



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA
PSICANALÍTICA

O FETICHISMO

Função causa de desejo e paradigma da perversão

Ariana Moura Gomes

Rio de Janeiro

2017

Ariana Moura Gomes

O FETICHISMO

Função causa de desejo e paradigma da perversão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro para a obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Linha de pesquisa: Psicanálise e sociedade

Orientadora: Profa. Dra. Simone Perelson

Rio de Janeiro

2017

M929

Moura, A.

O feticchismo: função causa de desejo e paradigma da perversão / Ariana Moura Gomes. Rio de Janeiro, 2017. 118f.

Orientadora: Simone Perelson.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2017.

1. Psicanálise. 2. Feticchismo. 3. Desejos. I. Perelson, Simone. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

CDD: 150.195

O fetichismo: função causa de desejo e paradigma da perversão.

Ariana Moura Gomes

Orientadora: Prof^a. Dra. Simone Perelson

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:



Presidente – Prof^a. Dra. Simone Perelson (UFRJ)

(Orientadora)



Prof^a. Dra. Andréa Martello (UFRJ)



Prof. Dr. Vinicius Anciães Darriba (UERJ)

Rio de Janeiro

Fevereiro/2017

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, por ter possibilitado a realização desta pesquisa.

À Professora Simone Perelson, minha orientadora, pelo acolhimento do meu projeto de pesquisa, pelo interesse, pelas orientações de muitas horas e pilhas de livros emprestados, pelo incentivo inclusive para que eu continuasse para o doutorado.

Ao Professor Vinicius Darriba, por todas as conversas de corredor e cafezinho ao longo de muitos anos, pelas orientações informais, pelo apoio e pelos conselhos, que foram imprescindíveis para o amadurecimento do meu trabalho.

À Professora Andréa Martello, pela acolhida no programa e no grupo de estudos, pelo incentivo ao meu interesse pela filosofia, por acreditar no meu projeto, pelas conversas informais e pelo carinho.

Aos Professor Joel Birman, pela acolhida em seu grupo de estudos, pela inspiração, pelo olhar atento ao meu trabalho na qualificação, pelos conselhos e pela boa recepção sempre.

Aos demais Professores do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, pelas aulas inspiradoras, livros emprestados e por fazerem deste Programa um ambiente tão precioso para a Psicanálise em nosso país.

Aos colegas orientandos de Simone, meus agradecimentos pelo companheirismo, pela disposição em colaborar sempre, pelas longas conversas, pelo incentivo e pela amizade. À Camila, à Fernanda, à Lívia, à Ludmilla e ao Thiago.

Aos meus amigos, pessoas incríveis que tenho a sorte de ter ao meu lado. À Domenica, ao Remom, à Carla, à Isabela, ao Gregório, ao Chrysantho, à Sylvia, à Tatiana. Vocês são brilhantes.

Ao meu marido, Frank, pelo amor, por ser minha casa. Pelo carinho, a paciência, o café e a conversa à mesa, por escolher todo dia que caminharemos juntos.

Aos meus pais, pelo amor incondicional e incomensurável de vocês, por sempre acreditarem em mim e me inspirarem tão profundamente. À minha mãe, por me ensinar a ser forte e lutar incansavelmente pelo que desejo, e ao meu pai, que me transmite um tão profundo otimismo com a vida e torna o mundo um lugar mais bonito e mais meu.

RESUMO

MOURA, Ariana. **O fetichismo** – função causa de desejo e paradigma da perversão. 2017. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

A presente pesquisa tem por objetivo estabelecer uma revisão do conceito de fetichismo e seus desdobramentos no interior da teoria psicanalítica lacaniana. Em especial, nos dedicaremos a compreender qual seria a lógica própria do fetichismo e em que medida ela participa da função de causa do desejo. Lacan nos fornece, ao longo de sua obra, diversos indícios que nos encaminham para supor uma espécie de lógica formal do fetichismo, supraestrutural, que estaria em jogo nesta função da causa. Para além desta lógica supraestrutural, o fetichismo é compreendido consensualmente como o paradigma da perversão. Desta forma, o presente estudo visa realizar uma incursão pela teoria da causa do desejo em Lacan, para, a partir dele, obter compreensão tanto sobre a pertinência da lógica fetichista nesta função da causa do desejo como sobre sua posição paradigmática na estrutura perversa.

Palavras-chave: fetichismo, causa, desejo, perversão

ABSTRACT

MOURA, Ariana. **O fetichismo** – função causa de desejo e paradigma da perversão. 2017. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

The present research aims to establish a review of the concept of fetishism and its unfolding within Lacanian psychoanalytic theory. In particular, we will focus on understanding the logic of fetishism and the extent to which it participates in the function of the cause of desire. Throughout his work, Lacan provides us with a number of indications that lead us to suppose a sort of formal, suprastructural fetishism that would be at play in this function of the cause. Beyond this suprastructural logic, fetishism is understood consensually as the paradigm of perversion. In this way, the present study intends to make an incursion through the theory of the cause of the desire in Lacan, so that, from him, to obtain understanding as much about the pertinence of the fetichista logic in this function of the cause of the desire as on its paradigmatic position in the perverse structure.

Key words: fetishism, cause, desire, perversion

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Primeiro esquema da divisão.....	39
Figura 2 – As formas dos objetos nos diferentes estágios	41
Figura 3 – Esquema do véu.....	66
Figura 4 – A fantasia do perverso / A fantasia do neurótico.....	89
Figura 5 – O desejo sádico.....	107

SUMÁRIO

1. Introdução.....	9
2. O desejo e sua causa.....	14
2.1 Críticas às teorias da relação de objeto e retorno a Freud: A teoria das pulsões.....	16
2.2 A falta de objeto.....	19
2.3 <i>Das Ding</i>	21
2.4 Da Coisa ao objeto.....	29
2.5 O objeto <i>a</i>	35
3. Função fetiche como causa do desejo.....	44
3.1 A teoria do recalçamento parcial - <i>Sobre a gênese do fetichismo</i> , 1909.....	46
3.2 A teoria da <i>Verleugnung</i> - <i>Fetichismo</i> , 1927.....	50
3.3 Falo.....	54
3.4 Agalma.....	61
3.5 Véu.....	65
3.6 Fantasia.....	69
4. Fetiche como paradigma da perversão.....	74
4.1 <i>Verleugnung</i> e clivagem.....	75
4.2 Prevalência imaginária.....	79
4.2.1 A fantasia perversa e a perversão - <i>Bate-se numa criança</i> , 1919.....	82
4.2.2 O desejo e o gozo do Outro.....	86
4.2.3 A inversão da notação da fantasia.....	89
4.2.4 O fetichismo paradigmático.....	92
4.3 <i>Kant com Sade</i>	95
4.3.1 A filosofia moral de Kant.....	96
4.3.2 Sade como a verdade de Kant.....	98
4.3.3 Desejo puro e Lei.....	100
4.3.4 Estrutura da fantasia sadeana.....	103
5. Conclusão.....	108
Bibliografia.....	115

1. INTRODUÇÃO

Podemos identificar, como uma das primeiras e mais fundamentais temáticas abordadas por Freud, a questão das chamadas perversões sexuais. Na esteira do debate que realizava a medicina do nascente Século XX e naquele que o precedera, Freud não se absteve de engajar-se em tal debate a partir de suas próprias observações, as quais, como sabemos, tiveram impacto fundamental para a criação da Psicanálise.

A expansão da medicina para o campo social pode ser compreendida como alinhada a um processo mais abrangente de busca pela racionalização da vida privada, promovida pelo ideário do Esclarecimento. Sobre tal ideário, Kant inicia seu pequeno artigo intitulado *O que é o Esclarecimento*¹, com a seguinte resposta sucinta: “o esclarecimento é a saída do homem de sua minoridade, das limitações à sua racionalidade” (Kant, 2016). Seria necessário que o homem empreendesse voluntariamente o esforço de desvencilhar-se de suas limitações, por meio do emprego de sua razão, rumo ao controle da natureza, de forma a aperfeiçoar suas condições de vida e as da sociedade como um todo.

Frente ao projeto do Esclarecimento, de encaminhamento da sociedade ao seu ordenamento por meio da racionalização, em contraposição à barbárie primitiva, o fetiche, em especial, aparece como limiar entre esses dois mundos. Na apropriação do termo pela psicopatologia, esses princípios racionalistas se estenderam à abordagem da sexualidade. Como afirma Safatle,

“Neste sentido, talvez nenhum outro termo expôs tão claramente esta estratégia de legitimação de práticas clínicas baseada na aproximação entre ‘pensamento primitivo’, comportamento infantil e patologia mental. Como se estivéssemos diante de três figuras maiores da minoridade. Uma minoridade contra a qual o esclarecimento, anunciado por este Iluminismo cujo impulso alimentou a constituição do termo ‘fetichismo’, prometeu combater, seja na clínica, seja na crítica social” (Safatle, 2010, p. 23).

O termo fetiche teria origem no português arcaico *fetisso*, tendo o intuito de designar o pensamento mágico dos povos primitivos a respeito de objetos ritualísticos (Safatle, 2010, p. 22). Aparecendo pela primeira vez em 1756, na obra de Charles de Brosses, colaborador da

¹ Versão extraída do site da Cátedra Unesco de Bioética da Universidade de Brasília, com tradução de Luiz Paulo Rouanet. O artigo original foi publicado em 1783 na revista *Berlinische Monatsschrift*.

Enciclopédia de Diderot, o fetichismo torna-se um termo crucial, ao estabelecer o limiar na diferenciação entre os povos civilizados e os primitivos. O pensamento primitivo típico estaria explicitado pela forma como estes atribuíam aos objetos inanimados determinadas características que evidentemente excediam suas propriedades físicas, de forma a torná-los portadores de uma certa força mágica.

Isso se daria, na leitura daqueles teóricos, pelo ato de dotar à uma parte as características do todo de onde a parte advém, como quando se atribui ao dente do leão, feito de talismã, a propriedade de fornecer a força do animal a quem o carregue consigo. Este tipo de pensamento seria, para os autores que iniciaram esta nomenclatura do fetichismo, a prova essencial de uma falta de capacidade de abstração desses povos, uma incapacidade de bem compreender racionalmente as relações de causalidade, o que os diferenciava radicalmente do pensamento civilizado.

Quando o termo migra, então, de seu uso antropológico para o campo da psicopatologia, a partir de Binet, esta característica primitivista é um fator que está sendo visado em seu horizonte. Sendo, na definição de Binet, já considerado um subgrupo dentro da categoria maior dos perversos, o fetichismo veio a ratificar a ideia de serem as aberrações sexuais perversas uma espécie de primitivismo, uma interrupção, em um estágio infantil, no desenvolvimento da sexualidade rumo à maturação ideal. Assim como os povos primitivos eram vistos como encerrados em uma infância perpétua, incapazes de evoluir rumo à plena capacidade intelectual de abstração dos povos civilizados, os fetichistas eram incapazes de ascender à plena sexualidade adulta, uma vez que, como fazem os primitivos, atinham-se a um objeto comum ao qual atribuíam um certo encanto do qual dependia seu desfrute. Em uma lógica na qual o ontológico reproduz o filológico, o fetiche, como símbolo máximo do pensamento bárbaro no uso antropológico do termo, tornou-se, ao ser apropriado pela psicopatologia sexual, o símbolo de um infantilismo que deveria ter sido abandonado em prol da sexualidade adulta normativa e reprodutiva.

Neste contexto, vemos que a proposta freudiana de que as chamadas aberrações sexuais, dentre elas o fetichismo, seriam parte constituinte regular da sexualidade humana, promove uma quebra de paradigma dificilmente assimilada. Será, em especial, a partir de sua obra *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, que Freud enunciara sua concepção acerca da sexualidade, concebendo-a em uma proximidade estreita com o que era tido como aberrações na nosologia psiquiátrica, nos seguintes termos:

“A perversão já não se acha isolada na vida sexual da criança, mas é admitida no contexto dos típicos — para não dizer normais — processos de desenvolvimento que conhecemos” (Freud S. , (1919) 2015, p. 233)

Podemos pensar nesta concepção da sexualidade promovida pela psicanálise como um primeiro golpe à pretensão racionalista de revelar um ordenamento de desenvolvimento da experiência sexual humana que culminasse na totalização da sexualidade genital. Sublinhar este posicionamento marcará profundamente a obra de Lacan, conduzindo posteriormente à formulação de sua teoria do desejo, na qual, em lugar deste pretensível desenvolvimento linear, terá lugar central a concepção de uma permanente fragmentação, e, em relação ao objeto, um inelutável desencontro. No que concerne a esta concepção da sexualidade, compreendemos que o fetichismo terá um papel determinante.

A presente pesquisa tem por objetivo estabelecer uma revisão do conceito de fetichismo e seus desdobramentos no interior da teoria psicanalítica lacaniana. Preenhe de meandros, tal termo foi-se revelando portador de tamanha complexidade que justifica que, em torno dele, seja possível tanto obter um ponto de vista relevador acerca de conceitos fundamentais do corpo teórico da psicanálise, quanto recursos para a definição das particularidades da estrutura perversa.

Em especial, nos dedicaremos a compreender qual seria a lógica própria do fetichismo, e em que medida ela participa da função de causa do desejo. Lacan nos fornece, ao longo de sua obra, diversos indícios que nos encaminham a extrair uma espécie de lógica abstrata do fetichismo, que estaria em jogo nesta função da causa, como quando afirma, sobre o fetichismo, que “...é nele que se desvela a dimensão do objeto do desejo” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 116), ou ser ele “um exemplo particularmente fundamental da dinâmica do desejo” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 167).

Por outro lado, é inequívoco que o fetichismo faz parte do campo das perversões e, mais do que isso, é compreendido consensualmente como o paradigma da estrutura perversa. Desta forma, promoveremos uma distinção didática entre a lógica abstrata do fetichismo, que participa da função de causa do desejo e se estende à neurose, por um lado, e, por outro, o fetichismo em sua função paradigmática no campo das perversões.

Encontramos, no primeiro texto de Freud dedicado ao tema, um texto não publicado de 1909, intitulado *A gênese do fetichismo*, a menção à distinção de que Binet teria promovido, em seu livro *O fetichismo no amor*; entre, por um lado, o que chamou de ‘fetichismo menor’, comum no enamoramento, e, por outro, o ‘fetichismo maior’, aquele que pode ser considerado

uma aberração sexual (Freud S. , (1909) 2014, p. 158). Freud não se contrapõe a tal divisão e, pelo contrário, vemo-la reverberar em sua obra, inclusive em seu texto fundamental sobre a temática, *O fetichismo*, de 1927.

Em relação à lógica própria do fetichismo, verificamos, com a leitura de Lacan, que, de forma diametralmente oposta à visão da antropologia iluminista do Séc. XVIII, a qual cunha o termo, o fetichismo seria propriamente uma radical abstração. Seria ele, por excelência, o mecanismo responsável pela supervalorização de um objeto qualquer a ponto de torna-lo desejável. Ele explicitaria, com isso, que existe, na raiz de tal supervalorização, uma diferença fundamental entre este objeto comum da experiência empírica, aquele que é desejado, e uma espécie de objeto suprassensível, que estaria por trás do objeto comum, exercendo a função de causa, constituindo, assim, uma espécie de metafísica do desejo.

Iniciaremos nosso percurso justamente deste ponto. Faremos, no primeiro capítulo, uma breve incursão teórica à questão do objeto causa do desejo, e veremos que isso em muito nos auxiliará a compreender a natureza do objeto fetiche e algumas de suas consequências. Como mencionamos, Lacan começa por criticar as chamadas teorias da relação de objeto, as quais pressupunham a existência de uma relação harmônica com o objeto e um sentido evolutivo para a sexualidade humana. Lacan passará a enfatizar a dimensão da falta de objeto, e formulará os conceitos de *das Ding* e de objeto *a*. Verificaremos que Lacan, com tal conceito, construirá uma teoria do desejo de forte inspiração kantiana, em especial semelhante à *razão pura*.

O segundo capítulo dedicaremos à função fetiche de causa do desejo, expressão extraída do *Seminário, livro 8: A transferência*, de Lacan. Nele, Lacan identifica o fetiche com o *agalma*, conceito este que expressa o brilho que faz com que algum objeto seja desejável. Nesse capítulo, buscaremos revisar a teoria freudiana, em busca de qual seria, enfim, a lógica do fetichismo, localizando-a em relação ao escopo da teoria do desejo exposta no capítulo anterior.

Por fim, no terceiro capítulo, nos voltaremos para a estrutura perversa, buscando compreender em que medida o fetichismo é seu paradigma. Retomaremos o texto fundamental de Freud, *O fetichismo*, para nele trabalharmos a *Verleugnung*, no presente trabalho traduzida por ‘renegação’. Seguindo em busca dos elementos distintivos da perversão em relação à neurose e a relação desses elementos com o fetichismo, verificamos que tal distinção pode ser localizada como concernente à configuração fantasmática de cada estrutura, sendo a perversa uma inversão da notação regular da fantasia ($\$ \diamond a$) encontrada na neurose. A partir de então, concebemos que a perversão pode ser definida a partir de uma identificação do perverso ao polo do objeto *a*, e, em suma, com ocupar ele mesmo a posição de objeto fetiche.

Recorreremos, por fim, ao escrito de Lacan, *Kant com Sade*, no qual encontramos o exemplo mais contundente desta fantasmática perversa. Nesse escrito, Lacan apontará em que medida a máxima subjacente à literatura sadeana é análoga ao imperativo kantiano, tecendo, a partir de então, considerações críticas à *Crítica da razão prática* e com isso, estabelecendo as bases de uma reflexão psicanalítica sobre o campo da ética. Sigamos, portanto, a trilha desse percurso.

2. O DESEJO E SUA CAUSA

Devemos, a partir deste momento, estabelecer em que bases podemos apoiar a investigação teórica proposta para esta pesquisa. Iniciaremos nosso percurso a partir de uma série de esclarecimentos acerca da teoria de Lacan sobre o objeto e a função de causa do desejo. Para tanto, realizaremos uma incursão nos primeiros seminários de Lacan, buscando neles certas definições essenciais, a partir das quais realizaremos nosso estudo acerca do fetichismo.

Interessante ter em mente que, como bem expresso por Miller, “As novas construções de Lacan não anulam as antigas, elas as prolongam” (Miller J.-A. , 2014, p. 8). Que apareçam novas concepções posteriormente não significa que devemos abandonar as pontuações estabelecidas anteriormente; verifica-se, inclusive, que, eventualmente, as formulações iniciais trazem à tona certos aspectos que acabam, por vezes, sendo esquecidos, mas que, se revistos, podem fazer reaparecer certas tonalidades e pontos de vista enriquecedores.

Veremos, para nosso propósito, ser imprescindível esmiuçarmos a relação inafastável que Lacan forjou entre o objeto e a falta. Nesse sentido, uma primeira questão a ser considerada em nossa investigação são as críticas de Lacan endereçadas à concepção de relação de objeto como relação harmônica. Como ele mesmo afirma em seu *Seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 19), esta é uma questão que ele apresentara sem cessar até então em seu ensino, e que veremos que permanecerá promovendo efeitos para além deste momento, consolidando-se na construção do conceito de objeto *a*.

Podemos considerar, portanto, que o conceito de objeto *a*, que Lacan declara ser sua única contribuição original à psicanálise, seria a consolidação do novo paradigma de objeto que Lacan funda, em contraposição à teoria corrente dos pós-freudianos. Uma concepção de objeto não baseada em um objeto harmônico, mas sim na falta de objeto. Em suma, este novo paradigma que Lacan consolidará será o de que, exercendo a função de causa do desejo, estará um objeto que comporte em si mesmo a dimensão da falta – o objeto *a* (Darriba, 2005, p. 64).

Iremos, neste capítulo, buscar abranger a construção desta leitura própria de Lacan acerca do desejo, seu objeto e sua causa, refazendo o percurso de formulação daquele que nomeia o objeto causa de desejo, o objeto *a*. Veremos como ele prepara terreno à construção deste conceito, desde o seminário sobre *A relação de objeto*, até o Seminário onde podemos estabelecer sua formalização, a saber, o *Seminário, livro 10: A angústia*.

Desde seu quarto seminário, como afirmávamos, veremos a centralidade que a ideia de falta assumirá em sua formulação de objeto. Neste ponto, somos conduzidos a compreender

diferentes tipos de falta em relação aos diferentes eixos da experiência – simbólico, real e imaginário. Esse lugar de falta estará em pauta em toda a relação do sujeito ao Outro, sendo determinante em sua estruturação. O conceito de falo será ressituated, a partir de então, em razão deste mesmo conceito da falta, conduzindo à mudança de perspectiva na qual é concedida à castração materna uma posição de superior importância. A situação edípica diria respeito à intromissão da metáfora paterna como um quarto elemento, em uma relação mãe e criança que não é dual, mas sim tríptica, pois, entre ambos, encontra-se, como mediador entre eles, o falo.

Devemos, portanto, tecer nossas considerações ao conceito do falo, que, como veremos, será apreendido em uma dialética entre ser e ter. O complexo de Édipo, o qual Lacan subdivide em três tempos em *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, terá seus tempos balizados por esta dialética, na qual a criança oscilará entre as possibilidades de ser ou ter este falo. Veremos, posteriormente, em que medida toda a problemática do fetichismo implicará uma forma específica de relação ao falo, uma vez que, nas palavras de Freud, o fetiche virá em substituição ao falo materno.

A questão, no entanto, se complexifica, à medida que Lacan conduz a questão da falta a um novo patamar, ao conjugá-la à questão da causa. Neste sentido, encontramos o conceito de *das Ding*, a Coisa, que será definido como um vazio absoluto, que não é engendrado por nada e que, por essa mesma característica, seria o engendrador de tudo. Este conceito, que é trabalhado extensivamente em seu seminário sobre a *Ética*, e que praticamente desaparece posteriormente, pode ser compreendido como a base sobre a qual Lacan formulará, posteriormente, o conceito de objeto *a*.

A respeito da função de causa que vemos indissociavelmente implicada neste conceito de *das Ding*, e a respeito da passagem dele para o conceito de objeto *a*, recorreremos a Kant. A referência ao filósofo neste percurso teórico de Lacan é textualmente explicitada em diversos pontos. Em suas próprias palavras, *das Ding* coloca em pauta, no nível do inconsciente, a questão kantiana da *causa noumenon*, sendo, assim, inspiração, para Lacan, em suas próprias formulações acerca da função de causa no campo do desejo. (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 91).

Lacan irá, no entanto, tecer uma crítica à filosofia kantiana, justamente a partir de *das Ding*, e, neste mesmo ensejo, lançará as bases para a formalização do objeto *a*. Ao fim do Seminário 10, no qual dedica-se a caracterizar a natureza e o lugar do objeto *a*, deixa-nos antever em que medida ele surge em uma releitura crítica da filosofia kantiana.

Encontramos elementos para compreender que o palco de tal debate com Kant seria seu

escrito *Kant com Sade*, no qual identifica *das Ding*, imperativo kantiano e a filosofia sadeana como imperativos de gozo. Mas não pulemos etapas. Abordaremos esta questão, em tempo, no último capítulo, dedicado ao fetichismo como paradigma da perversão, onde trataremos da comparação entre Kant e Sade com o detalhamento necessário. Neste momento, como afirmávamos, buscaremos estabelecer os fundamentos teóricos necessários para tanto, tratando do percurso efetuado por Lacan na construção de sua teoria sobre o objeto causa do desejo.

2.1 CRÍTICAS ÀS TEORIAS DA RELAÇÃO DE OBJETO E RETORNO A FREUD: TEORIA DAS PULSÕES

Como havíamos proposto, começaremos nossas reflexões acerca do encaminhamento dado por Lacan à temática do objeto do desejo na psicanálise. Uma de nossas principais referências será um de seus primeiros seminários – o Seminário 4, cujo título, *As relações de objeto*, já começa por indicar ser esta problemática o foco de seu ensino naquele ano. Esse foi, de fato, talvez o primeiro momento em que Lacan se debruça sobre a temática de modo mais extenso, fornecendo uma leitura própria para o conceito de objeto com o qual pudesse construir sua teoria.

Perceberemos que Lacan, no tocante a esta problemática específica do objeto, de forma consistente ao longo dos anos, constrói sua teoria em contraposição às formulações daqueles outros autores os quais chama de pós-freudianos. Será, então, neste quarto ano de seu Seminário, que Lacan se dedicará especialmente a tratar de suas divergências teóricas com estes autores pós-freudianos, os quais, em grande proporção, centravam-se em formular teorias da relação de objeto, às quais se refere o título do seminário.

O que, em suma, estava posto nas teorias da relação de objeto dos pós-freudianos, era que estes pressupunham encontrar em Freud as bases para uma teoria da sexualidade pautada por uma linha evolutiva de desenvolvimento, partindo de relações mais arcaicas com objetos pré-genitais, rumo à relação idealmente madura com o objeto genital.

Um dos principais precursores de tal interpretação sobre a sexualidade seria Abraham, que teria formulado uma teoria do desenvolvimento na qual haveria diversos estágios de maturação da sexualidade, culminando em um estágio final relativo ao objeto genital. A experiência analítica, nesta perspectiva, teria como objetivo conduzir a este objeto ideal, reduzindo-se, portanto, a ser um mecanismo pedagógico de normatização do sujeito. Seria, na perspectiva deles, uma forma de adaptar o sujeito ao meio, direcionando-o ao objeto adequado,

em uma boa relação com a realidade.

Essas relações com os objetos constituiriam fases evolutivas a serem superadas, e sua não superação, sob a forma de regressões e fixações, seria a origem de posições subjetivas patológicas. Isso estaria conforme, como podemos já perceber, com a psicopatologia sexual da medicina, a qual, como mencionamos na introdução, promovia um alinhamento entre patologias da saúde mental, primitivismo e infantilismo.

Coerente a esta concepção, a medicina da época de Freud dedicou-se sobremaneira a estabelecer critérios diagnósticos baseados nesta estrutura de desenvolvimento linear. Nesta esteira foi desenvolvida toda a nosologia psiquiátrica das aberrações sexuais, também nomeadas de perversões da sexualidade, uma vez que elas consistiam em uma versão deturpada da sexualidade no que tange a seu fim natural, qual seja, a sexualidade reduzida à reprodução.

A teoria de relação de objeto pautada nesses moldes de desenvolvimento pressupunha um finalismo, definido por um crescente de complexidade em relação aos objetos, rumo ao ápice de uma sexualidade genital plena. A superação de tais estágios, por sua vez, significaria a capacidade de encontro saudável com os objetos de seu desejo. Desta forma, estaria aberta a via para a vivência amorosa plena, que seria a visada, em seu parceiro amoroso, dele como uma alteridade em sua integridade.

Lacan não poderia ser mais avesso a esta vertente, o que podemos comprovar pela recorrência com a qual os critica, no que considera um idealismo moralizante, que em nada corresponde ao permanente desencontro que caracteriza as relações desejantes. “A ideia de um objeto harmônico, encerrando, por sua natureza, a relação sujeito-objeto, é perfeitamente contradita pela experiência – não diria nem mesmo a experiência analítica, mas a experiência comum entre o homem e a mulher. Se a harmonia nesse registro não fosse coisa problemática, não haveria análise em absoluto” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 25).

Considera, inclusive, que tal perspectiva contrária ao que considera ser a verdadeira inovação da psicanálise. Em seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, uma das obras inaugurais de Freud, este já afirma: “a predisposição às perversões era a predisposição original e universal da sexualidade humana”. Lacan, por sua vez, em uma obra já bem tardia, ratifica: “Toda sexualidade humana é perversa se seguirmos bem o que diz Freud” (Lacan J. , (1975 - 1976) 2007, p. 149). A perenidade desta proposição na teoria psicanalítica indica também sua fecundidade.

O sentido desta vertente teórica que dominava a teoria psicanalítica, para Lacan, se dava justamente no sentido de uma “domação do gozo perverso” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p.

15)

“Parece que a partir da sondagem, do flash que a experiência freudiana lançou sobre as origens paradoxais do desejo, sobre o caráter de perversão polimorfa de suas formas infantis, uma propensão geral levou os psicanalistas a reduzir estas origens paradoxais para mostrar sua convergência em direção a um fim de harmonia” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 15).

A sexualidade infantil é descrita por Freud como perverso-polimórfica na medida em que nela pode ser encontrado todo tipo de desvio descrito na literatura psiquiátrica do Século XIX. Mas, enquanto alguns depreenderam disso que o caminho a ser percorrido seria o de uma evolução linear de maturação, rumo ao objeto genital e à sexualidade como função da reprodução, Lacan teria uma leitura distinta.

Em certo sentido, ele seguirá em um sentido oposto àquele verificado nos teóricos da maturação sexual. Enquanto estes buscavam subsumir toda a sexualidade no objeto genital como último termo do desenvolvimento, e relegavam à pulsão parcial a posição de uma pulsão perversa a ser domada, em um esforço corretivo, ortopédico, Lacan observa uma “finalidade profunda dessa diversidade tão notável” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 15).

Podemos sublinhar aqui a retomada, por Lacan, da constatação freudiana da existência de uma incompatibilidade do objeto em relação às pulsões. Isso se dá ao enfatizar em Freud, precisamente, o que em *As pulsões e suas vicissitudes* havia sido definido, que o objeto é o que há de mais variável em relação à pulsão, ou, em outras palavras, que não existe objeto pré-determinado à pulsão (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 60). O objeto será contingente; algo será tomado como objeto, contanto que ele possa servir de meio através do qual o instinto possa atingir seu alvo, que é a satisfação. Em outras palavras, “(...) não existe harmonia preestabelecida entre o objeto e a tendência (à satisfação)” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 60) .

Tal constatação freudiana, afirma Lacan já no seminário 4, é o ponto negligenciado por seus contemporâneos, que atribuíam ao desenvolvimento humano uma ordem pré-estabelecida rumo à sexualidade genital reprodutiva. Pois bem, Lacan desde este momento se afastava desta concepção, defendendo que, afinal, estava já em Freud a afirmativa de que não existe tal teleologia para a sexualidade humana. Esse posicionamento marcará profundamente sua obra, conduzindo às posteriores formulações.

A partir de tal incompatibilidade, portanto, Lacan extrairá uma série de paradigmas

essenciais de sua obra. Mas atendo-nos ao presente seminário em exame, o autor sublinha que, de forma distinta do que se pressupunha à época, a essência do objeto é ser, desde sempre, um objeto para sempre perdido, no entanto a ser reencontrado. O que ele busca enfatizar, em suma, é a dimensão da falta, sempre implicada no que tange ao objeto. E essa percepção de que, ao se tratar do objeto, o que está em jogo é uma falta, balizará todo o posterior desenvolvimento da teoria lacaniana que culmina na criação do objeto a.

Lacan busca pôr em relevo, desde o início de seu ensino, que, ao contrário do que postulavam os teóricos pós-freudianos, não haveria uma relação de harmonia entre o sujeito e o objeto de seu desejo. Mais do que isso, o que haveria, de fato, de fundamental no tocante ao objeto, seria a noção de falta. “Jamais, em nossa experiência concreta da teoria analítica, podemos prescindir de uma noção da falta do objeto como central. Não é um negativo, mas a própria mola da relação do sujeito com o mundo” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 35)

2.2 A FALTA DE OBJETO

Com o intuito de iniciarmos nosso percurso rumo à teoria lacaniana do objeto do desejo, nos deteremos na leitura de seu quarto Seminário. Como afirmávamos, Lacan se dedicará, nele, a demonstrar a predominância das experiências de falta desde as primeiras relações do sujeito com o objeto, argumentando contra o que considera o mito do encontro harmônico, cujo protótipo seria o encontro entre mãe e bebê.

Haverá, então, já nesses primeiros momentos, toda uma história de desencontros. A criança, de início, está no campo da necessidade. Mas, pela prematuração de seu corpo, o bebê é incapaz de coordenar-se e promover no meio externo os meios de sobreviver, encontrando-se no mais primordial desamparo. A descarga motora que lhe é possível, o grito, o choro, deve interpretado por um adulto que se incumba dos cuidados do bebê, para que, por este meio, ele possa encontrar satisfação à sua necessidade. A criança é, portanto, de início, fundamentalmente dependente de um outro sujeito, alguém que faça a função materna e que interceda por ele no mundo. Este outro primordial constituirá o que chamamos de *Nebenmensch*, passível de ser traduzido como um primeiro Outro, um próximo. Este Outro deixaria, por sua vez, como traços de memória, uma série de coordenadas para a posterior satisfação pulsional.

A criança encontra-se, assim, em plena dependência de que a mãe proveja os objetos necessários à satisfação de suas necessidades. O objeto seio, paradigmático deste momento, será provido como objeto, que, como veremos, encontra-se em um espaço intermediário entre

o corpo da mãe e o da criança, sendo, a este último, externo e interno a ele ao mesmo tempo.

Mas a mãe, como agente intermediadora entre sujeito e objeto, introduzirá um elemento temporal nesta relação, com a oscilação entre sua presença e ausência. Este será um primeiro par opositor, condição inaugural para uma organização simbólica, linguística. Por esta ausência ocasional do objeto se instaurará a separação entre um eu e um não-eu, que, como veremos, se dará na separação com um objeto tomado como parte do corpo próprio. Encontramos, assim, base para a compreensão de como a entrada na linguagem promove o corte significativo que, ao mesmo tempo, fundará o sujeito barrado e extrairá o objeto *a*.

O par de opostos presença-ausência, que pode ser conotado também como mais-menos, constitui a primeira base sobre a qual se fundará a linguagem. A criança a exercitará em jogos de domínio, sendo o exemplo clássico desse jogo o descrito por Freud como *Fort-da*, que consiste em brincar de atirar um objeto longe, para que ele seja trazido de volta para perto, repetindo esse movimento inúmeras vezes. Esse jogo de presença e ausência será repetido também através do apelo da criança à mãe, a chamando para perto e a recusando.

Essa presença-ausência estará na origem de toda a ordenação simbólica posterior, permitindo “destacar um elemento distinto da relação de objeto real, que, em seguida, vai oferecer precisamente ao sujeito a possibilidade de estabelecer uma relação com um objeto real, com sua escansão, e as marcas, ou traços, que dele restam” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 68).

A criança experienciará a oposição presença-ausência, portanto, em relação ao apelo dirigido à mãe, uma vez que ela nem sempre responderá a este apelo. A mãe, só respondendo a seu critério, torna-se ela uma potência real e incontrolável, que pode ser ou não favorável ao apelo. Os objetos que dela dependem passam a não ser mais simplesmente objetos que visem a satisfação da necessidade. Eles passam a ser prova da favorabilidade da potência materna – tornam-se objetos de dom, objetos de amor.

A criança passará, assim, do campo da mera necessidade ao da demanda, sendo a demanda sempre uma demanda de amor. Passando pela simbolização da oscilação entre presença e ausência do Outro, o Outro pode ser sujeito do dom do amor, na medida em que “o que ele dá é justamente esse nada que é tudo da determinação presença-ausência” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 130). Ele promove, com sua ausência, o furo do desencontro fundamental do desejo com os objetos, de forma a promover o destacamento do objeto causa do desejo.

A potência, a onipotência, está do lado da mãe, e veremos, mais adiante, quando tratarmos da problemática do falo e do desejo da mãe, que “O que conta, vocês vão ver, são as

carências, as decepções, que afetam a onipotência materna” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 70). A queda da onipotência materna será a partir de onde poderá se abrir a dimensão da causa do desejo.

2.3 DAS DING

Como mencionávamos, Lacan estabeleceu um intenso debate com os autores pós-freudianos acerca do estatuto do objeto na psicanálise. Compreendia que a concepção de objeto acabava por condicionar o direcionamento ético do tratamento analítico, de forma que, seguindo os preceitos das teorias de tais autores, o tratamento era conduzido de forma a promover uma ética da normatização, à qual ele se opunha radicalmente. Em contraposição a estas teorias, Lacan realizará um retorno a Freud, extraindo de sua obra os argumentos que embasam um diferente paradigma – o de que o objeto traz em si sempre um caráter de falta.

Em seu sétimo seminário, intitulado *A ética da psicanálise*, não por acaso após um ano dedicado à temática do desejo, Lacan afirma que retomará a questão do objeto, e que, em relação a este, se debruçará, como nunca antes, na questão da falta. Isto se dará pela introdução do conceito de *das Ding*, ou a Coisa freudiana, que representará um novo paradigma para esta falta em causa na relação com o objeto. Este conceito, ao passo que fornece um contraponto à ética subjacente à teoria dos pós-freudianos, conduzirá também a todo um novo campo de debates sobre a ética, agora em referência à filosofia, em especial a kantiana.

Encontramo-nos, então, em posição de investigar este conceito de *das Ding*, ou a Coisa, que, apesar de transitório no ensino de Lacan, parece fornecer as bases fundamentais sobre as quais se erigirá o debate posterior sobre o objeto *a*. Dizemos transitório, pois, após este sétimo Seminário, ele praticamente não será mais mencionado em sua obra, virtualmente desaparecendo dela (Safatle, 2006, p. 155). Isso, no entanto, de forma alguma diminui sua relevância, uma vez que, como afirmamos, sem o desenvolvimento de sua problemática, uma série de pormenores referentes à falta, à causa e ao objeto do desejo não teriam sido plenamente esclarecidos. Por esta relevância, e a relação que estabelecerá, posteriormente, com o conceito de objeto *a*, podemos, inclusive, aventar a hipótese de que, apesar de não mais mencionado textualmente, *das Ding* mantenha sua operatividade no edifício teórico lacaniano. Sigamos, então, rumo à apresentação de tal conceito.

Ambos os conceitos, *das Ding* e objeto *a*, tem suas origens na leitura efetuada por Lacan do *Projeto para uma psicologia científica*, obra inaugural de Freud, de 1895. Será neste texto,

um texto pré-psicanalítico e rejeitado por Freud, o qual somente fora publicado após sua morte, que Lacan reconhecerá a gênese de uma série de reflexões preciosas à temática do objeto e da falta.

Vamos explicitar, de forma sucinta, o raciocínio de Freud. Ao que ele nos indica, a questão se inaugura pelo fato do ser humano vir ao mundo sem ter em suas mãos a capacidade de prover os meios de sua própria sobrevivência, em um estado de desamparo fundamental. Como já mencionado anteriormente, dada a prematuração de suas funções motoras, é impossível ao bebê executar sozinho a ação específica no mundo que suspenda sua fome. A tensão gerada pelo estímulo interno da fome irá gerar a manifestação motora que lhe é possível, ou seja, o choro, o grito. Mas para que se dê a satisfação de sua necessidade, será necessário que ele receba ajuda alheia. É necessário que um adulto, idealmente a mãe, se incumba dos cuidados do bebê e o alimente, mas, mais ainda, que este outro ser engaje a manifestação do grito do bebê como comunicação.

Tem lugar então a experiência de satisfação, na qual há a descarga da excitação endógena – a fome. Concomitantemente a isso, ocorre também o estabelecimento de catexizações dos neurônios responsáveis pela percepção do objeto, dos responsáveis pela imagem motora dos movimentos que o bebê executa e das excitações sensoriais que o bebê experimenta no caminho da satisfação de sua necessidade.

Nos termos de Freud, as primeiras experiências de satisfação deixarão, então, um registro de memória – uma imagem mnêmica do objeto de satisfação. A tendência original da criança será o de alucinar este objeto de satisfação, reativar esta imagem mnêmica a cada vez que surgir a premência da necessidade. A tendência a trilhar os caminhos pré-estabelecidos pelo prazer rumo à satisfação será chamada de princípio do prazer. A princípio, o caminho mais curto rumo ao objeto de satisfação seria aluciná-lo, sendo esta alucinação o impulso primordial. Mas somente a alucinação não seria capaz de fazer cessar um estímulo endógeno, como a fome, por exemplo. Haveria um momento inicial de prazer na alucinação do encontro com o objeto, mas a este se seguiria logo o desprazer, uma vez que a fome permaneceria e se agravaria.

A alucinação não seria, portanto, um caminho eficaz rumo à satisfação. Seria necessário o advento de um mecanismo adicional que redirecionasse o investimento psíquico a algo que de fato pudesse diminuir o desprazer gerado pelo estímulo interno. Por exemplo, no caso da fome, apesar de alucinar o seio ser o caminho mais curto, essa alucinação não é o suficiente para saciar a fome, de forma que, como resultado, ter-se-ia ainda mais fome e desprazer. É necessário que se encontre um seio concreto para saciar a fome, e, para tanto, é necessário

voltar-se ao mundo exterior em busca deste objeto.

O princípio de realidade, então, seria este mecanismo adicional, uma tendência concorrente com o princípio do prazer, responsável por fazer com que a busca por satisfação se voltasse ao mundo externo. Para que a satisfação seja efetiva, ou seja, para que seja possível a descarga da quantidade excessiva de excitação que gera o desprazer, seria necessário que o aparelho psíquico não sucumbisse à tendência inicial de simplesmente alucinar. É necessário que se busque no mundo externo, na realidade, os meios de promover a satisfação, e o princípio de realidade seria o responsável por esta vinculação ao mundo dos objetos sensíveis.

Muito importante ressaltar que, sob a elegante aparência de simplicidade da explicação, reside uma grande complexidade. Pois, como veremos a seguir, desta distinção entre dois princípios complementares no funcionamento psíquico, se desdobra uma série de consequências, tanto no que se entende de uma distinção entre sujeito e objeto, bem como uma divisão interna no conceito de objeto. Tem-se, por um lado, este objeto da primeira satisfação, a partir do qual se estabelece uma imagem mnêmica, e, de outro, os objetos do mundo empírico, que se oferecem à percepção. Veremos em que medida a dialética entre Princípio do prazer e Princípio de realidade só poderá ser compreendida se passarmos a conceber esta complexidade em relação ao objeto.

Lacan afirma que o conceito de *das Ding* será destacado com o fim de explicitar, a partir do *Projeto*, importantes sutilezas na distinção entre ambos os princípios. Mais especificamente, para dar conta de demonstrar que o que está em questão no Princípio de realidade não é o que dele se compreendia nas leituras dos pós-freudianos, que o viam como um mecanismo de adaptação à realidade. “O que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo”, o segredo do que ele chama de paradoxo do princípio de realidade (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 60).

No *Projeto*, Freud mencionará duas catexias (Freud S. , (1895) 1996, p. 249): as do desejo, que se ligam à imagem mnêmica do objeto de satisfação, e as da percepção, ligadas aos objetos empíricos que são percebidos no mundo externo. Ambas devem coincidir para que a descarga seja efetiva, seguindo a lógica de retificação que o Princípio de realidade impõe ao Princípio do prazer. Se coincidissem, hipoteticamente, pelo menos numa primeira concepção, a descarga seria eficaz e tudo correria sem maiores problemas. Mas, caso a percepção não coincida de todo à imagem mnêmica, a questão se dificulta, e é para conceber o que se processa neste caso que Freud fará uma decomposição das catexias, uma vez que cada uma delas é composta por um complexo de neurônios.

A catexia do desejo poderia, em uma simplificação, ter sua forma decomposta em

neurônio *a* + neurônio *b*, e a catexia perceptiva, em neurônio *a* + neurônio *c* (Freud S. , (1895) 1996, p. 249). O neurônio *a*, que Freud nomeia como *coisa*, seria o componente perceptual constante em relação à imagem mnêmica catexizada pelo desejo, ou seja, o neurônio no qual há correspondência entre a imagem mnêmica de satisfação e o objeto do qual toma conhecimento pela percepção. O neurônio *b*, por sua vez, seria a parte que não encontra correspondência com o objeto vindo pela percepção. Não havendo correspondência, o aparelho psíquico dará início a uma busca incessante pelo neurônio *b*. Se, em lugar do *b*, aparecer, na percepção, o *c*, o procedimento será o de seguir fazendo investimentos, em objeto atrás de objeto, até que se reencontrasse *b*.

“O objetivo...”, como nos aponta Freud, “...é voltar ao neurônio *b* desaparecido e liberar a sensação de identidade” (Freud S. , (1895) 1996, p. 250). O neurônio *b*, portanto, seria o ponto onde não coincidem imagem mnêmica e percepção, o que faz com que o objeto primitivo de satisfação permaneça perdido. O aparelho psíquico, a partir de então, se engajaria em uma busca por algo na realidade que fosse percebido como idêntico à imagem mnêmica, não só em *a*, que representa a parte que já fez correspondência, mas também em *b*. O *b*, então, é tomado em uma busca por seu reencontro, por meio de uma sucessão infundável de objetos do mundo.

Freud está, neste ponto, tratando do problema de como é possível que se perceba coincidirem imagem mnêmica do objeto primitivo de satisfação e objeto empírico. O que Lacan buscará apontar é que nisso consiste um refinamento a ser feito de nossa leitura de Freud, na medida em que este debate sobre a relação entre Princípio do prazer e Princípio de realidade acaba trazendo, em seu escopo, duas questões fundamentais: que o paradigma do objeto, em Freud, é o de um objeto perdido, e que haveria, implícita, uma distinção entre objetos – os objetos sensíveis, aqueles que nos chegam pela via da percepção, e um objeto suprassensível, este referente à imagem mnêmica.

Vemos, nas palavras de Freud (Freud S. , (1895) 1996, p. 244), que a *atração de desejo primária* seria relativa a uma imagem mnêmica do objeto desejado, e não aos objetos encontrados na experiência perceptiva imediata. Lacan pinça no *Projeto* esta distinção, que poderia passar despercebida, e nos faz notar que é em torno destes diferentes objetos que se dá uma espécie de inversão do que se pressupunha sobre a relação entre os princípios do prazer e de realidade. Pois, se bem observarmos o que nos diz Freud, o Princípio de realidade atua no sentido de adaptar os objetos sensíveis ao suprassensível, e não o contrário (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 15).

A partir do momento em que se forma esta imagem mnêmica do objeto primordial de

satisfação - que passamos agora a definir como um objeto suprassensível -, a partir dele, todas as posteriores relações com os objetos sensíveis estarão referenciadas ao suprassensível, pois, como afirma Freud, o objetivo é encontrar na realidade um objeto que tenha identidade à imagem mnêmica. Temos aqui, portanto, uma mudança de perspectiva promovida por Lacan sobre a obra de Freud.

O Princípio do prazer é inicialmente um princípio de inércia, de homeostase. Estaria dado de início um aparelho com capacidade para uma certa quantidade de energia, e o Princípio do prazer seria a tendência a buscar a descarga do excesso de energia que porventura se produza, restaurando um certo nível ótimo de energia que não produza desprazer, mas que ao mesmo tempo seja suficiente para manter o organismo vivo. O prazer é decorrente desta descarga, do alívio do desprazer provocado pelo excesso de energia retido.

O Princípio do prazer em si é uma força cega. Seu propósito é simplesmente a eficácia da descarga energética, fazendo com que se livre do desprazer da forma mais fácil possível. Neste sentido, a alucinação é a tendência inicial. A alucinação, no entanto, não promove os meios efetivos para a descarga da tensão, produzindo, por fim, mais desprazer.

Será então, pela via da motilidade que se buscará a descarga. Lacan menciona a “profunda homologia da relação da dor com a reação motora” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 76). A dor estaria profundamente relacionada com a incapacidade de mover-se, de buscar caminhos, inclusive por meio da linguagem, para a descarga da energia. O Princípio de prazer tem, portanto, simplesmente esta finalidade, a de buscar manter uma quantidade ótima, homeostática, de energia que não cause desprazer em sua retenção.

Aqui incide o Princípio de realidade, como meio de correção possível ao Princípio do prazer, na vinculação com os objetos empíricos. O Princípio de realidade pode ser compreendido como tendo a função de fazer um julgamento de identidade, entre os objetos empíricos e a imagem mnêmica do objeto primitivo de satisfação. Podemos compreender que sua ação é de promover a atração à situação original, mas sem que esteja nisso pautado os limites ao desprazer que o Princípio do prazer erige. Desta forma, podemos pensar que o Princípio do prazer exerce ele também uma função de correção ao Princípio de realidade.

O Princípio de realidade passa então a ser identificável como aquele que será enunciado posteriormente como a outra força opositora ao Princípio do prazer – a pulsão de morte. Pois o hipotético encontro com um objeto que correspondesse a este, que foi estabelecido como objeto último da satisfação, conduziria a uma descarga energética tanta que seu horizonte seria a morte, a destruição do equilíbrio vital. O Princípio de realidade não é balizado pela homeostase, seu

vetor aponta simplesmente à busca do objeto primordial.

O conceito de *das Ding* será, então, trazido à tona com o intuito de compreendermos este objeto primordial e esta força de empuxo a ele. E, neste sentido, Lacan estabelecerá então uma posição radical quanto à teoria pulsional freudiana, diametralmente oposta à dos pós-freudianos. Pois, enquanto estes últimos negavam a relevância da pulsão de morte, considerando-a uma formulação incompatível com o resto da teoria freudiana, a ser praticamente desconsiderada, Lacan propõe que a pulsão de morte seria a única pulsão existente, uma vez que o objetivo final da pulsão é alcançar sua satisfação e sua satisfação final seria o encontro mortífero com *das Ding* (Jorge, 2010, p. 69).

Das Ding deve ser compreendido em consonância com o que formulávamos acerca do Princípio de realidade. Ele não é tanto o objeto suprassensível, mas a falta radical que está pressuposta nele e os efeitos dessa falta. Em síntese, como um lugar vazio deixado pela falta de objeto, da qual deriva uma força. “*Das Ding* deve, com efeito, ser identificado com o *Wiederzufinden*, a tendência a reencontrar, que para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 74). *Das Ding* é o anseio pelo reencontro, e, como veremos, será essa ilusão do reencontro o que fundará, por fim, a organização de um sistema da percepção humana de todos os demais objetos.

Vimos a questão do objeto perdido ser tratada no Seminário 4. Já naquele momento fomos advertidos que o objeto ideal para a satisfação não fora de fato perdido, uma vez que ele nunca teria existido de fato; o que ocorreria é que ele seria construído como mito: “O objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido é a consequência disso - mas só-depois” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 145). O que Lacan busca demonstrar de essencial aqui é que o objeto não é reencontrado porque foi perdido. Mas sim que ele é sempre perdido, e, em alguma medida, reencontrado, porque há uma falta estrutural pré-empírica que condiciona a apreensão e eleição dos demais objetos empíricos, de forma que tais objetos empíricos trarão, em si, a marca de sua relação a esta falta.

A título de definição, a Coisa é a falta do objeto assumida como princípio, como dado fundamental. É a compreensão da perda como anterior ao que foi perdido. O que foi perdido pode ser pensado só-depois, através do mito, da fantasia de uma experiência de satisfação originária plenamente satisfatória.

Este era um ponto de discordância de Lacan em relação aos pós-freudianos, e demarcá-lo constituirá mais um passo em direção à centralidade que ele desejava dotar à falta em sua teoria do objeto. Este objeto tido como perdido, a ser reencontrado, era, usualmente,

identificado como o corpo da mãe como continente universal. Lacan buscará demonstrar que não passaria de um mito este passado idílico de completude com a mãe. O que haveria na origem, desde sempre, é a incompletude e o vazio, como decorrência lógica do objeto impossível da completude.

Das Ding seria, também, o lugar de falta que existe na origem lógica da instauração do encadeamento significante que constitui o inconsciente, sendo ele uma exterioridade central à cadeia simbólica à qual ela é fundante.

“Pois esse *das Ding*, está justamente no centro, no sentido de estar excluído. Quer dizer que, na realidade, ele deve ser estabelecido como exterior, esse *das Ding*, esse Outro pré-histórico impossível de esquecer, do qual Freud afirma a necessidade da posição primeira sob a forma de alguma coisa que é *entfremdet*, alheia a mim, embora esteja no âmago desse eu...” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 89).

Das Ding é referente a esse Outro primordial do sujeito. Este “Outro pré-histórico” refere-se ao que Freud denomina *Nebenmensch* (Freud S. , (1895) 1996), o outro como alteridade, o próximo. Como vimos acerca do *Projeto*, Freud menciona a dependência que a criança tem de uma ajuda alheia para suprir suas necessidades. Esta ajuda alheia vem de um primeiro outro, ou seja, a mãe, um semelhante que será tomado como o primeiro objeto que fornece à criança a satisfação. O *Nebenmensch*, objeto da primeira satisfação, seria, então, pela criança, decomposto. Por um lado, os diversos traços que o identificam seriam organizados em complexos de representações. Por outro, ficaria algo que resta irreduzível. “...há qualquer Coisa que continua inassimilável à representação (...) Trata-se da irreduzível estranheza do próximo” (Safatle, 2006, p. 157)

Nesse sentido, *das Ding* é esse exterior que constitui o mais íntimo – êxtimo. A Coisa seria este aspecto do primeiro objeto de satisfação que permanece irrepresentável, e que, no entanto, ocupa lugar central em meio à cadeia de representações, a qual será posta em movimento em busca do que o representasse.

O desejo, sendo ele este trilhamento metonímico entre as representações inconscientes, será, portanto, um trilhamento por meio do simbólico, atrás da representação que promovesse a identificação de um objeto empírico com este primeiro Outro. Desse pertencimento do desejo ao campo do simbólico, podemos obter compreensão sobre o fato do desejo ser o desejo do Outro, e, ao sujeito, restar a sensação de ser estranho a seu próprio desejo. “O Outro é o tesouro dos significantes” (Lacan J. , (1960) 1998, p. 820), nos afirma Lacan, sendo o desejo o próprio

movimento das representações simbólicas.

Ao passo que *das Ding* é o vazio resultante da radical incompatibilidade dos objetos empíricos com a imagem mnêmica, a cadeia de representações do inconsciente, por meio da qual se dará a busca pelo sinal de identidade, se constituirá em torno dele, como que o orbitando. Animando a cadeia de significantes que o orbita, temos o Princípio do prazer, cuja função será a de promover, pela passagem de representação em representação, uma distância exata a este núcleo que é *das Ding*, que, ainda que mantendo sempre a vinculação a ele, não seja próxima a ponto de provocar a dor.

Imaginemos que se obtivesse, em algum ponto, acesso a um objeto que promovesse a satisfação plena, final. Essa satisfação seria também derradeira para o sujeito, uma vez que ele exauriria toda a sua carga energética, para falar em termos do Projeto, e, assim, teríamos um esfacelamento insuportável do sujeito. A ação do Princípio do prazer tem a função de manter o nível preciso de descarga da excitação, para que a proximidade em relação a *das Ding* não resulte em desprazer, fazendo-o aproximar-se do sol sem, no entanto, derreter suas asas.

Pois aí está uma das questões principais deste seminário. O encontro impossível com *das Ding*, para além do Princípio do prazer, seria o gozo absoluto e mortífero. Enquanto isso, essa passagem de representação em representação do inconsciente, regulada pelo Princípio do prazer, é o que constitui o desejo, levando-nos a compreender o desejo como uma defesa contra o gozo. O desejo, no entanto, por ser consequência da impossibilidade de *das Ding*, emana dele e a ele mantém-se vinculado, permanecendo, em parte, com um aspecto de busca do gozo.

Das Ding seria o furo real da falta de objeto, o puro vazio, que, por nunca faltar em seu lugar e fundar a estruturação significativa em torno dele, como o vaso forma-se em torno do vazio (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 147), serve de bússola para a busca desejante pelo objeto, que, como nos é esclarecido, é a busca pelo objeto em relação ao qual o Princípio do prazer funciona (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 68). Assim, podemos dizer que *das Ding* é a Lei que rege o desejo, mas na medida em que o desejo se mantém em parte buscando o objeto que o levaria ao gozo absoluto da completude. *Das Ding*, portanto é a Lei do gozo, e por ser o gozo absoluto impossível, ele cria e regula também, subsidiariamente, o desejo.

E aqui torna-se relevante falarmos de Kant. De acordo com Lacan, Kant foi quem melhor teria entrevisto a função de Lei de *das Ding* (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 70). Podemos para isso levantar dois principais motivos – Kant é uma referência essencial, para falar, tanto dessa pureza observada em *das Ding*, como da função de causa. Para ser mais precisa, é já uma formulação kantiana que a função de causa seja exercida por algo que se

distinga radicalmente do empírico, algo que tenha caráter transcendental. É nesses moldes que podemos interpretar *das Ding*, como um conceito que ressituiu a causa do desejo para além do mito de uma experiência empírica primordial. Teceremos, na seção seguinte, as considerações necessárias acerca do caráter kantiano do conceito de *das Ding*, referenciando-nos, ainda, no filósofo, para compreender a relação que este terá com outro conceito que julgamos ser dele indissociável, o de objeto *a*.

2.4 DA COISA AO OBJETO

Como havíamos dito, *das Ding* se caracteriza por seu lugar de vazio fundador. Ele seria a falta assumida em sua radicalidade, que estaria na origem de toda relação com os objetos empíricos. Podemos afirmar que *das Ding* consubstancia uma ênfase que Lacan desejava dotar à ideia de falta, no contexto dos debates sobre a relação de objeto. Em contraponto aos pós-freudianos, Lacan buscou situar a causa do desejo não nas memórias de experiências empíricas com os objetos ou no mito de um objeto de satisfação plena perdido; o que há na origem, exercendo função de causa, é uma falta, um vazio que nenhum objeto empírico pode ocupar.

Vemos, no entanto, que mesmo durante sua formulação de *das Ding*, algo resta em suspenso acerca das condições de possibilidade do desejo vincular-se aos objetos empíricos. Seguindo a leitura até o momento, seria possível intuir que tal questão passaria por uma espécie distinta de objeto, aquele que viemos chamando de objeto suprassensível.

Se *das Ding* era expresso como a “tendência a reencontrar” o objeto, Lacan se espanta, “é notável que o objeto em questão não seja articulado por Freud em parte alguma” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 74). A razão disso, ele mesmo aponta, é que realmente não é simples apreender este objeto, justamente por ele, por definição, não ser sensível, e não se reduzir nem ao simbólico nem ao imaginário. Apesar desta aproximação de Lacan, no momento em que tratava de *das Ding*, não se pode deixar de observar igualmente que, apesar de vislumbrarmos algo sobre o objeto, este não havia, ainda, sido esclarecido. Será então, no *Seminário 10*, que tal objeto de estatuto complexo será mais plenamente abordado, sob o nome de objeto *a*.

Com o objeto *a*, passaremos, então, da ideia de um vazio absoluto que se aportava na falta de objeto, como é *das Ding*, para um objeto cuja essência é a falta: “...a Coisa prepara o terreno para que, nos moldes em que a questão da falta passa a estar situada, possamos perseguir um conceito de objeto que desta falta faça substância” (Darriba, 2005, p. 70)

Abordaremos, posteriormente, a caracterização de tal objeto como nos é apresentado,

em especial, no décimo seminário. Vamos fazer, no entanto, uma breve introdução a ele, explicitando seu lugar junto a *das Ding*, enfatizando a inspiração kantiana que embasa a construção de ambos os conceitos. Seguiremos, para tanto, muito de perto, a teoria de Bernard Baas (Baas, 2001) nesta seção que se segue.

Faremos, primeiramente, uma analogia a elementos da *Crítica da Razão Pura* (Kant, 2001), onde encontramos a teoria do conhecimento de Kant. Mais adiante, veremos que é pertinente destacarmos as características referentes à *Crítica da Razão Prática* (Kant, 2011), que, por sua vez, concerne à reflexão ética. Veremos que o paralelo com essas duas principais obras de Kant irá, ao longo do trabalho, se aprofundando. Neste momento, faremos uma espécie de levantamento dos principais eixos de comparação, forjando uma base para os debates que seguirão.

Começaremos, portanto, da *Crítica da Razão Pura*, obra na qual Kant explicita sua teoria do conhecimento. A questão que conduz sua reflexão seria a de desvelar o modo como se faz possível que o homem tome conhecimento dos fenômenos do mundo natural. Para tanto, Kant constrói uma espécie de mediação entre as teorias empiristas e racionalistas – o conhecimento se daria a partir de dados empíricos, mas passando pelo processamento de faculdades *a priori* da razão.

Uma das categorias da razão seria a categoria de causalidade. Seguindo a reflexão sobre a questão da causalidade no desejo, Lacan afirma, reiteradamente, que, para dar conta deste conceito, será em Kant que buscará sua referência. Vejamos, então, uma breve síntese das especulações kantianas sobre a função da causa. A razão busca aplicar aos fenômenos uma relação de causalidade. Desta forma, cria um encadeamento, onde uma coisa causa uma segunda e assim sucessivamente. No entanto, observa Kant (Kant, 2001, p. BXXI), este encadeamento, se seguido retrospectivamente, poderia seguir indefinidamente, sem promover conhecimento algum em relação a uma causa primeira. Para resolver este impasse, Kant concebe que deve haver, na origem, o que chamou de Incondicionado absoluto, ou seja, algo que não é causado por nada, mas que é a causa última de tudo.

Kant estabelece o Incondicionado absoluto como algo que não pode ser conhecido, que é a causa primeira e causa de si próprio, de onde emana a faculdade de conhecer. Em sua teoria, o que exprime esse Incondicionado absoluto é Deus, Deus como causa primeira e auto engendradora de si mesma, de onde emana a razão do homem (Baas, 2001, p. 35). A razão, como faculdade conhecer, é uma faculdade *a priori*, que se direciona para a compreensão dos fenômenos sensíveis.

Vamos retomar, por um momento, o que definimos, até então, acerca de *das Ding*. Podemos sublinhar certos aspectos essenciais do conceito. Um primeiro aspecto a ser observado é o de *das Ding* ser uma pura falta, um vazio absoluto, real, e central ao inconsciente. Uma segunda questão é a de que o encontro com ele seria o gozo absoluto, e de dele emanar uma força de atração a esse gozo – ele é a Lei que comanda o gozo. Em terceiro, devemos ressaltar o embate que se trava entre o Princípio do prazer, que move o desejo, e o gozo, além do Princípio do prazer, que estaria no encontro com *das Ding*. Disso decorre que, subsidiariamente, em consequência da impossibilidade do gozo absoluto, *das Ding* dá origem e rege o movimento do Princípio do prazer entre as representações do inconsciente que constitui o desejo. Sendo o desejo uma defesa contra o gozo, porém mantendo alguma parcela da atração ao gozo de *das Ding*, *das Ding* também faz Lei para o desejo.

A questão da pureza do vazio é a primeira que gostaríamos de abordar. Como havíamos mencionado, *das Ding* é um conceito que expressa uma falta pura. Vamos, neste primeiro momento, falar de ‘pureza’ em termos de ausência de empiricidade; mas veremos, mais adiante, que a ideia de pureza será também aplicada em relação ao que Kant chamará de patológico, e que ela influirá no ordenamento de sua teoria da ética.

Pois bem, Lacan explicita sua inspiração kantiana na compreensão de *das Ding* ao utilizá-lo para estabelecer que a causa última do desejo não esteja no empírico, mas justamente no não-empírico, no pré-empírico. Ou seja, a pureza, neste sentido de transcendência ao fenomenal, será condição necessária para o que quer que pensemos que ocupe o lugar de causa última no campo do desejo.

Das Ding seria em si a falta absoluta, não falta de um objeto qualquer, mas a pura falta, um objeto absolutamente formal e desvinculado do *pathos*. Ela seria, de acordo com a leitura de Baas, homóloga ao Incondicionado absoluto de Kant. Em Lacan, *das Ding* é concebida com essas mesmas características e com a mesma função primordial – a de, por ser o Incondicionado que condiciona tudo, ser a Lei que comanda o gozo e que, ao mesmo tempo rege, na homologia lacaniana, a faculdade de desejar (Baas, 2001, p. 34).

Assumindo tal homologia proposta por Baas, como a assumiremos nesta pesquisa, temos então *das Ding* como ocupando o mesmo lugar na teoria do desejo que ocupa o Incondicionado absoluto na metafísica kantiana. O Incondicionado absoluto, assim como *das Ding*, está fora-do-significado, não podendo ser articulado nem pela faculdade de conhecer nem pela de desejar, o que faz com que, justamente por isso, seja o que articula estas faculdades. Como havíamos dito sobre *das Ding*, ele é esse vazio central inabordável, que coloca em

movimento, em torno dele, o funcionamento do inconsciente como encadeamento significativo, sendo que o desejo estaria nesse âmbito das passagens metonímicas entre os significantes. O movimento do desejo é articulado por *das Ding*, é regido por *das Ding*, mas *das Ding* não pode ser alcançado, articulado por este desejo nunca.

Vemos, no entanto, que Lacan busca *das Ding* para construir uma teoria sobre o desejo, no intuito de fazer algo que, do ponto de vista kantiano, seria absurdo – cogitar dar ao desejo o estatuto de uma faculdade *a priori* (Baas, 2001, p. 17). A questão poderia ser expressa nos seguintes termos: podemos conceber uma faculdade de desejar como um *a priori*, como Kant pensa, por exemplo, a faculdade de conhecer? É uma pergunta nos moldes kantianos, mas que propõe algo que, para Kant, seria um contrassenso, pois, para ele, o desejo era indissociável do empírico.

Mas aí reside a inovação da teoria do desejo que Lacan promove justamente com o conceito de *das Ding*. *Das Ding* será a peça chave para estabelecer, para o desejo, uma origem não-empírica, fazendo com que seja possível compreender a faculdade de desejar nos moldes kantianos.

No entanto, algo ainda resta a ser compreendido. *Das Ding*, como falta absoluta, seria um conceito demasiadamente abstrato para que pudéssemos compreender, somente a partir dele, o que pode fazer com que o desejo se enlace com qualquer objeto empírico. É neste ponto, especificamente, que incide o objeto *a*, fazendo a função de mediação entre *das Ding* e os objetos do mundo.

“Com esse duplo papel, o objeto *a* torna possível a síntese da pura falta e do objeto empírico, síntese que se chama – simplesmente – o desejo. É no fantasma que se constitui o desejo, isto é, a visada, pelo sujeito alienado no significativo, de um objeto dado na experiência, e isso através do objeto intermediário que é o objeto *a* (é isso que exprime a fórmula conotada por Lacan: $\$ \langle a \rangle$). É por isso que Lacan qualifica sempre o objeto *a* como ‘objeto causa de desejo’” (Baas, 2001, p. 74).

Retomando a analogia entre *das Ding* e Incondicionado absoluto, o objeto *a*, nesta configuração, seria análogo ao que Kant chama de esquema. O esquema, em Kant, seria decorrente da síntese operada pela imaginação transcendental. A imaginação transcendental, na *Crítica da Razão Pura*, é apresentada como “faculdade que pode intuir sem a presença do objeto” (Sehnm, 2009, p. 125), e estaria amparada em duas sínteses – a da apreensão e a da reprodução. A síntese da apreensão seria responsável por fornecer, a partir da percepção dos

objetos empíricos, a apresentação destes em termos de representação no tempo e no espaço. A síntese da reprodução, por sua vez, será responsável pela capacidade de reproduzir tal percepção ordenada, ainda que o objeto empírico não esteja mais presente. Os dados referentes ao espaço, apreendidos em um momento passado, em que o objeto estava no aqui e agora, são retomados pela reprodução. Desta forma, a síntese da reprodução forma o tempo como sentido interno, de forma a constituir uma representação do objeto com a qual se possa operar apesar de sua ausência no espaço.

A síntese da reprodução acaba por ser, enfim, identificada com a própria faculdade transcendental da imaginação (Sehnm, 2009, p. 125), de forma que é ela que possibilita que os objetos apareçam à razão em detrimento de sua presença empírica. A forma como esses objetos aparecem aos ‘olhos do espírito’ é o que, enfim, é chamado de esquema. Os objetos, pela síntese reprodutiva, são reproduzidos como imagens. O esquema é não somente esta imagem fornecida pela imaginação, mas também uma espécie de linguagem estabelecida na associação destas imagens, rumo à formação de conceitos (Idem, p. 127).

Esta associação segue um princípio, chamado princípio da afinidade. É este princípio que permite que, em meio à multiplicidade de percepções advindas do empírico, delas se extraia os traços fundamentais que possibilitem a criação dos conceitos, e que se estabeleça também associações de causalidade. O esquema age comparando as várias imagens sintetizadas a partir da percepção e as organizando pelo princípio de afinidade, relacionando-as pelo que, entre elas, existe de identidade. A multiplicidade é, então, simplificada pelo esquema em torno desses traços essenciais dos objetos, sendo que as demais características que não sirvam à formação do conceito são, nas palavras de Goethe, sacrificadas em prol do universal (Sehnm, 2009, p. 128).

Desta forma, o esquema é o elo de ligação entre o empírico e a razão transcendental. A função do esquema seria o de promover a mediação entre a faculdade de conhecer e os fenômenos a serem conhecidos. Para tanto, ele deve ser, por um lado, homogêneo à faculdade *a priori* e, de outro, homogêneo ao objeto sensível.

Interessante notar o quão semelhantes são os termos utilizados por Freud em seu *Projeto*. Mesmo a seção onde encontramos textualmente a expressão *coisa* tem, como título, “Cognição e pensamento reprodutivo”. Temos boas indicações de que estamos no caminho certo para compreender o que está em questão nesta problemática da Coisa e do objeto, ao tomarmos Kant por guia.

Voltando à homologia com o desejo, o objeto *a* cumpriria, frente a *das Ding* como

Incondicionado absoluto, a função do esquema. Desta forma, como vimos, ele deve ser, simultaneamente, homogêneo a *das Ding*, de onde procede, e homogêneo aos objetos empíricos que são desejados. O objeto *a* teria esta função de mediação – ele é o mediador que possibilita que o desejo tenha um objeto, e que os objetos possam ser desejados.

O meio pelo qual ele procede tal mediação é o meio imaginário, mais exatamente, a fantasia. Isso nos faz refletir em que medida o imaginário lacaniano não cumpre, ele também, um papel análogo à imaginação transcendental de Kant, uma vez que, em distintos pontos, encontramos menção de que ele cumpre uma função de intermediação entre real e simbólico: “Numa dialética que é, em primeiro lugar, essencialmente, em nosso vocabulário, uma dialética do simbólico e do real, introduz-se então a camada imaginária” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 53).

O objeto *a*, atuando ele de forma comparável à função do esquema da teoria do conhecimento de Kant, será, portanto, responsável por uma mediação entre o não-empírico de *das Ding* e os objetos empíricos. Ele fará a ponte, portanto, entre a causa do desejo, que é um vazio de objeto, e os objetos desejados. Desta forma, se faz compreender sua definição mais clássica, a de ser ele o objeto causa do desejo. Pois ele será a assunção, em forma de objeto, do vazio formal de *das Ding*. Um objeto de estatuto curioso, porque suprassensível, mas, ainda assim, objeto.

Em prol de desempenhar este papel de esquema, como dizíamos, o objeto *a* deve ser homogêneo tanto ao Incondicionado absoluto, de onde emana a faculdade de desejar como um *a priori*, como aos objetos fenomênicos. Desta feita, compreendemos encontrar, nesta necessidade de ser homólogo a duas substâncias absolutamente distintas, a chave de compreensão para concebermos duas distintas facetas do objeto *a*: seu estatuto formal, e seu estatuto corporal.

Abordaremos mais detidamente a natureza do objeto *a* em sua duplicidade de estatutos, e a forma pela qual ele exerce esta função de mediação, através da fantasia, na seção seguinte dedicada especificamente a ele. Aqui, traçamos apenas a base para compreender a posição que ele ocupa frente a *das Ding* e aos objetos empíricos, nesta construção de analogia à teoria do conhecimento de Kant, como forma de chegarmos já informados da razão de certas particularidades deste objeto.

Do mesmo modo, devemos mencionar aqui mais um sentido no qual o debate acerca do objeto nos aproxima da filosofia kantiana, mas a partir *da Crítica da Razão Prática* e da temática da ética.

Os questionamentos de Lacan à ética kantiana serão melhor desdobrados em nosso último capítulo, no momento em que abordarmos o escrito *Kant com Sade*. Nele, amarraremos o fato de Lacan assumir como equivalentes não somente *das Ding* ao imperativo kantiano, mas também, revelando-lhes sua verdade, a filosofia moral contida na literatura sadeana. Em suma, a ideia é que, enquanto a pureza de *das Ding* se dá nos mesmos moldes que a pureza do Incondicionado absoluto, a Lei que dela emana também concordará com as características da Lei do imperativo categórico.

Trataremos desta questão com maior precisão em nosso último capítulo. Nele, retomaremos este emparelhamento que Lacan estabelece entre *das Ding* e imperativo kantiano, buscando esclarecê-lo a partir de um terceiro elemento que, segundo Lacan, os expõe em sua verdade – Sade. Veremos, mais pra frente, como não somente Sade desvelará exemplarmente este comando de gozo de *das Ding*, bem como a função que o objeto *a* desempenhará em sua montagem. Sigamos nosso caminho.

2.5 O OBJETO *a*

Encontramo-nos, neste momento, a partir do percurso que percorremos até então, aptos a iniciar a tarefa de bem delimitar este conceito fundamental, não somente à presente pesquisa, bem como ao ensino de Lacan, qual seja, o objeto *a*, o objeto dos objetos (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 236). Tarefa esta consideravelmente árdua, em razão de tal conceito receber diversas caracterizações ao longo de praticamente toda a obra de Lacan, sendo ele um ponto nodal onde se enlaçam reflexões sobre tantos outros temas.

Não abrangeremos todas as muitas descrições do objeto *a* nem sequer nos propomos, no presente estudo, a exaurir sua definição. Como afirmávamos anteriormente, uma definição anterior não anula uma posterior – elas mantem, na verdade, uma relação de superposição e complementaridade. Escolhemos ressaltar os aspectos que concernem mais imediatamente ao nosso argumento, em especial os necessários a fazer compreender sua posição como objeto causa do desejo, sem prejuízo de tecer comentários acerca de suas tantas outras facetas.

Feitas as devidas ressalvas, vamos partir à exposição. Como afirmávamos anteriormente, Lacan busca pôr em relevo, desde seu quarto seminário, o profundo desencontro entre o sujeito e o objeto de seu desejo. Lacan buscava incansavelmente levantar este ponto, o qual poderíamos chamar da inexistência de relação harmônica com o objeto. Para tanto, o próprio conceito de objeto do desejo será problematizado, de forma que se faça conceber que o

objeto que exerce a função de causa do desejo não é aquele da experiência fenomenológica, aquele que é visado, mas sim um objeto de estatuto complexo, o objeto *a*, que encarna o vazio resultante dessa incompatibilidade de objeto e que, por uma operação específica, é atualizado por meio do objeto fenomenológico.

Devemos deter nossa atenção a esta complexa articulação, entre objeto empírico e objeto causa do desejo. Ela é, talvez, o ponto central de nossa exposição, uma vez que a correlacionaremos especialmente com a lógica subjacente ao fetichismo.

Esta distinção, podemos observá-la sendo construída ao longo dos Seminários. Vemos, já no Seminário 6, por exemplo, ele mencionar a “confusão” a propósito do objeto:

“Há, por um lado, o objeto que se situa na realidade, no sentido que acabamos de articular. Há, por outro, o objeto que se inscreve na relação do sujeito com o objeto, relação que implica, de forma pelo menos latente, conhecimento. [...] O objeto em questão nos é familiar de longa data, sob o nome de objeto do conhecimento” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 391).

Isso nos remete ao que trabalhávamos na seção anterior, acerca da estruturação análoga entre a teoria do desejo de Lacan e a teoria do conhecimento de Kant. Como mencionamos na seção anterior, a posição de mediador que o objeto *a* ocupa nesta estruturação nos auxilia a compreender a espécie de dualidade na qual ele se apresenta. Pois, ao mesmo tempo em que ele se apresenta como objeto suprassensível, ele não deixa de ter relação ao empírico:

“(...) o objeto *a* não é um objeto transcendental, mas um objeto parcial (seio, olhar, voz etc.) produzido por uma gênese empírica, e não por uma dedução transcendental. Porém, ele será uma produção fantasmática que preenche uma função transcendental. Em suma, ele é um objeto cuja gênese é empírica, mas cuja função é transcendental” (Safatle, 2006, p. 178)

Temos, desta forma, duas divisões didáticas a serem explicitadas. A primeira, entre os objetos empíricos e o objeto causa do desejo (objeto *a*). A segunda, uma divisão interna ao objeto *a*, entre sua dimensão empírica e sua função transcendental. O objeto *a* seria, então, um objeto que comporta uma duplicidade em sua essência, e esta duplicidade é o que possibilita sua função mediadora. Esta função de mediação, por sua vez, se explica por ser ele uma produção fantasmática, um objeto próprio à fantasia. Em suma, ele é um objeto imaginário, de origem empírica, cuja função transcendental é promover a ligação entre o transcendental (*das*

Ding) e o empírico.

Desta forma, para compreendermos a natureza do objeto *a*, devemos compreendê-lo a partir desta duplicidade – por um lado, ele tem estatuto sensível, porque sua origem é empírica; por outro, tem um estatuto formal, pois exerce função transcendental de mediação como objeto da fantasia. Tecendo ainda a comparação com o esquematismo derivado da imaginação transcendental kantiana, ele exerce a função de mediação entre duas substâncias completamente diferentes e impermeáveis uma a outra. A forma de realizar esta mediação será, então, por meio desta divisão do objeto, de forma que ele seja simultaneamente homogêneo às duas substâncias incompatíveis. Vamos buscar, então, compreender em que consistem ambas as facetas de tal objeto, para então compreendermos com maiores detalhes a função que exerce.

No que tange a esta origem empírica, na dimensão do corpo, o objeto *a* pode ser compreendido como algo do corpo que é perdido em ocasião da entrada na linguagem. É a libra de carne que se paga.

“Nós lhe damos (ao formalismo lógico) não simplesmente a matéria, não apenas nosso ser de pensamento, mas também o pedaço carnal arrancado de nós mesmos. Esse é o pedaço que circula no formalismo lógico, tal como ele foi constituído por nosso trabalho do uso do significante. É essa parte de nós que é aprisionada na máquina e fica irrecuperável para sempre. Objeto perdido nos diferentes níveis da experiência corporal em que se produz seu corte, é ela que constitui o suporte, o substrato autêntico, de toda e qualquer função de causa” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 237).

Para compreendermos tal gênese empírica do objeto *a*, e esta dimensão de pedaço de corpo perdido em função de um corte, devemos remontar alguns apontamentos de Lacan acerca do tema da relação com o Outro, uma vez que podemos identificar o objeto *a* como “o objeto que funciona como resto da dialética do sujeito com o Outro” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 252).

Começaremos por destacar a existência de algumas partes do corpo que serão nomeados objetos amboceptores. Curiosamente, a principal característica de tais objetos amboceptores é justamente a de serem destacáveis. Eles são amboceptores por serem aqueles que concernem, no curso do desenvolvimento infantil, tanto ao corpo da mãe como ao da criança, promovendo um elo de ligação entre eles.

Esse aspecto destacável acena para outra característica fundamental desses objetos, que é o de serem caducos, feitos para caírem ao se recortar tanto de um corpo como de outro. Para

visualizar esse ponto, talvez o melhor exemplo seja o da placenta, objeto que traz em seu próprio nome científico o adjetivo caduco. A placenta é este objeto intermediário, que, ao mesmo tempo, pertence e não pertence a ambos os corpos, que promove uma superfície de contato entre eles, e que está fadado a tornar-se dejetivo entre ambos.

Esta caducidade do objeto *a* deve ser explicada como resultado de um corte. Mas este corte, afirma Lacan, ele não seria entre criança e mãe. Ele será promovido, por um lado, entre criança e placenta, e, por outro, entre placenta e mãe (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 136), sendo que, do lado de cada um, o corte se opera em pontos diferentes (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 185).

A placenta é um meio do caminho entre ambos os corpos, um exterior interior a ele, que constitui o mais íntimo do sujeito – êxtimo. O corte se dará justamente neste objeto, de forma que, sendo a placenta gerada como um prolongamento do corpo, o corte se dará como extirpação de parte de si (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 255). É o que Lacan nomeara de “separtição fundamental”, uma “divisão por dentro” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 259).

Do mesmo modo se dará a relação com o seio, em uma forma semi-parasitária em relação ao corpo da mãe. A mama encontra-se no corpo materno em função da alimentação dos filhotes, encontrando-se, ela também, neste lugar de intermédio entre ambos. O que faz o caráter de objeto *a* é essa função amboceptora, de forma que o seio é parte do corpo da mãe mas também da cria. “É isso que lhe permite funcionar estruturalmente no nível do *a*, que se define como algo de que a criança é separada de maneira interna à esfera da própria existência” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 256).

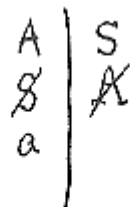
Neste ponto, Lacan realizará uma virada na concepção de objeto. Não se trata do objeto em sua materialidade, o seio em si, como um objeto no qual residiria um acesso primitivo mítico à satisfação e à completude em relação à mãe. Como podemos sublinhar da citação acima, tratando do exemplo do seio, o seio pode funcionar como objeto *a* é na medida em que, na experiência, o que se produz é corte. “Nesse ponto define-se a virada operada por Lacan no conceito de objeto: do mais substancial e concreto ao mais insubstancial e inapreensível” (Baranger, 1994, p. 126)

Pois, em contraponto às teorias das fases evolutivas na relação de objeto, o objeto não está em questão por suas propriedades materiais, no que ele contribui, como um objeto parcial, rumo à maturidade de um objeto total. A série dos objetos da pulsão passam a ser manifestações da função universal do corte, modalidades do objeto *a*.

Desta forma, opõe-se à concepção de fases, e passa para a concepção de uma

constituição circular do objeto (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 320), na qual, em todos os níveis daquela série de objetos (oral, anal, fálica, mais a escópica e a evocativa, adicionadas por Lacan), o que está colocado são diferentes formas de apreensão de uma mesma função, a do objeto *a*.

Esses “fatos anatômicos” só assumem função de objeto *a*, portanto, na medida em que refletem a dimensão do corte que se instaura na constituição do sujeito a partir do Outro. Para ilustrar como o objeto *a* resulta deste corte na relação com o Outro, Lacan fala de um “primeiro esquema da divisão” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 36), o qual podemos visualizar na imagem abaixo.



Primeiro esquema da divisão

Figura 1 – fonte: (Lacan J. , 2005, p. 36)

O Outro é o “lugar do significante”, o campo da linguagem. Este campo da linguagem é anterior ao sujeito, o antecede. O “initium subjetivo”, o surgimento do sujeito, se dá pela introdução de um primeiro significante – o traço unário. Este traço unário é anterior ao sujeito, e será o que o constituirá. O sujeito se constitui, assim, por um significante extraído do Outro, que o designa. Este traço unário constituirá a barra que divide o sujeito, na medida que algo se perde na entrada no significante. Esta barra, este corte significante que incide e funda o sujeito, produz, como efeito, portanto, um resto que decai. Este resto da divisão é o objeto *a*.

O *a* caracteriza-se por ser mesmo este objeto da falta real, o qual é inapreensível por meio do simbólico e do imaginário. Em relação ao simbólico, ele é um resto que sobra entre o sujeito e o Outro, é este objeto que decai entre eles, e que os torna, ambos, barrados. Da perspectiva do sujeito, é este objeto exterior interno que dele é cortado, em razão de sua entrada no significante, sendo, também, este resto, o próprio motor do movimento metonímico entre os significantes, o qual chamamos desejo.

Como afirmávamos, o objeto *a* em si é suprassensível, ele é um objeto cuja substância é o vazio. Os objetos da pulsão, aquela série de objetos os quais Lacan identifica como modalidades do objeto *a*, são modalidades através das quais, na experiência, se deu esta

dimensão do corte, fazendo com que emergisse este objeto na medida em que o vazio toma corpo. Esta pode ser, aliás, uma boa definição do que seria o objeto *a*: ele é o vazio tomando corpo, de forma a produzir algo da ordem de um objeto.

Acerca das manifestações do objeto *a* nos diversas modalidades de objetos parciais, devemos fazer uma breve exposição. Ao longo das formulações teóricas dos pós-freudianos, o objeto oral ocupou lugar especial, uma vez que, compreendendo as relações de objeto como um *continuum* evolutivo, o objeto oral, como o primeiro da série, conteria qualquer coisa de reveladora da função de causa. Vemos que Lacan destaca completamente a causa desta esfera do empírico e do linear, passando ao imaterial e ao circular.

No campo do objeto oral, o que temos é uma quase indissociabilidade com o Outro. Em função da dependência do corpo materno, o seio é tomado como parte do mundo interno do sujeito, e desta forma é separado dele. O que temos é algo da necessidade no Outro, no campo do Outro.

O objeto anal, por sua vez, se constitui objeto *a* por ser ele tomado pela demanda do Outro, na forma da educação higiênica. O Outro demanda que se retenha as fezes, de forma que elas passem a compor o corpo da criança, e demanda que as dejetive, porém tão somente no momento e local certo. Somente seguindo estas diretrizes é que aquilo que é abjeto passa a ser de alguma forma valorizado, precisamente na medida em que satisfaça a demanda do Outro.

A terceira das diversas formas na qual o objeto *a* se manifesta exerce um lugar de proeminência: o falo. O falo será o protótipo de toda caducidade, em razão de sua pertinência no imaginário, mas, principalmente, sua proeminência no simbólico, ou seja, sua operação como significante (Baranger, 1994, p. 129). Pois, enquanto pela primeira via, ele será a referência de toda a incompletude corporal, ele constituirá, pela via do simbólico, o par opositor fundamental estruturante do sistema significante.

O falo ocupa então lugar central em relação às demais. A circularidade se dará a partir da correlação entre os objetos ‘anteriores’ ao falo, e aqueles ‘posteriores’, mais especificamente, entre os objetos oral e evocativo, e entre os objetos anal e escópico. A própria idéia de anterioridade e posterioridade entre eles, que poderia gerar um senso de evolução na passagem de um ao outro, será rompida em razão desta correlação entre objetos, de forma que, no que seria tomado como regressão, haja uma faceta progressiva, bem como, de forma recíproca, haja na regressão uma faceta progressiva.



Figura 2 – fonte: (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 320)

Observemos, também, que a quarta e a quinta modalidades foram adicionadas por Lacan em relação às três anteriormente citadas, tradicionalmente mencionadas na literatura psicanalítica. A quarta modalidade será a do objeto escópico, o olhar. O olhar como objeto *a* é extraído na dimensão da fantasia e da potência pressuposta no Outro. Por fim, temos o objeto evocativo, a voz. Este será diretamente mencionado como o supereu freudiano, o qual veremos, posteriormente, estar particularmente implicado na fantasia sadéana.

Estes seriam, em suma, as formas nas quais o objeto *a* se manifesta na experiência empírica. Em verdade, temos uma complexa correlação entre essa que seria a faceta corporal, e a face mais abstrata do objeto *a*. Pois, como afirmávamos, tais objetos corporais só ganham caráter de objeto *a* na medida em que se destacam pelo corte e dão origem a uma experiência de falta de objeto. Por outro, o vazio radical de objeto, que é *das Ding*, só pode ser vislumbrado a partir dessas experiências empíricas.

Como afirmávamos anteriormente sobre *das Ding*, ele é a causa por não ser causado por nada a não ser por si mesmo, ele articula o conhecimento – e, no caso de nosso estudo, o desejo – por não poder ser articulado por eles: não pode ser conhecido, não pode ser desejado. O objeto *a* será o meio pelo qual é possível, ao sujeito alienado no significante, ter acesso à este vazio abstrato de *das Ding*. O objeto *a*, ele mesmo, acaba por não ser exatamente nem uma coisa nem outra, nem empírico nem totalmente formal.

“Esse objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma do objeto perdido, *a* minúsculo. O objeto *a* minúsculo não é a origem da pulsão oral. Ele não é introduzido à título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante” (Lacan J. , (1964) 1988, p. 170)

Quanto a seu estatuto formal, devemos considerar que, como mediador, ele comportará em si mesmo a dimensão da falta pura que é *das Ding*.

Por fim, um ponto relevante a ser ressaltado é o de que, sendo o objeto *a* um objeto que se recorta entre sujeito e Outro, ele, apesar de seu suporte corpóreo, não é um objeto natural. Ele não é o seio em si - é a posição entre sujeito e Outro que o seio ocupa e sua dimensão de ser objeto de uma cessão, que faz com que, na experiência com o seio, se acesse, se conforme na experiência, a dimensão de vazio que o objeto *a* encarna.

O que caracteriza aqueles objetos mencionados como objeto *a* é, portanto, esta dimensão do vazio, que se revela, na experiência, por meio do corte e da cessão do objeto.

“Esse caráter de objeto cedível é uma característica tão importante do *a*, que lhes peço a gentileza de me acompanharem numa breve revisão para ver se essa característica marca todas as formas que enumeramos do *a*. Aqui se nos evidencia que os pontos de fixação da libido são sempre colocados em torno de um dos momentos que a natureza oferece à estrutura eventual de cessão subjetiva” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 340)

Em razão de que o que caracteriza o objeto *a* em si ser sua substância de vazio, ele não se confunde com as formas pelas quais se manifesta tomando o corpo por suporte. Esses objetos corporais, em realidade, podem ser substituídos numa sucessão de objetos artificiais, mecânicos. “O que chamo de cessão do objeto traduz-se, portanto, pelo aparecimento, na cadeia da fabricação humana, de objetos cedíveis que podem ser equivalentes aos objetos naturais” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 341).

Esta é talvez uma das mais importantes facetas do objeto *a*, sobre a qual Lacan discorre ao fim do Seminário no qual apresenta o conceito. Como comenta Miller a este propósito,

“Pelo contrário, talvez o mais surpreendente seja o culturalismo desse objeto. Ele pode ser substituído. É como Lacan diz: ‘O objeto natural pode ser substituído por um objeto mecânico’. Em se tratando do seio, ele pode ser substituído pela mamadeira e até mesmo, diz ele, ‘por qualquer outro objeto’” (Miller J.-A. , 2005).

Tais objetos artificiais substitutivos podem ser compreendidos como uma extensão do corpo próprio, no que diz respeito a seus pedaços perdidos, aos quais o sujeito se vincula e se apoia. “Fortifica-se com ele em sua função absolutamente original de sujeito em posição de

queda, em relação ao confronto significante” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 341).

Lacan afirma que o *a* tem também o caráter de suplente do sujeito (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 341), no seguinte sentido: Uma vez que o sujeito só surge a partir de sua entrada no significante, a partir da qual ele constitui-se barrado, marcado pela cessão do objeto *a*, o objeto *a*, por sua vez, pode ser entendido como a parte que falta a este sujeito barrado para que ele se recomplete.

Mas não existe, em realidade, o sujeito não barrado anterior à entrada no significante, uma vez que o campo do significante, o Outro, o antecede. O sujeito não barrado seria fruto apenas de uma especulação mítica, de uma especulação sobre um paraíso perdido de completude entre sujeito e objeto, no qual haveria plena satisfação. No entanto, no sentido em que o *a* é aquilo que decaiu desse sujeito barrado, o *a* assume a posição de “metáfora do sujeito do gozo” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 193), ou seja, o representante do sujeito não barrado ideal.

Veremos, nos capítulos seguintes, em que medida tem efeito estes mitos de completude e a que ponto eles mobilizam, por diferentes meios, tanto neuróticos e perversos. Nosso próximo capítulo dará continuidade a esta temática da causa do desejo, mas por uma via específica – a do fetichismo, identificado, em dado momento na obra de Lacan (Lacan J. , (1960 - 1961) 1992), como exercendo a função de causa do desejo.

3. FUNÇÃO FETICHE COMO CAUSA DO DESEJO

Schaff mir ein Halstuch von ihrer Brust, / Ein Strumpfband meiner Liebeslust [Traz-me de seu regaço um lenço, por favor, / Uma liga que aplaque esta sede de amor] (Trecho extraído de *Fausto*, de Goethe, em (Freud S. , (1905) 1996, p. 146)

“Prosseguindo nossas reflexões sobre o objeto, vou propor hoje a vocês o que se deduz a propósito de um problema que materializa a questão do objeto de uma maneira particularmente aguda, a saber, o fetiche e o fetichismo. Vocês vão ver, retomados aí, os esquemas fundamentais que tentei lhes trazer nesses últimos tempos, e que se exprimem de modo todo especial nessas afirmações paradoxais: o que é amado no objeto é aquilo que falta a ele — só se dá o que não se tem” ... “em toda troca simbólica, qualquer que seja o sentido do seu funcionamento, a permanência do caráter constituinte de um mais-além do objeto” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 153)

Realizaremos, a partir de então, uma incursão no conceito de fetichismo. Como mencionávamos anteriormente, o conceito de *fetich* tem origem no campo da antropologia. Kraft-Ebing, por sua vez, originará o termo *fetichismo*, fazendo com que o termo migre para o campo da psicopatologia. Mas, será Binet quem falará, pela primeira vez, do fetichismo como parte constituinte e regular do amor. Será em seu livro *O fetichismo no amor* que o termo aparecerá pela primeira vez designando uma paixão aberrante por objetos inanimados, partes do corpo ou mesmo traços de personalidade. A extração do termo a partir da antropologia tem o sentido de imediatamente identificar que algo do conceito antropológico de origem é idêntico ao que se passa neste campo do amor – há uma mistura de magia e desconhecimento, um mistério nas razões do amor.

Segundo Binet (Freud S. , (1909) 2014, p. 158), poderíamos estabelecer uma distinção entre o ‘fetichismo maior’ (*grand fétichisme*) e o ‘fetichismo menor’ (*petit fétichisme*): o fetichismo maior seria aquele do campo da perversão, o fetichismo propriamente dito, enquanto o fetichismo menor seria aquele comum como componente oculto no enamoramento.

De fato, é tênue a linha entre o fetichismo perverso e o fetichismo, digamos, cotidiano. Lacan nos aponta isso em um texto que não consta em seus Escritos, chamado *Fetichismo: o simbólico, o imaginário e o real*. Observa que, desde suas obras inaugurais, Freud concede particular importância em distinguir neurose e perversão. O fetichismo ocupa um lugar muito interessante nesta distinção. Pois, ao passo que é bem estabelecido seu pertencimento ao campo

das perversões, ele não apresenta grande contraste com a neurose (Lacan & Granoff, 1956, p. 265), o que podemos atribuir à existência deste fetichismo menor, que concerne regularmente ao desejo.

Poderíamos descrever a divisão de nosso trabalho nestes mesmos termos. O capítulo que se inicia terá por objetivo apresentar a temática do fetichismo, concentrando-se, no entanto, no pequeno fetichismo, aquele que Lacan descreve como função fetiche de causa do desejo (Lacan J. , (1960 - 1961) 1992, p. 139). Dedicar-nos-emos a estabelecer a devida correlação entre o objeto fetiche e o objeto *a*, em continuidade ao percurso que efetuamos na seção anterior.

O capítulo seguinte, por sua vez, passará a investigar o fetichismo maior, aquele próprio ao campo da perversão. Falaremos, nele, das particularidades da estrutura perversa, do lugar de paradigma que o fetiche ocupa na estrutura, e da hipótese de estar presente, em todas as formas de perversão, algo da lógica deste fetichismo maior.

Antes de tudo isso, no entanto, devemos estabelecer as bases fundamentais sobre as quais basearemos nosso percurso pelo estudo do fetichismo, ou seja, partindo de Freud. Realizamos, já na introdução, um breve levantamento sobre o histórico das investigações de Freud acerca do fetichismo. Apesar de ele fazer menção ao fetichismo ao longo de suas obras anteriores, ele somente irá formular uma teoria do fetichismo propriamente dita em seu texto homônimo *Fetichismo*, 1927. Tal espera, no entanto, não se deu ao acaso.

Em uma ata de reunião da Sociedade Psicanalítica de Viena, ocorrida em 1909, a qual abordaremos na seção seguinte, Freud faz a ressalva de que não é apropriado que se formule, na psicanálise, uma teoria sobre um fenômeno com o qual não se tenha suficiente experiência clínica. Em razão disso, as formulações que assumissem naquele momento seriam de uso exclusivo da Sociedade, não sendo publicadas para o público geral tão cedo.

Neste momento, Freud já dá indícios, no entanto, de conceber a relevância de tal problemática, ao ver nela a introdução de uma modalidade de repressão distinta da que regularmente abordava a partir da neurose - a repressão parcial. Seu funcionamento será melhor explicitado na próxima seção, onde trataremos deste texto em específico, mas devemos ressaltar que ela, durante bom tempo, será a concepção fundamental de Freud acerca da origem e do funcionamento do fetichismo. Apresentar este texto com cuidado tem a importância de trabalhar um material que, além de relativamente pouco conhecido da teoria de Freud, revela da forma mais objetiva esta sua primeira hipótese acerca do fetichismo.

Suas formulações desta época, no entanto, não devem ser desconsideradas, ainda que, em 1927, quando enfim publica sua obra fundamental sobre o tema, efetue uma passagem da

teoria do recalçamento parcial em prol da descoberta da *Verleugnung*, a qual nomearemos, nesta pesquisa, de renegação. A renegação trará uma série de consequências adicionais, como veremos, em especial no tocante à crença e à clivagem do eu, mas vemos que certos questionamentos levantados por Freud no contexto da teoria do recalçamento parcial permanecem relevantes. O debate daquele momento não só fornece as bases para a posterior *Verleugnung*, como também aponta para aspectos importantes a não serem desconsiderados, em especial, a idealização como componente do processo de formação do fetiche.

3.1 A TEORIA DO RECALCAMENTO PARCIAL - SOBRE A GÊNESE DO FETICHISMO, 1909

Faremos, então, uma breve revisão do estudo de Freud acerca do fetichismo, iniciando pela apresentação de sua primeira teoria acerca do tema – a do recalçamento parcial. Daremos destaque, para tanto, a um texto não publicado de Freud, que consiste em uma ata de reunião da então Sociedade Psicanalítica de Viena. Tal ata ficara perdida por muitos anos, ao que parece, pelo comentário de Louis Rose (Freud S. , (1909) 2014, p. 156), até meados dos anos de 1980, quando foi encontrada entre notas e cartas de Otto Rank, na coleção Rank da Universidade de Columbia, em razão de Otto Rank ter sido nomeado primeiro secretário de atas da Sociedade, sendo o responsável pelo registro das reuniões até 1918. A ata em questão registra uma reunião ocorrida em 1909, onde Freud teria apresentado seu primeiro escrito acerca do fetichismo, nomeado *Sobre a gênese do fetichismo* (Freud S. , (1909) 2014).

Ao iniciar, Freud faz as seguintes ressalvas: A primeira, já mencionada, a de que deveria aguardar que melhor se desenvolvesse a teoria do fetichismo antes que a levasse a público. A segunda ressalva, igualmente importante, é de que até aquele momento ele não havia concluído sua leitura da obra de Binet, *O fetichismo no amor*, de forma que ainda não poderia fazer referência a ela de forma muito extensa.

Freud mencionará, em seus *Três ensaios*, Binet como o primeiro a ter descrito algo da “influência permanente” das primeiras experiências amorosas na infância. Apenas dois anos antes da publicação de Binet, Kraft-Ebing havia publicado, em 1886, seu tratado sobre psicopatologia, *Psychopathia Sexualis*. Kraft-Ebing defendia, ao contrário do que fará Binet, que a origem das aberrações sexuais era predominantemente de ordem congênita. Freud concordará, neste quesito, com Binet, concebendo que a formação do fetichismo era adquirida na experiência, fazendo, no entanto, a ressalva de que haveria uma predisposição inata à

perversão, mas que esta predisposição seria comum à pulsão sexual em geral e, portanto, universal (Freud S. , (1905) 1996). Desta forma, Freud produziu uma verdadeira torção na polêmica teórica médica da época, propondo este caminho como terceiro entre elas. A universalidade da perversão polimorfa, desta forma, constitui uma ruptura das barreiras estabelecidas pela medicina da época entre normal e patológico (Jorge, 2010, p. 28).

A obra de Kraft-Ebing será, nesta ocasião, sua principal referência. Dela, Freud extrai a definição de fetichismo como o desfrute de prazer sexual a partir de partes destacadas do corpo ou peças do vestuário, e a observação de que o limite entre patológico e regular é muito tênue. O fetichismo se tornaria patológico à medida que somente a parte detivesse o todo do interesse sexual, de forma que todo o resto fosse a ele indiferente (Freud S. , (1909) 2014, p. 158).

Para Kraft-Ebing, o fetichismo era excêntrico em relação às outras perturbações psicopatológicas, no sentido de ter um forte caráter de algo adquirido, e não herdado. Para ele, o fetiche originava-se de impressões adquiridas na infância que eram esquecidas sem, no entanto, cessarem seus efeitos. Estaria em causa no fetichismo, portanto, uma questão de reminiscência de primeiras experiências infantis. Haveria uma associação ocasional entre as primeiras experiências de excitação sexual e a percepção de um determinado objeto qualquer, de forma que este objeto passaria a reinvocar aquela excitação.

Ocorre que, para Freud, a explicação fica pela metade, não somente em relação ao fetichismo, mas a toda a *Psychopathia sexualis* de Kraft-Ebing. Pois o que poderia explicar que esta associação fortuita gerasse para alguns um objeto fetiche e para outros não? Algo deve ser mais profundamente investigado acerca do desenvolvimento sexual. Vemos que, em grande medida, a teoria de Freud sobre o fetichismo irá se apoiar nos ombros desses gigantes da época. No entanto, ele mesmo aponta a partir de que ponto deve ir além, e veremos o quanto isso o leva longe.

Por outro lado, uma série de particularidades da teoria de Kraft-Ebing sobre o fetichismo são levantadas, nem todas posteriormente trabalhadas por Freud. Cito duas (Freud S. , (1909) 2014, p. 159). A primeira, a de que haveria uma correlação entre a impotência psicológica e o fetiche. O sujeito a princípio desconhece seu fetiche, mas se, pela experiência, percebe que sem determinado elemento sua potência falha, ele, ao escolher por sua potência, escolhe ocupar uma posição fetichista.

A segunda observação, particularmente interessante se pensarmos nas diretrizes do objeto *a*, é a da existência do que ele chama de ‘fetichismo negativo’, que seria definido pelo fetiche não por um objeto presente, mas pela ausência de determinada parte – pela falta de uma

perna, de um olho, por exemplo. Observação muito delicada, pois podemos ousar encontrar nisso uma reverberação com o que formulávamos anteriormente acerca do objeto *a*. Sendo o objeto *a*, causa do desejo, um objeto suprassensível cuja essência é um vazio incompatível com qualquer objeto empírico, porque não poderia, então, a ausência de um objeto empírico no lugar onde ele deveria estar, constituir o ponto alvo onde se amarra o desejo? Exemplo realmente interessante, que parece levar à frente o postulado de que o que está em questão no desejo não são as características sensíveis dos objetos visados.

Freud menciona, em consonância às observações de Kraft-Ebing e ao fetichismo menor de Binet, o que nomeia de ‘condições de amor’. Seria comum observar nas experiências amorosas essas condições particulares, esses traços que devem ser encontrados no parceiro para que ele se torne objeto de amor. Este fetichismo das condições de amor seria constituído igualmente por reminiscências de amores passados, ou mesmo de seu oposto, quando, por ocasião do recalque, é tido que se deve abandoná-lo. Isso nos remete à observação de Lacan, de que a concepção fundamental de objeto do desejo para Freud é sempre o de um objeto perdido, a ser reencontrado. Discorremos o suficiente sobre isso na seção anterior para ter em mente que não se trata, em absoluto, de uma relação harmônica com o objeto que se tenha tido realmente em algum ponto da vida. A perda precede o objeto perdido, impulsionando a busca por ele através do circuito dos significantes.

“Que o inconsciente seja estruturado em função do simbólico, que aquilo que o princípio do prazer faz o homem buscar seja o retorno de um signo, que o que há de distração naquilo que conduz o homem, sem que ele saiba, em seu comportamento seja aquilo que lhe dá prazer por ser de alguma forma uma eufonia, que aquilo que o homem busca e reencontra seja seu rastro em detrimento da pista...” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 24)

Retornando à apresentação do texto de Freud, diferentemente destes casos de fetichismo ‘normal’, existem os casos mais enigmáticos, que merecem de verdade o nome de fetichismo (Freud S. , (1909) 2014, p. 159).

Freud discorre, então, sobre um caso clínico precioso, de um fetichista de roupas. O sujeito era fisicamente impotente, nunca tendo consumado com sucesso um ato sexual. Todo o seu interesse se voltava ao vestuário das mulheres. Em uma ocasião, seu interesse por uma amante desvaneceu-se por completo ao deparar-se com ela mal vestida – e esta decepção era constante, uma vez que ele tinha um alto grau de exigência. Tal paciente se tornou, em certo ponto da vida, em um filósofo especulativo importante, um homem de ideias. Nas palavras de

Freud, seu interesse passou das coisas às palavras, em um sentido de continuidade com o fetiche anterior, no sentido em que as palavras são as roupagens das ideias. Olhando retrospectivamente, ocorre que este homem, desde muito cedo, era um espectador regular do desnudamento de um ser amado muito próximo a ele – sua mãe, que tinha o costume de desnudar-se frequentemente em sua frente. Ele ocupava, então, a posição de voyeurista. Mais tarde, em razão da repressão, é que seu voyeurismo transformou-se em um fetichismo por roupas, sendo, no entanto, seu interesse desde sempre o desnudamento (Freud S. , (1909) 2014, p. 160).

Freud elucida tal caso a partir da centralidade da “pulsão de olhar” (Freud S. , (1909) 2014, p. 160). Será em razão da repressão exercida contra a satisfação desta pulsão escópica que ele passará a valorizar as cercanias do ato de se desnudar, ou seja, as roupas. Começa, então, a supervalorizar o que não o deixa olhar, o oposto do olhar, oposto do desnudo. Passa, assim a venerar o vestuário: “Se converteu em um fetichista de vestuário a partir da repressão de seu desejo de olhar” (Freud S. , (1909) 2014, p. 160).

Seria, nesta primeira concepção de Freud sobre o mecanismo gerador do fetichismo, uma forma particular de repressão a que estaria em jogo na formação do fetiche, uma repressão que promove uma divisão do complexo. De um lado, uma parte é reprimida, e, de outro, outra parte será idealizada e transformada no fetiche.

Tal modalidade de repressão não havia ainda sido observada até o estudo da perversão a revelar. Mas Freud aponta que é possível reconhecê-lo, por exemplo, na Idade Média, quando, ao lado de toda a repressão e degradação à sexualidade da mulher, houve uma idealização e supervalorização da Virgem Maria. Esta repressão parcial seria uma modalidade que ocuparia um lugar de repressão intermediária, entre a repressão regular e a sublimação.

Fala então de um outro fetiche do mesmo paciente, agora um fetiche por botas, o que auxiliará a compreender esta divisão que se opera entre repressão e idealização. O paciente tinha costume de mexer em seus pés e sentia bastante prazer com seu odor. Há diversos relatos, Freud sublinha, de prazer com odores corporais. Este prazer pode ser identificado como próprio à pulsão anal, que será reprimido em torno da educação higiênica. Em razão disso, no caso deste paciente, operou-se novamente aquela modalidade de repressão: o prazer pelos odores é suprimido, enquanto o pé inodoro é idealizado (Freud S. , (1909) 2014, p. 161).

Em resumo, Freud propõe que três partes concorrem na formação do fetiche: supressão da pulsão, recalque parcial, idealização parcial (Freud S. , (1909) 2014, p. 162). Esta era a sua fórmula para o fetichismo naquele momento. Apesar de sua teoria acerca do mecanismo de

formação do fetichismo ser alterada, tendo como marco o texto de 1927, podemos compreender que as questões levantadas sobre o recalque parcial continuam válidas e interessantes para fins de pesquisa. Desde a forma como trabalha o conceito de pulsão, mencionando inclusive uma pulsão do olhar, até a idealização, passando por uma intuição inicial sobre uma divisão, trata-se de um texto muito rico.

A respeito da idealização, muito presente nestas primeiras formulações sobre o fetichismo, vemos estar em causa nela algo muito próximo ao que buscaremos trabalhar sobre o fetichismo no amor.

“Eis aí a obra de um trabalho anímico ao qual não se pode negar, a despeito de seu resultado atroz, o valor de uma idealização da pulsão. A onipotência do amor talvez nunca se mostre com maior intensidade do que nessas aberrações. O mais nobre e o mais vil, por toda parte da sexualidade, aparecem na mais íntima dependência mútua” (Freud S. , (1905) 1996)

3.2 A TEORIA DA VERLEUGNUNG - FETICHISMO, 1927

Passaremos, então, à apresentação comentada do texto fundamental de Freud sobre o fetichismo, o texto de 1927. Este texto servirá, a todo momento, como guia de nossa investigação nas páginas que se seguem, nas quais buscaremos efetuar, na medida do possível, um desdobramento dos muitos detalhes deste texto de vasta riqueza conceitual.

Freud esclarece, de partida, aquele que considera o significado e o propósito do objeto fetiche. Em suas palavras, “o fetiche é o substituto para o falo da mulher (da mãe), no qual o menino acreditou e ao qual — sabemos por quê — não deseja renunciar” (Freud S. , (1927) 2015, p. 246).

Freud sublinha isso, que não se trata de um pênis qualquer, mas sim o suposto pênis materno, que assume importância especial na infância e que seria posteriormente perdido, não fosse a criação do objeto fetiche como seu substituto, de forma a prestar-se a ser um recurso para conservá-lo.

O modo próprio de recusa à castração que promove o perverso, o qual só se estabelecerá no texto de 1927, será aquele chamado *Verleugnung*. Frente à percepção que desencadeia a angústia de uma ameaça de castração, a saída caracteristicamente fetichista, modelo para a perversão em geral, seria a de aceitar e rejeitar simultaneamente tal percepção, empreendendo, para tanto, a construção do fetiche como meio de sustentação de sua recusa.

A *Verleugnung* é caracterizada como uma vicissitude da ideia. Freud a diferencia da repressão (*Verdrängung*) bem como da escotomização, termo que recolhe de Laforgue, que denotaria um processo de apagamento da percepção recebida, como no caso de uma percepção visual que recaísse no ponto cego da retina, de forma a simplesmente não ser assimilada.

No caso do fetichista, não é em absoluto que a percepção não tenha sido recebida e assimilada. Ela é recebida e, uma vez recebida, é inescapável. O fato de haver a ela uma reação, inclusive, é prova suficiente, por lógica, para atestar sua incidência. A *Verleugnung* consiste na sustentação de uma duplicidade, pois ampara, concomitantemente, duas posições contraditórias. “Conservou esta crença, mas também a abandonou; no conflito entre o peso da percepção indesejada e a força do desejo contrário chegou a um compromisso (...)” (Freud S. , (1927) 2015, p. 246), o da criação do objeto fetiche.

A criação do objeto fetiche tem por objetivo a proteção contra a castração, sendo ele um substituto ao falo materno tido como perdido. “Ele subsiste como signo de triunfo sobre a ameaça de castração e como proteção contra ela” (Freud S. , (1927) 2015, p. 247). Como Freud menciona no início de seu artigo, o fetiche costumeiramente era uma descoberta secundária, que não era reconhecida como um problema pelo paciente, sendo, em certa medida, sempre comum à sexualidade masculina. Ele, em regra, é visto como uma facilidade inclusive, uma vez que é um objeto exclusivo, que os outros não reconhecem e por ele não competem.

No entanto, ao mesmo tempo, o fetiche, como materialização desta solução contraditória, herda em si uma duplicidade. Ao mesmo tempo que visa recusar a falta introduzida pela percepção da castração, ele a atesta. “O horror à castração ergue para si um monumento” (Freud S. , (1927) 2015, p. 247), e ele, como este monumento, permanece um “*stigma indelebile*” (Idem) da percepção e da aversão à diferença sexual e ao genital feminino.

O horror ao genital feminino houvera sido tratado por Freud em diversos momentos, em especial, em um curto artigo que dedica especialmente a este tema, chamado *A cabeça da medusa*. A facilitação que o fetiche representa também está em possibilitar a evasiva de uma confrontação com o feminino. Como Freud menciona, o fetiche seria uma forma de “emprestar à mulher a característica que a torna aceitável como objeto sexual” (Freud S. , (1927) 2015, p. 247). Haveria sempre presente na sexualidade masculina um “pavor da castração ao avistar os genitais femininos” (Idem), de forma que o fetiche seria o meio de aplacar este temor. Assim sendo, podemos conjecturar que isso explica em parte o fetichismo generalizado identificado na vivência sexual dos homens. Este seria, segundo Freud, um dos grandes interesses teóricos do tema: “A investigação do fetichismo é recomendada a todos que ainda duvidam da existência

do complexo de castração ou acreditam que o pavor ao genital feminino tenha outro motivo (...)” (Freud S. , (1927) 2015, p. 248)

Temos, portanto, que tal objeto fetiche comporta, em si, uma série de duplicidades. Ao mesmo tempo em que busca ser uma proteção contra a castração, um triunfo sobre ela, acaba sendo o monumento de sua ocorrência. Ao passo que é um substituto ao falo, marca o ponto de sua ausência. Tal duplicidade é também transmitida à uma certa disposição afetiva em relação a tal objeto. Freud menciona a atitude emocional do feticista em relação a seu fetiche como ambivalente. Ternura e hostilidade se confundem a seu respeito. Acredita que a hostilidade esteja particularmente ligada a situações em que ocorre uma identificação do feticista com o pai, apontado este como o responsável pela castração da qual o feticista busca esquivar-se. Isso explicaria, em sua opinião, a atitude do cortador de tranças (Freud S. , (1927) 2015, p. 250), que buscava ser o executor da castração que negava. “Seu ato reúne em si as duas afirmações incompatíveis: a mulher manteve o pênis e o pai castrou a mulher” (Idem)

Como mencionávamos, de todo modo, o menino, mediante a percepção de que a mãe não possui um pênis, como pressupunha, é confrontado com a angústia de castração e teme pela perda de uma parte de si tão investida por seu narcisismo. Encontra, então, na fabricação de um objeto fetiche, meios de recusar-se a admitir ter tomado conhecimento de sua percepção.

A formação do objeto fetiche seguiria lógica semelhante a uma memória encobridora. Ele se constitui em um mecanismo de suspensão no tempo. A cena imediatamente anterior à constatação traumática é como que congelada, evitando o encontro inquietante com a distinção anatômica. Desta cena congelada, um objeto adjacente ao corpo do Outro materno, que seria revelado como faltante, é sobrevalorizado, sendo elevado à qualidade de objeto fetiche.

Não necessariamente por ser um substituto do pênis materno ele se apresentará, em sua fenomenologia, relacionado diretamente a este órgão ou à diferenciação sexual. Freud menciona um exemplo de fetichismo por um tapa-sexo (Freud S. , (1927) 2015, p. 249). O termo em português para o tipo de acessório de proteção esportiva ao qual ele se referia expressa com clareza seu propósito. O tapa-sexo estaria ali convenientemente interposto entre o observador e o desvelamento final do sexo daquele outro que o veste, de forma a fabricar um estado de indefinição, de suspensão desta descoberta. O fetiche “(...) retém o instante do desnudamento, no qual ainda podia se imaginar a mulher como fálica” (Freud S. , (1927) 2015, p. 248). Ele sabe que por detrás do pano reside a castração. Mas enquanto o pano não é retirado, ele pode ainda sustentar por mais um instante a indefinição. É, para fazer uma analogia, como

a caixa de Schrödinger²: contanto que não se abra a caixa, o gato está vivo e morto ao mesmo tempo, estando ele, na verdade, em um estado morto-vivo, distinto tanto do estado morto como do estado vivo.

Por fim, encontramos neste mesmo texto um delineamento do que será trabalhado por ele posteriormente sob o título da clivagem do eu. Com a investigação sobre o fetichismo, Freud voltou-se a investigar a natureza desta disposição contraditória entre a admissão e a recusa da percepção. Dentre outras situações, deparou-se com o caso de dois jovens, os quais, perante a morte de seu pai, a reconheciam e ignoravam ao mesmo tempo. Conciliavam em suas atitudes ambas as possibilidades: ora agindo conforme o fato inelutável da morte, ora agindo de uma forma a partir da qual se poderia supor que acreditassem que ele ainda estava vivo, alternando entre elas de forma aparentemente incoerente.

Ainda que incoerente, Freud observa que esta disposição é bastante comum na vida cotidiana. A partir dessas observações sobre o funcionamento da lógica da renegação, Freud será levado a concluir, posteriormente, que o eu não poderia ser considerado uma unidade coesa, como anteriormente parecia supor. Dedicará uma de suas últimas obras, deixada inacabada, *A clivagem do eu nos processos de defesa*, a esta intuição.

Esta obra, escrita, de acordo com Ernest Jones (Freud S. , (1938) 1996, p. 291), no natal de 1937, é uma das últimas de Freud. Escrita pouco tempo antes de sua morte, o artigo foi deixado inacabado. Sua escrita é abruptamente interrompida, no meio de uma frase, como se a pena tivesse lhe caído das mãos.

A clivagem do eu nos processos de defesa pode ser considerado uma continuação de *O Fetichismo*, escrito dez anos antes, uma vez que vemos ser, no anterior, estabelecido o fenômeno da divisão do eu como consequência íntima da sustentação da contradição na *Verleugnung*. Apesar de este artigo ter ficado inacabado, Freud trata deste assunto em seu *Esboço de psicanálise*, onde descreve ser a clivagem uma ocorrência comum para além de estruturas clínicas, não sendo ela exclusividade da perversão como se poderia imaginar. No entanto, a investigação sobre a perversão, e mais especificamente o fetichismo, foi a precursora da criação de sua teoria sobre a *Ichspaltung*, que, retrospectivamente, põe em questão o sentido de diversas construções teóricas.

Vemos neste artigo da *Ichspaltung* uma clara continuidade em relação ao *Fetichismo*, uma vez que Freud o menciona e fornece praticamente a mesma explicação para o fenômeno.

² Caixa de Schrödinger: experiência mental, criada por físico homônimo, em 1935, para descrever os paradoxos e a complexidade das teorias da mecânica quântica.

No entanto, é acrescentada uma “distinção não pouco importante” (Freud S. , (1938) 1996, p. 295), que enriquece o debate – o de que o processo de criação do fetiche consiste em uma transferência de valor:

“Ele não fez mais que uma transferência de valor – transferiu a importância do pênis para outra parte do corpo (...) Esse deslocamento, é verdade, relacionou-se apenas ao corpo feminino; com referência ao seu pênis, nada se modificou” (Freud S. , (1938) 1996, p. 295).

Esta última passagem promove o efeito de sublinhar, talvez mais do que antes, que a castração a qual o fetiche busca opor-se é essencialmente a do falo materno, o que veremos ser melhor compreendido em sua significação a partir da leitura lacaniana que empreenderemos em breve.

Por fim, a saída fetichista, para Freud, não deixa de parecer astuta. Ela, ao menos, intriga por sua engenhosidade, ainda que não alcance o sucesso que poderia parecer a uma primeira vista. É a sina do jovem narrado neste último artigo, o qual, apesar de sua “aparente audácia ou indiferença, desenvolveu um sintoma que demonstrava, todavia, que reconhecia o perigo” (Freud S. , (1938) 1996, p. 295).

Passaremos, nas próximas sessões, a realizar um exame mais pormenorizado dos diversos detalhes constituintes da teoria psicanalítica sobre o fetichismo. Para tanto, seguiremos a leitura de Lacan, que expandirá consideravelmente o horizonte de nossa compreensão sobre o conceito.

3.3 FALO

Para melhor compreendermos toda a complexidade que comporta a teoria sobre o fetichismo, devemos nos deter em alguns de seus pormenores. Afim de contextualizar o que fora trazido sobre o tema na teoria de Freud, passaremos, a partir desta seção, a acompanhar a leitura de Lacan a este respeito.

Retomando o texto fundamental de Freud, o significado e o propósito do fetiche são os mesmos: “o fetiche é um substituto do pênis da mulher (da mãe) em que o menininho outrora acreditou e que – por razões que nos são familiares – não deseja abandonar”. (Freud S. , (1927) 2015, p. 246)

Partiremos desta advertência de Freud de que não se trata de um pênis qualquer, mas

sim de um específico, de importância crucial na primeira infância, que será posteriormente perdido: ele é o falo materno, com tudo o que isso comporta na teoria.

Lacan, em seu *Seminário, livro 4: A relação de objeto*, nos auxilia na compreensão da natureza deste falo materno. Na esteira das críticas que formulará às teorias da relação de objeto pós-freudianas, o falo será também ele tomado em uma perspectiva antievolutiva. Ele deve ser, de início, distinguido tanto do pênis físico, como do objeto genital almejado como final evolutivo por aquelas citadas vertentes teóricas. Retomando Freud, encontramos o falo como um dos objetos da pré-genitalidade, sendo ele, no entanto, dentre os demais, o que exerce função organizadora, o que Freud nomeou de primazia do falo em sua obra *A organização genital infantil*.

As teorias sexuais infantis, segundo Freud, confeririam ao falo um caráter de universalidade. Todos os seres seriam dotados de um mesmo órgão sexual, o pênis. A constatação da diferença sexual anatômica rompe com tal teoria, de forma traumática. Frente a esta constatação, seria sempre formulada alguma espécie de recusa. A criança formularia a ideia, por exemplo, de que o pênis ainda seria muito pequeno, e que cresceria em algum momento, ou de que um dia ele esteve lá, mas foi retirado. Dentre essas modalidades de recusa, distingue-se a versão própria à perversão, que seria essa a qual apresentamos, da criação do objeto fetiche como substituto ao falo que deveria estar presente, sublinhemos, segundo as teorias sexuais infantis, de forma a podermos conceber que se busque substituir um objeto que afinal não existe.

O isolamento deste objeto, o falo, é efetuado no plano imaginário (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 30), sendo que toda a problemática da noção de objeto fica impossível de ser compreendida se não colocarmos nela o falo como elemento mediador (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 24). O falo será elemento intermediário na relação imaginária fundamental, a relação entre mãe e criança (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 29). Assim, esta relação imaginária primordial não é dual, pois, entre o par mãe-criança, interpõe-se o falo. A esta relação tríplice inaugural Lacan nomeou *A tríade imaginária*.

Esta triangulação seria representativa da relação pré-edípica, anterior à entrada da função paterna como quarto elemento que configurará a dimensão do Édipo. Devemos dar relevância à observação de que a castração é sempre apresentada pelo viés da castração da mãe - “em ambos os sexos, a mãe, mais primordialmente, é considerada como provida do falo, como mãe fálica” (Lacan J. , (1958) 1998, p. 693). O fato do falo se interpor como mediador entre criança e mãe diz bastante respeito, em realidade, à sexualidade feminina, na medida em que a mulher regularmente toma o filho como substituto de seu próprio falo tido como castrado, de

forma que “(...) o que sua mãe deseja nela, satura e satisfaz nela, é sua imagem fálica, dela, mãe” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 56).

A mãe, portanto, insere o falo como intermediador entre ela e a criança, de forma que a criança até certo ponto realiza este falo. Portanto, a criança não é somente uma criança, uma vez que a mãe enxerga nela algo além dela mesma. Como Freud espírituosamente mencionava, a criança é “Vossa Majestade, o bebê” (Freud S. , (1914) 2015, p. 25), pois algo é visto nele para além dele mesmo. Ele é herdeiro do narcisismo perdido dos pais, que pode ser atualizado através do bebê. O eu-ideal do bebê é identificado com esta posição do falo da mãe; através do Édipo, ele passará do ser para ter o falo, através da identificação com o pai.

Mas a criança só realiza este narcisismo perdido, só consegue realizar o falo, em parte. Pois o falo a excede, outras coisas no mundo podem e devem vir a fazer esta função para a mãe. Existe, portanto, uma distância, uma “discordância imaginária” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 60), entre o falo que mobiliza o desejo da mãe e a criança, uma vez que não é possível a esta última abrangê-lo todo. Vemos que, mesmo na relação mais primordial, onde se daria o paraíso mítico de uma relação dual perfeita entre mãe e bebê, já existe desencontro e hiância, de forma que se comprova irreal a expectativa de uma relação perfeita com um objeto perdido.

A questão, indaga Lacan (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 72), é de que forma a criança irá se resolver com esta imagem fálica que se projeta sobre ela, com o falo como objeto mediador entre ela e a mãe; mas, principalmente, com o fato de que a mãe é derrubada de sua potência, que a ela falta o falo e que ela é um ser desejante. Em outras palavras, como se posicionará em relação ao desejo do Outro.

A partir da oposição fundamental de presença-ausência da mãe, algo começa a ser simbolizado. A criança, ao começar a ter recursos para simbolizar este lugar que ocupava, estabelecerá uma certa relação a este dano imaginário na mãe, esta falta que mobiliza o desejo da mãe como Outro desejo. Esta primeira simbolização, de que a mãe pode estar ou não presente, indica que o desejo dela aponta para Outra coisa. O desejo do sujeito se constituirá de forma que o que o sujeito deseja não é simplesmente o atendimento do apelo, que a mãe lhe seja favorável concedendo aquilo que ela demanda - ele deseja o desejo dela (Lacan J. , (1957 - 1958) 1999, p. 188).

A simbolização deste desejo de Outra coisa abre caminho para a via imaginária de apreender o que seria esta Outra coisa (Lacan J. , (1957 - 1958) 1999, p. 188). A relação imaginária pode vir a tornar-se, em determinados casos, a solução frente a este enigma. A solução fetichista, justamente, se daria prevalentemente por este caminho do imaginário. O

fetichista buscaria um acesso imaginário à falta de objeto, “(...) acesso a este mais-além da imagem do outro que caracteriza a dimensão humana” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 85).

A Outra coisa à qual visa o desejo da mãe será simbolizada como o falo, na medida em que ela não o tem, e que o pai surge como portador de direito. No terceiro tempo do Édipo masculino, então, após o primeiro tempo no qual a criança era o falo e o segundo tempo no qual ela percebe não ser o falo e que a mãe não o tem, o terceiro tempo marca a saída do Édipo através da entrada do pai como possuidor do falo, e a passagem do menino do lugar de ser o falo para a busca de tê-lo, pelo viés da identificação ao pai (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 125).

O menino se tornará portador do falo por procuração, digamos, e com a condição de dele não pode usufruir, ao menos não no momento e sob a lei de interdição do incesto, segundo a qual ele poderá, como o pai, ter uma mulher (ela não tem o falo, mas ocupa o lugar de ser o falo no desejo masculino), contanto que não seja a mulher do pai.

Lacan, para ilustrar esta propriedade por procuração, fala da figura econômica do caução. O falo é uma poupança, que o menino pode possuir, contanto que não usufrua dela. Faz, então, uma metáfora do avarento e seu cofre (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 122), ao qual ele se apega sem utilizá-lo, numa lógica de acumulação e reserva. Este raciocínio, segundo ele, seria semelhante à divisão efetuada por Marx entre valor de uso e valor de troca (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 123) – o falo é puro valor de troca: ele vale justamente na medida em que se abstrai e se abre mão suas propriedades de uso. “A valorização do objeto é também sua desvalorização, quer dizer, sua extração do campo da necessidade” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 124). Ele assumirá, por esta abstração do valor, a posição de lastro que fornece valor a todos os outros objetos, uma vez que ele baliza a distinção entre os sexos e, portanto, o sistema de trocas de mulheres entre tribos que, segundo a antropologia de Levi-Strauss, estaria na origem de toda transação cultural (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 124).

Lacan introduz o *Esquema do fetichismo* para auxiliar a visualização da resposta que o fetichista dará a este enigma do desejo do Outro. A resposta não é simples nem unívoca, pois o fetichista ocupará, simultaneamente, dois lugares ao mesmo tempo – o da mãe em relação ao falo, e o do falo, em relação à mãe. Por vezes, o fetichista o faz por meio da identificação com a mãe, fazendo, por ela, a escolha fálica (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 84). Por outras, identifica-se como falo, objeto do desejo dela.

O fetichista apareceria, desta forma, como um “sujeito que nos mostraria, com excessiva rapidez, sua própria imagem em dois espelhos opostos” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 86).

A especularidade própria ao campo do imaginário lhe permite esta oscilação, o permite estar alternadamente nestas posições.

“O próprio das relações imaginárias é serem sempre perfeitamente recíprocas, já que são relações em espelho; por isso devemos também nos preparar para ver surgir de tempos em tempos, no fetichista, a posição, não de identificação com a mãe, mas de identificação com o objeto. É isso, efetivamente, o que veremos se produzir no decorrer de uma análise de fetichista, pois essa posição é sempre, como tal, o que há de menos satisfatório. O fato de que por um curto instante a iluminação fascinante do objeto que foi o objeto materno satisfaça o sujeito não basta para estabelecer um equilíbrio erótico de conjunto. E, efetivamente, se é com o objeto que ele se identifica por um momento, ele aí perderá, se podemos dizê-lo, seu objeto primitivo, a saber, a mãe, e irá considerar a si mesmo como um objeto destruidor para ela. Este jogo perpétuo, esta profunda diplopia, marca toda a manifestação fetichista” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 85)

A posição fetichista comporta, portanto, em seu cerne uma indeterminação; frente a ela, “Só há estabilização na medida em que se apreende este símbolo único, privilegiado e ao mesmo tempo impermanente, que é o objeto preciso do fetichismo, isto é, o algo que simboliza o falo” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 86). Mas devemos prestar atenção em algumas sutilezas da distinção entre o falo tomado pelo viés imaginário e o falo como significante.

Lacan nos alerta ao ponto de que, quando menciona que se trata da castração materna no fetichismo, refere-se ao pênis na medida em que a mulher o tem, qual seja, que ela não o tem. O que essa proposição significa é que, aqui, trata-se do falo como significante. “Aí está, pois, o fetiche, nos diz Freud, representando o falo como ausente, o falo simbólico” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 156).

Haveria uma espécie de alternância fundamental dos objetos simbólicos - “Com efeito, tudo o que se pode transmitir na troca simbólica é sempre alguma coisa que é tanto ausência quanto presença” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 155). De forma que a mulher, na medida em que não tem o falo, o tem no plano simbólico, a título de ausência. Ela o tem em sua face ausente, digamos, no polo com o sinal negativo.

“O falo é aqui esclarecido por sua função. Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação. E é, menos ainda, o órgão, pênis

ou clitóris, que ele simboliza. E não foi sem razão que Freud extraiu-lhe a referência do simulacro que ele era para os antigos” (Lacan J. , (1958) 1998, p. 696).

Vamos acompanhar o que nos indica Lacan a este respeito em *A significação do falo*. Partamos da demanda. A demanda nunca é somente pelo objeto de uma necessidade. A mãe, identificada como uma potência a qual pode vir a privar a criança dos objetos de satisfação, faz com que esses objetos se tornem também objetos de dom, objetos de amor.

É aí que algo fundamental ocorre, a que devemos dar todo seu relevo. É através dessa transformação do objeto em objeto de amor que todas as características particulares do objeto são supressumidas³ (*aufhebt*), tornando-o mero suporte do dom.

No entanto, essas particularidades abolidas deverão reaparecer em um para-além da demanda, de forma que “a potência da pura perda surge do resíduo de uma obliteração” (Lacan J. , (1958) 1998, p. 698). Nisso podemos encontrar a extração do objeto *a*, que, como resíduo, atualiza a pura falta de das Ding e emerge como objeto causa do desejo. O falo, por sua vez, é “o significante privilegiado dessa marca” (Lacan J. , (1958) 1998, p. 699), “o significante dessa própria *Aufhebung* (suspensão) que ele inaugura (inicia) por seu desaparecimento”(Idem), ou seja, significante da falta de objeto, significante do objeto do desejo do Outro, que a ele falta e que se constitui como um enigma.

Em um certo sentido, podemos compreender, então, o falo como o significante da incompatibilidade fundamental entre desejo e objeto empírico – “O falo, significante por excelência do desejo, também é o significante da castração, o que só pode significar que ele é a formalização da inadequação entre o sexual e o campo das representações” (Safatle V. , 2006, p. 146). Pois, seguindo o que formulávamos em seção anterior acerca da causa do desejo, o desejo não é causado pelo objeto empírico: sua causa está justamente em um vazio que objeto empírico algum pode suturar. “O desejo não é, portanto, nem o apetite de satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua fenda” (Lacan J. , (1958) 1998, p. 698). O desejo é, portanto, aquilo da demanda que não se reduz à necessidade, é o hiato entre a falta e os objetos.

Em termos edípicos, enquanto a criança, de início, acredita ser ela própria o falo da mãe, ser ela o que a mãe nomeia como objeto de seu desejo, ela será, em um segundo tempo do

³ Supressunção: neologismo na língua portuguesa, criado na tentativa de traduzir o termo *Aufhebung*, fundamental na filosofia de Hegel. O *Aufhebung* seria o mecanismo próprio da dialética hegeliana. Ele significa, ao mesmo tempo, uma negação e uma afirmação, que se dariam concomitantemente na passagem de um estado a outro. Por exemplo, o botão de uma flor deve ter seu estado atual negado para desabrochar; mas, é, ao desabrochar, no movimento de negar o botão, que se revela a verdadeira essência do botão, qual seja, a potencialidade de virar flor.

Édipo, empurrada à constatação de que ela não é esse objeto, e mais, que não há possibilidade de nomear qual seja esse objeto. O desejo do Outro se torna um enigma. Há, assim, a constatação de que não existe objeto que possa ser nomeado e identificado como objeto pleno ao desejo, que o Outro da linguagem é barrado neste sentido. A castração simbólica pode ser compreendida, então, como a castração do simbólico (Safatle V. , 2006, p. 175), como essa impossibilidade de nomear algum objeto que fosse compatível ao desejo.

É esta a castração do Outro, tanto no sentido do enigma do desejo da mãe, como no sentido de uma impossibilidade de o simbólico instituir qualquer objeto que seja que pudesse suprir o desejo. E é a essa Lei da castração que o fetichista busca seus meios próprios de evadir-se. A solução fetichista, privilegiando o meio imaginário como capaz de fazer frente a esse enigma, propõe promover, através do recurso à imagem projetada no véu, uma indeterminação a esta falta de objeto, que está mais além do véu (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 157).

O fetiche nos é apresentado como algo que se fará substituto do falo simbólico, no sentido de que ele encarnará o valor fálico daquele falo materno anteriormente suposto, fazendo com que este se perenize. O que visa a sua construção, portanto, é fornecer uma sobrevida àquele falo materno, à revelia da castração, através de uma espécie de transferência de valor. Como mencionamos anteriormente, Freud estabelece o mecanismo de formação do objeto fetiche também nestes termos de valor: “Ele não fez mais do que um deslocamento de valor — transferiu a importância do pênis para outra parte do corpo (...). Esse deslocamento, é verdade, relacionou-se apenas ao corpo feminino” (Freud S. , (1938) 1996).

Podemos compreender, seguindo esta indicação, o procedimento fetichista como a abstração do valor fálico e a conseqüente projeção dessa qualidade nos objetos comuns. Um objeto qualquer torna-se fetiche por constituir-se portador de uma espécie de brilho, de encanto, que o torna supervalorizado para além de qualquer determinação empírica. Essa dotação de valor fálico seria o que permitiria a um objeto qualquer da experiência fenomenológica ser considerado desejável.

Voltemo-nos à formulação de objeto *a* como esquema transcendental de mediação entre o vazio de *das Ding* e objetos empíricos. O falo, como uma de suas manifestações, e mais ainda, como a manifestação privilegiada, pela relação imaginária da qual é extraído e pela função simbólica que exerce, é ordenador de todas as demais manifestações do objeto *a*, de todas as formas pelas quais o objeto *a* pode ter sua essência oca revestida por um objeto. “Não se trata em absoluto de um falo real na medida em que, como real, ele exista ou não exista, trata-se de um falo simbólico, na medida em que é de sua natureza apresentar-se na troca como ausência,

ausência funcionando como tal” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 154).

O falo, como significante, pode ser entendido como o tal signo pelo qual se espera o retorno do objeto perdido nos encadeamentos simbólicos, que mencionamos quando tratamos do objeto sempre concebido como perdido, ao qual trata-se sempre de tomar em uma busca. “Em outras palavras, ele circula, deixando atrás de si o signo de sua ausência no ponto de onde vem. Em outras palavras ainda, o falo em questão — nós o reconhecemos desde logo — é um objeto simbólico” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 155).

O falo pode ser definido, então, como “o significante essencial em torno do qual se decide o destino de toda a relação do sujeito com o objeto” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 121). Como mencionávamos na seção dedicada ao objeto *a*, os objetos pulsionais que manifestam o objeto *a* não são objetos naturais, pré-estabelecidos – eles podem ser substituídos indefinidamente por objetos artificiais. O objeto fetiche visa ser, pelo viés do imaginário, um objeto substitutivo ao falo simbólico.

Cabe fazermos, então, uma diferenciação. O objeto empírico tomado como fetiche não é o que está em questão. A questão seria a existência de uma função fetiche, que faz com que um objeto empírico possa encarnar este lugar de substituto do falo, herdando seu valor. Podemos conceber que o que toma lugar aqui é, em resgate à primeira teoria freudiana do recalçamento parcial, e à definição de Binet, de que o fetichista “ama o gênero, e não o objeto particular”, podemos conceber que o que se passa no fetichismo é algo da ordem da idealização (Safatle V. , 2010, p. 54).

“Pela idealização, Freud procura expor o processo através do qual o objeto é subtraído de toda determinação qualitativa capaz de servir de suporte de individuação e reduzido à condição de puro suporte de um traço genérico sobrevalorizado (...) O fetiche é o que resta quando um objeto é esvaziado de toda determinação individualizadora” (Safatle V. , 2010, p. 54)

Neste procedimento, de idealização subjacente ao fetichismo, de valorização fálica que o fetichismo promove nos objetos fenomenológicos para além de suas materialidades, residiria algo de essencial da forma pela qual é possível que se dê a vinculação do desejo aos objetos empíricos, o que trataremos na seção a seguir.

3.4 AGALMA

Como observávamos já em seções anteriores, Freud, desde o início de sua obra, observa existir uma espécie de fetichismo regular no interesse romântico.

“O ponto de ligação com o normal é proporcionado pela supervalorização psicologicamente necessária do objeto sexual, que se propaga inevitavelmente por tudo o que está associativamente ligado ao objeto. Por isso certo grau desse fetichismo costuma ser próprio do amor normal, sobretudo nos estágios de enamoramento em que o alvo sexual normal é inatingível ou sua satisfação parece impedida” (Freud S. , (1905) 1996, p. 53)

Podemos compreender, seguindo as indicações da leitura que realizamos até agora, o procedimento fetichista como a abstração do valor fálico e a consequente projeção dessa qualidade nos objetos comuns. Um objeto qualquer torna-se fetiche por constituir-se portador de uma espécie de brilho, de encanto, que o torna supervalorizado para além de qualquer determinação empírica.

Este brilho seria o que Lacan nomeou, em seu Seminário, livro 8, de *agalma*, termo extraído do Banquete, de Platão, para abordar a questão da causa do desejo. *Agalma* pode ser traduzida como jóia, enfeite, objeto precioso. Esse termo, no contexto do banquete, foi introduzido para dizer do que, apesar da feiúra de sua aparência física, fazia com que Sócrates fosse tão desejável. Por detrás da aparência de Sileno⁴ que tinha o filósofo ateniense, detrás da máscara de suas características físicas, é que residiria a fonte de seu encanto, como uma propriedade que escapava do diretamente perceptível, um encanto invisível. Metaforicamente, é dentro da caixa de jóias⁵ que estaria a verdadeira essência do ser, o objeto precioso que é *agalma*.

Agalma expressa, justamente, este brilho inexplicável que faz com que determinado objeto seja para alguém fonte de encanto, que suscite o desejo. O ponto que Lacan procura esclarecer, com tal termo, é que a causa do desejo não está no objeto em si, mas sim neste *agalma*, que seria uma espécie de objeto sutil ‘dentro’ do objeto, oculto por trás do invólucro de sua materialidade (Lacan J. , (1960 - 1961) 1992, p. 141).

Este *agalma* estaria para além das determinações empíricas do objeto, e para além das propriedades imaginárias que o revestem de uma imagem. No entanto, ele está sempre em relação à imagem, mas a um tipo de imagem bem especial. Pelo uso do termo que encontra em

⁴ Sileno, figura mitológica. Seguidor de Baco, usualmente representado com feia aparência.

⁵ Outro significado para o termo “sileno”.

outros textos gregos, com destaque para a *Odisséia* e a *Iliada*, o termo *agalma* expressa o sentido de objeto extraordinário que atrai a atenção dos deuses (Lacan J. , (1960 - 1961) 1992, p. 146). Seria a espécie de propriedade especial contida em um ex-voto⁶, em um ídolo – ou em um fetiche.

Lacan elucida, então, que, trata-se, no *agalma*, da função de fetiche do objeto causa do desejo (Lacan J. , (1960 - 1961) 1992, p. 139). Este debate visa advertir-nos ao ponto de que não se deve confundir a função com a fenomenologia do fetiche. Mais ainda, que a função do fetiche é justamente promover este descolamento da fenomenologia dos objetos, projetando neles propriedades para-além deles. Pois não se trata em absoluto do objeto material que se tome como amuleto - o objeto material pode ser quebrado, substituído, reproduzido, sofrer qualquer vicissitude de um objeto comum. O que está em questão é justamente aquilo que é visto para além da materialidade do objeto, aquilo que o faz portador de um valor, que o destaque do comum, que o torne extra-ordinário.

Em busca da etimologia da palavra, Lacan destaca estar presente em sua raiz a ideia de brilho (Lacan J. , (1960 - 1961) 1992, p. 145). Freud, em seu texto propriamente intitulado *Fetichismo*, utiliza deste mesmo termo, o brilho, no relato de um caso clínico que exemplificava sua teoria (Freud S. , (1927) 2015, p. 245). O fetichista, em seu exemplo, relatava sentir-se atraído por um brilho no nariz (*Glanz auf der nase*), o qual só ele conseguia ver. Este ‘brilho’ (*glanz*), Freud remonta sua origem na língua materna do paciente, o inglês, sendo o ‘*glanz*’ uma transformação do termo ‘*glance*’, olhar. Essa passagem pode nos servir a frisar o mesmo que nos advertia Lacan – que a função do fetiche está não no nariz, mas no olhar do fetichista, no olhar como objeto *a*, que estampa este brilho ao objeto empírico.

“O fetiche causa o desejo – o desejo por sua vez, agarra-se onde puder” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 116). O desejo é causado, portanto, por um objeto suprassensível que encontra-se “por trás” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 115) dele, refletindo-se nos objetos empíricos que porventura encontrarem-se “à frente” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 114). O objeto fetiche pode ser o nariz, o sapato, virtualmente, qualquer coisa.

“Não é absolutamente necessário que seja aquela que calça o sapatinho; este pode estar em suas imediações. Sequer é necessário que seja ela a portadora do seio; o seio pode estar na cabeça. Mas todo mundo sabe que, para o fetichista, é preciso que o fetiche esteja presente. O fetiche é a condição mediante a qual se sustenta seu

⁶ Estátuas de cera representando partes do corpo que são utilizadas em rituais, muitas vezes deixadas nas igrejas como forma de agradecimento a uma cura divina.

desejo” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 116)

A eleição de um determinado objeto específico, a ser elevado ao status de objeto fetiche, se dará através de uma espécie de interrupção, de suspensão do momento logo anterior à constatação traumática da castração. A partir desta fixação na cena anterior ao traumático, a qual permite a sustentação da indeterminação em relação à ocorrência da castração, é desta cena que o feticheista extrairá o objeto específico a ser tornado fetiche, em razão dele manter uma relação de contiguidade com o momento da revelação da castração. Ele permanecerá, assim, metonimicamente vinculado a este momento. Esta imagem eleita como fetiche será, digamos, representante desta última fronteira, do último momento onde ainda havia desconhecimento quanto à castração.

Tudo isso se refere ao fetichismo, o qual, como sabemos, encontra-se no campo das perversões. No entanto, como afirma Lacan, é no fetichismo que encontramos a melhor ilustração desta complexidade da causa do desejo (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 116). De fato, podemos pensar até que ponto a abstração feticheista não seria responsável pela vinculação do desejo aos objetos, inclusive na neurose. É o que concebemos a partir da identificação do *agalma* como função fetiche da causa do desejo.

Por fim, identifica também esta função agalmática aos objetos parciais, na medida em que eles são o “pivô, centro, chave do desejo humano” (Lacan J. , (1960 - 1961) 1992, p. 147). Ocorre que, contrariamente à ideia promovida pelas teorias da relação de objeto, onde o desenvolvimento rumaria a uma totalização da sexualidade, de forma que chegando ao estágio de uma plena organização genital, amar-se-ia ao outro por sua totalidade, Lacan propõe um outro modelo de amor. Pois o que tem lugar na realidade é, por sua leitura, um estado de permanente fragmentação dos objetos parciais, de forma que apreendemos o outro também por este recorte. Se o argumento é o de que tomar alguém por objeto é degradá-lo, é colocá-lo como um objeto de troca, substituível, Lacan defende o oposto. Tomar alguém por objeto que causa meu desejo é fazer dele um objeto único, sem equivalência com outros, sem transitivismo e sem troca.

“Se este objeto os apaixona é porque ali dentro, escondido nele, há o objeto do desejo, *agalma*” (Lacan J. , (1960 - 1961) 1992, p. 150). É porque, aos moldes de um fetichismo próprio ao amor, o objeto é amado numa visada de algo que está mais-além dele, do que ele remete a este objeto suprassensível interno a ele, o *agalma*. Não à toa, Lacan chama, de passagem, o *agalma* simplesmente de *a*, nos indicando que é mesmo o objeto *a* em questão nessa reflexão metafísica do amor.

Essa função transcendental do fetiche, de fazer com que se estampe no objeto comum o brilho encantador, estaria, portanto, em causa na vinculação desejante com o objeto amado. Como víamos anteriormente, o objeto *a* seria o objeto causa do desejo. Em relação à esta causa, Lacan afirma que, “Para colocá-la em imagem, não é à toa que me servirei do fetiche como tal, pois é nele que se desvela a dimensão do objeto como causa do desejo” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 116).

O fetichismo seria a melhor ilustração desta metafísica própria ao amor, no qual toma lugar uma projeção do objeto transcendental no empírico. O caso do fetichista, ele um perverso, acaba por revelar uma espécie de lógica universal. Também não é por acaso que o fetichismo ilustra, coloca em imagem. Devemos rumar, a partir de então, para o esclarecimento dos meios pelos quais é possível que se dê esse efeito de estampamento da causa do desejo nos objetos empíricos, e veremos em que medida são justamente os meios relativos à imagem. É o que trataremos a seguir.

3.5 VÉU

Como vimos nas sessões anteriores, Lacan estabelece uma distinção entre o objeto visado pelo desejo, à frente dele, e o objeto causa do desejo, aquele que estaria por trás, como causa e motor do movimento metonímico do desejo. Este objeto que estaria por trás, como causa, seria um objeto de estatuto complexo, o objeto *a*, que, como vimos, apesar de ser destacado a partir da experiência empírica, não tem consistência material. Ele seria, de certo modo, a forma como o vazio de *das Ding* assume através do corpo alguma materialidade, a forma como o vazio toma corpo.

O conceito de *agalma* nos aproximou de uma espécie de metafísica do amor. O que tornaria um objeto da experiência empírica amável, desejável, seria não suas propriedades materiais, mas algo que estaria por trás dele, dentro dele. *Agalma* denomina justamente esse objeto dentro do objeto, a jóia preciosa que atrai o desejo por trás do invólucro material de Sileno.

Mas resta compreender por que meios é possível que o objeto comum encarne o brilho suscitado pelo objeto causa, o objeto *a*. Para tratar especificamente deste ponto, é que Lacan introduz o conceito de véu.

“O véu, a cortina diante de alguma coisa, ainda é o que melhor permite ilustrar

a situação fundamental do amor. Pode-se mesmo dizer que com a presença da cortina, aquilo que está mais além, como falta, tende a se realizar como imagem. Sobre o véu, pinta-se a ausência” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 157)

Podemos encontrar uma ocorrência inicial da questão do véu na obra de Lacan em seu segundo Seminário, mais especificamente na lição “*Do pequeno ao grande outro*” (Lacan J. , (1954 - 1955) 2010). O véu surge, neste momento, em conjunção com a formulação de que o desejo é tributário da relação de um ser com a falta, e o véu já se prenuncia aqui como espécie de suporte a essa falta: “Esta falta acha-se para além de tudo aquilo que possa apresentá-la. Ela nunca é apresentada senão como um reflexo num véu” (Lacan J. , (1954 - 1955) 2010, p. 281).

Será, no entanto, em seu quarto Seminário, dedicado à relação de objeto, que Lacan proporá, para melhor elucidar tal conceito, um *esquema do véu* (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 158), como forma de melhor visualizarmos sua função:

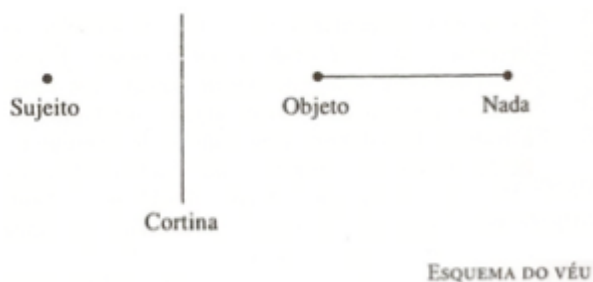


Figura 3 – fonte: (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 158)

Como vemos na imagem acima, o véu, ou cortina, interpõe-se entre o sujeito e o objeto, sendo que o objeto tem, por trás de si, o nada. Este nada, Lacan o identifica como “o símbolo, ou ainda o falo na medida em que falta à mulher” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 158), ou seja, o falo simbólico. O véu seria o suporte sobre o qual se projeta este nada sobre o objeto empírico, de forma a fazer com que a falta engendradora do desejo se presentifique por meio do objeto. Desta forma, o objeto assume o lugar da falta, tornando-se desejável, sendo, então, dotado do brilho agalmático.

Trata-se, nas palavras de Lacan, “da projeção da posição intermediária do objeto” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 159), entre o sujeito e o nada. Projeção, no imaginário, de uma relação simbólica com a falta. Reflitamos, inicialmente, sobre o que está implicado sobre o objeto nesta posição intermediária. Tal problemática, como vimos, pode ser considerada sob

vários ângulos e camadas, digamos, ao longo da obra de Lacan, ainda que nos referenciemos somente a seus seminários iniciais.

O esquema do véu é proposto em seu quarto ano de Seminário. Toda a reflexão acerca de *das Ding* e o objeto *a* se dará posteriormente, bem como sua formulação acerca da função fetiche como causa do desejo. Fizemos, assim, passando por estes outros conceitos, uma leitura retrospectiva, com vistas a compreender o que desde então estava sendo efetivamente elaborado na correlação entre o véu e o objeto fetiche na causação do desejo.

A posição intermediária do objeto pode ser compreendida, à luz do percurso que realizamos até então, como aquela que atribuímos ao objeto *a*, estabelecendo-o como análogo ao esquema da imaginação transcendental de Kant. Pois, enquanto *das Ding* consolida-se como a pura abstração do vazio resultante do encontro com o Outro, o objeto *a* fornece a vinculação possível deste vazio impossível de ser preenchido com os objetos da experiência sensível.

O falo simbólico, como manifestação privilegiada do objeto *a*, sendo ele o significante daquilo que falta ao Outro, transpõe em termos simbólicos esta falta inexorável. O fetiche, por sua vez, vem a consolidar-se como um substituto imaginário ao falo simbólico, como uma imagem que articula em si a projeção da valorização fálica nos objetos da experiência, possibilitando, assim, a vinculação entre o nada que causa o desejo e os objetos.

Podemos dizer que o objeto fetiche é o que melhor exemplifica o conceito de véu, ou, ainda, que o véu é o que permite explicar de que modo se daria, afinal, o segredo do objeto fetiche, qual seja, o de exercer uma função transcendental de evocação da causa do desejo, para além do objeto fenomenológico.

Durante o *Seminário 4*, vemos o fetichismo e a fobia serem apresentados como as categorias clínicas eleitas para desenvolver a argumentação de Lacan a respeito das relações de objeto. Segundo Miller (Miller J. A., 2002, p. 262), vemos que nesta obra de Lacan encontramos respaldo para considerarmos que o fetichismo, juntamente com a fobia, presidem também a configuração da teoria lacaniana acerca da função fálica, sendo a perversão a estrutura clínica que parece apontar a verdadeira natureza do falo. Podemos compreender que as razões que são apontadas para tal afirmativa encontram-se relacionadas justamente ao recurso do véu, à forma como ele é utilizado na criação do objeto fetiche.

Algumas características do véu são, à primeira vista, contraditórias – como parece contraditória a posição perversa da renegação, que rechaça a percepção de algo que irremediavelmente se percebeu. Os paradoxos do véu parecem estar intimamente relacionados a esse paradoxo fundante da estrutura perversa.

Em primeiro lugar, o véu busca esconder a falta, ao mesmo tempo em que materializa no objeto fetiche uma representação dessa falta mesma. Nas palavras de Freud (Freud S. , (1927) 2015, p. 247), ao mesmo tempo em que o fetiche se propõe a ser o indício do triunfo sobre a castração, ele é também um monumento erguido em seu nome e como prova de sua ocorrência.

Como afirma Lacan (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 157), o véu é o ídolo da ausência. Ele funciona como uma tela, interposta entre o sujeito e a falta, sobre a qual é projetada uma imagem, o objeto fetiche, com a promessa de com isso obturar o vazio da falta. Podemos visualizar, nesta função do objeto fetiche, uma espécie de paradoxo - na imagem projetada o objeto pode assumir o lugar da ausência, enquanto a ausência pode ser presentificada através do objeto. Como bem expressa Wajcman (Wajcman, 2010, p. 248), o véu, ao mesmo tempo que encobre uma falta, cria a presença de algo, dessa imagem que é o objeto fetiche. Ele é um ato criador justamente porque cria essa imagem da falta a ser, que é o falo enquanto semblante.

Por esse motivo, seu efeito é igualmente paradoxal, pois, uma vez que é um ato de criação, ele atrai e fixa o olhar nesta criação. Podemos comparar com o ato de cobrir o corpo feminino, que, por mais que se cubra, serve também para sinalizar que algo está por baixo dos panos. Tal exemplo é oportuno, se considerarmos que costumeiramente os objetos fetiche são objetos que se relacionam com a dubiedade entre esconder e mostrar, e se ligam intimamente com aquilo que é escondido, como *lingeries*, protetores de sexo, sapatos, objetos relacionados a partes do corpo.

Isso se dá, como vemos já em Freud (Freud S. , (1927) 2015, p. 248), uma vez que, na eleição da imagem específica a ser projetada no véu como objeto fetiche, tal imagem é uma espécie de cena congelada, extraída de um instante anterior ao momento fatídico da constatação da castração. Essa imagem concentra, portanto, em si, um estado dúbio de desconhecimento, reconhecimento e renegação da castração, um equilíbrio delicado que o fetichismo sustenta. Como observa Wajcman (Wajcman, 2010, p. 187), só se esconde aquilo que se reconhece.

O fetiche é, portanto, a positivação do reconhecimento de uma negatividade, e a tentativa de escamoteamento dessa negatividade pela manipulação dessa representação positiva. A estratégia fetichista, nesse sentido, é radicalmente diferente da fóbica. Enquanto o fóbico busca fugir do confronto com a falta a ser, o fetichista fixa o olhar nessa imagem dúbia pintada sobre o véu.

A respeito, ainda, dessa dimensão histórica, daquilo que é projetado sobre o véu, duas observações devem ser feitas. Primeiro, que a cena congelada se fixa ali como um ponto de

referência do momento de parada, indicando que a história onde tal cena se insere continua para além do véu. A segunda, a semelhança que podemos apontar com a memória encobridora freudiana, como retoma Lacan. Ambos os tópicos remetem à mesma questão: a da projeção do simbólico sobre o imaginário (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 159). Tal projeção no véu seria uma captura imaginária de uma relação simbólica com a falta. Seria a apreensão pelo imaginário da relação do sujeito com o falo simbólico, como significante da falta do Outro.

Compreendemos, assim, com o percurso percorrido ao longo destes seminários, a questão da intermediação do objeto. A questão do véu, especificamente, trata do meio através do qual se exerce esta mediação: trata do imaginário, tendo ele também função intermediária entre real e simbólico, sendo a fantasia o *locus* onde se encena a relação entre sujeito e Outro, a relação do sujeito desejante com o desejo do Outro que constitui seu desejo.

3.6 FANTASIA

Como bem explicita a problemática do véu, devemos nos voltar, enfim, para a investigação da dimensão da fantasia, no que ela nos esclarece a respeito do fetichismo. A compreensão de determinados aspectos da fantasia será imprescindível para nosso argumento, seja para dizer do fetichismo menor, aquele concernente à perversão universal, ou para tratar do fetichismo em relação à estrutura perversa, tema de nosso próximo capítulo. Verificaremos, por fim, que a distinção entre ambos os fetichismos reside justamente em distintas configurações fantasmáticas.

Atenhamo-nos, por ora, ao fetichismo menor, aquele que, em realidade, é próprio à neurose, em sua relação à fantasia. É fato conhecido desde muito na obra freudiana que as fantasias dos neuróticos são povoadas por temas perversos. Tal constatação anima desde os primórdios da obra freudiana suas investigações acerca da sexualidade humana. “Nos enunciados teóricos de Freud, a relação entre a neurose e a perversão viu-se produzir muito depressa” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 242). Desde os *Três ensaios*, Freud explicita o caráter perverso universal da sexualidade humana, o que se referia, como trabalhamos anteriormente, muito diretamente à noção de polimorfia da pulsão, a qual Lacan resgatará e enfatizará a ponto de formular o objeto *a* como o termo final da teoria pulsional (Jorge, 2010).

A fantasia estará vinculada à pulsão desde o princípio da obra de Freud, trabalhada à título de meio de busca da satisfação pulsional. Se remontarmos ao *Projeto*, podemos relacionar a fantasia, que será posteriormente conceituada, à noção de alucinação do objeto de satisfação.

Ela, a fantasia, seria a encenação de um acesso a um objeto que correspondesse à exigência imperiosa de satisfação pulsional, objeto esse que, como vimos, adquire sempre o caráter de perdido. Neste sentido, Freud afirma, em *Escritores criativos e seus devaneios*, que

“... quem compreende a mente humana sabe que nada é tão difícil para o homem quanto renunciar a um prazer que já experimentou. Na realidade, não podemos renunciar a nada; apenas trocamos uma coisa por outra. O que parece ser uma renúncia é, na verdade, a formação de um substituto ou sub-rogado” (Freud S. , (1908) 1996 , p. 151)

Na incidência do Princípio de realidade como retificador do Princípio do prazer, afastando o funcionamento psíquico da alucinação como movimento primeiro em busca de satisfação, a fantasia configura-se como algo que sobrevive desta tendência alucinatória, como uma reserva de pensamentos afastados da realidade, subordinada apenas ao Princípio do prazer (Jorge, 2010, p. 58).

A fantasia seria uma continuação da satisfação alucinatória, que sobreviveria à renúncia exigida pelo Princípio de realidade. Como Laplanche e Pontalis apontam (Laplanche & Pontalis, 1988, p. 17), Freud teria exprimido esta definição em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*, de 1911. Nele, Freud descreve que ocorreria, com a introdução do Princípio de realidade, uma cisão nos processos de pensamento, de forma que uma vertente se desmembra e permanece unicamente regulada pelo Princípio do prazer. Nestes termos, Freud promove uma distinção entre realidade factual e realidade psíquica. A realidade psíquica, própria do inconsciente, estrutura-se de forma ficcional, o que Lacan identifica como sendo a estruturação simbólica.

A teoria da fantasia será o que levará Freud à construção da prática psicanalítica propriamente dita, desvinculando-se da teoria do trauma. Sendo que, deparando-se com a recorrência dos relatos das histéricas sobre cenas de sedução infantil, Freud indaga-se justamente sobre o teor perverso de tais cenas. Constata, então, que não se tratava de situações efetivamente vividas, mas sim que o que vinha à tona era a configuração essencialmente perversa das fantasias no campo da neurose (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 242).

Em suas fantasias, os neuróticos podem dar sobrevida, portanto, às satisfações pulsionais perversas polimórficas às quais, em decorrência da interdição paterna, deveriam renunciar. Desta forma, a fantasia neurótica é perversa, pois através dela se dá uma espécie de recusa à castração. A fantasia embasará, para o neurótico, a formação de seus sintomas, sua

forma de acesso ao gozo.

A própria sexualidade, em sua essência polimórfica, teria um efeito traumático, de forma que a neurose, em defesa contra esta perversão inaugural, constituir-se-ia como uma defesa contra ela. Assim, a neurose é o negativo da perversão, pois ela se destaca do fundo perverso universal da sexualidade humana através do recalque, de um não querer saber sobre as motivações fantasmáticas de seu desejo.

A fantasia ocupa a função de conciliadora entre as exigências imperiosas tanto de satisfação pulsional como de renúncia da satisfação (Jorge, 2010, p. 60). Houve a renúncia, mas houve também a preservação deste devaneio, desta cena privada na qual se encena a satisfação.

Esta renúncia à satisfação pulsional deve, no entanto, ser considerada a partir da perspectiva de nosso percurso. Considerando a inexistência de um objeto com o qual houvesse ocorrido uma realização plena, encontra-se em jogo a falta, como um real que se furta à apreensão. A fantasia pode ser concebida como meio de abordar este vazio. Seria este o sentido, por exemplo, das teorias sexuais infantis do primado fálico, que, como fantasias, consistiriam na tentativa de produzir um saber inconsciente que desse conta do caráter traumático da distinção sexual anatômica (Jorge, 2010, p. 66).

No contexto do drama edípico, a fantasia será o meio de abordagem do enigma do que constitui o desejo do Outro.

“A fantasia é a sustentação do desejo, não é o objeto que é a sustentação do desejo. O sujeito se sustenta como desejante em relação a um conjunto significativo cada vez bem mais complexo. Isto se vê bem na forma de enredo que esse conjunto toma, onde o sujeito, mais ou menos reconhecível, está em algum lugar, esquizado, dividido, habitualmente duplo, em sua relação a esse objeto que o mais frequentemente não mostra mais seu verdadeiro rosto” (Lacan J. , (1964) 1988, p. 175)

Seria isto o que expressa o matema da fantasia formulado por Lacan, que resume estas características da fantasia e do objeto a como trabalhamos até então. O matema da fantasia apresenta-se da seguinte escrita: $\$ \diamond a$, que deve ser lido “sujeito barrado punção de a ”, ou ainda, “ $\$$ desejo de a ” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 113). Vamos buscar analisar cada uma de suas partes.

“A fantasia é o $\$$ numa certa posição de oposição com a , relação cuja polivalência é suficientemente definida pelo caráter composto do losango, que tanto é disjunção, \vee , quanto conjunção, \wedge , que tanto é o maior quanto o menor. O $\$$ é o

término dessa operação em forma de divisão, já que o *a* é irreduzível, é um resto, e que não há nenhum modo de operar com ele. Nessa maneira de lhe dar imagem através de formas matemáticas, ele só pode representar o lembrete de que, se a divisão fosse feita, a relação entre o *a* e o *S* é o que estaria implicada no $\$$ ” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 193)

No primeiro polo, temos o sujeito barrado, o sujeito do inconsciente. Como sujeito do inconsciente, fundado justamente pela entrada na linguagem e barrado pelo efeito do corte significativo, o polo do sujeito pode ser compreendido como o polo simbólico da fantasia. O outro polo, aquele do objeto *a*, seria, por sua vez, o polo real, aquele que se refere ao objeto pulsional que decai na entrada do sujeito na linguagem (Jorge, 2010, p. 82). “O sujeito é um aparelho. Esse aparelho é algo de lacunar, e é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto objeto perdido. É o estatuto do objeto *a* enquanto presente na pulsão” (Lacan J. , (1964) 1988, p. 175).

Em outras palavras, podemos também distinguir estes polos como o polo do inconsciente e o polo da pulsão, de forma que o inconsciente, estruturado no simbólico, encontrar-se-ia confrontado ao real incontornável da pulsão e à sua exigência de satisfação neste campo da fantasia (Jorge, 2010, p. 66).

A fantasia, como meio de produzir sentido, pelo simbólico, ao real da falta de objeto e da inexistência da proporção entre os sexos, é, sempre, uma fantasia de completude e de fechamento desses impossíveis. Pois se trata, como podemos visualizar, da relação do sujeito barrado com aquilo que decai de seu encontro com o Outro, aquilo que é tomado em uma busca como um objeto perdido o qual poderia reconstruir, fantasisticamente, a relação de complementaridade inicial.

“Assim, a fantasia é, essencialmente, fantasia de completude. Ela é a tentativa de resgate da completude perdida, ou, melhor dizendo, supostamente perdida – sim, supostamente, porque suposta de dentro de uma estrutura na qual a perda já se deu e a falta já comparece –, uma tentativa de elisão da falta inerente à estrutura do falante. Na constituição do sujeito enquanto falante houve perda de gozo e a fantasia, no que se instaura, é uma tentativa de recuperação precisamente daquilo que foi perdido. A operação da castração produz a perda e, ato contínuo, a fantasia fundamental se coagula como aspiração à reconquista do que foi perdido” (Jorge, 2010, p. 84).

Uma terceira forma de compreender esses dois polos se dá ao considerarmos, portanto, que aquilo ao que alude o objeto *a* é o campo do gozo, como encontro com *das Ding*, enquanto,

do outro lado, por meio do simbólico, se busca acesso e proteção contra este gozo por meio do desejo. Como afirmávamos na seção dedicada a *das Ding*, o desejo seria uma proteção contra o gozo, na medida em que se trata do deslocamento metonímico dos significantes em busca do retorno do objeto perdido, sendo este trilhamento regulado pelo Princípio do prazer.

O amor, neste contexto, estaria ainda mais vinculado ao viés simbólico, sendo ele uma fantasia que confere “sentido ao sem sentido da relação sexual” (Jorge, 2010, p. 82). O amor estaria, desta forma, no polo simbólico da fantasia, diametralmente oposto ao gozo do lado pulsional, sendo o desejo o intermédio propriamente imaginário entre ambos.

O posicionamento característico do neurótico é aquele descrito pela notação da fantasia, na qual ele assume o polo deste sujeito barrado, o qual, pelo viés do amor, buscará o objeto que possa elidir a falta inerente ao campo pulsional. Podemos compreender, enfim, o dito fetichismo no amor comum aos neuróticos, na medida em que sua fantasia se direciona ao encontro de um objeto que o complementaria.

Ocorre que este fetichismo comum à experiência amorosa do neurótico não corresponde ao fetichismo propriamente perverso. Se Freud afirmou que “a neurose é o negativo da perversão” referindo-se às fantasias perversas dos neuróticos, veremos que parece estar mesmo no campo do imaginário, mais especificamente, em uma relação de inversão da notação da fantasia, o que distingue, enfim, ambas as estruturas. Resta-nos, então, seguir o fio desta indicação, e passar para a última parte da presente pesquisa, acerca do fetichismo como paradigma da perversão.

4. FETICHE COMO PARADIGMA DA PERVERSÃO

Uma vez estabelecidas as bases sobre as quais podemos compreender o objeto causa do desejo e a que ponto o fetichismo colabora com esta função, passaremos, neste presente capítulo, ao exame do fetichismo propriamente perverso, aquele que, na esteira da nomenclatura de Binet citada por Freud (Freud S. , (1909) 2014, p. 158), seria o “fetichismo maior”.

Para tanto, assumiremos como norte para a investigação a ser realizada neste capítulo a busca pela compreensão do que significa a reconhecida posição que o fetichismo ocupa como paradigma da perversão. Nos centraremos, portanto, em determinar os elementos distintivos da estrutura perversa frente às demais, para então estabelecer o sentido deste fetichismo paradigmático.

O primeiro passo será, assim, a revisão do conceito de *Verleugnung*, ou renegação, identificado por Freud em seu texto *Fetichismo*, de 1927, como o modelo de recusa à castração próprio da perversão, o qual caracteriza sua lógica. A partir da *Verleugnung*, vemos também que Freud passa a conceber a existência da clivagem do eu, promovendo uma mudança de perspectiva para além da perversão.

Persistindo na busca pelos elementos que caracterizam a perversão, e, seguindo a hipótese de que, dentre tais elementos, estaria o próprio fetichismo, retomamos a teoria da fantasia de Lacan. Nela, encontramos a formulação de que a perversão se caracterizaria por promover uma espécie de inversão na notação regular da fantasia, ocupando o perverso não o polo do sujeito, mas sim o de objeto *a*.

Passamos a conceber, então, a hipótese de que o fetichismo é o paradigma da perversão não somente por ter sido a partir dele que Freud destacou o mecanismo da *Verleugnung*, mas também que sua posição paradigmática se referiria à posição que o perverso ocupa na fantasia.

Para esmiuçarmos esta posição de fetiche que o perverso ocupa, recorreremos, então, ao sadismo como a modalidade perversa que melhor ilustra este recurso e o que está implicado nele. Trabalharemos, para tanto, o escrito lacaniano *Kant com Sade*, onde retomaremos as analogias entre o desejo e a filosofia kantiana, desta vez, no entanto, centrando-nos na problemática da moral. Esperamos, com este percurso, compreender uma boa parte da relevância do fetichismo no campo da perversão, e buscar fundamento para a hipótese que conjecturamos, de existir em toda perversão, em operação, uma lógica fetichista peculiar na inversão da fantasia.

4.1 VERLEUGNUNG E CLIVAGEM

Faremos, então, mais uma vez, um retorno ao texto de Freud, fundamental à presente pesquisa, o Fetichismo, de 1927. Como havíamos apresentado anteriormente, é neste artigo que Freud nos apresentará apropriadamente àquela que será estabelecida como o elemento definidor da perversão – a *Verleugnung*, traduzida neste trabalho como renegação⁷.

Devemos mencionar a distinção estabelecida por Freud entre as diferentes formas de negação da castração, presente universalmente, seja na perversão, na neurose ou na psicose. A *Verleugnung* pode ser compreendida como a posição que promove a continuação de ambas, realidade e satisfação, elidindo a necessidade de que uma seja excluída em prevalência da outra.

A *Verleugnung* pode ser definida, sucintamente, como o mecanismo que, visando a proteção contra o horror da angústia de castração, faz com que se sustentem, concomitantemente, duas proposições contraditórias: que a mãe tem e não tem o falo. Trata-se da sustentação de um paradoxo, pois, a princípio, uma afirmativa contradiria a outra. No entanto, se esmiuçarmos os detalhes de tal composição, compreenderemos como se torna possível a manutenção desta contradição.

Freud descreve acerca do fetichismo que, frente à percepção da realidade da ausência do falo na mãe, a criança recusaria tal percepção. Só que, tendo uma vez constatado a anatomia, não pode chegar a recusar totalmente sua percepção e conservar incólume a crença no falo feminino. Acossada entre a percepção da realidade e a força de seu desejo, a saída renegatória seria a de contemplar a ambos. Ela conserva e abandona sua crença no falo feminino ao mesmo tempo, ao custo de uma transformação do eu que será posteriormente descrita como a clivagem.

Vemos, seguindo a indicação de Mannoni, que, no que diz respeito a tal complexo mecanismo que descrevemos como o da *Verleugnung*, uma temática a ele implícita deve ser destacada – a temática da crença, à qual o conceito de *Verleugnung* conduz a colocar em perspectiva (Mannoni, 1973, p. 10).

Mannoni argumenta que, desde a primeira aparição do termo, a *Verleugnung* sempre traz consigo, intrínseca a ela, a questão da crença. A razão para tal estaria na natureza daquilo que se busca refutar. Pois há uma sutileza a ser reconhecida no fato de que o que se busca

⁷ A escolha pelo termo *renegação* como tradução para *Verleugnung* se dá por compreendermos que os termos *denegação* e *desmentido* dão margem a confusões, uma vez que encontramos, recorrentemente na literatura, serem esses termos utilizados para outros fins, enquanto o termo *renegação* pode ser inequivocamente relacionado à *Verleugnung*. Enquanto *denegação* é eventualmente identificado com a *negativa*, *desmentido* será utilizado por Mannoni, autor que trabalharemos em seguida, também em outro sentido, referindo-se ao desmentir de uma crença.

recusar é a percepção de uma ausência. Para que uma ausência seja notada, é necessário que esta ausência seja em relação a algo esperado, a algo que se pressupunha que estaria presente.

Pois é esta pressuposição que constitui a crença. Há uma crença prévia, que, em termos freudianos, seria aquela na universalidade do falo. A percepção da realidade, qual seja, a constatação da diferença sexual anatômica, vem a desmentir esta crença. A *Verleugnung* seria, então, o próximo passo, que consistiria na recusa do desmentido que a realidade impõe. Neste sentido, é uma negação da negação, uma re-negação. Trata-se de não aceitar aquilo que foi efetivamente encontrado na realidade, neste caso, não aceitar que o falo - que se esperava que estivesse presente, segundo sua crença -, esteja ausente. É, desta forma, a negação de uma negatividade percebida.

Mas, como Lacan afirma, nada falta no real (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 38). O exemplo que Lacan evoca para fazer-nos conceber isso é o da localização dos livros em uma biblioteca: o livro que está sendo procurado pode estar na mesa do bibliotecário, mas, se tal livro não estiver na seção que lhe foi designada e registrado como presente no sistema de controle da biblioteca, ele estará marcado como ausente. Visto de outra forma, o simbólico ele mesmo funciona por meio de pares opostos desta espécie – presença/ausência, sim/não.

Voltando à questão específica em exame, a teoria sexual infantil de que o pênis estaria sempre presente se constitui como uma fantasia, uma determinada expectativa de que o falo simbólico se apresente em sua presença. A quebra de expectativa é que, na mãe, ele aparece como ausência. A renegação será a negação desta aparição negativa, digamos, do falo simbólico.

A percepção da realidade, que desmente sua crença, é, portanto, assimilada, mas refutada. Ele sabe da diferença sexual, e não pode desfazer esse saber, de modo que a realidade percebida promove seus efeitos. Ocorre que a crença propriamente dita não pode ser conservada, uma vez que a percepção da diferença sexual deixou sua marca: a percepção deixa um estigma indelével cuja prova é o fetiche (Mannoni, 1973, p. 11). A percepção da realidade, portanto, teria deixado sua marca inapagável, de forma que o fetiche, ao mesmo tempo que constitui o signo de um triunfo contra a castração, seria também um monumento erguido como prova de sua ocorrência.

Que a perversão seja o negativo da neurose, como afirma Freud em seus *Três ensaios*, não significa, em absoluto, que ela seja algo da ordem de pulsões pré-edípicas desordenadas e anárquicas, não conformadas ao ordenamento do Édipo.

“Freud, ao contrário, neste artigo primordial, e em muitos outros pontos ainda, indica de modo suficiente que nenhuma estruturação perversa, por mais primitiva que a supusermos – ao menos dentre aquelas que chegam ao nosso conhecimento de analistas – é articulável senão como meio, cavilha, elemento de alguma coisa que, afinal de contas, não se concebe, não se compreende, não se articula senão no, pelo e para o processo, a organização, a articulação do complexo de Édipo” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 122)

O mecanismo da renegação é, portanto, não somente posterior, mas dependente da instauração do Complexo de Édipo, uma vez que ela seria uma forma de resistência justamente à imposição de conformar a satisfação à lei simbólica.

A *Verleugnung* consiste, como nos elucida Freud, em uma vicissitude do pensamento (Freud S. , (1927) 2015). Será a crença anterior na presença do falo materno que sofrerá uma transformação, de forma a perenizar-se à revelia do que a realidade venha atestar. A criança, ao deparar-se com a anatomia feminina, recusa “o desmentido que a realidade lhe impõe” (Mannoni, 1973), em prol de sua crença na existência do falo materno. Ela, então, conserva e abandona a crença ao mesmo tempo (Freud S. , (1927) 2015). A crença, que deve ser abandonada em prol da realidade, sofre então uma transformação, cristalizando-se no objeto fetiche.

Nas palavras de Freud, face à percepção da diferença anatômica, a renegação consistiria em uma “recusa a tomar conhecimento que percebeu”, empreendendo, conseqüentemente, uma “ação muito enérgica” (Freud S. , (1927) 2015, p. 246) para recusá-la – a construção do objeto fetiche. Assim, por uma ação enérgica de recusa, ele promove uma migração do valor fálico para outro objeto qualquer, constituindo o objeto fetiche, de forma que, enquanto a mulher for portadora de tal objeto, ela poderá manter sua qualidade fálica. Dessa forma, à semelhança de uma lembrança encobridora, o fetiche é interposto como substituto imaginário ao falo materno, de forma a forjar, pela via desta substituição, uma presença positiva do falo pressuposto pela crença.

A lógica da *Verleugnung*, como afirma Mannoni (Mannoni, 1973, p. 12), fazendo eco à impressão expressa pelo próprio Freud (Freud S. , (1938) 1996), traz a curiosa sensação dúbia de estarmos lidando com algo banal e estranho ao mesmo tempo, algo familiar e novo. Trata-se de algo cotidiano, que emerge quando ouvimos alguém dizer “Eu sei, mas mesmo assim...” (Mannoni, 1973, p. 12). Haveria uma contraposição ao saber sobre a castração, consolidada a partir do ato de construção e sustentação do objeto fetiche.

De fato, o “mas ainda assim” só existe em razão do “eu sei” (Mannoni, 1973, p. 13).

Não haveria fetichismo se não houvesse constatação da realidade da castração. A diferença com a negativa se dá, inclusive, pela divisão em duas partes da sentença da *Verleugnung*. Enquanto a negativa interpõe um ‘não’ no meio da sentença, recalçando desta forma a afirmativa – “(não) é minha mãe”, a *Verleugnung* não recalca a afirmativa, mas introduz uma segunda parte na sentença, com a função de repudiá-la e mostrar que sua ação se dará à revelia desta afirmativa – “eu sei que a mulher não tem falo, (mas ainda assim ajo como se tivesse)”. Esta segunda parte, do “ainda assim”, não está expressa em palavras, mas em ação (Mannoni, 1973, p. 13). Quer dizer, a ação que ignora a afirmativa é eloquente em dizer-nos que a afirmativa está sendo deslegitimada.

O fetiche é produzido, então, como esta ação que se faz meio de perenização da crença abalada. Ele é o procedimento, a transfiguração, digamos, da crença, que permite que ela permaneça ativa apesar do desmentido. É a forma que assume o “mesmo assim”. Desta forma, o fetiche ele próprio é uma forma de sobrevivência, em ato, de uma crença, apesar da tentativa de sua extinção por meio do saber sobre a realidade. A *Verleugnung*, portanto, como mecanismo de sustentação das duas proposições contraditórias – a mãe tem e não tem o falo -, é a sustentação da crença e de seu desmentido.

Em relação à lei da castração, a *Verleugnung* seria um meio através do qual se questiona a própria exigência de que uma dessas dimensões, da realidade e da satisfação, seja excluída. É talvez nem tanto uma contraposição à lei, mas uma espécie de elisão, uma artimanha, na qual a lei da castração é atendida, porém sem sua consequência. É uma brecha na lei que é encontrada de forma a torná-la sem efeito.

Estabelecemos, portanto, alguns pormenores que caracterizam o conceito de *Verleugnung*, de forma a melhor compreender a lógica de seu funcionamento. Classicamente, seguindo o estabelecido por Freud, a renegação seria o elemento distintivo da estrutura perversa em relação às demais, de forma que, em ocasião do complexo de castração, ela seria a possibilidade de solução típica da perversão.

No entanto, uma complicação adicional a esta definição emerge, ao considerarmos que, como Freud indica em seu artigo *A clivagem do eu nos processos de defesa*, a lógica da *Verleugnung* parece ter uma abrangência maior do que a anteriormente esperada quando formulara sua teoria do fetichismo. O que ele parece indicar neste texto é que tal lógica se encontra presente também entre os neuróticos, de forma que tal constatação o encaminha a cogitar uma profunda reformulação de sua teoria do eu. O eu, antes compreendido como tendo como função primordial a produção de uma síntese, passa a ser concebido como eivado por

uma divisão intransponível.

Desta forma, a utilização do conceito de *Verleugnung* como exclusiva e distintiva da estrutura perversa passa a exigir uma reconsideração mais cuidadosa. Ao menos, passa a ser necessário refletirmos sobre as especificidades de sua ocorrência no campo da perversão, na qual, de qualquer forma, ela parece ser a lógica preponderante.

Assim, consideramos que a perversão não deteria a exclusividade da contradição referente ao atendimento tanto das satisfações pulsionais como da lei da castração que as interdita. A sustentação da crença anterior apesar de seu desmentido seria, em alguma medida, também concernente à experiência cotidiana. Sequer a lógica do fetichismo, - a qual definimos como a abstração das propriedades materiais dos objetos empíricos, tornando-os portadores do valor fálico neles estampado, - seria em si exclusiva da perversão, uma vez que, como buscamos demonstrar no capítulo anterior, esta abstração comporia uma espécie de fetichismo menor intrínseco a toda vinculação desejante.

Encontramo-nos, assim, aparentemente, em um impasse. Examinando em detalhes tais conceitos, torna-se um tanto mais difícil encontrar qual afinal seria o ponto decisivo da definição da estrutura perversa. Temos, no entanto, uma hipótese a respeito. Compreendemos, com base em diversas indicações recolhidas na obra de Lacan e de alguns comentadores, que devemos buscar a devida distinção da perversão a partir da configuração fantasmática que sustenta sua relação imaginária com a falta no Outro. Mais especificamente, veremos que a perversão se configura a partir de uma inversão da notação neurótica da fantasia ($\$ \langle a \rangle$). Examinemos, então, as condições de possibilidade e as consequências de tal inversão.

4.2 PREVALÊNCIA IMAGINÁRIA

Aproximamo-nos, então, passo a passo, daquela que consideramos a definição mais completa para a estrutura perversa. Tal definição comporta, em um lugar central, a lógica do fetichismo, foco de nossa pesquisa. Como observávamos, a construção do objeto fetiche se dá pelo meio da fantasia, sendo ele o substituto imaginário do falo simbólico materno. “A dimensão imaginária aparece, pois, prevalente a cada vez que se trata de uma perversão” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 121) - será esta uma tese a qual levaremos adiante, em subsequentes níveis de profundidade.

Devemos, para compreender esta prevalência do imaginário no campo da perversão, reportar as características identificadas no próprio imaginário que coadunam com a saída

perversa frente à castração.

A primeira das citadas características é aquela que trabalhamos a título de função intermediária do imaginário. Podemos compreender que tal intermediação, por um lado, se dá entre um polo da pulsão, real, no qual se encontra a imperiosidade da exigência de satisfação pulsional, a qual encontraria seu caminho primariamente por meio da alucinação; e, por outro, um polo simbólico, igualmente imperioso, que exige a submissão da satisfação às leis simbólicas.

À luz do que compreendemos do funcionamento da *Verleugnung*, sendo ele essencialmente um mecanismo que busca assegurar o cumprimento dessas duas exigências contraditórias – a submissão à castração e a perpetuação da satisfação pulsional que escapa a seus desígnios – podemos antever que tal funcionamento da *Verleugnung* se antepara no imaginário para promover esta mediação paradoxal própria.

A *Verleugnung*, em prol de suportar esta contradição, recorre à criação de um objeto imaginário – o objeto fetiche – o qual realizará a mediação entre o polo real, no qual subsiste o vazio de *das Ding* clamando por satisfação, e o trilhamento simbólico inconsciente, buscando o objeto que satisfaria *das Ding*, o qual se presume perdido.

O objeto fetiche promove a mediação por comportar, em seu próprio ‘ser’, a contradição: ele é um substituto imaginário ao falo simbólico, que é o significante que designa, no campo simbólico, a falta de objeto. O fetiche substitui este significante, o falo, pela sua imagem, de forma a fazer a mediação – ao mesmo tempo que ele cria um objeto que supõe ser capaz de suturar a falta, a falta se presentifica neste objeto, fazendo-o capturador do desejo.

O fetiche, de fato, figura o nada que se encontra para-além do objeto. “Na perversão, trata-se, para o sujeito, de esconder a falta fálica da mãe, embora designe com a ajuda do véu a figura daquilo de que há falta” (Julien, 2002, p. 111).

Compreendemos em que medida o fetichismo se configura como uma solução eminentemente imaginária. Buscaremos demonstrar, ao curso desta seção, em que medida tal característica pode ser atribuída a todo o campo das perversões, justamente na medida em que o fetichismo é seu paradigma. Rumaremos, mais adiante, a um aspecto crucial a ser ressaltado, qual seja, a forma própria de relação ao Outro que se configura por meio da fantasmática perversa.

A dimensão imaginária, fantasística, é recorrentemente descrita em termos de uma cena. Para compreendermos como se dá esta dimensão da cena especificamente na perversão, efetuiremos um retorno à teoria da fantasia. Ao que parece, estaria na configuração

fantasmática, esta em articulação à *Verleugnung*, o elemento que efetivamente distingue a perversão das demais estruturas.

Vemos a todo tempo serem usados termos como sustentação, manutenção, ou construção no que tange ao fetichismo, os quais expressam o caráter do objeto fetiche como resultado de um trabalho criativo – e de fato, a construção do objeto fetiche pressupõe o emprego de um árduo e contínuo trabalho. Freud descreve a construção do objeto fetiche em termos de uma “ação muito enérgica”. O fetichista deve empreender um esforço, e um esforço constante, na medida em que não somente o fetiche é fruto de um ato criador, mas também no que ele é a peça que possibilita que seja sustentada uma formulação contraditória que, de outro modo, não se sustentaria.

Lacan atenta para o que podemos compreender dos termos escolhidos por Freud para descrever o fetichismo. Para além da ideia de trabalho, que, como apontamos, é transmitida implicitamente, Freud, em sua linguagem bastante ‘imajada’ (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 159), transmite a ideia de que o que o fetichista se esmera por sustentar é algo da dimensão de uma cena. É algo a ser observado a recorrência com a qual Lacan empregará metáforas referentes ao cinema ou ao teatro para dizer daquilo que se trata de sustentar na perversão.

Há, também, a ser mencionado, a respeito desta dimensão da cena, o que Lacan chama de uma “estática do fantasma” (Lacan J. , (1963) 1998, p. 786), uma monotonia própria à fantasia. Neste sentido também é que podemos interpretar a representação que Man Ray faz de Sade, como um busto de pedra. Ocorre algo da ordem da petrificação, da paralisia, na medida também em que a dor reside na impossibilidade de movimentar-se para longe da fonte do desprazer.

Mas um outro sentido para esta referência à cena deve ser destacado – a questão da estruturação simbólica da fantasia. A dimensão da cena é algo ao qual Lacan se refere, em um sentido mais abrangente, a toda a camada imaginária. Mas, mais especificamente, podemos fazer uma observação especial à relação que se estabelece entre o simbólico e o imaginário, na medida em que subjaz ao imaginário sempre algo da ordem de uma articulação significativa que o embasa.

Devemos nos reportar ao que fora estabelecido acerca do funcionamento do véu. O véu serve de suporte a uma imagem, a do fetiche, que recobre o que está mais-além – sendo este mais-além o encadeamento significativo no qual se desdobra o resto da história, mais especificamente o momento da constatação da castração materna, e, digamos, portanto, mais-além deste mais-além, o nada, a própria falta que emerge neste campo do Outro.

O fetiche faz referência a este mais-além pelo recurso simbólico da metonímia. Metonimicamente, ele indica que está, em uma relação de contiguidade com o fetiche, a falta que ele mesmo vela. “Se não apreenderem em toda generalidade esta noção fundamental da metonímia, é inconcebível que cheguem a uma noção qualquer do que pode querer dizer a perversão no imaginário” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 148). A função da metonímia na arte é esta mesma a qual ecoa na formação perversa – uma cena literária tem interesse na medida em que faz ressoar algo à distância. Igualmente, “quando um filme é bom é porque é metonímico” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 148) – ele diz de uma coisa falando de outra totalmente diferente, mas ambos fazem “vibrar harmonicamente um sentido mais além” (Idem).

A fantasia consiste em uma cena, sendo esta baseada em um roteiro que obedece às leis da linguagem. Seria esta a dimensão simbólica da fantasia. Tal relação entre simbólico e imaginário é o que Lacan parece buscar exprimir com a releitura que empreende do texto de Freud, *Bate-se numa criança*, no qual o fantasma pode ser decantado ao ponto de revelar-se ser não mais que uma frase, sendo seus tempos variações gramaticais – constituindo-se, então, uma gramática do fantasma (Miller J.-A. , 2007, p. 30). É o que trataremos no tópico a seguir.

4.2.1 A FANTASIA PERVERSA E A PERVERSÃO - BATE-SE NUMA CRIANÇA

Acompanharemos, então, a leitura empreendida por Lacan do texto freudiano fundamental sobre a fantasia, o *Bate-se numa criança*, de 1919. Nele, vemos a descrição que Freud fornece para a estruturação da fantasia neurótica, a qual se organiza em três tempos e cujo conteúdo é tipicamente perverso. A distinção deve, no entanto, ser explicitada - “Não há diferença entre fantasmas neuróticos e cenários perversos” (Safatle V. , 2006, p. 174), mas “a fantasia perversa não é a perversão” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 486).

Para compreender onde reside esta diferença, vamos também fazer referência à famosa afirmativa freudiana de que a neurose é o negativo da perversão (Freud S. , Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, (1905) 1996). Pois o que significa tal afirmativa, nos alerta Lacan, não se trata nem de conceber a perversão como um estado de inacabamento da maturação das pulsões sexuais nem de uma erotização da defesa. A razão está na pertinência dos conteúdos perversos nas fantasias neuróticas e, por outro lado, na prevalência do imaginário na estrutura perversa.

Passemos em revista, então, os três tempos da constituição da fantasia segundo o texto freudiano. O artigo *Bate-se numa criança* refere-se ao relato que recorrentemente faziam seus

pacientes, de uma fantasia na qual uma criança é espancada. Fato usual na experiência de muitos, os castigos corporais em crianças deixam impressões duradouras e compõem material recorrente de fantasias, nas quais o espancamento é tomado como motor de uma dialética desejante entre sujeito e Outro.

Como mencionamos, a fantasia será composta por três tempos, os quais podemos compreender como desdobramentos daquela dita gramática do fantasma. Na primeira fase da fantasia, temos a seguinte fórmula: “o pai bate na criança que eu odeio” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 139).

A criança em questão, nesta primeira fase da fantasia de espancamento, seria aquela da rivalidade experimentada entre pares. Refere-se, primordialmente, à ocasião do nascimento de irmãos mais novos com os quais o sujeito deverá competir pela atenção e, conseqüentemente, amor, dos pais. Podemos também considerar o que Lacan menciona em outro ponto, o de que os objetos empíricos tornam-se desejáveis a partir do momento em que são percebidos como desejados por um semelhante e tomados em uma relação de rivalidade e, potencialmente, de troca. Os objetos desejados são, assim, socializados e passam a estar em função do comércio entre pares. Toda esta problemática pode ser subsumida na passagem que Lacan cita de Santo Agostinho (Lacan J. , (1948) 1998, p. 117), quando este descreve a inveja no olhar do irmão mais velho, ao ver o irmão de leite satisfeito amamentando-se no seio que não pode mais ser dele.

Enfim, por meio do espancamento, a “criança que odeio”, a rival, é desvalorizada simbolicamente de forma absoluta. Ela é apresentada de forma degradada, desvalorizada, uma vez que o espancamento sinalizaria sua completa privação de amor. A ferida narcísica do rival seria absoluta, pois o espancamento seria a prova de estar sendo ele privado do amor ao qual se busca por meio da demanda. Eliminando o concorrente, fazendo com que ele apareça como indigno do amor, o sujeito que fantasia visaria garantir ser ele o merecedor daquela estima.

Da primeira para a segunda fase, no entanto, opera-se uma transformação, de modo que o sujeito que produz a fantasia passa a aparecer, ele próprio, como a criança espancada. O motor desta mudança seria, portanto, a aproximação do desvanecimento do sujeito com a condição de possibilidade de o sujeito tornar-se um sujeito passível de desejar. Tal formulação não é, no entanto, anunciada conscientemente, sendo ela, também, uma construção de análise.

Por fim, esta conformação da segunda fase dará a base para a terceira e última fase, na qual o sujeito buscará encontrar um lugar em meio a essa oscilação de posições. A terceira fase da fantasia caracteriza-se pela extração, pela decantação, de um núcleo essencial da fantasia. A

sentença que está na origem da fantasia ressurgir indeterminada, tornando-se, tão somente, “Bate-se numa criança”.

O sujeito que bate está neutralizado, estando subsumido no termo “-se”. Como afirmávamos anteriormente, é somente uma realização posterior e nas condições da análise de que tal sujeito se trate do pai. A forma como efetivamente aparece é em estado de indeterminação.

A criança que sofre o castigo, por sua vez, também é indefinida. Pode ser ela mesma, pode ser outra qualquer. A posição daquele que produz a fantasia, assim, também oscila, sendo, por vezes, ele mesmo a criança que sofre, e, por outras, somente expectadora. O sujeito que produz a fantasia, assim, encontra-se em uma posição indefinidamente oscilante, não se situando em lugar algum de forma precisa e inequívoca.

Mas o que gostaríamos de salientar, e que veremos, posteriormente, poder ser ainda melhor compreendido em seus desdobramentos a partir da leitura de *Kant com Sade*, é a divisão da fantasia sob o viés dos personagens que a compõem. “A situação fantasística tem essa complexidade manifesta, por comportar três personagens: existe o agente da punição, existe aquele que se submete a ela e existe o sujeito” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 117). Temos o sujeito, e, em torno dele, aquele que apanha e aquele que bate. A relação entre esses outros dois personagens se dá em função, em relação ao sujeito, o qual atua como mediador entre eles.

Pois ocorre que, na fantasia, o fato de a criança ser espancada significa que ela é privada de amor, e que a prevalência é a do sujeito que assiste, mas a cena também pode ser lida de forma a compreender que aquele que bate o faz para provar para o sujeito que assiste que ele é a criança favorita, em detrimento da que sofre o castigo. O espancamento apareceria como uma concessão de prevalência, digamos, como algo que é dado pelo pai que espanca.

O sujeito é, então, este terceiro elemento na cena, em torno do qual se dará a relação entre os dois outros. A criança espancada, o pequeno outro rival, é tomado nesta fase como “instrumento da comunicação entre os dois sujeitos, que é, afinal, uma comunicação de amor, já que é às expensas desse segundo que se declara, para aquele que é o sujeito central, o que ele recebe, a saber, a expressão de seu voto, de seu desejo de ser preferido ou amado” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 118).

Com a passagem para o segundo tempo, o sujeito confunde-se com este rival que lhe servia de instrumento de comunicação ao Outro e que lhe garantia, fantasisticamente, uma afirmação positiva de sua preferência. A posição do sujeito se tornará oscilante, a qual podemos descrever a partir da expressão “ou...ou...”: o pai espanca, ou uma criança com a qual o sujeito

rivaliza, ou ao próprio sujeito.

A fantasia, ela mesma perversa, do neurótico, é o campo no qual se encenará a relação entre o sujeito e o Outro; sendo que, entre eles, tal fantasia será uma espécie de fórmula inconsciente, a qual, como vemos, pode ser formulada tanto na forma na qual o pai espanca a criança a qual o sujeito odeia, como dádiva de amor ao sujeito; como, no segundo tempo, o sujeito sendo sujeito às sevícias e à divisão subjetiva decorrente de seu encontro com o Outro.

Por fim, temos o terceiro tempo, no qual a cena é esvaziada a tal ponto de toda particularidade, toda subjetividade e significação, que ela chega a seu ponto máximo de decantação, de forma a ser expressa, simplesmente, como *Bate-se numa criança*. “O que se pode chamar de significantes em estado puro se mantém sem a relação intersubjetiva, esvaziados de seu sujeito” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 120).

E, neste sentido, da redução radical da fantasia, até o ponto desta relação entre significantes puros, desta fórmula, a fantasia assemelha-se com o mecanismo fetichista, no que tange à suspensão do encadeamento simbólico ao puro signo do falo materno.

“Com a fantasia, encontramos-nos diante de algo da mesma ordem (do fetichismo), que fixa, reduz ao estado de instantaneidade, o fluxo da memória, detendo-o neste ponto que se chama lembrança encobridora. Pensem na maneira como uma sequência cinematográfica que se desenvolvesse rapidamente fosse parar de repente num ponto, imobilizando todos os personagens. Esta instantaneidade é característica da redução da cena plena, significante, articulada de sujeito a sujeito, ao que se imobiliza na fantasia, a qual fica carregada de todos os valores eróticos incluídos naquilo que ela exprimiu e de que ela é a testemunha e o suporte, o último suporte restante” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 121)

O fetiche aparece como esta espécie de ‘significante puro’, de signo que recobrirá, estampado no véu, o mais-além constituído pelo encadeamento significante da história do sujeito. Aqui, já no campo do fetiche propriamente dito perverso, vemos o fetiche ser erigido como uma memória encobridora, a qual emerge no ponto exato onde a história se interrompe e substitui o que se desenrolaria a seguir. O fetiche é a imagem do último instante, o último suporte do mundo anterior ao trauma da castração, e, ao mesmo tempo, o ‘x’ no mapa, o qual indica que é a partir de lá que começa uma sequência velada da história.

Pois bem, como dizíamos, o fantasma é perverso, mas não é a perversão. Ele assemelha-se ao que ocorre na perversão em mais de um sentido – seja o de nele ser possível todo tipo de satisfação interdita, seja por este caráter de reduzir a articulação significante a uma fórmula

mestra, a qual, no sentido inverso, se desdobra em uma gramática de variações do mesmo tema.

A perversão, por sua vez, poderá ser definida a partir de sua relação com este campo mesmo do imaginário e da fantasia. A fantasia fixa em imagem estática o que é um encadeamento simbólico – e a perversão é a prevalência desta saída, pelo imaginário, à falta que existe no Outro, sendo o fetiche, seu paradigma, a imagem congelada, erigida como substituto ao encadeamento ocultado. Encontramos, a partir disso, o que será descrito como “o molde da perversão, a saber, a valorização da imagem” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 121). Partiremos desta indicação para seguirmos rumo a mais um passo em nossa caracterização da estrutura perversa a partir do fetichismo, na seção a seguir.

4.2.2 O DESEJO E O GOZO DO OUTRO

Seguindo a indicação de Miller, podemos considerar a fantasia uma máquina de transformar gozo em prazer (Miller J.-A. , 2007, p. 20). Seria um mecanismo de domaço de gozo, de contenção de seu natural empuxo ao atravessamento dos limites do princípio do prazer rumo ao desprazer. Seria este o sentido do jogo do *Fort-da*: face à constatação angustiosa da ausência da mãe, tem lugar esta organização lúdica por meio do jogo, que permite que com tal situação se extraia prazer. Esta ocasião da ausência da mãe, como tratamos anteriormente, é aquela que apontará também a existência de seu desejo. Reformulando, então, a primeira afirmativa, temos que a fantasia é uma máquina que se põe em movimento quando se manifesta o desejo do Outro (Miller J.-A. , 2007, p. 20).

Devemos considerar a vinculação da fantasia ao Outro como uma dupla referência: à castração e ao conseqüente desejo da mãe; e à falta do Outro como campo do simbólico (Miller J.-A. , 2007, p. 27).

Vamos partir da questão do desejo da mãe. Lacan evoca, em seu Seminário, livro 6, *O desejo e sua interpretação*, o exemplo de Hamlet, para discorrer sobre as vicissitudes do desejo neurótico pelas veredas da problemática edípica. Hamlet, como o neurótico obsessivo, procrastina. Para cumprir sua missão de vingar o pai, ele nunca se encontra em boa hora – está sempre cedo demais, ou tarde demais. Ele mantém a hora em espera. “Esse jogo com a hora do encontro domina essencialmente o jogo do obsessivo com seu desejo” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 318).

Mas, como questiona Lacan, “Se Hamlet é o drama do desejo, o que é o drama do desejo? Vimos ao longo de toda essa cena: é o drama de que haja um objeto digno e um objeto

indigno” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 309). Objeto para o quê? - Para o desejo da mãe. Todo o problema para Hamlet está não em um desejo que sentisse *por* sua mãe, mas no enigma que se configura para ele o desejo *de* sua mãe, o fato de que ela deseja de forma desgovernada e indigna a seus olhos (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 303). Seu desespero reside na percepção de que o desejo da mãe resta indômito, contra o que ele não pode fazer nada a não ser se resignar.

A interpretação que Lacan faz de Hamlet é que “a peça é o drama do desejo em sua relação com o desejo do Outro”. Em certa medida, trata-se do desejo da mãe, que ocupa, no primeiro tempo do Édipo, o lugar de onipotência de onde adviria o dom de amor. Ela seria, assim, o sujeito primordial da demanda, e, neste sentido, um primeiro Outro.

O desejo do Outro permanece enigmático, na medida em que, posteriormente, se identifica que ele se dirige ao que lhe falta, o falo, e com isso, conseqüentemente, erige o enigma do desejo do próprio sujeito. Trata-se da questão que Lacan expressa como ‘*Che vuoi?*’, o que queres?, que o sujeito questiona ao Outro e recebe de volta de forma invertida. No drama edípico de “ser ou não ser o falo”, o qual o “to be or not to be” de Hamlet ecoa (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 256), ao passo que o sujeito decai da posição de ser o falo para a mãe, resta a ele uma indeterminação de que posição ocupa, afinal. Isso se dá ao passo que o sujeito se encontra dependente de saber onde ele se encontra posicionado no campo do Outro, a partir do quê o sujeito se questiona: “*No fim das contas, no meio disso tudo, eu virei o quê?*” Nesse nível, a resposta, como lhes disse, é o significante do Outro com a barra: S(A)” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 320).

A falta do Outro recebe esta notação, de S(A), que designa, mais especificamente, “o significante que falta no nível do Outro” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 322). Esse S(A) “É o significante pelo qual aparece a incompletude intrínseca do que se produz como lugar do Outro...” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 244). O Outro aqui não é mais um ser, mas sim o lugar da fala, sendo que, a este lugar, falta alguma coisa, que só pode ser um significante; no caso, o significante que possa responder pelo que sou (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 322). “É, por assim dizer, o grande segredo da psicanálise. O grande segredo é: não há Outro do Outro” (Idem).

Este significante que falta no Outro é, novamente, o falo, como parte do sujeito que é sacrificada, em sua carne, em prol de adquirir função significante.

“Embora ele seja o próprio símbolo dessa vida que o sujeito torna significante, o falo está indisponível no Outro e em lugar algum vem garantir a significação do discurso do Outro. Em outras palavras, por mais sacrificada que ela

seja, o Outro não devolve a sua vida ao sujeito. O Outro lhe responde: S(A)” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 323)

A perversão se constitui como um posicionamento diante desta falta no Outro, ou, mais exatamente, como uma recusa desta falta:

“Afirmando desde já que a função do perverso, a que ele cumpre, está longe de se basear em um desprezo qualquer pelo outro, pelo parceiro, como se disse durante muito tempo e como já não ousam dizer há algum tempo, principalmente por causa do que enunciei. (...) o perverso é aquele que se consagra a tapar o buraco no Outro. Para introduzir aqui as cores que dão o relevo às coisas, direi que, até certo ponto, ele está do lado do fato de que o Outro existe. É um defensor da fé” (Lacan J. , (1968 - 1969) 2008, p. 245)

O perverso se apresenta como um “singular defensor de Deus” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 245), em sua busca de desmentir a castração do Outro, e, no limite, a castração do simbólico. Sua recusa seria contra a inexistência de significante que possa responder ao enigma do desejo do Outro. Desta forma, pelo desmentido da castração do Outro, o perverso busca alcançar um saber-fazer com o gozo. Almeja tornar-se uma espécie de sujeito-suposto-gozar, obtendo o significante que falta ao Outro, conduzindo-o ao gozo. (Safatle V. , 2006, p. 175)

Parafraseando Lacan (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 246), é pelo gozo do Outro que o perverso zela. “O essencial aqui é a função de um suplemento, de algo que, no nível do Outro, interroga o que falta no Outro como tal e se previne contra isso” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 246). O que o perverso não suportaria seria a não existência do significante que falta ao Outro para responder a seu desejo. Ele, então, forjará um substituto a este significante, de forma a conduzir o Outro à satisfação última de seu gozo.

O modo através do qual o perverso fará frente contra a falta identificada será utilizando o objeto *a* como suplemento do Outro. Será uma restituição do objeto que, afinal, teria decaído do encontro do sujeito com o Outro, encontro a partir do qual resultou estarem ambos barrados. O campo do Outro se conforma em torno deste furo que o objeto *a* representa;

“O passo seguinte, eu o dei ao mostrar que restituir ao Outro – ou seja, ao campo de onde eles partem – esses efeitos pequeno *a* no imaginário, isso é a perversão. É uma coisa simples, uma forma um tanto apologética de apresentar as coisas, no estilo *dar a César o que é de César*, como disse uma vez um espertinho, pois era isso o que ele o era, o indivíduo. Devolver o *a* àquele de quem ele provém, o Grande Outro,

4.2.3 A INVERSÃO DA NOTAÇÃO DA FANTASIA

Trataremos, enfim, daquela que aparenta ser a mais acurada definição do elemento distintivo da perversão. O ponto chave onde se daria a distinção, especialmente, entre perversão e neurose, inclusive no que esta última comporta de perverso em suas fantasias, estaria justamente na configuração da fantasia de cada um. Tais configurações fantasmáticas foram expressas por Lacan na forma de dois distintos matemas, os quais nos cabe examinar.



Figura 4 – fonte: (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 59)

A fantasia, em sua notação regular, própria da neurose ($\$ \diamond a$), exprime o posicionamento que o sujeito assume frente a este objeto que falta ao Outro, e que o torna dividido, eclipsado. Nesta configuração, da fantasia do neurótico, que, como sabemos desde Freud, é uma fantasia perversa, encontramos o que trabalhamos no capítulo anterior a título de fetichismo menor, ou, ainda, de função fetiche como causa do desejo.

Mas, como viemos enfatizando, a perversão não é o mesmo que a fantasia perversa do neurótico. A bem da verdade, “A neurose é mais o sonho do que a perversão. Os neuróticos não têm nenhum dos caracteres do perverso. Simplesmente sonham com eles, o que é muito natural, pois, sem isto, como atingir o parceiro?” (Lacan J. , (1972 - 1973) 1985, p. 116). A fantasia perversa do neurótico proporciona a ele um modo de sustentação de seu desejo por meio da vinculação ao objeto *a*. “Não é por sonharem com a perversão que vocês são perversos. Sonhar com a perversão pode servir para algo totalmente diferente, e, em especial quando se é neurótico, para sustentar o desejo, o que, quando se é neurótico, é muito necessário” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 247).

Como nos elucida Lacan já em seu sexto Seminário, o objeto *a* é o objeto central de toda a dialética do desejo, sendo ele o que “toma o lugar, diria eu, daquilo de que o sujeito está privado simbolicamente” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 335), ou seja, o falo. Ao que ele nos alerta, “Ali culmina da maneira mais evidente o caráter de fetiche próprio do objeto como tal do desejo humano” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 336).

Esta função fetiche na causa do desejo, como vimos, refere-se a uma espécie de metafísica do amor, na qual, para que um objeto seja desejável, é necessário que se faça uma abstração de suas características empíricas em prol de torná-lo suporte da valoração fálica. É o que se trata no *Agalma*, o brilho de que o objeto comum se torna portador.

Por meio do véu, suporte de toda ilusão do amor, esse brilho se estampa no objeto, tornando-o um fetiche na medida em que ele oculta e presentifica, simultaneamente, o nada de *das Ding*, a incompatibilidade radical dos objetos empíricos com o desejo, incompatibilidade esta realizada a cada encontro com o Outro, do qual resulta um resto, o objeto *a*.

O neurótico busca saída para tal vazio incontornável pela via do amor (Jorge, 2010, p. 84), buscando, eletivamente, fazer do amor suplência à relação sexual impossível (Lacan J. , (1972 - 1973) 1985, p. 62). Pela fantasia da completude pela via do amor platônico, onde se encontraria sua metade perdida, como narrado no mito de Aristófanes, o neurótico busca cerzir um sentido para o sem sentido. Fazer de dois uma só carne, eis a expressão da fantasia do neurótico como fantasia de completude através do amor, a qual se estende, inclusive, para a construção de sentido que se opera na religião, com a promessa do amor do Deus (Jorge, 2010, p. 82).

Desta forma, fiando-se na busca infundável do desejo em busca do objeto perdido, o neurótico busca resguardar-se de encarar o abismo do vazio de *das Ding*. A própria ideia de perda é uma ilusão, a título da qual se mantém o movimento de busca. No entanto, é esta sua saída – ele busca reencontrar no outro o pedaço perdido que lhe falta.

Assim, o desejo neurótico do lado masculino visa o Outro sexo, feminino, recortando-o aos pedaços. Esses pedaços presentificam, aos moldes do fetiche, aquele objeto tido como perdido, aludindo à possibilidade de completude e reencontro com *das Ding*, o Outro pré-histórico impossível de esquecer. No entanto, em prol de defender-se do gozo mortífero, o neurótico procrastina na busca, sempre atrás de tão somente uma alusão à completude. “Um sujeito, como tal, não tem grande coisa a fazer com o gozo. Mas, por outro lado, seu signo é suscetível de provocar o desejo. Aí está a mola do amor” (Lacan J. , (1972 - 1973) 1985, p. 69).

Nisso consiste a estratégia neurótica. A perversa, no entanto, pode ser concebida numa relação de inversão dos polos da notação da fantasia: $a \langle \rangle \$$.

“Mas a representação do gozo do perverso nas fórmulas verifica, com maior clareza, que o que diferencia a neurose da perversão é a estratégia de gozo. Na sua relação com o parceiro, o neurótico mantém a divisão do seu lado, ele tenta tomar no parceiro o objeto que o "complementa" em sua fantasia (o seio, as fezes, o olhar, a

voz). A estratégia de gozo do perverso é outra. O sujeito perverso coloca a divisão do lado do parceiro e , do lugar de a , se oferece como "suplemento, como instrumento do gozo do Outro, oferecendo à hiância do Outro, o mais-de gozar" (Alberti & Martinho, 2013).

Como passamos, desta forma, a compreender, do que expressa o matema da fantasia do perverso ($a \diamond \$$), a perversão se diferencia pelo posicionamento que o sujeito assumirá, na fantasia, frente à inconsistência do Outro. O que denota esta inversão é que o perverso se identificará com o objeto a , objeto da falta e causa do desejo do Outro, oferecendo-se a recompletar o Outro, assim conduzindo-o ao gozo.

O fetichismo propriamente perverso se revela, então, nesta idealização do objeto a , sendo ele elevado à sagrada tarefa de ser o que tamponará a falta do Outro. Enquanto o neurótico busca recompletar a si próprio por meio do amor, incorrendo, desta forma, também em uma espécie de fetichismo; se considerarmos o fetichismo como a idealização pela qual se eliminam os traços individualizantes de um objeto em prol de fazê-lo portador do valor fálico, o que distingue o fetichismo presente na fantasia neurótica do fetichismo perverso é o objeto fetiche estar dedicado, na perversão, ao gozo do Outro.

São, segundo Lacan, diferentes formas de lidar com o objeto a e com a problemática da falta no Outro. Enquanto, na perversão, temos a tentativa de suplementação em relação ao Outro, temos, na neurose, uma relação de complementação (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 252). O mais paradigmático desta relação de complementação neurótica seria o mito do paraíso perdido, ou, ainda, do objeto perdido, em especial, o objeto oral.

“Com efeito, não é isso que aparece na experiência do neurótico? Preenchê-la pelo mito de uma unidade primitiva, de um paraíso perdido, melhor dizendo encerrado pelo trauma de nascimento, não seria cair nisso que precisamente desempenha um papel na questão do neurótico? Para ele, de fato, trata-se da impossibilidade de fazer o objeto pequeno a entrar novamente no plano imaginário, em conjunção com a imagem narcísica” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 252).

Vemos, desta forma, como se conformam distintas as abordagens neurótica e perversa, e de que forma tal distinção perpassa o imaginário – pois vemos como é decisiva a configuração que a notação da fantasia expressa, da relação entre objeto a e a falta identificada no Outro. Veremos, no tópico a seguir, com maiores detalhes, de que forma o objeto a é utilizado como suplemento em distintas modalidades da perversão, dentre elas, em especial o sadismo, o

masoquismo, o exibicionismo e o voyeurismo. Questionamo-nos, enfim, sobre a hipótese que formulávamos, a de que tal tratamento do objeto *a* como suplemento possa ser compreendido como a aplicação da lógica fetichista em cada uma dessas modalidades. Desta forma, buscaremos compreender em maiores detalhes a posição de paradigma que o fetiche ocupa na estrutura perversa.

4.2.4 O FETICHISMO PARADIGMÁTICO

Encontramo-nos, enfim, após o caminho percorrido, a par de uma definição do que define a perversão. Passaremos, a partir de então, ao exame da forma como essa relação com o objeto *a* se dá em cada modalidade da perversão, buscando mais elementos para a compreensão dos motivos para o lugar de paradigma que o fetichismo ocupa na estrutura perversa.

“Retornarei, da próxima vez, ao que chamei estrutura da perversão. É propriamente falando um efeito inverso da fantasia. É o sujeito que se determina a si mesmo como objeto, em seu encontro com a divisão da subjetividade” (Lacan J. , (1964) 1988, p. 175)

Encontramos, seguindo a leitura do *Seminário, livro 16*, em sua seção intitulada *A clínica da perversão*, algumas passagens que gostaríamos de ressaltar, nas quais Lacan torna patente que, em cada uma dessas distintas perversões, o perverso faz-se de objeto, sendo pelo gozo do Outro que ele zela (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 246). O campo do Outro, sendo ele marcado por sua inconsistência, devida ela pelo significante que lhe falta $S(A)$, precipita, no perverso, a construção, aos moldes fetichistas, daquilo que possa suturar tal falta - “pois o *a* é, justamente, aquilo que, quaisquer que sejam as ditas perversões, está lá como causa delas” (Lacan J. , (1972 - 1973) 1985, p. 116).

Como vimos, para o perverso, o campo do Outro produz tal efeito pela especificidade de sua configuração fantasmática, que se apresenta como inversa em relação à configuração fantasmática do neurótico. O que o perverso buscará, neste sentido, é negar que exista tal inconsistência no campo do Outro, através da presentificação do objeto *a* no ponto da falta, de forma a tentar forjar a prova de que, ao Outro, nada falta.

Lacan nos demonstra o modo próprio como cada distinta perversão opera tal manobra. Comentará, mais especificamente, o exibicionismo e o voyeurismo, e o masoquismo e o sadismo, ressaltando, o que deve ser bem observado, que esses pares não são pares opostos.

Eles se estabelecem em relação à manifestação eletiva do objeto *a*, por cada par, para fazer a função de suplementação à falta do Outro à qual nos referíamos.

“É também isso que demonstra, para começar, que nenhuma pulsão é simplesmente o retorno de outra, que elas são dissimétricas, e ainda que o essencial aqui é a função de um suplemento, de algo que, no nível do Outro, interroga o que falta no Outro como tal e se previne contra isso” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 246)

Se rememorarmos a teoria freudiana das pulsões, veremos que Freud estabelece a existência de uma pulsão sadomasoquista, concebendo o sadismo e o masoquismo como duas faces simétricas, as quais seriam uma o reverso da outra. Lacan rompe com esta concepção e estabelece que a relação entre sadismo e masoquismo não seria a de complementaridade, de simetria ou de reversão, como sugere Freud, sendo o que as une o objeto *a* voz, que ambas suscitam a presença no campo do Outro. No par exibicionismo/voyeurismo, por sua vez, temos uma organização análoga, sendo o objeto *a* olhar aquele que aparece como foco.

Para compreender o exibicionismo e o voyeurismo, alerta-nos Lacan, devemos compreender “a função isolável do olhar em tudo que concerne o campo da visão” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 245). No caso do exibicionista, o essencial em seu tratamento próprio deste objeto *a*, “é fazer aparecer o olhar no campo do Outro” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 246), ou seja, fazer com que apareça, sobre a falta, o objeto perdido, assim dando a César o que é de César. Sua exibição é o instrumento que propicia a emergência deste objeto olhar, fazendo, assim, com que o campo do Outro não mais seja “desertado pelo gozo” (Idem).

Mas o efeito que tal ato de desnudamento incita, o que deseja o exibicionista dele? Pois é um ato de ruptura, um ato inclusive fora-da-lei. “Observem que esta ruptura não é qualquer uma. É essencial que ela seja a armadilha de apanhar desejos” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 447). O exibicionista deseja o Outro como cúmplice, e a necessidade de que sua exposição se dê em local público, aos olhos do público, é a forma que encontra de certificar-se estar devidamente no enquadre do Outro. Em nossa sociedade do espetáculo (Debord, 1997), temos prova de a que ponto chega, de fato, a cumplicidade do Outro, do grande público.

O Outro é alcançado por meio da vítima, na medida em que, para além do pequeno outro, está sempre o Outro como “a função do lugar da fala em que todo parceiro é apenas incluído” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 246). É uma possibilidade, que o exibicionista encontre, no olhar dos outros que são suas ‘vítimas’, a cumplicidade do Outro – que elas

divirtam-se, gozem do atravessamento do limite do pudor a que o exibicionista as conduz. Para tanto, não é necessário, paradoxalmente, sequer que elas saibam que se encontram na posição de cúmplices. É o que pode ser mais facilmente visualizado pelo exemplo do voyeurismo.

O voyeur, por sua vez, manipula este objeto *a* de maneira distinta. “O que importa para o voyeur, de fato – e, muitas vezes, por ter sido como que profanado para ele tudo o que pode ser visto –, é justamente interrogar no Outro o que não pode se ver” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 246). Isso que não se pode ver, é aquilo que não tem imagem – o falo negativo, aquele que não é visto na visão que ele tem do corpo de sua vítima.

Não por acaso, a vítima por excelência do olhar voyeurista é uma mulher em seu desnudamento e, via de regra, ela não sabe estar sendo observada. Mas o que sustenta o desejo do voyeur é justamente uma indeterminação desse estado de saber/não saber ser vista, ou, em outras palavras, uma indeterminação em relação ao consentimento da vítima – ela “participa em potência da dimensão da indiscrição” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 449).

O que captura seu interesse, o que o conduziria ao seu gozo, seria algo de sutil nos gestos da vítima, algo que indique que ela consente sem saber, que algo nela “se presta à dimensão do espetáculo” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 449). Como se, em seus gestos, ela se entregasse aos “invisíveis hóspedes do ar”, como se ela se oferecesse ao gozo escópico.

Haveria, na verdade, uma “dupla ignorância” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 450). Pois, como vimos, por um lado, no voyeurismo, o Outro não sabe ser visto, enquanto, no exibicionismo, o Outro não sabe o que significa o que vê. Porém, tanto o exibicionista como o voyeur desconhecem em que medida seu desejo “os abole num automatismo clandestino” – não sabem que eles mesmos tornam-se os objetos, os instrumentos que servem ao gozo do Outro.

O essencial, para além de toda a fenomenologia, concerne, como dizíamos anteriormente, à emergência do objeto *a* em função de suplementação ao Outro. Neste sentido, o que importa, mais do que aquilo que se dá a ver, através da fenda da roupa, no caso do exibicionista, ou do que se vê do impossível de ser visto, através da fenda da fechadura, no caso do voyeurista, é a própria fenda. “É aí que o sujeito se designa e, propriamente falando, designa-se como aquilo que se trata de preencher por meio do objeto” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 448). É o que, cada qual a seu modo, promove o exibicionista, mas também o voyeurista e todo perverso – preencher tal fenda com o objeto *a*.

Neste ponto, nos questionamos se não podemos pensar este objetivo genérico do perverso, de fazer o Outro gozar por meio da interposição do objeto como suplemento, essencialmente o que definimos como sendo o fetichismo. Pois, retomando a definição que

viemos aprofundando, o objeto fetiche seria um objeto imaginário, o qual assumiria toda a valoração fálica simbólica, o qual seria projetado no véu de forma a tamponar a falta do Outro. O objeto fetiche, assim, parece-nos ser, digamos, a quintessência do objeto *a* em função de suplência, sendo o fetichismo a decantação final da fantasia perversa. Assim, o fetichismo seria paradigmático da perversão na medida em que seria a depuração final da fórmula simbólica subjacente à fantasia perversa, aos moldes do que Freud nos demonstra em *Bate-se numa criança*.

É uma hipótese a ser considerada. A perversão se distinguiria, portanto, frente às demais estruturas, na complexa articulação lógica da *Verleugnung* com um determinado tratamento específico do objeto fetiche, elencando-o à função de suplementação do Outro, diferentemente do neurótico, que o busca a título de complementação com o Outro.

Dedicar-nos-emos, por fim, na seção seguinte, a trabalhar mais a fundo este fetichismo perverso através do escrito de Lacan *Kant com Sade*, texto de riqueza incomensurável em sua obra. Para além da temática específica da perversão, é possível considerar que *Kant com Sade* representa um ponto de virada decisivo no ensino de Lacan (Safatle V. , 2006, p. 143), sendo ele o palco no qual Lacan realizará uma leitura crítica à filosofia kantiana e demonstrará, através de Sade, a pertinência deste objeto suprassensível, o objeto *a*, como mediador entre empírico e transcendental. O que Lacan nos aponta, para além disso, é que, seguindo de perto o que Kant propõe como imperativo para a lei moral, é possível recair na lógica do fetichismo perverso, conduzindo-nos a um cenário sádico de destruição.

4.3 KANT COM SADE

“A experiência nos mostra que Kant é mais verdadeiro, e eu provei que sua teoria da consciência, como ele escreve da razão prática, só se sustenta ao dar uma especificação da lei moral que, examinada de perto, não é outra coisa senão o objeto em estado puro, aquele mesmo que termina em sacrifício, propriamente falando, de tudo que é objeto do amor em sua ternura humana – digo mesmo, não somente na rejeição do objeto patológico, mas também em seu sacrifício e seu assassinio. É por isso que eu escrevi Kant com Sade” (Lacan J. , (1964) 1988, p. 260).

Kant foi, em muitos aspectos, o ponto de cisão entre dois mundos, o mundo anterior às suas reflexões e o conseqüente delas. A relevância de seu pensamento na história da filosofia ocidental é inegável, sendo ele o precursor da compreensão moderna de ética e um dos

representantes máximos do Esclarecimento. Sade, por sua vez, é o libertino por excelência, autor de uma obra que ficou imortalizada por sua bestialidade. A proposta de Lacan de articulá-los, e mesmo de sugerir que estaria em Sade a verdade de Kant, não sem razão produz um efeito de estranhamento desconcertante.

É possível considerar que a inspiração de Lacan para tal articulação estaria na obra de Adorno e Horkheimer, intitulada *A dialética do esclarecimento*, publicada quinze anos antes de seu escrito (Safatle V. , 2006, p. 160). Nesta obra, os autores dedicam um capítulo à literatura sadeana, compreendendo-a como uma crônica crítica ao projeto filosófico-político do Esclarecimento, cujo prosseguimento conduziria necessariamente ao totalitarismo tecnicista observado na Segunda Grande Guerra. A leitura de Lacan evidentemente não coincide de todo com a obra que inspirou seu questionamento, mas compreendemos como válido o recurso à tese da *Dialética do esclarecimento* em prol de sublinhar determinados aspectos nos quais parece haver consonância – em especial a questão do instrumentalismo.

A guisa de introdução, podemos fazer uma primeira reflexão do que significa o uso da preposição “com”, presente no título *Kant com Sade* (Miller J. A., 2000, p. 12). Se, por um lado, o “com” pode denotar uma relação de cumplicidade entre ambos, talvez em razão de compartilharem de um mesmo contexto histórico-filosófico, a preposição também pode assumir uma outra função, a que supomos no texto: uma função utilitarista. Lacan teria utilizado Sade como um instrumento para analisar a obra de Kant, ou, ainda, teria feito uma releitura de Kant a partir da consideração da existência de Sade. Veremos, ao cabo de nossa exposição, a que ponto a problemática do instrumentalismo é pertinente no que concerne à Sade. Sigamos à exposição detalhada deste escrito fundamental.

4.3.1 A FILOSOFIA MORAL DE KANT

Como havíamos afirmado, os pressupostos filosóficos de Kant, em um primeiro momento, aparentam ser radicalmente distintos do que aparece proposto na literatura de Sade. A princípio, poderíamos pensar na filosofia kantiana como uma ode à racionalidade, enquanto em Sade encontramos toda a multiplicidade de cenas da fantasia. Lacan argumenta, no entanto, que por trás da aparente oposição, a obra de Sade seria o complemento, e, mais ainda, a verdade do imperativo kantiano.

Começaremos nossa investigação acerca do sentido de tal articulação a partir de Kant. A questão da moral é o tema de algumas de suas obras, ocupando um espaço de proeminência

em sua teoria. A bem da verdade, sua teoria acerca da moral é tão impactante que é impossível falar de ética em filosofia sem fazer referência a ela.

Duas obras em específico serão aqui tomadas como referência, por serem mesmo indissociáveis na construção da teoria da moral de Kant: *A Fundamentação da metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*. *A metafísica dos costumes* é a primeira obra dedicada especificamente à moral, onde Kant se propõe a deduzir as características abstratas da moral e cria, a partir disso, seu conhecido imperativo categórico, que consiste, em linhas muito gerais, em um mandamento moral somente derivado da razão e não de deveres concretos. Já em sua *Crítica da Razão Prática*, segunda obra de sua trilogia crítica⁸, vemos o desenvolvimento de tal debate, quando o autor aborda mais detidamente o fundamento da moralidade na vontade pura. Enquanto na obra anterior, *A Crítica da Razão Pura*, os questionamentos de Kant centravam-se nas condições de possibilidade do conhecimento, nesta segunda obra sua pergunta se volta à possibilidade de haver uma regra universal que guie as ações humanas em seu aspecto moral.

Em suma, Kant propõe nesta obra estabelecer uma Lei universal da ação moral, e, para tanto, conclui que devem dela estar excluídos quaisquer traços de sentimentos ou subjetividade, o que chamou de patológico. O mandamento moral deve independe de sujeito e de quaisquer objetos, para que possa ser aplicado independentemente de circunstâncias. Elaborada, então, a fórmula da Lei da ação moral como um imperativo categórico, que segue: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal” (Kant, 2011, p. 44).

A noção de ação moral de Kant pode ser compreendida a partir de uma série de princípios. Em primeiro lugar, a Lei da ação moral deve ser completamente desvinculada do *pathos*. A vontade moral não vem de experiências patológicas – ela é *a priori*-, e não se altera por nada no campo do patológico – é incondicional. Em segundo lugar, a partir desta apatia, ela retira sua validade unicamente de seu enunciado formal, e não de qualquer questionamento sobre o conteúdo da ação que será motivada pelo enunciado – ela é autônoma. Em terceiro lugar, ela é universal, por que todos os homens têm a vontade moral em si como *a priori*, e porque o ordenamento do imperativo categórico deve ser igualmente válido para todos. Por fim, ela pressupõe liberdade, uma vez que uma vontade livre é aquela que pode se determinar apenas pela razão, e não pelo patológico. Fosse ela determinada pelo patológico, seria a natureza quem ditaria as regras da ação. Essa vontade livre e autônoma em relação ao patológico é o que distingue, portanto, para Kant, o que é propriamente humano.

8 *Crítica da Razão Pura* (1787), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica do Juízo* (1790)

“É preciso, evidentemente, reconhecer-lhe este caráter (de regra universal e incondicional da razão), pela simples razão de que seu mero anúncio (seu querigma) tem a virtude de instaurar, ao mesmo tempo, quer a rejeição radical do patológico, de qualquer consideração por um bem, uma paixão ou mesmo uma compaixão, ou seja, a rejeição pela qual Kant liberta o campo da lei moral, quer a forma dessa lei, que é também sua única substância, na medida em que a vontade só se obriga a ela ao rejeitar de sua prática toda razão que não seja de sua própria máxima” (Lacan J. , (1963) 1998, p. 781)

Lacan inicia seus comentários sobre a obra de Kant debatendo a distinção que este autor nos introduz entre bem (*wohl*) e Bem (*das Gute*). O primeiro termo se refere ao bem-estar, cuja lei é o princípio do prazer. O segundo, por sua vez, refere-se ao Bem como valor moral supremo, referente ao visado pelo imperativo categórico. Do que inicialmente postulamos sobre os princípios sobre os quais se baseia o imperativo moral de Kant, já é possível perceber que a realização do Bem não deve pressupor, ou ainda, depender, de forma alguma, da percepção subjetiva de bem-estar.

É neste ponto que, segundo Lacan, Kant dá o passo inaugural de sua subversão no campo da ética. Um rompimento com a concepção de ética na antiguidade, ou seja, um rompimento entre a ação moral e o bem-estar. E é nesse ponto que Sade vem a incidir.

4.3.2 SADE COMO A VERDADE DE KANT

Sade publica *A filosofia da alcova* apenas oito anos após a *Razão Prática*, e compartilha com Kant o contexto histórico da Revolução Francesa e da emergência de novos valores, materializados na Declaração Universal dos Direitos do Homem. Daí depreende-se o sentido da convocação no panfleto de Sade, “Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos!” (Lacan J. , (1963) 1998, p. 779). A questão de definir regras universais à conduta humana estava em pauta, e ambos os autores foram inspirados por tal apelo.

Ao voltar-se à leitura de Sade, Lacan apreende de sua obra que podemos dela extrair uma máxima que, ao menos aparentemente, cumpre os pré-requisitos de apatia e universalidade que Kant exige para que determinada conduta seja ética. Expressa-se nos seguintes termos a máxima sadeana: “Tenho o direito de gozar do seu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar” (Lacan J. , (1963) 1998, p. 780). O que deve ser sublinhado aqui, como

afirmávamos, é o aspecto formal que tal imperativo comporta.

Lacan aponta, a partir de então, uma outra relação entre o imperativo kantiano e a moral implícita em Sade. O Bem kantiano, pelo fato de, por definição, prescindir da coincidência com o bem-estar, aponta para além deste – para além do princípio do prazer. O que se encontra no horizonte de tal argumento é a dimensão da dor. Kant acaba por considerar a dor o único elemento do *pathos* que pode ser considerado uma consequência intrínseca ao cumprimento da lei moral. A lei moral não pode visar garantir o bem-estar daquele que a cumpre, e por isso o ato ético tem que comportar a dor como uma de suas consequências. O argumento de Sade tem relação com esse princípio. A experiência sadeana busca justamente essa emergência do gozo, que deve ser encontrado a partir do atravessamento da vontade, um gozo que deve ser forçado através do rompimento com o paradigma da ética como bem-estar.

Sade explicitaria não somente este horizonte de dor implícito ao atravessamento do bem-estar da apatia de Kant. Ele faria também com que se desvelasse, através de seus personagens, a divisão tríplice, entre aquele que enuncia o comando, o sujeito patológico que sofre de suas consequências, e o objeto de sua consecução.

A operação Kantiana de pretensamente excluir o sujeito de sua enunciação, buscando, através disso, garantir a universalidade e, portanto, a validade da Lei, é posta em questão por Lacan a partir de Sade. Para ele, Sade foi mais honesto em sua formulação, uma vez que “pode dizer-me qualquer um” revela de forma mais clara que é a partir do Outro que a máxima é pronunciada, e que “(...) é a liberdade do Outro que o discurso do direito ao gozo instaura como sujeito de sua enunciação(...)” (Lacan J. , (1963) 1998, p. 782). Revela-se também o objeto do enunciado kantiano, que a princípio estaria ocultado em prol da universalidade. Lacan afirma que o objeto cai de sua inacessibilidade novamente através de Sade, na figura do agente do tormento (Lacan J. , (1963) 1998, p. 783). O agente do tormento, agindo de acordo com tal comando, assume uma inabalável insensibilidade ao *pathos*, tornando-se simplesmente o objeto através do qual se realizará o imperativo formal.

O agente do tormento é somente um instrumento para a consecução da máxima sadeana. Ele se petrifica aí, se torna o fetiche negro da fantasia sadeana. O agente sadeano remete a divisão como sujeito para a vítima, tornando-se, então, ele mesmo o objeto, o instrumento do gozo do Outro, que comanda o mandamento, como nos indica o fato de a notação da fantasia ($\$ \diamond a$) se inverter na fantasia sadeana ($a \diamond \$$).

Essa pode ser considerada a tese clínica fundamental de Lacan acerca da perversão, uma tese que se contrapõe radicalmente à opinião do senso comum (Miller J. A., 1996). Comumente

considerava-se que o perverso usava as outras pessoas como objetos, desconsiderando seu sofrimento. Lacan inverte essa ideia e propõe sua tese, a de que seria o perverso que se objetifica, tornando-se um instrumento de incitação do gozo do Outro. Em outros termos, o agente sádico faz-se instrumento do gozo do Outro, um “fetiche negro” (Lacan J. , (1963) 1998, p. 784) à serviço de um Deus obscuro.

Vamos retomar brevemente o que até agora foi dito sobre Sade explicitar a verdade do imperativo moral kantiano. Se o imperativo categórico deve se desvincular do bem-estar em prol do Bem, ela pressupõe o campo da dor como sua consequência lógica. Sade vem colocar no lugar desse sujeito pretensamente inexistente do imperativo categórico kantiano um sujeito que se faz puro instrumento da Lei, infligindo, em prol dessa Lei, dor a si e a outrem. As ações deste agente sádico são o reflexo do estrito cumprimento da Lei aos moldes do imperativo kantiano. Da posição que o agente sádico ocupa, de mero objeto à serviço da consecução da Lei, extraímos uma nova camada em nossa compreensão do que estaria em jogo em uma lógica fetichista própria à perversão. Examinemos, com maiores detalhes, nas seções seguintes, como se estabelece esta montagem sádica, e o que está implicado nela.

4.3.3 DESEJO PURO E LEI

Retomaremos, aqui, à problemática de *das Ding* deixada em suspenso, com o fim de abordar em maior profundidade a problemática da lei. Como trabalhávamos no primeiro capítulo, o conceito de *das Ding* seria compatível com o absoluto incondicionado presente n’ *A crítica da razão pura* de Kant, sendo que, segundo Lacan, estaria mesmo em Kant a chave para a compreensão da função de causa, a qual o vazio de *das Ding* exerce em relação ao encadeamento significativo do inconsciente que se conformaria ao seu entorno.

Mas, para a compreensão de *das Ding*, a aproximação necessária com Kant não se restringiria às comparações com seu modelo da razão pura. Há, também, uma outra faceta fundamental de *das Ding* a ser examinada, a qual se vincula muito diretamente à *Crítica da razão prática* – a lei que *das Ding* comanda e o gozo que a consecução desta lei presume.

Das Ding é o puro vazio resultante da inexistência de um objeto empírico que pudesse conduzir à plena satisfação pulsional. Deste vazio, no entanto, emana um comando de busca a este objeto impossível, sendo esta busca o próprio movimento metonímico que é o desejo. Este movimento será o de passar, de objeto em objeto, no encaixe do sinal, simbólico, ao reencontro com o objeto, tido como perdido.

Observemos, como fundamental, que o hipotético encontro com o objeto que completasse o vazio de *das Ding*, ao mesmo tempo que traz em si uma promessa de completude, encerra também o acesso a um gozo absoluto mortífero. Enquanto o desejo se estabelece como este movimento de busca por meio do simbólico, pautado nos limites estabelecidos pelo princípio do prazer, finalmente encontrar o que se busca seria o fim do desejo, consumando-se, assim, o gozo derradeiro. O empuxo constante de *das Ding*, contra o qual o desejo se erige como defesa, mas que está em sua origem e em relação ao qual permanece orbitando, seria, em suma, a pulsão de morte, elevada, na teorização de Lacan, a ser, enfim, a pulsão essencial, em torno da qual se estabelece o movimento da vida.

Parecia estar em questão, para Lacan, com *das Ding*, a formulação de uma teoria de um desejo puro. Uma teoria na qual o desejo fosse um *a priori*, e cuja estrutura fosse análoga às da razão pura e da razão pura prática. Esta pureza seria relativa à empiria e à patologia, que deveriam ser afastadas. O desejo puro seria o desejo na medida em que, em sua essência, ele busca não o objeto empírico, mas sim o objeto suprassensível, agalma, por trás dele. Seria ele “um desejo que sempre procura alcançar *das Ding*” (Safatle V. , 2006, p. 157), “um desejo que quer a transgressão de um gozo para além do princípio do prazer” (Idem).

A realidade muda deste vazio original de *das Ding* serve como bússola para toda a localização subjetiva posterior do sujeito e para todas as posteriores escolhas objetais. O fato de *das Ding* se definir como esta abstrata ausência de qualquer empiria, em relação à qual, no entanto, toda relação empírica estará sempre condicionada, é o que nos faz conceber *das Ding* como fonte de uma Lei original, em relação à qual a lei simbólica seria tributária. Ou seja, a Lei original seria a busca irrefreada pela satisfação final, ainda que mortífera. Em proteção contra este horizonte da morte, no entanto, organizar-se-ia a lei simbólica que interdita esta satisfação.

“Resta-nos ver que é no mesmo lugar que vem-se organizar alguma coisa que é, ao mesmo tempo, o oposto, o avesso e o idêntico disso, e que, em última instância, substitui essa realidade muda que é *das Ding* – ou seja, a realidade que comanda, que ordena. É o que é indicado na filosofia de alguém que, mais do que qualquer outro, entreviu a função de *das Ding*, embora abordando-a apenas pela via da filosofia da ciência, ou seja, Kant. No final das contas é concebível que seja como trama significante pura, como máxima universal, como a coisa mais despojada de relações com o indivíduo que os termos de *das Ding* devam apresentar-se.” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 70)

A questão é que este desejo puro, sendo ele a Lei que emana de *das Ding*, seria uma lei de todo semelhante ao imperativo categórico kantiano. Como víamos, o imperativo kantiano é um mandamento puramente formal, cujo prosseguimento leva também a um ultrapassamento do bem (*whol*) em prol de um Bem absoluto (*das Gute*). A realização da lei de *das Ding* seria idêntica à realização deste *das Gute*. Para alcançá-los, seria necessário um comprometimento com a Lei que somente se efetua plenamente pelo atravessamento do Princípio do prazer - ambos são imperativos que comandam o gozo.

Desta forma, a homologia com a máxima sadeciana desvela não somente as possíveis consequências nefastas do prosseguimento do imperativo kantiano, em especial no que diz respeito à radicalidade do rechaço que ele promove contra os limites patológicos do bem-estar. Tal máxima revela também, em maior dimensão, as consequências do cumprimento desse desejo puro, aquele comandado por *das Ding*.

Uma vez que o prosseguimento da lei moral não pode ser condicionada por nenhuma consideração do campo do patológico, sua motivação não poderia ser da ordem da esquivia a uma punição. Nisso, estabelecemos uma diferenciação crucial: a lei moral kantiana não pode ser reduzida à lei superegóica. “...não pode tratar-se aqui da lei do supereu que rege o desejo pelo sentimento de culpabilidade, em outras palavras, pela ameaça de uma punição. Porque a lei moral, em Kant, diz: ‘faça seu dever!’, é tudo” (Baas, 2001, p. 41). Esta lei superegóica seria ela tão somente a lei do cadafalso, como afirma Lacan (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 226). A Lei, a Lei é outra coisa.

O *das Gute* almejado por meio da plena efetivação da pura forma da lei kantiana é um Bem supremo para além do Princípio do prazer. O hipotético encontro com o objeto perdido, encontro o qual *das Ding* comanda, igualmente, conduziria a este mesmo horizonte. No entanto, ocorre que não existe de fato tal objeto que possa conduzir a essa satisfação derradeira. Mais do que isso, não temos qualquer acesso à *das Ding* – intuímos-lo a partir de suas consequências, digamos, a partir do movimento desejante que ele instaura. É o que podemos depreender das afirmativas de que *das Ding* é a perda anterior ao objeto perdido, e que o objeto perdido só se concebe como perdido por ser tomado em uma busca. Ou seja, conhecemos o movimento da busca, e é ela que nos faz intuir a presença de uma falta fundamental que está na origem.

A Coisa é o inacessível na origem. Não obstante, apesar de inacessível, devemos pressupô-la, em razão da constatação de que nenhum objeto empírico é plenamente satisfaciente, e que o desejo se revela como uma busca irrefreável por algo que está sempre mais-além desses objetos. É neste ponto que incide o objeto *a*, como intermediário entre *das*

Ding e objetos empíricos, fazendo com que os objetos empíricos comportem em si o indício desse mais-além.

O desejo, então, é proveniente desta pura falta e da busca pelo objeto que a saturaria. No entanto, esse objeto não existe – que ele seja pressuposto perdido é efeito de um mito de completude inaugural. Em termos edípicos, vemos que Lacan identifica em dado momento *das Ding* com a mãe, Outro primordial, em relação à qual se realizam as experiências de separação as quais mencionamos anteriormente.

Mas nunca houve plenitude e complementaridade com a mãe, nunca houve paraíso perdido. O desejo da mãe, do Outro, aponta para outra Coisa. O desejo do Outro permanece um enigma, bem como a posição que o sujeito ocupa para ele. O sujeito permanece, no entanto, desejando o desejo do Outro, desejando que este Outro o tomasse como objeto de seu desejo. “Dizer que o desejo do sujeito é causado pelo objeto *a* é também dizer que ele é comandado pela vontade de gozo, a vontade do gozo impossível. O desejo do sujeito é, secreta mas, essencialmente, submetido à Lei do gozo, a Lei que lhe vem do Outro” (Baas, 2001, p. 100)

O perverso, como aprendemos através do exemplo do sádico, é um fetiche da Lei (Safatle V. , 2006, p. 176). Esse se posiciona, pela inversão da fantasia, como o objeto *a* que poderia, enfim, completar o Outro, fazendo o Outro gozar. A lógica própria da perversão, aqui bem demonstrada por Sade, seria a de realizar-se como um ferrenho defensor da lei de um desejo puro, buscando a enfim plena completude de *das Ding*. Sua artimanha, no entanto, para que não seja ele próprio consumido neste atravessamento do Princípio do prazer rumo à morte, é fazer-se mero instrumento, mero objeto para a realização do gozo do Outro. É o que Sade nos auxilia a visualizar através de sua literatura, na divisão de funções de seus personagens, a qual veremos a seguir.

4.3.4 ESTRUTURA DA FANTASIA SADEANA

Um aspecto relevante, que Lacan ressalta da literatura sadeana, e que nos auxiliará a compreender a estruturação do cenário perverso, é a divisão tipicamente tríplice dos personagens de seus romances. Há sempre em cena três tipos de personagem: aquele que ordena as sevícias, aquele que as sofre, e o executor, intermediário entre os dois primeiros.

Tal distinção seria, de acordo com Lacan, um dos pontos em que Sade teria sido mais franco que Kant, se considerarmos que o romance sadeano traz também em seu cerne o debate sobre a relação ética com a lei. Pois, ao passo que Kant pressupõe que a lei moral vem do sujeito

para o próprio sujeito, sendo ele capaz de se autodeterminar a partir de sua própria consciência, Sade desmascara a divisão subjetiva. Kant argumentava que todos os sujeitos conteriam em si a consciência moral, de forma que a injunção moral adviria de sua própria voz da consciência, com o fim de guiar as ações do próprio sujeito. Esta seria, inclusive, a condição da liberdade para Kant – que o sujeito pudesse determinar se sua ação era ética a partir de sua pura razão, e que, pautado na razão, sua vontade fosse boa a ponto de ele se sujeitar à lei, ainda que contra seu bem-estar (Baas, 2001, p. 24).

Sade, por sua vez, através de sua literatura, acaba revelando que, em uma estrutura análoga ao imperativo categórico, frente às injunções de uma rígida lei moral à qual o sujeito deve se submeter, está em jogo, necessariamente, uma divisão. Ocorre que, ainda que não haja mais ninguém além do próprio sujeito em cena, a lei à qual ele se imporá não emana dele mesmo simplesmente. A lei emana do Outro, êxtimo a ele. Ou seja, não somente a lei vem do Outro, mas este mesmo Outro lhe é interno. Há uma divisão subjetiva inelutável, cuja constatação perturba radicalmente a pretensão de auto-determinação que pressupunha Kant.

Tal divisão emerge no enunciado sadeano através do pronome reflexivo em sua máxima: “Eu tenho o direito de gozar do teu corpo, pode *me* dizer alguém...” O “qualquer um” que tem o direito e o anuncia seria o sujeito da enunciação, o Outro; enquanto isso, o sujeito do enunciado, o “me”, será somente o meio através do qual se dará o direito do Outro que o enuncia.

Sade alude a tal divisão de forma teatral. Se tomarmos, por exemplo, *A filosofia na alcova*, temos como personagens: Madame de Saint-Ange, como Outro representante da lei; Eugénie, como eu patológico que sofre; e Dolmancé, o carrasco, o intermediário. Como observa Baas, suas iniciais formam o nome do autor, SA-D-E, indicando algo dessa dimensão de um mesmo sujeito dividido (Baas, 2001, p. 25).

A lei, como vimos, emana do Outro e dirige-se ao Outro. O sádico, ocupando o lugar do sujeito do enunciado da lei, resume-se a ser o mero intermediário, o meio através do qual ela será cumprida. Vimos na seção anterior o que significa tal lei e sua relação com o Outro. No momento, vamos nos focar nesta posição intermediária a qual ocupa o sádico, e em como podemos compreendê-la a partir da teoria da fantasia.

Miller menciona *Kant com Sade* como o escrito fundamental de Lacan acerca do fantasma (Miller J.-A. , 2007, p. 21). Na opinião de Safatle também, é indispensável pensarmos no que está em jogo na aproximação entre Kant e Sade sem passar pela fantasia, de forma que, para ele, o que Sade aponta é “Não há identificação à lei que não seja suportada por um fantasma

fundamental” (Safatle V. , 2006, p. 171). De fato, vemos que somente pela consideração da conformação própria da fantasia na perversão compreendemos Sade e a verdade que ele aponta em Kant.

Podemos compreender a tríplice divisão entre personagens e a posição ocupada pelo agente sádico nos termos da notação da fantasia. Como abordávamos anteriormente, o próprio imaginário pode ser concebido como exercendo função de intermediário entre simbólico e real. A notação da fantasia expressa, ela mesma, o encontro entre dois polos, o simbólico e o pulsional: $\$ \diamond a$.

Vimos que o objeto a , no entanto, exerce ele também função de mediação com um mais-além, que seria *das Ding*. *Das Ding* seria, ele sim, um vazio real, que não se reduz nem ao simbólico nem ao imaginário. O objeto a , como objeto da fantasia, faria o papel análogo ao esquema da imaginação, fazendo com que este vazio assumia a forma de objeto. Ou, explicando pelo caminho inverso, é pelas diversas experiências de separação, nas quais se destacam do corpo os objetos pulsionais, como manifestações do objeto a , é que se tem acesso a este vazio real de *das Ding*, inabordável.

Das Ding como o “mais-além, que no limite é nada”, aparece no esquema do véu, semelhante à notação da fantasia, com a diferença de que ele coloca ênfase em demonstrar o lugar intermediário do objeto fetiche. Pois bem, “este objeto fetiche (o “terceiro termo” que, segundo Lacan, estaria recalcado na experiência moral kantiana) tem um nome no vocabulário lacaniano: objeto a , o objeto próprio ao fantasma” (Safatle V. , 2006, p. 176).

Quando afirmamos, então, que o sádico se torna o mero instrumento para a consecução da lei, em uma inversão da fantasia ($a \diamond \$$), estamos localizando-o no lugar de objeto a , fazendo ele, então, o papel de mediador entre a pura forma da Lei e o que a ela deve se conformar. Sade teria, com a divisão entre os personagens, favorecido a localização desta figura mediadora, o torturador, que de fato agencia que a lei seja cumprida. Na concepção de Kant, essa figura mediadora simplesmente não existia.

O imperativo categórico era uma lei absolutamente formal, fundada na exclusão da empiria e do patológico, que, justamente por não ser condicionada por esses âmbitos, tinha autonomia suficiente para ditar somente pela razão um mandamento universalmente justo. Para Kant, a lei emanava da pura razão, sendo que todo homem teria em si a voz da boa consciência e poderia colocar seus próprios interesses particulares em sacrifício para atender a essa boa consciência. No entanto, Kant teria ignorado a necessidade de mediação entre a transcendentalidade da lei e os objetos empíricos, o qual Lacan localiza no objeto a (Safatle V. ,

2006, p. 177).

“Eu lhes rogo que se reportem ao meu artigo Kant com Sade, vocês verão que o sádico ocupa ele próprio o lugar do objeto, mas sem saber disto, em benefício de um outro, pelo gozo do qual ele exerce sua ação de perverso sádico” (Lacan J. , (1964) 1988, p. 175). Ocorre que ser objeto do desejo do Outro é ser por ele devorado. Pois, reduzindo-se a ser este objeto, é elidida sua existência de sujeito. Em outras palavras, seria o gozo mortífero ao qual nos referíamos em relação a *das Ding*.

“O essencial aqui é o convite lacaniano para reconhecer que Sade é mais verdadeiro que Kant, ao manifestar a divisão subjetiva, o desaparecimento ou *afânisis* do sujeito. Para não ter que suportar sua divisão e a dor cruel que ela implica, o sujeito sadiano, mas também o sádico, transporta para o Outro o efeito cruel da lei que ele invoca no Outro e, desaparecendo, ele se reduz ao agente apático desta lei, ou seja, o objeto *a*” (Baas, 2001, p. 28).

O perverso, ocupando o lugar do objeto *a* em seu matema da fantasia, faz com que a falta falte, com que emerja algo no lugar onde deveria haver somente falta, produzindo a angústia no outro, sua vítima. Enquanto ele ocupa o polo do objeto, o outro é posicionado como sujeito. Em sua operação, o sádico, quem melhor exemplifica esta manobra, busca angustiar seu parceiro, a ponto de produzir o mais radical eclipse do sujeito frente à presença maciça do objeto *a*, conduzindo-o a um gozo obscuro e torturante.

“O desejo sádico, com tudo que comporta de enigmático, só é articulável a partir da esquizo, da dissociação que ele almeja introduzir no sujeito, no outro, impondo-lhe, até certo limite, o que não poderia ser tolerado – até o limite exato em que aparece no sujeito uma divisão, uma hiância entre sua existência de sujeito e o que ele sofre, aquilo de que pode padecer em seu corpo” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 117)

O outro, neste estado final, passaria do sujeito barrado ($\$$), resultado da perda de *a*, para o sujeito reconstruído de sua fenda, o sujeito sem mais a barra que marca a falta (S), como ilustra o matema do desejo sádico. Desta forma, o perverso busca conduzir seu parceiro a tornar-se o sujeito bruto do prazer, o que, em realidade, significa ultrapassar os limites erigidos pelo prazer e recair no campo do gozo. Dedicando sua vítima ao gozo, o perverso busca reconstruir, em realidade, o Outro de sua fenda (\mathbb{A}), promovendo o gozo de Deus, e negando assim que falte ao simbólico o significante fálico que responda ao enigma do desejo.

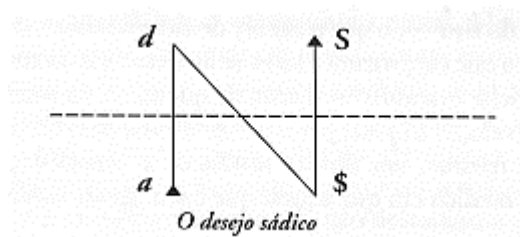


Figura 5 – fonte: (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 117)

O gozo perverso está em anular a resistência do sensível à conformação à pura forma (Safatle V. , 2006, p. 178) da Lei. O prosseguimento do imperativo kantiano conduz, no limite, a uma destruição do sensível e do patológico em prol desse Bem absoluto. O pequeno outro é visado como objeto sensível, cuja empiria e patologia devem ser destruídos como sinal de fidelidade ao Outro e à pura forma, uma vez que objeto empírico algum poderia estar à altura.

Não é, como se pensava a princípio, que o sádico negue a existência do Outro. Pelo contrário, ele é um defensor da existência do Outro. “... o sadismo rechaça para o Outro a dor de existir, mas sem ver que, através disso, ele mesmo se trasmuda num ‘objeto eterno’...” (Lacan J. , (1963) 1998, p. 789): o objeto fetiche.

5. CONCLUSÃO

Como foi possível observar em nossa exposição, o conceito de fetichismo encerra em si uma complexidade formidável. Vemos que sua pertinência se expande para além da estrutura perversa, a qual ele compõe - podemos compreendê-lo como uma espécie de lógica, presente supraestruturalmente, que desempenha diferentes papéis conforme a estrutura, neurótica ou perversa. Podemos, em suma, definir o fetichismo como a abstração das características empíricas de um objeto, tornando-o mero suporte de um valor fálico que o ultrapassa.

A lógica do fetichismo, que está por trás de sua função de causa do desejo, portanto, não é atribuir à materialidade do objeto concreto a fonte de seu encanto. É o oposto, é fazer com que, independentemente da materialidade, esse objeto comum recubra um objeto suprassensível que é vislumbrado através dele, este sim causa do desejo - o objeto *a*.

Passando em resumo o percurso que realizamos, verificamos, no primeiro capítulo, o caminho realizado por Lacan na formulação de sua teoria do objeto e da causa do desejo. No segundo capítulo, observamos como o fetiche se correlaciona com o objeto *a*, e refletimos acerca do que Lacan chamou de função fetiche na causa do desejo, o qual seria um ‘fetichismo menor’ (Freud S. , (1909) 2014, p. 158), expressão da perversão universal própria à sexualidade humana, presente no amor. No terceiro capítulo, por fim, trabalhamos os elementos distintivos da perversão, compreendendo, paulatinamente, em que medida o fetichismo é o paradigma da estrutura perversa.

Realizaremos, então, uma breve revisão das principais questões teóricas levantadas no presente trabalho, no intuito de melhor estabelecer uma tessitura entre elas e ressaltar o sentido o qual buscamos promover. Tentaremos enfatizar, desta forma, o encadeamento entre os diversos tópicos mencionados, de forma a buscar trazer melhor compreensão ao que fora articulado, e, por fim, fazer indicações para trabalhos futuros.

Partimos das críticas de Lacan às teorias da relação de objeto, as quais presumiam um caminho de desenvolvimento evolutivo da sexualidade em relação a seus objetos, rumo à sexualidade genital. Lacan se contrapõe a tais autores, e realiza um retorno a Freud, buscando enfatizar a dimensão da falta como fundamental no campo do desejo. Extraí de Freud, então, o conceito de *das Ding*, e, com ele, concebe a estruturação da faculdade de desejar, seguindo uma inspiração kantiana.

Lacan se detém em decantar do desejo uma dimensão pura, um desejo puro (Baas, 2001), análogo à *razão pura* de Kant: o que ocuparia o lugar de causa para o desejo seria um vazio absoluto desertado de toda empiria e patologia - *das Ding*. Ocupando posição análoga ao

Incondicionado absoluto de Kant, *das Ding* é a causa primeira que dá origem à faculdade de desejar, *a priori*, e que coloca o desejo em movimento. O desejo buscaria a satisfação, por meio do simbólico e dos limites do Princípio do prazer, ao passo que a satisfação plena de *das Ding* excederia esses limites, revelando-se um gozo mortífero. Desta forma, *das Ding* comanda a Lei do gozo, e, subsidiariamente, a Lei do desejo, como busca balizada pelo Princípio do prazer e defesa contra o gozo.

Podemos identificar, nesta analogia do desejo puro à razão pura, por sua vez, o objeto *a* como mediador entre *das Ding* e objetos empíricos. O objeto *a* terá função análoga ao esquema transcendental da imaginação, sendo ele um objeto suprassensível, que permite que o vazio de *das Ding* se vincule aos objetos sensíveis e, conseqüentemente, que os objetos sensíveis possam ser desejados.

Ao nos voltarmos para a teoria do fetichismo, podemos perceber que o objeto fetiche realiza ele também este papel de mediação entre o vazio de *das Ding* e o objeto sensível. Pois, como demonstra Lacan a partir do conceito de véu, o fetiche seria uma imagem, projetada sobre este anteparo do véu, a qual aludiria, metonimicamente, a um ‘nada’ que estaria mais-além, que, no limite, é o vazio de *das Ding*. Desta forma, “não é à toa que me servirei do fetiche como tal, pois é nele que se desvela a dimensão do objeto causa do desejo” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 116).

Como afirmávamos, esta seria a essência da lógica do fetichismo – fazer com que se estampe, no objeto comum, o brilho do objeto suprassensível causa do desejo, o objeto *a*. Esta lógica mais abstrata do fetichismo não seria exclusividade da perversão. Em realidade, ela seria talvez intrínseca a uma certa ilusão que sustenta o amor, “uma ilusão fundamental em todas as relações tecidas por seu desejo. É nisso mesmo que o homem encarna, idolatra seu sentimento deste nada que está para além do objeto do amor” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 158). É o que Lacan apresenta como o *agalma*, identificado, também, com a função fetiche de causa do desejo: o objeto interno ao invólucro material, que faz com que um objeto comum torne-se portador de um brilho extraordinário e, assim, capturador do desejo.

“O objeto pode então assumir o lugar da falta, e ser também, como tal, o suporte do amor, mas na medida em que ele não seja, justamente, o ponto onde se agarra o desejo. De certo modo, o desejo aparece aqui como metáfora do amor, mas o que o agarra, a saber, o objeto, esse aparece como ilusório, e na medida que é valorizado como ilusório” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 158)

Neste sentido, podemos compreender a afirmativa de Lacan de que “O fetiche causa o desejo. O desejo, por sua vez, agarra-se onde puder” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 116). Pois o desejo se vinculará ao objeto empírico, que está “à frente”, mas a causa do desejo é este objeto suprassensível, o objeto *a*, que está “por trás”. O objeto fetiche estampa em si este objeto *a* e o apresenta como imagem à frente. O fetiche comporta em si esta ilusão, assemelhando-se como uma espécie de miragem. No entanto, uma ilusão valorizada como ilusão, que não omite ser somente um substituto.

Este seria o encaminhamento comum, supraestrutural, da conformação dos objetos empíricos ao desejo. Haveria uma espécie de fetichismo genérico, digamos, intrínseco ao desejo, que seria esta forma específica de abstração, aquela que faz com que se presentifique, nos objetos comuns, um ‘mais além’ deles. Este fetichismo no amor, fazendo eco ao título de Binet, seria o que este autor chamou de “fetichismo menor”, presente regularmente na vida cotidiana do neurótico.

Resta-nos, assim, distinguir o fetichismo próprio à perversão. Voltamo-nos aos textos fundamentais de Freud acerca do fetichismo, o *Sobre a gênese do fetichismo*, de 1909, e *O fetichismo*, de 1927. Neles, encontramos duas distintas teorias, sendo a teoria anterior ainda bastante pertinente. Temos, inicialmente, a teoria do recalque parcial, que inclui um fator de idealização, a qual destacamos, e, posteriormente, a teoria da *Verleugnung*, ou renegação.

A *Verleugnung* será, classicamente, estabelecida como o mecanismo distintivo da perversão. Ele consiste na sustentação concomitante da crença no falo materno e do desmentido dessa crença, que a realidade impõe com a percepção da castração. A renegação seguiria uma lógica que pode ser expressa na frase “eu sei, mas mesmo assim...”, onde o saber sobre a castração é negado através de uma ação que permite ignorar este saber. Esta ação, no caso, seria a construção do objeto fetiche, objeto este que portará, em si mesmo, essas duas proposições contraditórias, uma vez que, ainda que ele seja um substituto ao falo materno, colocado em seu lugar para desmentir sua ausência, sua própria existência atesta a ocorrência da castração.

Nesse ponto reside uma sutileza a respeito do que está sendo formulado sobre o falo, a que Miller busca chamar a atenção. Muito haveria sido dito sobre o falo a partir do dispositivo do pai, o que oblitera o significado primordial do falo, que é o de ser um semblante que, desde o início, encontra-se primeiro do lado da mãe, para que, então, ela abra a via para a metáfora paterna.

A essência do falo é ser um semblante, alerta-nos o autor, e devemos buscar essa compreensão a partir da castração materna. A questão colocada pela constatação de que a mãe

não tem um pênis não é tanto a de faltar algo imaginariamente ao corpo dela, mas o de estabelecer o falo como um índice da presença de uma falta, como o paradigma do que constitui a falta a ser.

O fetichismo surge como uma resposta do sujeito ao deparar-se com o falo como falta a ser, e o véu é o recurso utilizado para isso. Podemos tomar, a título de definição, que “o fetichismo lacaniano é uma imagem projetada sobre o véu que oculta a falta a ser” (Miller J. A., 2002, p. 263).

Seguindo, então, em busca do lugar que ocuparia o fetichismo na estrutura perversa, encontramos, quanto à diferença entre neurose e perversão, que tal distinção poderia ser remontada à configuração fantasmática de cada uma dessas estruturas, em especial no que tange ao objeto *a*. Enquanto o neurótico estabeleceria uma relação de complementação a si mesmo, na qual ele buscaria, em seu parceiro, este objeto *a* que poderia conduzi-lo à satisfação mítica da plenitude pela via do amor, na forma do que nomeamos ‘fetichismo menor’; o perverso, por sua vez, promoveria uma relação de suplementação à falta no Outro, na qual ele buscaria dedicar o objeto *a* à completude do Outro. Através de uma inversão da notação regular da fantasia, o perverso posicionar-se-ia, ele mesmo, como este objeto fetiche, que suplementaria o Outro em sua falta.

Aventamos a hipótese de que o lugar de paradigma da perversão que o fetichismo ocupa se dá não somente por ter sido o meio pelo qual Freud avançou na teoria sobre a estrutura, criando o conceito da *Verleugnung* e, com ele, distinguindo-a da perversão universal. O fetichismo seria o paradigma da perversão uma vez que o que definiria a estrutura seria a tentativa de, por meio da fantasia, restituir a completude do Outro por meio da restituição do objeto *a*.

Lacan demonstra esta estruturação da fantasia perversa em sua exposição sobre a literatura sadeana em *Kant com Sade*. Mas, para além disso, encontramos que, neste escrito, Lacan realiza uma crítica à filosofia kantiana, desta vez pelo viés do *A crítica da razão prática*. Podemos considerar que *Kant com Sade* teria sido um ponto de virada na teoria lacaniana, pois a partir deste momento Lacan problematizará as possíveis consequências nefastas da consecução da Lei moral, como promove Kant com seu imperativo categórico.

Lacan teria, com esse escrito, apontado que, em sua *razão prática*, “Kant teria ignorado a dimensão fantasmática do objeto *a* na mediação entre o empírico e o transcendental” (Safatle V., 2006, p. 177). Para localizar este objeto *a* na filosofia moral de Kant, Lacan convoca Sade, uma vez que extrai de sua literatura uma máxima moral compatível com a kantiana, em especial

no que diz respeito à apatia e ao atravessamento dos limites da dor.

Segundo Kant, para que se pense em uma Lei fundamental para a ação moral, é necessário que tal Lei seja uma pura forma, independente das condições sensíveis, visando com isso sua autonomia e universalidade. É preciso que não somente se desconsidere o que ele chama de patológico, que seriam as considerações particulares de bem-estar, para a elaboração desta lei universal; é necessário, além disso, que se siga tal Lei de forma incondicional, pelo puro dever, de forma que a ação ética pressuponha, em seu horizonte, um atravessamento deste bem-estar particular. Nas palavras de Lacan, o imperativo kantiano resume-se a um “Tu deves incondicional” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 369).

Kant acreditava, com isso, que o seguimento da Lei por puro amor à Lei, de forma alheia a motivações individuais e patológicas, pudesse garantir que o fim fosse Bom (*Gute*). O que parece passar despercebido por Kant, no entanto, é a verdade que Sade desvela, qual seja, a possibilidade de fazer do cumprimento implacável da Lei a fonte de seu gozo perverso.

Podemos aventar que Sade procederia em uma espécie de inversão maliciosa da proposta kantiana. Pois, a princípio, o que a apatia da lei moral kantiana visaria seria o cumprimento da lei de forma patologicamente desinteressada, um amor à justiça que ultrapassasse o interesse individual. Dessa forma, recair no sacrifício era uma consequência possível, mas jamais a finalidade, sequer um meio de ascender à moralidade. Sade promove uma inversão ao transformar o sacrifício em meio de acesso ao Bem supremo (*das Gute*), transformando este Bem na vontade de um Ser-supremo-em-maldade.

Assim, Sade seria a verdade de Kant, na medida em que revela que é possível que o puro amor à Lei pode ser apreendido pelo viés de uma paixão pela instrumentalidade, como faz o sádico, que se dedica a ser um mero instrumento para a plena efetivação da Lei. Ao contrário do que possa parecer, assim, o sádico não é um hedonista. Pelo contrário. O sádico é o moralista (Lacan J. , (1972 - 1973) 1985, p. 117). O torturador sádico deve estar impassível, encarnando a mais profunda apatia, sendo que seu prazer serviria tão somente para diminuir sua capacidade de bem servir a este Outro que comanda o gozo.

Desta forma, o agente sadeano ocuparia o lugar deste objeto *a*, mediador, que Kant teria ignorado. O torturador sádico se realizaria como um mero instrumento apático que garantiria a realização da Lei para além de qualquer limite. Desta forma, o sádico é o fetiche da Lei, ele surge como mero instrumento, consagrando-se à completude do Outro.

Isso nos conduz, por fim, ao debate que nos propomos desenvolver em nossa futura tese de doutorado. Em síntese, a hipótese que buscaremos verificar é a que ponto o fetichismo é um

conceito que promove, de forma peculiar, uma crítica às pretensões do projeto do Esclarecimento, sendo Kant um de seus mais proeminentes expoentes. Isso se daria, como buscamos expressar no termo ‘limite’, seja por apontar uma possível limitação à consecução desse projeto, seja por mostrar que, levando-o aos seus últimos limites, há a possibilidade de que ele nos conduza a um cenário totalitário e sádico.

Na perspectiva da *Dialética do Esclarecimento*, Sade expõe a céu aberto uma faceta intrínseca do projeto iluminista: “o esclarecimento é totalitário” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 22). A realização de seu projeto necessariamente conduz à barbárie sadeana, sendo a lógica sadeana essencialmente uma paixão instrumentalista, procedimentalista, que idolatra a forma pura da lei. Sua visada seria a de efetivar, pelas mãos do agente sádico, a destruição de todo o sensível que não se conforme aos moldes da Lei.

O gozo perverso estaria, essencialmente, em anular as resistências do sensível à conformação da pura forma. Se não existe objeto empírico que seja compatível com o que satisfaça *das Ding*, remetendo-nos de volta ao campo do desejo, o sádico assumirá ele o lugar de objeto fetiche mediador entre o vazio e o empírico, procedendo a uma destruição desse sensível, como forma de promover o gozo do Outro.

Este Outro, que enuncia a Lei e ao qual a Lei promove o direito ao gozo irrestrito, na máxima sadeana, ganha o contorno de uma espécie de “Deus obscuro”, o qual exige sacrifícios. O perverso é um defensor da fé. “Vocês não são cruzados. Não se dedicam a que o Outro, isto é, um cego qualquer ou talvez um morto, goze. Mas a ele, ao exibicionista, isso interessa. É assim, ele é um defensor da fé” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 247). Não somente ao exibicionista, interessa ao perverso em cada uma de suas manifestações, como vimos através de Sade, a defesa da Lei implacável do Outro, para além de qualquer contenção.

“Enquanto os cavaleiros faziam suas Cruzadas, o amor pôde civilizar-se, ali de onde eles haviam se retirado, ao passo que, quando estavam alhures, eles deparavam com a civilização, isto é, deparavam com o que iam procurar, com um alto grau de perversão, e, ao mesmo tempo, arrasavam tudo. Bizâncio não se recuperou das Cruzadas. É preciso atentar para esses jogos, porque isso ainda pode acontecer, mesmo hoje, em nome de outras Cruzadas” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 248)

Em nome desse Deus obscuro, seja ele qual for, atrocidades são cometidas, sem que haja o que o sacie. Mas, do outro lado, do ponto de onde partem os cruzados, talvez não ao acaso, floresce o amor romântico. Se, por um lado, há toda a ilusão do amor, por outro, há a dor e a

destruição do gozo. Podemos, talvez, ouvir nisso o eco dessa dupla vertente a qual observamos no fetichismo. Por um lado, o fetichismo no amor; por outro, “o objeto em estado puro, aquele mesmo que termina em sacrifício, propriamente falando, de tudo que é objeto do amor em sua ternura humana” (Lacan J. , (1964) 1988, p. 260).

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1985). *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Alberti, S., & Martinho, M. (Jan. - Apr. de 2013). Sexuação, desejo e gozo: entre neurose e perversão. *Psicologia USP*, 24(1), pp. 119 - 142. Fonte: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642013000100007&lng=en&nrm=iso
- Baas, B. (1998). *De la chose à l'objet - jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*. Leuven: Peeters Leuven.
- Baas, B. (2001). *O desejo puro*. Rio de Janeiro: Revinter.
- Baranger, W. (1994). *Contribuições ao conceito de objeto em psicanálise*. São Paulo: Casa do psicólogo.
- Darriba, V. (2005). A falta conceituada por Lacan: da Coisa ao objeto a. *Revista Ágora*, 63-76.
- Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Deleuze, G. (2009). *Sacher-Masoch, o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Freud, S. (1996 (1895)). Projeto para uma psicologia científica. Em S. Freud, *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1996 (1905)). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em S. Freud, *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1996 (1908)). Escritores criativos e devaneios. Em S. Freud, *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1996 (1915)). A pulsão e suas vicissitudes. Em S. Freud, *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1996 (1938)). A divisão do Ego no processo de defesa. Em S. Freud, *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.

- Freud, S. (2014 (1909)). Sobre la génesis del fetichismo. *Affectio Societatis*, 11(21), 154 - 167.
- Freud, S. (2015 (1914)). Introdução ao narcisismo. Em S. Freud, *Obras completas, volume 12*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. (2015 (1927)). Fetichismo. Em S. Freud, *Obras completas, volume 17*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. (2015). Bate-se numa criança (1919). Em S. Freud, *Obras completas volume 14*. São Paulo: Companhia das letras.
- Hoffmann, C. (2014). Le lien social pervers. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 666 - 672.
- Jorge, M. C. (2010). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 2: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Julien, P. (2002). *Psicose, perversão, neurose*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Kant, I. (2001). *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (2011). *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martin Claret.
- Kant, I. (03 de Setembro de 2016). *O que é o esclarecimento*. Fonte: Cátedra Unesco de Bioética da Universidade de Brasília: <http://bioetica.catedraunesco.unb.br/wp-content/uploads/2016/04/Immanuel-Kant.-O-que-%C3%A9-esclarecimento.pdf>
- Lacan, J. (1985). *O Seminário, livro 20: Mais, ainda (1972 - 1973)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 8: a transferência (1960 - 1961)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1995). *O seminário, livro 4: a relação de objeto (1956 - 1957)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998 (1958)). A significação do falo. Em J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1998 (a)). Kant com Sade. Em J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Lacan, J. (1998). A agressividade em psicanálise. Em J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo. (1960). Em J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1999). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957 - 1958)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia. (1962 - 1963)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma (1975 - 1976)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008 (b)). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro (1968 -1969)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise. (1959 - 1960)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2010). *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954 - 1955)*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2016). *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação (1958 - 1959)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J., & Granoff, W. (1956). Fetichism: The symbolic, the imaginary and the real. Em S. Lorand, & M. Balint, *Psychodynamics and therapy* (pp. 265 - 276). New York: New-York Random-House Inc.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1988). *Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Mannoni, O. (1973). *Chaves para o imaginário*. Petrópolis: Vozes.
- Miller, J. (março de 2012). Os seis paradigmas do gozo. *Opção lacaniana online*.
- Miller, J. A. (1996). A discussion of Lacan's 'Kant with Sade'. Em R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus, & (Org.), *Reading seminars I and II. Lacan's Return to Freud. The Paris seminars in english*. New York: State University of New York Press.
- Miller, J. A. (2000). *Lakant*. Barcelona: ELPCF.
- Miller, J. A. (2002). *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós.

- Miller, J.-A. (2005). Introdução à leitura do Seminário 10 da angústia de Jacques Lacan. *Opção lacaniana*, 43.
- Miller, J.-A. (2007). *Dos diemensiones clinicas: sintoma y fantasma*. Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J.-A. (2014). Apresentação do Seminário 6: O desejo e sua interpretação. *Opção Lacaniana*.
- Perelson, S. (2006). A lei do desejo e a ética da psicanálise: entre a democracia e o totalitarismo. *Interações*, vol. XII, nº 22, 199 - 213.
- Sade, M. d. (1999). *A filosofia na Alcova*. São Paulo: Iluminuras.
- Safatle. (2006). *A paixão do negativo*. São Paulo: UNESP.
- Safatle. (2010). *Fetichismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo*. São Paulo: UNESP.
- Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo*. São Paulo: UNESP.
- Safatle, V. (2010). *Fetichismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Sehnm, C. (2009). Kant: reprodução e esquema. *Argumentos*, Ano 1, nº 2, 122 - 129.
- Wajcman, G. (2010). *L'Oeil absolu*. Paris: Denoël.
- Zizek, S. (. (1996). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.