes próprios no início dos anos 60. Em seu seminário da identificação, ele faz referência à definição de Russell, segundo a qual o nome próprio seria “uma palavra para designar o particular em sua particularidade”, mas prefere não adotá-la.³⁰ Prefere considerar o que chamou do caráter idiótico do nome próprio, no sentido grego da palavra, ou seja, o nome próprio seria esse traço significante primeiro isolado dos outros. Trata-se de uma sigla que marca pela primeira vez o sujeito e o transforma em servo da linguagem, mas apesar de poder dizer como o indivíduo se chama, ele não diz absolutamente nada dele. A ambigüidade dessa primeira marca da linguagem sobre o sujeito está exatamente aí. Apesar de ser um primeiro significante, ele não chega a produzir sentido a partir de uma relação diferen-

cial com os demais significantes. Apoiando-se nos trabalhos do egiptólogo Gardiner sobre a pedra de Roseta, Lacan assinala que um texto indecifrável presente numa inscrição bilíngüe sempre aguarda o discernimento do nome próprio, como um elemento que não se traduz em outras línguas, para que possa se tornar decifrável. Disso concluiu que o nome próprio é um ponto de real na linguagem. Ele funciona como uma primeira marca significante que não chega a garantir um sentido, mas também não pode ser apagada. É o ponto zero da inscrição do sujeito na cadeia simbólica. Na verdade, todo efeito *a posteriori* de deslizamento significante pode produzir algum sentido e fazer com que o sujeito se torne refém da linguagem, mas, justamente, essa primeira marca isolada mostra que existe uma outra possibilidade.

Mais tarde, nos anos 70, já no final de seu ensino, Lacan aproximaria o nome próprio da noção de *sinthome*, ou seja, desse sintoma que já não pode mais ser inteiramente desfeito pela análise. Nessa formulação, o sintoma apresenta uma nova característica. Ele passa a ser grafado como “*sinthome*” para ser diferenciado do sintoma pré-analítico, o *symptôme*, e já não é visto apenas como um “estofo” ou um “nó de significantes”,³¹ capaz de proporcionar a satisfação secundária de uma identificação narcísica ao atribuir ao sujeito uma significação dentro de sua estrutura sócio-simbólica, como era até o final dos anos 50. No momento em que é isolado e se opõe à utilidade dessa estrutura do Outro da linguagem, ele já não serve para nada. Em outras palavras, os significantes que representam o sujeito deixam de se prestar ao sentido. Nessa perspectiva, se já não é possível contar com uma completa suspensão do efeito da cadeia significante sobre o sujeito, ainda assim, o sujeito pode se mostrar não inteiramente assujeitado ao Outro e à significação. Devemos observar, finalmente, que nenhuma pureza é considerada nessa formulação, e também nenhum heroísmo ou grande verdade a ser anunciada. Aqui o sujeito é simplesmente reduzido a um resto sem importância. Ou ainda, para finalizar com as palavras de Lacoue-Labarthe, não seria esse o caso de restar apenas o testemunho da singularidade prosaica de sua própria vida?

Notas

- ¹ LACAN. *O seminário, livro VII: A ética da psicanálise*. p. 338. Citado por Lacoue-Labarthe em “De l'éthique: à propos d'Antigone”. In: *Lacan avec les philosophes*, pp. 21-36.
- ² Cf. LACOUÉ-LABARTHE. “De L'Éthique: à propos d'Antigone». In: *Lacan avec les philosophes*, p. 23.
- ³ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*. p. 313–314.
- ⁴ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. “De L'Éthique: à propos d'Antigone”. In: *Lacan avec les philosophes*, pp. 31-33.
- ⁵ *Ibid.* p. 32.
- ⁶ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. “De L'Éthique: à propos d'Antigone”. In: *Lacan avec les philosophes*, p. 35.
- ⁷ LACOUÉ-LABARTHE. “De L'Éthique: à propos d'Antigone”. In: *Lacan avec les philosophes*, p. 33.
- ⁸ Cf. LACOUÉ-LABARHE. “A coragem da poesia”. In: *A Imitação dos Modernos*, p. 297.
- ⁹ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. “A coragem da poesia”. In: *A imitação dos modernos*, p. 280.
- ¹⁰ LACOUÉ-LABARTHE. “A coragem da poesia”. In: *A Imitação dos Modernos*, p. 281.
- ¹¹ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 342.
- ¹² LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 364. Cf. LACOUÉ-LABARTHE. “De l'éthique: à propos d'Antigone”. In: *Lacan avec les philosophes*. p. 23.
- ¹³ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. “Tipografia”. In: *A Imitação dos modernos*, pp. 58-63.
- ¹⁴ Cf. LACAN. *O Seminário, Livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 259. Ver ainda o comentário de *A ciência e a verdade*, em que Lacan demonstra, a exemplo da relação dialética entre o desejo do sujeito e o desejo do Outro, como o desejo do religioso opera em relação a Deus: “O religioso entrega a Deus a incumbência da causa, mas nisso corta seu próprio acesso à verdade. Por isso ele é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente o objeto do sacrifício.” LACAN. “A ciência e a verdade”. In: *Escritos*, p. 887.
- ¹⁵ Cf. LACAN. *O Seminário, Livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 260.
- ¹⁶ Cf. HEIDEGGER. “Identidade e Diferença”. In: *Heidegger*. p. 179.
- ¹⁷ Cf. HEIDEGGER. “Identidade e Diferença”. In: *Heidegger*. p. 181.
- ¹⁸ Cf. HEIDEGGER. “Identidade e Diferença”. In: *Heidegger*. p. 183.
- ¹⁹ Cf. HEIDEGGER. “Identidade e Diferença”. In: *Heidegger*. p. 185
- ²⁰ Cf. HEIDEGGER. *Introducción a la metafísica*. p. 107.
- ²¹ Cf. HEIDEGGER. *Introducción a la metafísica*. pp. 107-109.
- ²² Cf. o resumo do *Seminário XV* de LACAN. “O ato psicanalítico”. In: *Outros escritos*, p. 376.

²³ Apesar de aparecer numa certa continuidade com as discussões apresentadas pelo *Seminário do ato psicanalítico*, a expressão só é apresentada no Seminário seguinte: *De um Outro ao outro*, na seção do dia 26 de fevereiro de 1969. Não publicado.

²⁴ Cf., especialmente, a seção de 15 de novembro de 1967 do *Seminário XV. O ato psicanalítico*. Não publicado.

²⁵ Vale lembrar que Hegel é, na verdade, o primeiro a criticar o formalismo moral da pureza sem conteúdos de Kant e sua crítica às distorções da cosmovisão moral na *Fenomenologia do Espírito* incide exatamente sobre a incapacidade da bela alma de “confiar-se a diferença absoluta”, já que não se pode examinar todas as circunstâncias do atos, sob o risco de estender esse exame ao infinito. Cf. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. vol. II, p. 134.

²⁶ LACAN. “Nota italiana”. In: *Outros escritos*, p. 311.

²⁷ Cf. a seção de 15 de novembro de 1967 do *Seminário XV. O ato psicanalítico*. Não publicado.

²⁸ Cf. a seção de 30 de abril de 1969 do *Seminário XVI. De um Outro ao outro*. Não publicado.

²⁹ LACAN. *O seminário, Livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 37.

³⁰ Cf. a seção de 20 de dezembro de 1961 do *Seminário IX. A indentificação*. Não publicado.

³¹ LACAN. “Televisão”. In: *Outros escritos*, p. 515.

Bibliografia

HEGEL, G.W. F. *A Fenomenologia do Espírito*. 2 v. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1988.

HEIDEGGER, M. “Identidade e Diferença”. Tradução de Ernildo Stein. In: *Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

_____. *Introducción a la metafísica*. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Nova, 1959.

_____. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. “Sobre o humanismo”. Tradução de Ernildo Stein. In: *Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

HÖLDERLIN, F. *Reflexões*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

LACAN, J. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

- _____. *O seminário, livro VII. A ética da psicanálise [1959-60]*. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- _____. *Le séminaire, livre IX. L'Identification*. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2000.
- _____. *O seminário, livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise [1964]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- _____. *Le séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique [1967-68]*. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2002.
- _____. *Le séminaire, livre XVI. D'un Autre à l'autre*. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2002.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. "Typographie". In: *Mimesis des articulations*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. *L'imitation des Modernes* (Typographies II). Paris: Galilée, 1986.
- _____. *Imitação dos Modernos. Ensaio sobre arte e filosofia*. Tradução de João Camilo Penna e Virgínia de Araújo Figueiredo. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. "De l'éthique: à propos d'Antigone". In: *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel, 1991.
- _____. *Le théâtre de Hölderlin*. Paris: P.U.F., 1998.
- SÓFOCLES. *Antigone*. In: *Théâtre complet*. Traduction de Robert Pignarre. Paris: Flammarion, 1964.

Resumo: O termo *estética* (ou *esthétique com H*) foi cunhado por Lacoue-Labarthe para designar, a um só tempo, o sentido do projeto ético de Lacan de retornar ao teatro trágico, procurando resgatar uma ética anterior à formulação filosófica do bem e a proximidade desse gesto teórico com aquele empreendido por Heidegger na *Carta sobre o humanismo*. Lacan teria demonstrado coragem ao tentar extrair uma ética da tragédia de *Antígona* num momento em que a “rigorosa indiferença estruturalista” parecia ter interditado a questão ética. Em meio ao universo de desamparo metafísico, Lacan precisava ainda transpor a representação em direção à *coisa* freudiana, tal como Heidegger havia feito ao tentar renovar o modelo ontológico em *A origem da obra de arte*, através de uma “*mimese originária*”, uma *mimese* sem modelo. Esse recurso ao herói trágico, somado ao apelo à obra de arte, na estratégia de ambos, inspirou a formulação do conceito *estética*: uma dupla ultrapassagem da ética e da estética uma pela outra. Entretanto, Lacoue-Labarthe também alertou para os efeitos ético-políticos ruinosos que uma certa apropriação especulativa da arte produziria. Os modelos do herói-poeta, em Heidegger, e do desejo puro e transgressor de Antígona, em Lacan, precisavam ser questionados. Lacoue-Labarthe aprendeu com o trágico moderno de Hölderlin a operar com o desamparo metafísico, com o desaparecimento de modelos e com o testemunho da singularidade. Neste trabalho, pretendemos retomar a discussão da *estética* com Lacoue-Labarthe para nos perguntarmos se a proposta tardia de Lacan de pensar a “diferença absoluta” e a teoria dos nomes próprios não encontraria ressonâncias com a *mimeses sem modelos* e com o testemunho da singularidade.

Palavras-chave: Lacan; Ética; Lacoue-Labarthe.

Abstract: The term *esth-ethics* was coined by Lacoue-Labarthe in order to designate both the meaning of Lacan’s ethical project of returning to the tragic theater, seeking to rescue an ethics prior to the philosophical formulation of the good, and the closeness of this theoretical gesture with the one worked out by Heidegger in the *Letter on Humanism*. Lacan would have demonstrated courage in trying to extract an ethics from Antigone’s tragedy, at the moment when the “the rigorous structuralist indifference” seemed to have forbidden the question of ethics. In the midst of the world of metaphysical thrownness, Lacan still needed to transpose representation in the direction of the Freudian *thing*, such as Heidegger had done when he tried to renew the ontological model in *The Origin of the Work of Art*, through an “originary mimesis”, a *mimesis* without a model. This recourse to the tragic hero, adding to the appeal to the work of art, in the strategy of both, had inspired the formulation of the concept of *esth-ethics*: a double overturning of ethics and of esthetics by each other. However, Lacoue-Labarthe also alerts us to the disastrous ethico-political effects which a certain speculative appropriation of art could produce. The models of the poet-hero, in Heidegger, and Antigone’s pure and transgressive desire in Lacan, needed to be questioned. Lacoue-Labarthe learned with Hölderlin’s modern tragic to operate with metaphysical thrownness, with the disappearance of models and with the witnessing of singularity. In this paper we wish to take up again the discussion of *esth-ethics* with Lacoue-Labarthe in order to ask ourselves if Lacan’s belated proposition of thinking “absolute difference” and the theory of the proper names does not find resonances in *mimesis without models* and with the witnessing of singularity.

Key-words: Lacan; Ethics; Lacoue-Labarthe.

