



HAL
open science

La logique du fétichisme et les limites de l’Aufklärung

Ariana Moura Gomes

► **To cite this version:**

Ariana Moura Gomes. La logique du fétichisme et les limites de l’Aufklärung. Sociologie. Université Paris Cité; Universidade federal do Rio de Janeiro, 2021. Français. NNT: 2021UNIP7221 . tel-03998754

HAL Id: tel-03998754

<https://theses.hal.science/tel-03998754>

Submitted on 21 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Paris
En cotutelle avec Université Fédérale
de Rio de Janeiro

**École doctorale Recherches en psychopathologie et
psychanalyse – UFR 450**

**A lógica do fetichismo e os limites
do Esclarecimento**

Par Ariana Moura Gomes

Thèse de doctorat de Recherches en psychopathologie et
psychanalyse

Dirigée par Yorgos Dimitriadis et par Simone Perelson

Présentée et soutenue publiquement le 9 juillet 2021

Devant un jury composé de : Vinicius Anciães Darriba, professeur des universités, Université de l'État de Rio de Janeiro – UERJ, Brésil, rapporteur; Roselene Ricachenevsky Gurski, professeur des universités, Université Fédérale de Rio Grande do Sul - UFRGS, Brésil, rapporteur; Christian Ingo Lenz Dunker, professeur des universités, Université de São Paulo - USP, Brésil, membre; Joel Birman, professeur des universités, Université Fédérale de Rio de Janeiro – UFRJ, Brésil, membre; Beatriz Santos, MCU, Université de Paris, membre; Ana Maria de Toledo Piza Rudge, professeur des universités, Pontifícia Univerisdade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, membre;



Except where otherwise noted, this is work licensed under
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/>

Titre : LA LOGIQUE DU FÉTICHISME ET LES LIMITES DE L'AUFKLÄRUNG

Résumé : L'histoire du concept de fétichisme se confond souvent avec l'histoire des sciences humaines. Le terme, qui puise son origine dans des rapports de navigateurs marchands sur les coutumes religieuses des peuples étrangers, servira dès le début à désigner ce qui s'inscrirait dans le domaine de l'étrange et du primitif, établissant ainsi une frontière par rapport au civilisé et à l'éclairé. D'autres champs de connaissance reprendront plus tard le terme, lequel héritera alors, à des degrés divers, de cette conception selon laquelle la pensée fétichiste serait la quintessence de la pensée non éclairée.

Nous proposons par la présente thèse d'examiner les éléments fondamentaux qui composent le fétichisme, notamment à partir de son appropriation par la psychanalyse, en soulignant la transformation qu'elle a entraînée dans la compréhension d'un tel concept - quand la pensée fétichiste a été conçue, elle était loin de constituer un manque surmontable de capacité d'abstraction, c'est une partie constitutive et essentielle du désir. Une telle innovation est apportée par Marx, qui souligne que le fétichisme de la marchandise est une illusion objective nécessaire aux échanges du marché.

En interrogeant la place qu'occupe ce concept en psychanalyse, nous verrons comment le fétichisme est porté au niveau de paradigme de la structure perverse, à partir de la manière dont, au contraire de ce qui se passe avec le fantasme névrotique, le pervers occupera, lui-même, la place d'objet fétiche, s'offrant comme instrument d'accomplissement de la jouissance de l'Autre et restituant sa complétude imaginativement perdue.

La position d'objet fétiche qu'occupe le pervers sera illustrée dans l'œuvre de Sade, que Lacan examine dans une articulation complexe avec la philosophie de Kant, ce dernier répertorié ici comme représentant privilégié des Lumières. Nous verrons que *Kant avec Sade* sera l'entrée de Lacan dans un débat qui a gagné en importance dans le contexte d'après-guerre et qui pressentait de plus en plus que la barbarie vécue les années précédentes ne serait pas seulement en désaccord avec les attentes de l'établissement de la paix par la raison, mais qu'elle serait précisément le résultat d'une obscurité intrinsèque au projet des Lumières. Ainsi, comprenant l'œuvre de Sade et la place de l'instrument que jouent ses personnages libertins face à une loi destructrice aussi rigoureuse que l'impératif catégorique de Kant, nous cherchons par le présent travail à démontrer comment le fétichisme a émergé à nouveau comme un concept qui problématise l'idéal de l'illustration.

Considérant le libéralisme comme l'une des branches les plus pertinentes des Lumières, nous démontrons que la littérature sadienne, comme elle l'a fait avec Kant, illustre les conséquences néfastes résultant d'une obéissance aveugle à la loi du marché. De ce qui précède, nous concluons que Sade aurait, par l'usage de l'ironie, dépeint un cadre dans lequel les préceptes illuministes (de Kant, mais également des libéraux) ont été poussés jusqu'à leurs extrêmes limites, cadre où les sujets sont soumis et rendus eux-mêmes en objets fétiches voués à manœuvrer ce nouveau monde éclairé dans lequel la raison se présente comme un organe de domination.

Mots clefs : fétichisme, *Aufklärung*, Kant, Sade

Title : The logic of fetishism and the limits of Enlightenment

Abstract : The history of the concept of fetishism is closely linked to the history of the human sciences. Having its origins in reports from merchant navigators regarding foreign peoples' religious customs, the term will be used, since the beginning, to refer to what would be in the field of the unknown and primitive, establishing with it, a frontier in relation to the civilized and enlightened. Other knowledge fields will later appropriate the term, always inheriting, in different measures, this conception that the fetishist thought would be the quintessence of the unenlightened thought.

We propose, in the present thesis, to examine the fundamental elements that constitute fetishism, especially from its appropriation by psychoanalysis, underlining the transformation that it will operate in the understanding of such concept – when it will be conceived that the fetishist thought, far from being a surmountable lack of abstraction capacity, is a constituent and unavoidable part of desire. A similar innovation is brought by Marx, who points that the commodity fetishism is an objective illusion necessary for the market exchanges to take place.

Continuing in the investigation of the place that such concept occupies in psychoanalysis, we will also see how fetishism is raised to the level of paradigm of the perverse structure, from the way that, inversely to what happens in the neurotic fantasy, the perverse will occupy itself the place of object of fetish, offering itself as instrument to the realization of the *jouissance* of the Other, restoring its imaginarily lost completeness.

The position of object of fetish that the perverse occupies will be exemplarily demonstrated in Sade's work, which Lacan examines in a complex articulation with Kant's philosophy, this last one listed here as privileged representative of Enlightenment. We will see that *Kant with Sade* will be the entrance of Lacan in a debate that received prominence in the post-war context, whose core was the growing distrust that the barbarism experienced in the previous years would not be just discordant from the expectations of reaching peace through reason, but a result precisely of an obscurity intrinsic to the Enlightenment project. Thus, by understanding the work of Sade and the instrumental place that his libertine characters exert in face of a destructive law as rigorous as the categorical imperative of Kant, we seek with this paper to demonstrate how fetishism once more emerges as a concept that problematizes the illustration ideology.

Considering liberalism as one of the most relevant strands of Enlightenment, we found sufficient indications that the Sadean literature, as it did with Kant, illustrates the nefarious consequences arising from blind obedience to the market law. Therefore, we conclude that Sade would have, through the resource of irony, painted a scenery in which the enlightenment precepts (of Kant, but also of the liberals) were taken to their last consequences, in which subjects are subjugated and rendered, themselves, the fetish object dedicated to effectuate this new enlightened world, in which reason presents itself as an organ of domination.

Keywords : fetishism, Enlightenment, Kant, Sade

Título: A lógica do fetichismo e os limites do Esclarecimento

Resumo: A história do conceito de fetichismo confunde-se com a história das ciências humanas. Tendo origem em relatos de navegadores mercantes acerca dos costumes religiosos de povos estrangeiros, o termo será utilizado, desde o princípio, para designar o que estaria no campo do estranho e primitivo, estabelecendo-se, com ele, uma fronteira em relação ao civilizado e esclarecido. Outros campos do saber se apropriarão posteriormente do termo, sempre herdando, em diferentes medidas, esta concepção de que o pensamento fetichista seria a quintessência do pensamento não esclarecido.

Propomo-nos, na presente tese, a examinar os elementos fundamentais que constituem o fetichismo, em especial a partir de sua apropriação pela psicanálise, sublinhando a transformação que ela operará no entendimento de tal conceito – quando se conceberá que o pensamento fetichista, longe de ser uma falta superável de capacidade de abstração, é parte constituinte e ineliminável do desejo. Semelhante inovação é trazida por Marx, que aponta ser o fetichismo da mercadoria uma ilusão objetiva necessária para que se façam as trocas do mercado.

Seguindo na investigação do lugar que tal conceito ocupa na psicanálise, veremos também como o fetichismo é elevado ao patamar de paradigma da estrutura perversa, a partir da forma que, inversamente ao que ocorre na fantasia neurótica, o perverso ocupará, ele mesmo, o lugar de objeto fetiche, oferecendo-se como instrumento para a realização do gozo do Outro, restituindo sua completude imaginariamente perdida.

A posição de objeto fetiche que o perverso ocupa será exemplarmente demonstrada na obra de Sade, a qual Lacan examina em uma complexa articulação com a filosofia de Kant, este elencado aqui como representante privilegiado do Esclarecimento. Veremos que *Kant com Sade* será a entrada de Lacan em um debate que ganhava proeminência no contexto do pós-guerras, cujo cerne era a crescente desconfiança de que a barbárie experimentada nos anos anteriores não seria apenas discordante das expectativas de alcançar a paz por meio da razão, mas seria resultado precisamente de uma obscuridade intrínseca ao projeto do Esclarecimento. Assim, compreendendo a obra de Sade e o lugar de instrumento que seus personagens libertinos exercem frente a uma lei destrutiva tão rigorosa quanto o Imperativo Categórico de Kant, buscamos, com o presente trabalho, demonstrar como o fetichismo mais uma vez emerge como conceito que problematiza o ideário da ilustração.

Considerando o Liberalismo uma das mais relevantes vertentes do Esclarecimento, encontramos suficientes indícios de que a literatura sadiana, assim como fez com Kant, ilustra as consequências nefastas decorrentes da obediência cega à lei do mercado. Pelo exposto, concluímos que Sade teria, através do recurso da ironia, pintado um cenário no qual os preceitos iluministas (de Kant, mas também dos liberais) fossem levados até suas últimas consequências, no qual os sujeitos são assujeitados e tornados, eles mesmos, o objeto fetiche dedicado a efetivar este novo mundo esclarecido, no qual a razão se apresenta como órgão de dominação.

Palavras-chave: fetichismo, Esclarecimento, sadismo

Sommaire

INTRODUCTION	6
PREMIÈRE PARTIE : FRONTIÈRE.....	8
CHAPITRE 1 : Qu'est-ce que les lumières ?	9
La philosophie morale kantienne	12
Un mal radical.....	16
CHAPITRE 2 : Qu'est-ce que le fétichisme	18
Histoire du concept – anthropologie, art et religion.....	18
Histoire du concept – la psychiatrie	20
Histoire des concepts – la psychanalyse	21
Premières mentions de freud du problème du fétichisme	21
Théorie du refoulement partiel – <i>de la genèse du fétichisme, 1909</i>	22
La théorie de la <i>verleugnung</i> – <i>le fétichisme, 1927</i>	24
CHAPITRE 3 : Briser les frontières : le primitif est intime	26
La pensée fétichiste dans la croyance – la <i>verleugnung</i>	27
La pensée fétichiste dans l'économie – marx.....	29
La pensée fétiche se perpétue dans l'amour – la fonction fétiche comme cause du désir ...	33
DEUXIÈME PARTIE : PARADIGME	37
CHAPITRE 4 : Le fétiche comme paradigme de la perversion.....	38
TROISIÈME PARTIE : SEUIL.....	40
CHAPITRE 5 : La modernité et son désenchantement.....	41
CHAPITRE 6 : Kant avec sade	45
CHAPITRE 7 : Fétichisme et lumières : dernières limites	51
Sade et l'ironie	51
Lumières et cynisme	53
Sade avec smith	55
Plus-value et plus-de-jouir	56
Le discours du capitaliste	57
Passion pour l'instrumentalité.....	59
Sade, la vérité des lumières	63
BIBLIOGRAPHIE.....	65

Introduction

En guise d'introduction, il convient de commenter le choix du terme de « Lumières » utilisé pour la présente thèse, à la place, en particulier, d'un autre plus courant, celui d'« Illuminisme ». Ce choix se justifie pour plusieurs raisons. Tout d'abord, comme le présent travail se consacre à l'approfondissement de notre compréhension du contexte et de la signification du texte de Lacan, *Kant avec Sade*, il nous semble raisonnable de prendre comme principales références, à cet égard, le philosophe Kant, un des plus grands représentants de la période historique caractérisée par la recherche de l'illustration. Par ailleurs, Kant fournit, dans son article « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », une définition objective d'une telle quête, de sorte que notre choix du terme suit celui de ce texte qui nous servira de base.

En outre, Adorno et Horkheimer constitueront avec leur texte *Dialectique de la Raison* une autre référence essentielle à notre débat. Nous y trouverons la première mention explicite d'une corrélation entre Kant et Sade, et y recueillerons suffisamment d'éléments pour supposer que Lacan avait connaissance d'un tel ouvrage et qu'il avait établi avec lui un dialogue en élaborant ses propres considérations sur les similitudes entre les deux auteurs.

En empruntant le concept des Lumières que Adorno et Horkheimer manipulent, nous ne faisons ici référence qu'à la période historique désignée comme la période des Lumières. Les Lumières, selon Adorno et Horkheimer, constituent une période longue, identifiable depuis l'Antiquité, de l'homme cherchant, par l'usage de la raison, à établir une domination sur les desseins de la nature. Ce qui au début était interprété et appréhendé par l'humanité à travers des mythes commence alors à être progressivement perçu sous une approche de plus en plus objective, scientifique – processus qu'ils ont appelé le désenchantement du monde. La science naît avec la promesse de tout embrasser et tend, dans la perspective des auteurs, à se concentrer de plus en plus sur la technique pure par une instrumentalisation du savoir dans le seul but de mettre les moyens au service des fins le plus efficacement possible.

Pour les deux ouvrages de référence cités ici – « Qu'est-ce que les Lumières ? » et *La Dialectique des Lumières* – apparaît dans les titres originaux le mot allemand d'*Aufklärung*. Nous présenterons tout au long de ce chapitre et de manière générale

l'œuvre de Kant, en y pointant certains thèmes qui nous semblent pertinents pour analyser l'association ultérieure entre le philosophe et l'œuvre du marquis de Sade.

Première partie : FRONTIÈRE

Chapitre 1 : QU'EST-CE QUE LES LUMIÈRES ?

Nous partirons ici du débat sur les Lumières. Pour cela, nous prendrons comme fondement la définition du terme fourni par Kant, notamment dans son article « Qu'est-ce que les Lumières ? », de 1784. L'article présente dès son introduction la conception fondamentale du philosophe, comme suit :

Les Lumières sont ce qui fait sortir l'homme de la minorité qu'il doit s'imputer à lui-même. La minorité consiste dans l'incapacité où il est de se servir de son intelligence sans être dirigé par autrui. Il doit s'imputer à lui-même cette minorité, quand elle n'a pas pour cause le manque d'intelligence, mais l'absence de la résolution et du courage nécessaires pour user de son esprit sans être guidé par un autre. *Sapere aude*, aie le courage de te servir de ta propre intelligence ! voilà donc la devise des lumières. (Kant, 2008 [1784], p.1)

Comme nous l'avons dit précédemment, ce texte de Kant constitue une réponse à l'adresse d'autres auteurs et a été publié par la revue allemande *Berlinische Monatsschrift* dans le but de définir le terme de « Lumières » (« *Aufklärung* »). La réponse envoyée par Kant, dont nous discuterons, a paru en 1784, et prend place, dans la chronologie de son œuvre, entre la publication de la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*.

Nous pourrions considérer ce texte, par rapport à l'ensemble de l'œuvre de Kant, comme mineur. Cependant, comme le souligne Foucault, la question de la définition des Lumières est une question à laquelle la modernité ne saura jamais répondre et qui reviendra dans les œuvres de presque tous les principaux auteurs de l'époque. Ce qu'est l'« *Aufklärung* » constitue une question centrale car sa réponse définit qui nous sommes en tant que modernes et la raison de nos quêtes. Dès lors :

imaginons que la *Berlinische Monatsschrift* existe encore de nos jours et qu'elle pose à ses lecteurs la question : « Qu'est-ce que la

philosophie moderne ? » ; peut-être pourrait-on lui répondre en écho : la philosophie moderne, c'est celle qui tente de répondre à la question lancée, voilà deux siècles, avec tant d'imprudence : *Was ist Aufklärung ?* (Foucault, 2005 [1984], p. 335)

À travers cette observation, la centralité qu'occupe la question de ce que sont les Lumières dans l'histoire de la philosophie apparaît évidente. Nous pouvons en ce sens suggérer que toute philosophie moderne (et même la prétendue philosophie postmoderne ou tout autre terme que l'on choisirait pour la désigner) tournera autour de cette question de savoir ce que sont les Lumières, si celles-ci constituent un projet concret et quelles en seraient ses conséquences.

Premièrement, Kant les définit de manière négative : les Lumières sont la sortie d'un état de minorité identifié dans le présent (Foucault, 2005 [1984], p. 337), la solution à une carence qui empêcherait le plein développement du potentiel de l'homme. Mais, comme nous le verrons, une telle « sortie » comporte une certaine ambiguïté, dans la mesure où elle émerge comme un « processus en cours de déroulement ; mais elle la présente aussi comme une tâche et une obligation » (Foucault, 2005 [1984], p. 338)¹.

Ainsi, à travers la temporalité s'esquisse un des aspects du processus que Kant confère aux Lumières. Le processus d'« illumination » est une tâche et un chemin à parcourir, et non sans difficultés. Kant observe ceci : « Si l'on pose la question 'Vivons-nous maintenant à une époque éclairée ?', la réponse sera : 'Non, nous vivons à une époque d'illumination (*Aufklärung*)' » (Kant, 1985 [1783], p. 112). Il faudrait longtemps avant que l'homme puisse disposer d'un état autonome fondé sur le bon usage de sa rationalité ; il s'agirait d'un objectif encore lointain et peut-être même une tâche sans fin. Mais Kant observe à son époque que les individus commencent à disposer des ressources nécessaires pour se lancer dans une telle entreprise.

La minorité en question est définie en termes d'incapacité à utiliser sa propre raison sans la tutelle des autres, pour des motifs « d'inertie ou de lâcheté » (Kant, 2009, p.407). « Il est tellement confortable d'être mineur » (idem), dit Kant, d'une manière clairement désapprobatrice. Kant exprime explicitement sa perception selon laquelle le maintien du sujet dans un tel état d'ignorance constituerait une faute morale. Ce serait

¹ Toutes les traductions de ce travail sont libres et faites à partir de la langue portugaise, sauf indication contraire.

une question de conviction intérieure et de courage que de s'éloigner de cette condition mineure.

La convocation à telle entreprise a alors apparu nécessaire dans la mesure où elle dépendait d'un acte de courage où les hommes feraient le pas le plus important vers l'illumination, que constituerait l'usage public de leur raison. Le terme utilisé par Kant, « *räsonieren* », désigne, en allemand, non pas un raisonnement vers quelque chose de spécifique, mais un raisonnement pour le raisonnement, c'est-à-dire un raisonnement, une pensée, comme une fin en soi (Foucault, 2005 [1984], p. 339).

Kant fait ainsi une distinction entre l'usage public et l'usage privé de la raison. Il soutient que « l'usage public de la raison doit toujours être libre et qu'il ne peut que servir à la diffuser de l'illumination parmi les hommes » (Kant, 2009, p. 409), mais que l'usage privé de la raison peut être « étroitement limité » sans que cela desserve le progrès. Si nous associons immédiatement ce que Kant déclare au sujet du droit de raisonner avec ce que nous entendons maintenant par liberté de conscience (qui serait le droit d'avoir des convictions intimes tant que l'autorité est respectée), nous voyons que les propositions de Kant sur l'usage public et privé l'usage semblent inversées, comme si la conviction intime était limitée (Foucault, 2005 [1984], p. 339). Mais nous verrons que ce n'est pas le cas.

Par « usage public », Kant entend l'exposition de réflexions critiques de la part de citoyens « instruits », et cible « l'ensemble du public du monde lettré » (Kant, 2009, p. 409). Le terme utilisé par Kant et traduit par « instruit » n'aurait pas nécessairement l'objectif de mettre en évidence une caste sociale spécifique, mais de simplement désigner tous les citoyens qui, une fois alphabétisés, seraient habilités à participer au débat (Kant, 2009, p. 409). L'usage public serait l'exercice de la raison comme une fin en soi, libre de conduire les hommes vers une organisation qui reflète leur potentiel. Ainsi, « l'*Aufklärung* n'est donc pas seulement le processus par lequel les individus chercheraient à garantir leur liberté personnelle de pensée. Il y a *Aufklärung* quand il y a superposition de l'usage universel, de l'usage libre et de l'usage public de la raison » (Foucault, 2005 [1984], p. 340)

L'usage privé de la raison, quant à lui, se ferait dans le cadre d'un emploi, de quelque office qui concerne la chose publique. Ce serait le cas, par exemple, des fonctionnaires, des membres de l'armée, du clerc responsable d'une paroisse. Dans cette position, ces sujets sont les représentants d'un segment de la société dont le dysfonctionnement aurait un impact sur la collectivité. Un soldat, par exemple, n'est pas

autorisé à s'opposer à un ordre reçu. C'est la morale du subordonné et, dans ces contextes spécifiques, le sujet est comme la « pièce d'une machine » (Kant, 2009, p. 409).

Cependant, dans la mesure où le soldat est également un membre d'une « société civile universelle » (Kant, 2009, p. 410) et doté de raison, il peut et doit, en tant que citoyen, exposer au public ses critiques de ce qu'il considère comme un abus du commandement militaire, sans que ce droit soit restreint. Il s'agit, nous le voyons bien, d'une considération qui vise à modérer les pouvoirs des institutions².

Il est néanmoins problématique qu'avec la définition d'un espace pour l'usage privé de la raison, Kant finisse par circonscrire un *locus* où le courage ne doit pas se manifester. Cela dénote, pour Foucault, une tendance nettement plus conformiste de l'*Aufklärung* allemande par rapport à l'illuminisme français, comme nous l'avons déjà mentionné (Foucault, 1990 [1978], p. 28).

En somme, nous pouvons dire que le maintien de la minorité se produit dans une corrélation entre, d'une part, un excès d'autorité et, d'autre part, un manque de courage – facteurs aussi bien sociaux qu'individuels. Ainsi, « il faut considérer que l'*Aufklärung* est à la fois un processus dont les hommes font partie collectivement et un acte de courage à accomplir personnellement » (Foucault, 2005 [1984], p. 338).

LA PHILOSOPHIE MORALE KANTIENNE

Après le long voyage entrepris pour écrire la première de ses *critiques*, la *Critique de la raison pure*, Kant a posé les bases d'une théorie de l'action morale qui lui paraissait viable. La question de la morale l'intéressait depuis de nombreuses années, mais ce n'est qu'à ce moment-là qu'il s'est forgé des convictions qui le mèneraient plus loin. Avec la *Critique de la raison pure*, Kant s'était doté d'une méthode pour défendre la légitimité d'une loi morale *a priori* (Pascal, 2011, p. 115). Tandis que, dans la première critique, Kant s'interrogeait sur les limites de la raison pour mieux établir son potentiel, dans ce second ouvrage il se concentre sur la possibilité de l'existence d'une loi qui régirait universellement les actions humaines, au sens de sa moralité.

² L'usage public de la raison est étroitement lié au concept de cosmopolitisme que Kant aborde dans l'ouvrage qu'il publiera en cette même année de 1784, intitulé *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite*.

Kant commence son enquête sur la moralité dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* en observant qu'il n'est possible de concevoir quoi que ce soit de bon, sans restriction, à l'exception de la bonne volonté. Et en quoi consisterait cette bonne volonté ? Résumée grossièrement, la bonne volonté serait la volonté d'agir par devoir (Pascal, 2011, p. 119). Toutefois – et Kant estime qu'il est important de le souligner –, il ne suffit pas d'agir par devoir, il est nécessaire que le devoir lui-même soit le seul motif d'action. Il ne suffit pas de faire une bonne action pour le plaisir, par exemple. Si le motif est le plaisir, ce n'est pas assez moral. Cependant, faire de la charité par pur devoir, même si l'on ne veut pas en faire, serait vraiment moral. Comme l'explique Kant, le bien doit être fait, non par inclination, mais par devoir (Kant, 2007, p. 29).

Ainsi, on distingue le champ de la vraie morale de celui de la simple légalité, et ce qui les différencie est la pureté de l'intention, c'est-à-dire ce qui motive l'action (Pascal, 2011, p. 121). L'intérêt personnel de chaque sujet ne pourra jamais être élevé au rang d'un motif d'action moralement valable puisqu'une loi absolue de l'action morale doit nécessairement être universelle – universelle dans le sens d'accessible et applicable à tous, quelles que soient les circonstances.

La recherche du bonheur personnel pourrait être considérée comme une cause universellement vraie, mais Kant rompra avec cette perspective. Car, comme il l'illustre dans ses exemples, seul celui qui sacrifie son propre bien-être pour un bien plus grand, par devoir, aura agi d'une manière vraiment morale.

Dans la perspective du philosophe, toute motivation reposant sur des inclinations de sensibilité doit être écartée. Kant qualifie de pathologiques toutes les manifestations d'affection, de sensibilité, de plaisir ou de mécontentement. L'action morale ne peut en aucun cas reposer sur des conditions pathologiques, ni être restreinte par celles-ci. Si tel était le cas, l'universalité ne serait pas possible, comme nous l'avons affirmé, et il n'y aurait pas, de fait, de libre arbitre. Nous serions condamnés au seul choix de préserver notre propre intérêt, et la transcendance de l'homme sur son côté purement animal ne serait pas possible.

Cependant, il n'est pas possible de vérifier, à travers des exemples empiriques, qu'une action est motivée par le devoir et non par l'intérêt. Il n'est pas possible de réfuter la thèse de La Rochefoucauld (Pascal, 2011, p. 125), par exemple, qui affirme que tous les actes humains ont au fond comme but l'intérêt personnel (Kant, 2007, p. 40). En effet, il n'est pas possible de juger la morale de l'extérieur, par l'observation, puisqu'il n'y a pas d'action qui soit bonne en soi. Seule la volonté peut être bonne, la volonté de suivre

le devoir. Le devoir n'est pas un concept empirique, ce n'est pas quelque chose de vérifiable, de l'expérience de laquelle nous pourrions tirer une loi universelle. L'objet du devoir est l'idéal, non le réel, c'est ce qu'il devrait être (idem).

« Le devoir est une action par respect de la loi » (Kant, 2007, p. 31), définit Kant. Il n'est pas guidé par le but à atteindre. Le respect de la loi doit être la fin en soi. L'intérêt pathologique étant écarté de l'équation, ce qui constituerait son objectif, demeure la forme pure de la loi, que l'on retrouve dans son universalité : « Je dois toujours procéder de manière à ce que je veuille aussi que ma maxime devienne un droit universel » (Kant, 2007, p. 33). Et nous en arrivons à la première version de l'impératif catégorique.

En voici une définition : « Ce refus de tout compromis entre la morale et l'expérience constitue ce qu'on appelle communément le rigorisme kantien » (Pascal, 2011, p. 126). Une action, pour qu'elle soit parfaitement morale, ne peut pas se fonder sur des conceptions pathologiques individuelles ou dépendre de circonstances empiriques. Cependant, l'être humain ne dispose pas d'une volonté parfaite – il y a une influence non négligeable de ses sentiments et de ses inclinations. Ainsi, il y a une dispute perpétuelle entre sa raison et sa sensibilité. La raison ne peut triompher que par un acte de coercition, contraignant la sensibilité. La raison doit créer des moyens de contraindre la sensibilité, « et c'est pour cette raison que les lois de la raison apparaissent à la volonté comme des commandements, comme des impératifs » (Pascal, 2011, p. 127).

Kant distingue deux types d'impératifs : les hypothétiques et les catégoriques. Selon la définition qu'il en donne, les hypothétiques sont définis comme des actions qui doivent être perçues pour leur fin déterminée. L'impératif catégorique, en revanche, n'aurait rien à voir avec une finalité, mais seulement avec la bonne forme de sa loi.

La différence tient dans la question de savoir si l'action est bonne en elle-même, parce qu'elle ne suit la raison que comme principe, ou si elle est bonne pour quelque chose d'autre qui est vue comme une fin (Kant, 2007, p. 50). Les impératifs hypothétiques sont ceux qui déterminent les meilleurs moyens d'action visant un certain résultat qui intéresse le sujet pratiquant l'action.

L'impératif catégorique, quant à lui, aborde une question radicalement différente. Il ne fonde son commandement sur aucun autre résultat à atteindre ; c'est un commandement qui, indépendamment de toute circonstance, de quiconque l'applique ou du résultat, est universellement bon. La force de l'impératif catégorique tient dans son inconditionnement, son universalité, et lui seul peut se constituer, en somme, comme un impératif de moralité – et seul lui aurait un caractère de loi (Kant, 2007, p. 57).

Il n'y a pas de multiplicité des lois morales, il n'en existe qu'une, qu'un seul impératif catégorique : « Ne suis qu'une maxime de manière à pouvoir en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle » (Kant, 2007, p. 59).

Mais, en se dotant d'une loi à laquelle on doit se soumettre, notons que, de façon contradictoire, c'est par la soumission que l'être rationnel trouve sa liberté. Si ce qui est en cause quand on parle de liberté est l'indépendance de la volonté par rapport à toute condition pathologique, et que l'homme est nécessairement un être pathologique opprimé par ses sensations et ses émotions, nous présumons que, pour suivre fidèlement la loi morale, il lui est nécessaire d'utiliser la raison pour contraindre sa sensibilité, comme nous l'avons dit plus tôt. Le refus de tout attachement au pathologique conduit nécessairement à un sentiment unique compatible non seulement avec la loi morale mais avec sa conséquence logique : la douleur. Kant met en garde sans équivoque :

On voit donc *a priori* que la loi morale, en tant que principe de détermination de la volonté, doit, parce qu'elle nuit à toutes les inclinations, produire un sentiment que l'on peut appeler douleur (Kant, 2011, p. 88).

Kant poursuit le débat sur la douleur en tant que nécessité logique d'obéissance à la loi morale, en opposant cette loi à l'égoïsme. L'égoïsme, dans sa perspective, peut renvoyer soit à l'amour de soi, cette bienveillance à l'égard de soi-même, soit à la vanité, autrement dit l'arrogance. L'amour-propre consisterait à faire de soi le « principe objectif de la détermination de la volonté » (Kant, 2011, p. 89), c'est-à-dire faire de son bien-être la finalité motivante de l'action. L'arrogance, en revanche, impliquerait une estime de soi si grande qu'elle contraindrait le sujet à s'arroger, à partir de son expérience particulière, le pouvoir de législation des maximes morales.

L'égoïsme doit, par définition, exclure toute considération pour l'amour de soi, et quant à l'arrogance, tout simplement l'anéantir. Par conséquent, nous ressentons de la douleur, que Kant appellera humiliation (Kant, 2011, p. 90).

L'effet négatif de l'aversion, du mécontentement, est, comme tout autre sentiment, pathologique. Cependant, ce sentiment spécifique d'humiliation face à la loi est, pour Kant, sensiblement différent, en ce sens qu'il découle de la considération positive de la loi. Pour cette raison, Kant l'appellera le sentiment de respect de la loi, ou encore le sentiment moral (Kant, 2011, p. 90).

Ainsi, en résumé, la notion d'action morale de Kant peut être comprise à partir d'une série de principes. Premièrement, la Loi de l'action morale doit être complètement détachée du *pathos*. La volonté morale ne vient pas d'expériences pathologiques – elle est *a priori* morale – et ne change pas du tout dans le domaine du pathologique – elle est inconditionnelle. Deuxièmement, de cette apathie, l'action morale ne tire sa validité que de son énoncé formel, et non d'un questionnement sur le contenu de l'action qui sera motivé par l'énoncé. La loi est autonome par rapport au pathologique, de même que la volonté est concomitamment législatrice et soumise à la loi. Troisièmement, l'action morale est universelle parce que tous les hommes ont en eux la volonté morale *a priori*, et parce que l'ordre de l'impératif catégorique doit être également valable pour tous. Enfin, elle présuppose la liberté, puisqu'une volonté libre est celle qui ne peut être déterminée que par la raison, et non par le pathologique. Si elle était déterminée par le pathologique, ce serait la nature qui dicterait les règles de l'action. Cette volonté libre et autonome par rapport au pathologique est donc pour Kant ce qui distingue ce qui est proprement humain.

Nous voyons, avec ce bref panorama, dans quelle mesure le mépris radical pour le pathologique est un élément fondamental de la théorie morale de Kant. Un tel mépris de la pathologie sera désormais appelé principe de l'apathie. L'apathie, comme nous l'avons vu, ne consiste pas seulement à ignorer le pathologique, mais à ne pas le laisser influencer le devoir moral. Il y a un aspect actif de destruction du pathologique, explicite quand Kant parle en termes d'anéantissement de l'amour-propre. Ce sera le point crucial, comme nous le verrons plus loin, de comparaison entre la philosophie morale kantienne et la cruauté décrite dans les œuvres de Sade.

UN MAL RADICAL

La rupture que Kant promet avec le paradigme éthique de l'Antiquité constitue précisément une caractéristique cruciale de son œuvre de Kant. Ce paradigme affirmait que le but de l'homme était la recherche de son bonheur. Kant s'oppose radicalement à cette perspective, comme nous pouvons l'observer, car il rejette le fait que la loi morale soit déterminée par une finalité liée au champ du pathologique. C'est là que réside le sens d'une telle différenciation entre « *das Wohl* » (le bien) et « *das Gute* » (le bon).

Dès lors, nous pouvons entrevoir la discussion de Kant dans *La Religion dans les limites de simple raison* à propos de ce qu'il nomme le *mal radical*. En effet, bien que la conscience morale nécessaire pour accéder à l'*impératif catégorique* soit présente en chaque homme, tout comme serait innée à l'homme la disposition au Bien, il y aura toujours, intrinsèquement à l'expérience morale, la tendance selon laquelle ses actes s'écartent de cette bonne disposition morale.

Quelques impasses se présentent ainsi sur le chemin de la raison : l'homme ne connaît pas parfaitement l'*impératif catégorique* et, par conséquent, il ne peut le suivre parfaitement ; la pensée peut être encadrée, même si elle est par excellence le domaine de la liberté ; imiter simplement l'obéissance à la Loi dans l'espoir d'obtenir des avantages, dirons-nous, pathologiques, ne signifie pas agir d'une manière moralement bonne.

La soumission à l'autorité de l'Église dans le domaine de la religion et de la morale conduirait à une inversion répudiée par Kant : celle de reproduire ce qui serait un acte moralement bon comme moyen d'obtenir une récompense – en termes religieux, la grâce divine.

Cette « performatisation » de la morale, ces moyens pour l'obtention de la grâce désirée, ne constituent pas de fait l'acte moralement bon ; ils ne seraient que l'expression d'un rapport fétichiste à la morale (Kant, 2008 [1793], p. 220).

Le fétichisme apparaît ici en opposition aux Lumières. L'illumination consiste à quitter la tutelle, non à suivre la loi apportée par les institutions. Le fétichisme consiste ici, en une adoration des moyens d'obtention de la grâce comme expression de l'indolence en tout ce qui est contraire au courage convoqué par les Lumières.

Ainsi, le mal radical dépend d'un choix insondable. Contradictoirement, ce serait, dans la logique kantienne, un choix pour la non-liberté. L'option pour le mal est néanmoins rationnelle, car elle est basée sur une maxime, mais la raison du choix reste inconnaissable. Ne choisir que de reproduire la forme de la loi, comme si cela pouvait répondre à la morale, constituerait une relation fétichiste à la loi, dans la terminologie de Kant. La loi morale n'est que forme en ce sens qu'elle n'a pas de contenu pathologique. L'acte fétichiste, à son tour, est une falsification de la forme, en cela qu'il se révèle une simple formalité et est motivé par une finalité pathologique.

Chapitre 2 : QU'EST-CE QUE LE FÉTICHISME

Nous nous concentrerons, à partir d'ici, au concept historique intéressant du fétichisme. Il est toutefois essentiel de garder à l'esprit la mesure dans laquelle les conceptions ultérieures du fétichisme, qu'elles soient de nature sociologique, philosophique, marxiste, psychiatrique, psychanalytique, trouvent leur origine dans la théorie plus vieille du fétichisme en tant que manifestation religieuse. De la même manière qu'il est important de connaître cette origine, il l'est tout aussi de comprendre comment, dans chacune des acceptions précitées du terme, le fétichisme reste un concept marqué par l'idéal du progrès de la raison, désignant, d'une manière ou d'une autre, quelque chose qui s'oppose à ce progrès.

HISTOIRE DU CONCEPT – ANTHROPOLOGIE, ART ET RELIGION

Le terme portugais *fetiche* serait dérivé du vieux portugais *fetisso* – vocable utilisé par les navigateurs portugais dans l'intention de décrire les manifestations religieuses, étranges à leurs yeux, des peuples africains qu'ils rencontraient lors de leurs expéditions.

L'étymologie du mot *fetiche* comporte des indices pertinents sur le contexte de son émergence. Il est apparu sous cette orthographe pour la première fois en 1756 en langue française, plus exactement dans l'ouvrage de Charles de Brosses, intitulé *Histoire des navigations aux terres australes*, puis en 1757, avec un plus grand retentissement, dans *Du culte des dieux fétiches*. C'est dans ce dernier livre que le terme deviendra de fait un concept.

Le concept de fétiche ainsi que de fétichisme sont nés, d'une part, d'une vision colonialiste à l'égard des manifestations religieuses africaines que les Européens ont découvertes, et d'autre part, de la nécessité de se distinguer par rapport à elles. La pensée fétichiste est alors devenue le symbole de la pensée primitive et a donc été sujette à de nombreux malentendus.

Il est possible d'identifier les caractéristiques essentielles d'un tel concept. La première serait celle de son *statut* d'incorporation matérielle (Pietz, 1985, p. 7). Charles de Brosses ne faisait pas encore la différence entre fétiche et idole. Sa conception de fétiche était absolument liée au fait de la matérialité de l'idole, comme si le fétichiste adorait l'objet en soi, par opposition au culte des êtres célestes (Pietz, 1985, p. 7). Nous pourrions ici nous risquer à l'interprétation suivante : tandis que l'idole, représentation de la divinité, fonctionne de manière métaphorique, l'objet fétiche fonctionnerait de manière analogue à la métonymie, étant pour sa part un objet commun héritant, par proximité associative, de caractéristiques de l'entité auquel il fait référence.

La deuxième caractéristique essentielle du fétiche serait, pour Pietz, liée au thème de la singularité et de la répétition (Pietz, 1985, p. 7). Le point d'incidence du fétiche, cette singularité de la forme qu'il prendra dans son incorporation, dépend de la fixation à un événement original favorisant la réunion dans cet objet des éléments auparavant hétérogènes et même conflictuels. « Le fétiche est toujours une fabrication composite » (idem), souligne Pietz.

Ces éléments multiples et contradictoires qui coexistent et constituent le fétiche sont, par excellence, immatériels. Ce sont des sentiments, des perceptions, des croyances contradictoires, qui trouvent une sorte de trêve à travers, justement, la fixation sous une forme matérialisée, incorporée. Le pouvoir du fétiche réside dans la répétition de l'acte originel de sa constitution (Pietz, 1985, p. 7).

Le troisième élément essentiel du fétichisme serait lié au problème de la valeur. La question de la formation de la valeur était particulièrement pertinente dans le mercantilisme, conception économique de l'époque où le terme fétichisme a été inventé, et elle était entourée de mystères quant à son fonctionnement. La question de l'équivalence de valeur entre les biens à échanger posait un réel problème et les échanges avec des peuples éloignés rendaient cette équivalence encore plus difficile à établir.

Enfin, Pietz énumère un quatrième élément fondamental qui traverse tout le traitement théorique du concept de fétichisme : la relation étroite de l'objet fétiche avec le corps du sujet (Pietz, 1987, p. 45). Le fétiche exercerait sur celui qui y croit un pouvoir de protection, mais aussi potentiellement de menace pour sa vie.

HISTOIRE DU CONCEPT – LA PSYCHIATRIE

Après avoir abordé la naissance du concept de fétichisme dans le contexte de l'anthropologie – alors tout aussi naissante –, nous verrons désormais comment la psychiatrie a adopté ce terme et montrerons en détail comment la psychanalyse s'est approprié les concepts de fétiche et de fétichisme pour créer sa propre théorie.

Alfred Binet, psychologue français, a consacré un ouvrage d'excellence sur le sujet : *Le Fétichisme dans l'amour*. Dans ce livre, Binet fournit une définition claire du terme dans le champ sexuel qui inspirera en profondeur les théoriciens qui lui succéderont. Il établit une distinction fondamentale à laquelle il est important de prêter attention : celle entre un fétichisme mineur, commun à tout amour, et un fétichisme plus grand, proprement pervers.

Binet attire l'attention, d'une manière tout à fait révolutionnaire, sur le fait qu'une telle posture fétichiste est dans une certaine mesure présente chez tout un chacun : « Il convient d'ailleurs d'ajouter que tout le monde est plus ou moins fétichiste en amour : il y a une dose constante de fétichisme dans l'amour le plus régulier » (Binet, 2014, p. 8).

Le docteur Richard Von Krafft-Ebing, autre représentant de son temps et grand influenceur de Freud, à la fois psychiatre allemand et professeur de psychiatrie et de neurologie à l'Université de Vienne, amène à son tour dans son livre *Psychopathia sexualis* le concept de fétichisme sur le terrain de la médecine. Krafft-Ebing mentionnera le fétichisme pour la première fois en se demandant pourquoi une personne tombe amoureuse d'une autre en particulier, et voit en elle des qualités uniques. Pour l'« observateur scientifique », cependant, il n'y a pas de mystère : il s'agirait d'une certaine qualité de fétiche attribuée à des particularités de l'être aimé (Krafft-Ebing, 1894, p. 17).

Le fétichisme amoureux surévaluerait un objet proche de l'être aimé ; le fétichisme plus grand, quant à lui, radicaliserait une telle opération : « Elle aboutit à isoler l'objet aimé qui n'est plus qu'une fraction de la personne totale : la partie devient, dans une certaine mesure, un tout indépendant » (Binet, 2014, p. 19). Cette « prise du tout pour la part » résume en quelques mots la compréhension que l'on se fera de la logique du fétichisme et qui régnera longtemps, jusqu'à ce que la complexité de cette logique soit mieux abordée, en particulier, dirons-nous, par la théorie psychanalytique.

Le fétichisme pathologique, quant à lui, se scinde du fétichisme dans l'amour pour une question d'intensité, de sorte qu'il serait parfois difficile de les distinguer. Les objets

élus par le fétichiste pervers ne se distinguent pas de ceux élus normalement, mais leur adoration revêtirait un caractère exagéré et exclusif (Binet, 2014, p. 7). Contrairement au sadique et au masochiste, écrit Krafft-Ebing, chacun d'eux étant un « *monstrum per excessum* » (Krafft-Ebing, 1894, p. 153), le fétichiste serait un « *monstrum per defectum* » (idem), c'est-à-dire que ce qui octroierait au fétichisme son caractère pathologique ne serait pas la présence ou l'excès de quelque chose, mais l'absence ou le manque de quelque chose ; dans le cas du fétichisme, l'absence ou le désintéressement pour tout objet autre que le fétiche. Ce qui distinguerait donc le fétichisme pathologique, c'est la présence de l'objet fétiche comme condition *sine qua non* de l'excitation sexuelle.

HISTOIRE DES CONCEPTS – LA PSYCHANALYSE

Après ce bref panorama de l'histoire du fétichisme dans ces différents domaines de la connaissance, abordons à présent ce concept dans le champ de la psychanalyse.

PREMIÈRES MENTIONS DE FREUD DU PROBLÈME DU FÉTICHISME

Pour amorcer notre voyage à travers l'œuvre de Freud, il apparaît essentiel de faire appel aux premières considérations de Freud sur le problème du fétichisme. Le premier ouvrage dans lequel Freud aborde explicitement la question s'intitule *Trois essais sur la théorie sexuelle*, paru en 1905. Dans ce texte, Freud propose, d'une manière tout à fait semblable à celle de Krafft-Ebing, de procéder à un examen systématique de ce que l'on appelle communément les « aberrations sexuelles ».

De manière très brève, rappelons que Freud distingue deux types de déviations sexuelles : certaines liées à des objets, les autres à une cible. Les écarts par rapport à la cible sont ensuite divisés en deux groupes, à savoir les transgressions anatomiques et la fixation sur des cibles sexuelles préliminaires. Il est important de noter que Freud inclut le fétichisme dans le premier de ces sous-groupes, ce qu'il admet lui-même être contre-intuitif (Safatle, 2010, p. 48 ; Freud, 2017, p. 45).

Freud justifie son choix de classer ainsi le fétichisme en affirmant qu'avec une observation plus attentive, on verrait que l'enjeu du fétichisme est une surestimation liée à un abandon de but sexuel (Freud S., 2017, p. 45). Le sujet surestimerait soit une partie du corps généralement non associée à des fins sexuelles, soit un objet inanimé associé à

l'amant, et qui, de par cette surestimation : « non sans raison [...], est comparé au fétiche qui, pour l'homme sauvage incarne son Dieu » (Freud, 2017, p. 46). Le fétichisme ne serait pathologique qu'à partir du moment où l'intérêt pour l'objet fétiche prendrait le pas sur l'intérêt pour le but premier et se détacherait de la personne, devenant le seul objet sexuel (Freud, 2017, p. 47).

Par ailleurs, par une autre observation très pertinente propre à la théorie freudienne alors naissante et qui se distingue déjà de l'inspiration de Binet et Krafft-Ebing, Freud explique que comme le montrent des indices, certains souvenirs oubliés peuvent parfois être mis en rapport avec la curiosité et l'observation des organes génitaux féminins. Interdite et réprimée, l'attention se fixerait en chemin, sur les chaussures, par exemple, et l'objet fétiche servirait alors à remplacer l'appareil génital féminin (Freud, 2017, p. 49).

Freud, à ce moment-là, nourrissait l'idée selon laquelle serait à l'origine de l'ensemble des perversions, à l'instar de ce qui se passerait dans le fétichisme, une fixation établie à un certain moment du développement sexuel infantile antérieur au stade génital, la perversion étant une réaction à la différence sexuelle anatomique (Freud, 2017, p. 58).

Mais la découverte de Freud la plus importante, déjà présente dans ce texte au balbutiement de son œuvre freudienne, repose sur une universalité dans la prédisposition aux perversions sexuelles. S'inspirant des commentaires de Binet sur le fétichisme selon qui, il y a régulièrement un petit fétichisme au germe de l'amour, Freud élargit la conception et affirme qu'il en serait de même avec les autres perversions sexuelles, lesquelles seraient également présentes, dans une plus ou moins grande mesure, au cœur de la vie sexuelle de chacun.

THÉORIE DU REFOULEMENT PARTIEL – DE LA GENÈSE DU FÉTICHISME, 1909

Afin de pouvoir dresser un état de l'art sur le thème du fétichisme freudien, il importe de s'attarder sur la première théorie connexe de Freud – celle du refoulement partiel. Nous avons eu recours à un texte non publié de Freud dont l'existence n'est devenue publique qu'au milieu des années 1980. Cette première contribution de Freud au thème du fétichisme a finalement été trouvée parmi les notes et les lettres d'Otto Rank, dans la collection Rank de l'Université de Columbia, lesquelles consistaient au procès-

verbal d'une réunion de 1909 de la Société psychanalytique de Vienne lorsque Rank en était le premier secrétaire – jusqu'en 1918. Ce procès-verbal fait état de la présentation du premier écrit de Freud sur le fétichisme, intitulé *De la genèse du fétichisme* (Freud, [1909] 2014).

En accord avec la position de Binet qui conçoit que la formation du fétichisme s'acquiert avec l'expérience, Freud souligne cependant que, même s'il y a, en termes de perversion, une prédisposition innée, celle-ci serait, selon sa propre théorie psychanalytique, commune à la pulsion sexuelle en général, ce qui donnerait donc à celle-ci un caractère universel (Freud, [1905] 1996). La proposition de Freud a ouvert une troisième voie entre les théories médicales qui existaient jusqu'alors, entre la nature congénitale ou acquise des perversions, tordant le cou à la polémique théorique. L'universalité de la perversion polymorphe constitue ainsi une rupture des barrières établies par la médecine de l'époque entre le normal et le pathologique (Jorge, 2010, p. 28).

En accord avec les observations de Krafft-Ebing et le fétichisme mineur de Binet, Freud évoque un type d'aspect du fétichisme qu'il nomme « conditions de l'amour » (Freud, [1909] 2014, p. 161), c'est-à-dire les conditions particulières, les traits qui doivent être trouvés chez le partenaire pour que celui-ci devienne un objet d'amour, observation très commune dans les expériences amoureuses. Cette modalité fétichiste serait constituée de réminiscences d'amours passées, réminiscences qui, de par l'action du refoulement, n'atteignent pas la conscience.

Selon cette première conception du fétichisme formulée par Freud, une forme particulière de refoulement agirait dans la formation du fétiche et favoriserait une division du complexe, ce qui montre, d'une part, une partie refoulée, et de l'autre, une partie qui commencerait à être idéalisée et transformée en fétiche.

Dans sa formule initiale du fétichisme, Freud explique que trois parties concourent à sa formation : la suppression de la pulsion, le refoulement partiel, l'idéalisation partielle (Freud, [1909] 2014, p. 162). Il s'agit d'un texte très riche en tous points, de la manière dont Freud aborde le concept de pulsion et évoque même une pulsion du regard, jusqu'à l'idéalisation, passant par une intuition initiale sur une division de l'ego. Bien qu'il soit de 1927 et marque la modification de la théorie freudienne sur le mécanisme de formation du fétichisme, les questions soulevées en 1909 sur le refoulement partiel sont toujours d'actualité et d'un grand intérêt pour la recherche.

LA THÉORIE DE LA *VERLEUGNUNG* – LE FÉTICHISME, 1927

Amorçons enfin la présentation commentée du texte freudien fondamental de 1927 abordant le concept sur lequel nous avons travaillé, *Le Fétichisme*. Ce texte servira, à tout moment, de référence principale à l'étude que nous présentons, compte tenu de sa vaste richesse conceptuelle qu'il nous faut observer attentivement.

Le sens et la finalité de l'objet fétiche sont présentés par Freud de la manière suivante : « le fétiche est le substitut du phallus chez la femme (la mère), auquel le garçon croyait et auquel – nous avons pourquoi – il ne veut pas renoncer » (Freud, [1927] 2015, p. 246).

Freud souligne l'importance particulière que ce phallus – symboliquement remplacé par l'objet fétiche – assume dans l'enfance ; car il n'est pas question de n'importe quel pénis, mais du pénis maternel supposé, supposition qui serait plus tard niée, si ne survenait pas la création de l'objet fétiche. Ainsi, la création du fétiche semble constituer une ressource pour que l'individu puisse conserver sa complétude consubstantielle dans le phallus.

Ce n'est qu'à partir du texte de 1927 que Freud définira le mode propre à l'homme pervers de refuser la castration et qu'il nommera la *Verleugnung* (le déni). La solution typiquement fétiche, modèle de la perversion en général, pour que l'individu puisse réagir à l'angoisse de percevoir la menace de castration, consiste en la création d'un objet fétiche comme moyen de nourrir son refus, ce qui lui permet d'accepter et de rejeter simultanément la perception de cette menace.

Le phénomène de *Verleugnung* est directement lié au fétichisme et consiste à entretenir une duplicité puisqu'il supporte en même temps deux positions contradictoires. « Il a gardé cette croyance, mais il l'a aussi abandonnée ; dans le conflit entre le poids de la perception non désirée et la force du désir contraire, un compromis a été atteint (...) » (Freud, [1927] 2015, p. 246), celui de la création de l'objet fétiche.

La contradiction consubstantielle qui se noue dans la création de l'objet fétiche provient de sa duplicité à refuser de percevoir le manque, la castration, dont il atteste simultanément. « L'horreur de la castration se construit un monument » (Freud, [1927] 2015, p. 247) lequel reste comme un « *stigma indelebile* » (idem) de la perception et de l'aversion pour la différence sexuelle et l'appareil génital féminin.

Il arrive donc qu'un tel objet fétiche comporte une série d'ambiguïtés. Du fétiche, on cherche à obtenir à la fois une protection contre la castration, comme un triomphe sur

elle, quelque chose qui cache les conséquences de cette prise de conscience. Mais même ainsi, l'existence du fétiche est la preuve concrète que la menace a été entendue. Pourtant, alors que le fétiche se veut comme un substitut au phallus maternel, il est le souvenir vivant de son absence.

La création de l'objet fétiche dépend, comme nous l'avons vu depuis Binet, d'une rencontre fortuite, d'une scène fondatrice. La logique de sa création serait analogue à celle d'une mémoire recouverte. Au moment exact où la différence anatomique sexuelle est perçue, la scène, en mémoire, est interrompue. La scène directement antérieure à la confrontation de la castration est suspendue, comme figée, et un objet fortuit qui, par contiguïté, est lié au corps féminin, est alors surestimé et devient objet fétiche.

Le texte de 1927 introduit également cette notion que Freud dénommera dans ses travaux le clivage de soi : il s'agit de la nature de la disposition contradictoire entre l'admission et le refus de la perception. Freud observe à quel point le phénomène qu'il a décrit et que nous avons repris plus haut est courant dans la vie quotidienne, et conclura plus tard que, à la différence de ce qu'il supposait, on ne devait pas considérer le moi comme une unité cohérente. Dans *Le clivage du moi dans le processus de défense*, œuvre non achevée, Freud suivra cette intuition.

Dans cet article sur le clivage du moi, ou *Ichspaltung*, nous observons que, bien que Freud revienne sur *Le Fétichisme* et donne fondamentalement la même explication, il élargit la compréhension du phénomène en ajoutant une « distinction non sans importance » (Freud, [1938] 1996, p. 295) au débat, à savoir, le transfert de valeur effectué par le processus de création du fétiche. Avec cela, le questionnement sur la valeur de la manipulation et du transfert de cet objet fétiche apparaît de toute évidence intrinsèque au concept de fétichisme.

Chapitre 3 : BRISER LES FRONTIÈRES : LE PRIMITIF EST INTIME

Comme nous l'avons vu précédemment dans la conception des premiers théoriciens à utiliser les termes de fétiche et de fétichisme, les fétichistes sont toujours les autres. Le fétichisme est toujours ailleurs : en Afrique, chez l'enfant, dans la superstition, dans les perversions (Böhme, 2014, p. 4).

Depuis son entrée dans le vocabulaire européen, le terme de fétichisme a été utilisé pour désigner une relation corrompue avec des objets. Du point de vue d'une conscience « éclairée », « séculaire », la pensée fétichiste serait une erreur, une fausse attribution de valeur et de propriétés à un objet qui ne les contient pas. Cela passerait par un mécanisme de projection où l'objet à la fois incarnerait ces caractéristiques et les renverrait au fétichiste qui les croirait. Cette erreur serait la source d'un pouvoir sur les croyants, quelque chose qui les enfermerait dans une illusion (Böhme, 2014, p. 4).

Nous pouvons imaginer combien, pour les Européens, la rencontre avec des peuples étrangers qu'ils considéraient comme des barbares et face à qui ils voulaient prouver leur différence, outre le fait de les voir mettre en branle des caractéristiques essentielles, même refoulées, de leur propre culture dite civilisée, a été motif d'un dégoût le plus absolu.

Tout cela renvoie, comme on peut tout à fait se le figurer, à ce que Freud avait formulé sur l'Étranger (*Unheimlich*). Souvenons-nous de ce texte fondateur. Le terme *unheimlich* contient en soi une sorte de dualité qui le rend particulièrement intéressant. Le mot *heim* dont dérive *unheimlich* signifie « maison », « demeure », en allemand. L'adjectif *heimlich*, dérivé de *heim*, désigne ce qui est familier, connu, propre à l'intimité du foyer. Dans ce sens de vie privée, il renvoie également à ce qui est caché au public, et par extension, le mot a pris le sens de secret, d'intime, d'inconnu. La négation serait l'expression d'une telle ambiguïté, le préfixe *un* – de la négation constituant la « marque du refoulement » (Freud, 2019, p. 75).

Selon ce raisonnement, nous pouvons nous demander dans quelle mesure le terme *fetisso* pour désigner la croyance religieuse de différents peuples, dans ce contexte, n'aurait pas surgi dans le but de nommer et d'éloigner ce fameux « étranger intime ».

Nommer et caractériser de tels rituels de cette manière serait finalement une manière de les rejeter comme équivalents à ceux de sa religion de famille.

Ce ne sera qu'avec Marx et Freud qu'une telle intimité du primitif sera révélée³. Parmi tous les penseurs qui ont traité du problème du fétichisme, ces auteurs se distinguent pour avoir fait cette avancée fondamentale (Lacan, 1992, p. 74).

Alors que le concept de fétichisme tel qu'il avait été formulé par d'autres auteurs était idéologiquement biaisé par l'idée du progrès de l'humanité et servait de comparaison, Marx et Freud rompent avec cette perspective. Ils parviennent à donner une nouvelle vie à ce concept que Marcel Mauss aurait désigné d'immense malentendu du colonialisme (Lacan, 1992, p. 75), établissant, en somme, que nous, civilisés, éclairés, « ne croyons pas au fétichisme, mais malgré tout nous sommes des fétichistes. Nous en sommes conscients, mais même ainsi... nous ne parvenons pas à ne pas l'être »⁴ (Böhme, 2014, p. 4).

Contrairement à ce qui avait été théorisé jusqu'alors, le fétichisme n'était pas seulement une étape primitive du développement individuel et collectif qu'il fallait abandonner avec l'avancée de la raison. Nous verrons comment ces auteurs se rapprochent de la conception selon laquelle la pensée fétichiste serait, en vérité, un aspect incontournable de la relation de l'homme avec les objets de son désir.

LA PENSÉE FÉTICHISTE DANS LA CROYANCE – LA VERLEUGNUNG

Afin de vérifier combien la pensée fétichiste serait présente dans le for intérieur des sujets « civilisés », nous nous concentrerons sur l'analyse de cette renégation. La *Verleugnung* peut être brièvement définie comme le mécanisme qui sous-tend la coexistence entre des propositions contradictoires – que la mère a et n'a pas de phallus. Ainsi, il est possible pour l'individu de connaître la castration et en même temps de se cacher à lui-même le fait qu'il le sache, cela afin d'éliminer l'angoisse inhérente à cette information. Pour comprendre comment il est possible d'entretenir ce paradoxe, de garder pour soi deux propositions qui s'excluent mutuellement, nous commencerons par l'examen de ce mécanisme.

³ Il est important de souligner que Binet et Krafft-Ebing, comme nous l'avons vu précédemment, reconnaissaient l'existence d'une logique fétichiste opérant dans l'intime de la vie quotidienne.

⁴ Texte original : "we do not believe in fetishism, but yet we are fetishistic. We know this, but yet...we cannot leave it be" [traduction libre].

La question de la croyance se poserait implicitement quand nous parlons de la *Verleugnung*, précisément en raison de la nature subtile de ce qu'elle cherche à réfuter : la perception d'une absence. Mannoni (Mannoni, 1973, p. 10) souligne que, pour qu'une absence soit perçue, il est nécessaire que l'on présuppose que quelque chose devrait être présent et que, en ne trouvant pas ce que l'on attendait, le vide prenne sa place.

C'est ce que nous observons dans le discours freudien sur la renégation : la perception de la réalité anatomique qui fait que chaque sexe diffère contredirait la croyance précédente – à savoir, l'hypothèse, en termes freudiens, que le phallus serait universellement présent.

La *Verleugnung* serait la prochaine étape. Il ne s'agit pas seulement de refuser quelque chose qui se présente à la perception, il s'agit de refuser quelque chose qui se présente comme une négativité. Et comment serait-il possible que la perception de quelque chose qui n'est pas présent puisse générer un rejet, sinon à partir de la croyance selon laquelle ce quelque chose doit se trouver là où il est attendu ?

La perception de cette absence dans la réalité engendre dans un premier temps une contradiction de la croyance. La *Verleugnung* consisterait à refuser ce déni de la croyance que la perception impose. Refuser de percevoir le négatif équivaldrait à une négation de la négation – une « re-négation ». De cette manière, soulignons-le, nous avons dans la *Verleugnung* la négation d'une négativité perçue.

L'objet fétiche est la cristallisation de la croyance au phallus maternel que l'enfant ne veut pas abandonner. C'est le refus de l'individu au « démenti que la réalité lui impose » (Mannoni, 1973), raison pour laquelle il garde et abandonne à la fois la croyance (Freud, [1927] 2015).

La constitution de l'objet fétiche est une « action très énergétique » (Freud, [1927] 2015, p. 246), un véritable travail qui promeut une migration de la valeur phallique vers tout autre objet lequel, pour l'individu, permet à la femme, en tant que porteuse d'un tel objet, de conserver sa qualité phallique. En exerçant le rôle de substitut imaginaire du phallus maternel, l'objet fétiche agit comme un rappel dissimulateur de la réalité insupportable pour l'individu, un simulacre à partir duquel la croyance se matérialise.

En écho à Freud (Freud, [1938] 1996), Mannoni met en évidence la contradiction de la logique de *Verleugnung* qui oscille entre banalité et étrangeté. Affirmer que l'on est conscient de la castration sans toutefois renoncer à un objet fétiche, c'est toucher à quelque chose qui nous est à la fois familier et nouveau, comme la banalité de cette formulation commune le rappelle : « je sais, mais malgré tout... » (Mannoni, 1973, p. 12).

Le fétiche est la forme que prend le « malgré tout » comme moyen de perpétuer la croyance que la connaissance de la réalité dément. La constitution du fétiche transfigure la croyance invalidée par le savoir en action. Ainsi, cette action permet la pérennisation de la croyance ébranlée.

Ce serait, comme nous le discuterons plus tard, essentiellement la position de l'individu éclairé face à toute croyance – lequel dit ne se fonder que sur la raison, la matérialité, la technique, sans remarquer (ou en notant cyniquement) qu'il y a, à la base de sa praxis, des croyances idéologiques et métaphysiques.

LA PENSÉE FÉTICHISTE DANS L'ÉCONOMIE – MARX

La question du fétichisme apparaît dès le début de l'œuvre fondamentale de Marx, plus précisément dans la première partie du volume I du *Capital*. La théorie de Marx constitue dans l'histoire du fétichisme une étape essentielle qui a influencé de façon permanente notre compréhension du concept. Comme l'affirme Žižek, la conception marxiste consisterait en une sorte de matrice à partir de laquelle nous pourrions comprendre le concept de fétichisme plus en profondeur, même dans d'autres domaines de la connaissance (Žižek, 1996, p. 301).

Cette influence s'est étendue à la psychanalyse, de sorte que Lacan indique sans équivoque qu'il s'est inspiré des considérations de Marx sur le fétichisme et la plus-value pour formuler ce qui serait son principal concept original, l'objet *a*.

Bien que d'autres auteurs aient déjà découvert que la formation de la valeur d'une marchandise était basée sur la force de travail, Marx souligne qu'une telle constatation n'aurait pas été suffisante pour comprendre réellement la nature de la marchandise, laquelle était encore mystifiée. Marx, dans l'introduction de son livre *Le Capital*, aborde le concept de marchandise et en arrive à traiter du fétichisme qu'il présente comme le secret de son mystère.

À première vue, la richesse d'une société capitaliste pourrait être vue comme une collection de marchandises, la marchandise individuelle étant sa forme élémentaire (Marx, 2017, p. 113). Une marchandise, en principe, est tout objet qui satisfait un besoin humain, quel que soit ce besoin. Cet objet aurait une valeur d'usage précisément dans la mesure où il est utile pour satisfaire l'homme. L'utilité des différents objets est qualitativement différente, et dépend des caractéristiques du matériau, des propriétés du

corps de cet objet – qu’il s’agisse d’un aliment, d’un métal, etc. La valeur d’usage de l’objet ne se réalise que dans sa consommation (idem).

À partir de la valeur d’usage, qualitative, l’humanité a alors historiquement cherché une équivalence quantitative entre les objets. Pour réaliser des échanges, elle a commencé à réfléchir à la bonne mesure dans la comparaison entre un objet et un autre. Alors que la valeur d’échange semblait se définir par la proportion de valeur d’usage entre un objet et un autre à échanger, d’une manière qui varierait selon les circonstances, la valeur d’échange était vue comme une propriété immanente de la marchandise, ce qui constituait une contradiction (Marx, 2017, p. 114).

La valeur d’échange (ou simplement la valeur) doit provenir, précisément, de l’abstraction de la valeur d’usage, de ses propriétés physiques, c’est-à-dire que toutes les propriétés sensibles doivent être effacées (Marx, 2017, p. 115).

Une fois que toutes les différences sensibles entre les marchandises sont effacées, il ne reste plus qu’une seule propriété : celle d’être le fruit d’un travail (Marx, 2017, p. 115). Mais – et il est important de le préciser –, en effaçant les caractéristiques sensibles du corps de chaque produit, on efface également la distinction du travail de celui qui produit chaque objet, et l’on considère, pour créer la valeur d’échange et qu’il y ait équivalence possible, le travail comme abstrait. Ce qui reste de ces abstractions est une « objectivité fantasmagorique » (Marx, 2017, p. 115). Pour qu’une marchandise incarne la fonction d’équivalent, il faut éliminer la considération pour sa matérialité, de sorte qu’elle devienne, essentiellement, valeur incarnée.

Mais la valeur, dont on interroge ici la comparaison, est une propriété surnaturelle (Marx, 2017, p. 129) : l’expression d’une relation sociale. Lorsque nous mettons au même niveau de valeur le lin et le manteau, par exemple, nous omettons le rapport social du travail, véritable créateur de valeur. Le « caractère énigmatique de la forme équivalente » (Marx, 2017, p. 129) consisterait en l’hypothèse selon laquelle un objet donné aurait « naturellement » la propriété d’équivalent, comme s’il lui était immanent d’agir comme support de valeur.

L’équivalent universel serait l’incarnation de tous les autres travaux, de tout travail humain. Une marchandise devient un équivalent universel dans la mesure où elle est exclue par toutes les autres marchandises dans la position d’équivalent (Marx, 2017, p. 139). Un type spécifique de marchandise auquel cette exclusion est limitée devient alors de la monnaie-marchandise ou fonctionne comme de la monnaie, à l’instar de l’or (Marx, 2017, p. 139).

Cette analyse montre, selon les mots de Marx, que la forme marchandise est plus complexe qu'elle n'y paraît : « Une marchandise semble, à première vue, une chose évidente et triviale. Son analyse révèle qu'elle est très complexe, pleine de subtilités métaphysiques et de nuances théologiques » (Marx, 2017, p. 141).

Le mystère de la marchandise ne résiderait pas dans sa valeur d'usage. Tant qu'on la prend pour un objet matériel à consommer et qui satisfait un besoin, il n'y a rien à en dire. Mais quand elle devient marchandise et que l'on pense à sa valeur d'échange qui s'exprime toujours dans un rapport comparatif entre deux marchandises, l'une ayant une valeur relative et l'autre prenant la place d'un équivalent, elle dépasse alors sa matérialité – et devient objet « sensible suprasensible » (Marx, 2017, p. 141).

Selon l'argument de Marx, nous comprenons comment le « mystère » de la marchandise consisterait de fait en ce qu'elle cache sous sa forme propre les rapports sociaux de travail qui sont à son origine. La forme-marchandise laisse croire que ce qui serait en jeu dans la formation de sa valeur serait le rapport entre les objets, et non le rapport social des producteurs avec le produit de leur travail. Ainsi, un rapport social entre des individus prend la « forme fantasmagorique d'un rapport entre les choses » (Marx, 2017, p. 142).

Nous en arrivons ainsi à la formulation de Marx quant à ce que serait le caractère fétichiste de la marchandise :

Ici, les produits du cerveau humain semblent avoir une vie propre, comme des personnages indépendants qui ont des relations entre eux et avec les hommes. (...) C'est ce que j'appelle le fétichisme, qui s'attache aux produits du travail dès qu'ils sont produits en tant que marchandises et qui, par conséquent, est indissociable de la production de marchandises (Marx, 2017, p. 143).

Notons que, juste après avoir défini le fétichisme, Marx ajoute que ce concept serait inséparable de la production de marchandises, ce qui renvoie à nouveau à l'idée selon laquelle la pensée fétichiste ne peut être simplement surmontée, qu'elle est intrinsèquement liée aux rapports avec les objets.

C'est l'échange qui établit une relation sociale entre les produits, entre les producteurs et les producteurs entre eux. Pour les producteurs,

les relations sociales entre leurs travaux privés apparaissent pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire non comme des relations directement sociales entre les personnes dans leur propre travail, mais comme des relations réifiées entre des personnes et des relations sociales entre les choses (Marx, 2017, p. 143).

En d'autres termes, il s'agit bien de relations réifiées, la réification n'est pas une illusion. Il faut, pour qu'il y ait échange, abstraction des qualités particulières, empiriques, des marchandises. Comme le dit Marx, « la valeur convertit chaque produit du travail en un hiéroglyphe social » (Marx, 2017, p. 144). La marchandise, pour être échangée contre une autre, doit pouvoir être comparée à une autre par une mesure commune : le travail social total. Ainsi, la marchandise est réduite à une entité abstraite (Zizek, 1996, p. 302).

La conscience des producteurs privés reflète également cette scission. « Ils ne le savent pas, mais ils le font » (Marx, 2017, p. 144), affirme Marx, dans l'une de ses phrases les plus célèbres. Ils n'ont aucune idée de la complexité de l'abstraction qu'ils produisent pour mener à bien leurs échanges, mais les échanges ne sont possibles que par l'abstraction. Avant même qu'ils ne prennent conscience que ces abstractions sont ce qui est en jeu lors de l'échange, dans la pratique, ils s'y plient déjà.

En partant de la formulation de Sohn-Rethel, Zizek explique que ce qui est en question dans le fétichisme de la marchandise est une « abstraction réelle » (Zizek, 1996, p. 303), réelle au sens d'être réalisée dans la pratique – il y aurait un postulat implicite dans l'échange de la marchandise prise sur sa valeur abstraite, et non sur sa matérialité. Cette abstraction réelle agirait sous la forme d'un « comme si » : pour que l'échange soit possible, nous agissons « comme si » la marchandise était, en plus de sa matérialité, porteuse de valeur.

Zizek fait remarquer que ce « comme si » serait équivalent à la formule de la renégation fétichiste telle que décrite par Mannoni : « Je le sais très bien, mais malgré tout... » (Mannoni, 1973, p. 12), l'argent étant, parmi les marchandises, l'équivalent universel, le meilleur des exemples. Dans cette logique, c'est comme si les sujets, en faisant leurs échanges, agissaient en disant : « Je sais que l'argent est un objet matériel comme les autres, mais malgré tout... [comme s'il était fait d'une substance spéciale sur laquelle le temps n'aurait aucun pouvoir] » (Zizek, 1996, p. 303).

Le fétichisme ne serait donc pas une question de fausse conscience, comme on pourrait le penser. On sait qu'une pièce de monnaie est un morceau de métal sans valeur,

si l'on pense à sa matérialité. Mais pour pouvoir faire des échanges, il nous faut éliminer les caractéristiques matérielles de cet exemplaire et qu'il soit considéré comme un simple support d'une valeur projetée sur lui. La monnaie est la consubstantialisation, l'incarnation de la valeur pure.

LA PENSÉE FÉTICHE SE PERPÉTUE DANS L'AMOUR – LA FONCTION FÉTICHE COMME CAUSE DU DÉSIR

Pour pouvoir discuter de cette fonction de l'objet fétiche que Lacan mettra en évidence comme une cause de désir, il est nécessaire de s'arrêter sur la théorie lacanienne de l'objet qui a abouti au concept primordial d'objet *a*.

Nous entamerons ce parcours par la relation inextricable que Lacan a montrée entre l'objet et le manque. En opposition à la théorie d'alors des postfreudiens, Lacan fonde un nouveau paradigme d'objet qu'il reconnaît comme sa seule contribution originale à la psychanalyse : le concept d'objet *a*. Cette conception n'est pas basée sur un objet harmonique, idéal de la sexualité adulte, mais au contraire sur l'absence de cet objet.

La question du manque deviendra plus radicale avec la reprise de Lacan de la théorie freudienne de *das Ding*, ou la Chose. *Das Ding* serait comme une place vide laissée par le manque de l'objet et d'où dériverait une force d'attraction ; c'est le désir des retrouvailles, l'illusion de celles-ci qui fondera l'organisation d'un système de perception humaine de tous les autres objets.

Lacan prévient que la perte de l'objet idéal de satisfaction ne s'est pas réellement produite puisqu'il ne s'agirait que d'un mythe et n'aurait jamais existé : « L'objet est de sa nature un objet retrouvé. Qu'il ait été perdu en est la conséquence – mais après-coup » (Lacan, [1959-1960] 2008, p. 145). En d'autres termes, l'objet n'est pas retrouvé parce qu'il a été perdu, mais ce qui surgit est qu'il est toujours, depuis son origine, perdu et, dans une certaine mesure, retrouvé dans tout objet empirique pris en comparaison avec lui. Ainsi, il y aurait, à l'origine de tout rapport avec les objets empiriques, la comparaison avec le suprasensible tant désiré, de sorte que de tels objets empiriques porteront toujours, en eux-mêmes, la marque de ce manque.

Le point fondamental de cette idée tient dans le fait que l'objet suprasensible est un objet manquant. La Chose est ce manque (de l'objet) assumé comme principe ; c'est-à-dire que la perte précède ce qui était perdu, ce qui ne peut être pensé qu'après-coup, à travers le mythe, le fantasme d'une expérience idyllique de satisfaction originelle.

Tout d'abord, nous observons que *das Ding* constitue un manque pur, un vide absolu, réel, occupant une position centrale dans l'inconscient. Le deuxième problème est que la rencontre avec *das Ding* serait une jouissance absolue et que d'elle émane une force d'attraction vers cette jouissance – c'est la Loi qui commande la jouissance.

Troisièmement, soulignons la confrontation des forces entre le Principe de plaisir, qui anime le désir, et la jouissance, au-delà du Principe de plaisir, qui se trouverait dans la rencontre avec *das Ding*. En conséquence de l'impossibilité d'une jouissance absolue mortifère, *das Ding* suscite et gouverne le désir qui est le mouvement entre les représentations de l'inconscient promu par le Principe de plaisir. Comme le désir est une défense contre la jouissance et que, parallèlement, il est soumis à l'attraction de la jouissance de *das Ding*, *das Ding* semble aussi faire Loi pour le désir.

Das Ding ne serait pas le manque d'un quelconque objet, mais le manque absolu, le manque pur, un objet absolument formel et sans rapport avec le *pathos*, de ce qui est perceptible dans le monde concret et accessible aux sens. À la suite de la lecture de Baas, le concept de *Das Ding* est analogue à l'absolu inconditionné de Kant. Chez Lacan, *das Ding* est conçu avec les mêmes caractéristiques et la même fonction primordiale que Kant décrit – celle, comme l'inconditionné qui conditionne tout, de la Loi qui commande la jouissance et qui, en même temps, gouverne, dans l'homologie de Lacan, la faculté du désir (Baas, 2001, p. 34).

Pour en revenir au questionnement de Lacan, posons à nouveau le problème de la manière dont le vide pur de *das Ding* est lié aux objets empiriques. En tant que manque absolu, *das Ding* serait un concept trop abstrait pour comprendre, à partir de lui seul, ce qui pourrait faire que le désir, en tant que faculté *a priori*, vise aussi tout objet empirique. La réponse de Lacan sera la création de l'objet *a*, un objet qui, par ses caractéristiques, servira d'intermédiaire entre ces pôles.

L'objet *a* correspond à ce que Kant appelle le schéma transcendantal de l'imagination, lequel, comme énoncé dans la *Critique de la raison pure*, consisterait en la « faculté d'induire sans la présence de l'objet » (Sehnm, 2009, p. 125). La fonction du schéma serait de favoriser la médiation entre les phénomènes à connaître et la faculté de savoir – c'est-à-dire, le lien entre la raison empirique et la raison transcendantale. Cela exige qu'elle soit homologue à la fois à l'objet sensible et à la faculté *a priori*.

Concernant l'homologie avec le désir, nous observons que l'objet *a* remplirait, face à *das Ding* comme absolu inconditionné, la fonction du schéma. De cette manière, comme nous l'avons vu, l'objet *a* doit être à la fois homogène à celui de *das Ding*, d'où

il vient, et homogène aux objets empiriques désirés. L'objet *a* aurait ce rôle de médiation – il est le médiateur qui permet que le désir ait un objet et que les objets puissent être désirés. Par conséquent, l'objet *a* fera le pont entre la cause du désir, qui est un vide de l'objet, et les objets désirés. Sa définition la plus classique renvoie donc à un objet qui provoque le désir.

Il n'est possible de comprendre l'objet *a* qu'en examinant sa double nature – d'une part, en raison de son origine empirique, il a un statut sensible ; d'autre part, selon le schématisme kantien, de par sa nature fantasmatique, il a un statut formel et remplit une fonction transcendantale de médiation entre deux substances complètement différentes et imperméables l'une à l'autre. Ainsi, la division de l'objet *a* lui permet d'être simultanément homogène à deux substances incompatibles.

Nous devons insister sur la position intermédiaire que l'objet *a* occupe en incarnant sous la forme d'objet le propre manque de celui-ci, car telle propriété renvoie précisément à l'opération fétichiste.

Concernant l'origine empirique et la définition de l'objet *a* en tant que partie du corps marquée par une rupture significative, nous nous tournons vers des références que Lacan tisse sur la relation à l'Autre, dans laquelle il identifie l'objet *a* comme « l'objet qui agit comme le reste de la dialectique du sujet avec l'Autre » (Lacan, [1962 - 1963] 2005, p. 252). Pour l'auteur, il est fondamental de savoir comment le sujet se positionnera par rapport au désir de l'Autre, c'est-à-dire comment il traitera le fait que la puissance de la mère soit renversée, puisqu'elle n'a pas de phallus et qu'elle est un être désirant.

La castration de l'Autre se manifeste à la fois dans le sens de l'énigme du désir de la mère, et dans le sens de l'impossibilité de la symbolique d'instituer tout objet qui pourrait alimenter le désir. La solution fétichiste pour échapper à cette Loi de castration est de privilégier l'imaginaire, et, pour faire face à cette énigme, de recourir à l'image projetée sur le voile, une indétermination à ce manque d'objet qui est au-delà du voile (Lacan, [1956 - 1957] 1995, p. 157).

Comme nous l'avons déjà mentionné, Freud définit le mécanisme de formation de l'objet fétiche en ces termes de valeur : « Il n'a fait qu'un déplacement de valeur – il a transféré l'importance du pénis sur une autre partie du corps (...). Ce déplacement, il est vrai, n'était lié qu'au corps féminin » (Freud, [1938] 1996). Autrement dit, la pérennisation du phallus maternel s'opère lorsque le fétiche remplace le phallus symbolique et assume la valeur du phallus idéalisé chez la mère. La création du fétiche

assure une survie au phallus maternel, malgré la castration, par une sorte de transfert de valeur.

Ce transfert de la valeur phallique mentionné ici serait essentiellement le moyen de rendre désirable tout objet d'expérience phénoménologique. Ainsi, nous pouvons comprendre le procédé fétichiste comme l'abstraction de la valeur phallique et la projection conséquente de cette qualité dans les objets communs : tout objet devient fétiche parce qu'il constitue une sorte d'éclat, de charme, qui le rend surévalué au-delà de toute détermination empirique.

Lacan précise par ce terme que la cause du désir n'est pas dans l'objet lui-même, mais dans cet *agalma*, sorte d'objet subtil « à l'intérieur » de l'objet, caché derrière l'enveloppe de sa matérialité (Lacan, [1960 - 1961] 1992, p. 141). *Agalma* exprime précisément cet éclat inexplicable qui fait qu'un certain objet soit pour quelqu'un une source d'enchantement qui suscite le désir.

Cependant, cette fonction ne doit pas se confondre avec la phénoménologie du fétiche. Comme l'explique Lacan, *agalma* renvoie à la fonction fétiche de l'objet qui provoque le désir (Lacan, [1960 - 1961] 1992, p. 139). La fonction du fétiche est justement de favoriser ce détachement de la phénoménologie des objets, en projetant sur eux des propriétés qui les dépassent.

L'énigme de ce qui constitue le désir de l'Autre, dans le contexte du drame œdipien, sera abordée par le biais du fantasme. Ce serait ce qui exprime le mathème du fantasme formulé par Lacan, qui résume les caractéristiques du fantasme et de l'objet *a* comme nous l'avons vu jusqu'ici. Le mathème s'écrit de la manière suivante : $\$ \langle a \rangle$, qui doit se lire « sujet interdit de la fonction de *a* », ou bien « \$ désir de *a* » (Lacan, [1962-1963] 2005, p. 113).

Ce qui est analysé ici, c'est le rapport du sujet contrarié avec ce qui découle de sa rencontre avec l'Autre. Cela s'inclut alors dans une quête comme d'un objet perdu qui pourrait reconstituer fantasmagoriquement le rapport de complémentarité initiale.

Si Freud affirmait que « la névrose est le négatif de la perversion » en se référant aux fantasmes pervers des névrosés, nous verrons que ce qui caractérise la structure perverse se trouve bien dans le champ de l'imaginaire, et plus précisément dans une relation d'inversion de la notation du fantasme. Avec une telle inversion, le sujet se positionnera différemment face au manque – comme objet fétiche lui-même.

Deuxième partie :

PARADIGME

Chapitre 4 : LE FÉTICHE COMME PARADIGME DE LA PERVERSION

Nous partirons d'un point fondamental, celui de la reconnaissance du fétichisme comme paradigme de la perversion. Il est nécessaire de clarifier le sens de cette reconnaissance en vérifiant qu'il s'agit d'un point qui fait l'unanimité dans la littérature. Pour en arriver à ce fétichisme paradigmatique, nous commencerons par distinguer les éléments de la structure perverse par rapport aux autres, en mettant en évidence deux concepts clés : la renégation et le fantasme.

Concernant le fantasme, nous pouvons dire que, en défense de l'importance de la position du fétichisme parmi les éléments caractéristiques de la perversion, nous nous référons à l'enseignement de Lacan selon lequel la perversion se fonde sur une inversion de la notation régulière du fantasme, de sorte que le pervers cesse d'occuper le pôle du sujet et se déplace à la position de l'objet *a*, devenant lui-même l'objet fétiche face au manque chez l'Autre.

Ainsi, nous avons adopté l'hypothèse selon laquelle le fétichisme est le paradigme de la perversion, non seulement parce qu'il a été le point de départ de Freud pour concevoir le mécanisme de *Verleugnung*, mais également parce qu'il a vérifié que sa condition paradigmatique entretient une corrélation étroite entre la position qui est occupée par le pervers dans le fantasme, comme l'enseigne Lacan.

Le fétiche serait un objet imaginaire qui est la positivation d'une absence. Créé pour faire face à l'étrangeté radicale de l'autre et à l'instabilité engendrée par la destruction de sa croyance initiale en l'universalité du phallus une fois la différence sexuelle révélée, l'objet fétiche s'offre à la place de quelque chose qui n'a jamais existé auparavant. Cependant, en indiquant un objet dans lequel la valeur phallique serait investie, le pervers rétablirait artificiellement l'universalité, forgeant de manière imaginaire un Autre à qui rien ne manquerait et garantissant ainsi la continuité de sa propre satisfaction.

Se présentant comme un « singulier défenseur de Dieu » (Lacan, [1968-1969] 2008, p. 245), le pervers refuse l'inexistence d'un signifiant pouvant satisfaire le désir de l'Autre ; il s'efforce de nier la castration de l'Autre, et même la castration du symbolique. Les efforts du pervers visent à atteindre un savoir-faire avec la jouissance – il veut devenir

un sujet-supposé-jouir pour conduire l'Autre à la jouissance, en cherchant à lui obtenir le signifiant manquant (Safatle V., 2006, p. 175).

Dans la notation névrotique du fantasme, on trouve la position que prend le sujet face à cet objet qui manque à l'Autre et qui le divise, l'éclipse ($\$ \langle a \rangle$). Comme nous l'avons vu précédemment à propos de la fonction fétiche dans la cause du désir, le fantasme du névrosé est lui-même pervers, et la relation établie avec l'objet peut être décrite comme un fétichisme mineur, selon les termes de Binet.

À son tour, par rapport à la névrose, la stratégie perverse est conçue comme une relation dans laquelle la notation du fantasme présente les pôles inversés, à savoir : $a \langle \rangle \$$. On observe que ce qui différencie le fantasme du pervers est la position que prend le sujet face à l'inconsistance de l'Autre. Dans le fantasme du pervers, comme l'exprime le mathème ($a \langle \rangle \$$), le sujet pervers s'identifiera à l'objet a qui est l'objet du manque et la cause du désir de l'Autre. Le pervers s'offre ainsi, de manière imaginaire, pour compléter l'Autre, dans le but de le conduire à la jouissance.

En utilisant la complexe articulation logique de la *Verleugnung*, la perversion se distingue en cela qu'elle accorde un traitement spécifique de l'objet a , alors utilisé comme fétiche, puisqu'il lui est donné la fonction de compléter l'Autre, contrairement à la névrose où le sujet cherche dans l'objet a à se compléter avec l'Autre. Avec la part de l'Autre, le pervers chercherait à s'offrir comme l'objet qui manquerait, niant la castration. Une telle ruse devant la loi de la castration doit toutefois encore être examinée comme un trait distinctif de la perversion, surtout au vu du débat à venir entre Kant et Sade.

Troisième partie : SEUIL

Chapitre 5 : LA MODERNITÉ ET SON DÉSENCHANTEMENT

Alors que le XIX^e siècle a connu une période d'enchantement avec le progrès où l'organisation scientifique était l'ordre du jour, le XX^e siècle a révélé dès son éveil que la barbarie n'était pas aussi lointaine que l'on voulait l'imaginer jusqu'alors.

Nous pouvons dresser un parallèle intéressant sur cette opposition entre l'optimisme des Lumières au XIX^e siècle et le pessimisme du XX^e siècle – parallèle en rapport avec la réception de la littérature sadienne. Alors qu'au XIX^e siècle Sade a été relégué au rang d'écrivain mineur, on l'a vu ressurgir au XX^e siècle comme auteur important. Avec l'abandon de la primauté des artistes et des surréalistes, le sujet historique de Sade et sa figure idéalisée de *marquis divin* ont disparu, et avec les philosophes a émergé la figure d'un sujet sadien qui incarne la problématique des excès inhumains de la guerre. Ce point de vue un peu plus sombre est plus précisément celui d'Adorno et de Horkheimer.

Éric Marty ajoute alors à la séquence de ces deux temps initiaux de l'approche du XX^e siècle de l'œuvre de Sade – la lecture artistique/surréaliste et la lecture de ces premiers philosophes d'après-guerre – une troisième période. Celle-ci commencerait dès le début des années 1960 et serait marquée notamment par les lectures de Foucault, Deleuze et Lacan (Marty, 2011, p. 24). Nous parcourrons les principaux arguments de chacun de ces auteurs, en cherchant par là à parvenir à une compréhension plus profonde de *Kant avec Sade* à partir des œuvres avec lesquelles Lacan, directement ou indirectement, a établi un dialogue.

Dans leur *Dialectique de la Raison*, Adorno et Horkheimer consacrent un chapitre à la présentation de la littérature sadienne comme un exemple privilégié pour leur thèse sur les Lumières. Le chapitre, intitulé *Juliette ou Raison et morale*, porte dès sa première phrase la référence à la définition kantienne des Lumières, ne laissant aucun doute sur le fait qu'on ferait ce rapprochement entre auteurs.

Mais avant de nous consacrer à ce chapitre, il nous faut comprendre à quoi se réfèrent Adorno et Horkheimer lorsqu'ils utilisent le terme de Lumières – un processus historique de très longue durée, observable depuis l'antiquité, de recherche de contrôle

du monde naturel par la raison. Les Lumières, en tant que tel processus, ne se limitent pas à la période historique appelée Illuminisme.

Nous voyons dans cette explication succincte qu'une partie intrinsèque du processus de rationalisation serait la désacralisation du monde. La multiplicité et la subjectivité, pour la Raison, devraient être abolies parce qu'elles seraient des sources peu fiables. La multiplicité des dieux et des récits devrait être remplacée par une langue vidée de contenus « trompeurs » : un langage mathématique, des formules qui permettent le contrôle de la nature.

C'est en ce sens que les auteurs affirment que « la raison est totalitaire » (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 19) : la raison cherche à tout couvrir de sa rationalisation utilitariste dans tous les domaines de l'expérience humaine, en écartant les catégories qu'elle juge inutiles pour la domination de la nature. De cette manière, « la raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler » (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 21).

Nous pouvons comprendre le sens de l'œuvre, dans son ensemble, comme une chronique critique du projet politico-philosophique des Lumières dont la poursuite conduirait nécessairement au totalitarisme techniciste observée pendant la Seconde Guerre mondiale. Et nous verrions, chez Sade, l'expression littéraire idéale d'un tel caractère totalitaire des Lumières, déjà annoncée philosophiquement par Kant et Nietzsche (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 75). Après la *Dialectique de la Raison*, l'association entre Kant et Sade est définitivement dans le champ des réflexions philosophiques du XXe siècle.

Quelques années plus tard, nous retrouvons Foucault, autre auteur qui a pris Sade « sérieusement » (Marty, 2011). Foucault, au début de son parcours philosophique, aborde cette certaine ambiguïté que constitue le projet des Lumières, pointant vers leur côté sombre. Le problème des Lumières sera abordé par l'auteur non seulement à partir de Kant, ce qui serait le parti pris traditionnel, mais en rapport étroit avec la littérature sadienne, plaçant toujours celle-ci comme un élément de tension pour les limites des Lumières.

Bien que le thème de la limite soit toujours présent, Foucault, à un moment donné, déplace l'axe gravitationnel de sa réflexion (Sabot, 2013, p. 112). Son point de vue sur le sens de l'œuvre de Sade change : d'un auteur transgressif, représentant de *La pensée du dehors*, Sade devient un « sergent du sexe » qui fait la sexualité influencer sur le pouvoir disciplinaire. Nous pouvons voir, dans ce mouvement chez Foucault, l'écho du

changement général de perspective sur Sade qui a eu lieu chez les penseurs du XXe siècle, depuis sa récupération par les surréalistes jusqu'à la *Dialectique de la Raison*. Nous décrirons, de manière générale, ces deux moments et ce en quoi consiste ce changement de paradigme.

À partir d'une lecture archéologique, Foucault identifie dans l'œuvre de Sade la démarcation d'une limite de la pensée classique. Cela se produit dans la mesure où la structure de son récit se dissocie du style discursif classique qui traitait les mots comme un instrument de représentation. L'écriture de Sade, toujours inscrite dans cet ordre de représentation discursive, la conduit cependant à sa limite interne, produisant un changement d'épistémè.

Ainsi, Foucault attribue à l'œuvre de Sade la fin de l'âge classique (Sabot, 2013, p. 113), lequel s'achèverait avec elle, de telle sorte que « l'ordre du discours y trouve sa Limite et sa Loi » (Foucault, 1999 p. 288). L'écriture de Sade s'attelle à la représentativité, mais la perce par le biais de forces extra-représentatives disruptives. Sade introduirait une violence du désir qui rompt avec les limites de la représentation (Foucault, 1999, p. 290). L'originalité de Sade a été de lier l'excès au langage. C'est peut-être sa subversion : jusque-là, le langage était le domaine de l'ordre et de la maîtrise de l'excès, de l'ordonnement.

Dans cette lecture de Foucault, « l'exact objet du 'sadisme' n'est pas l'autre, ni son corps ni sa souveraineté : c'est tout ce qui a pu être dit » (Foucault, 2009, p. 54). Le discours de Sade serait toujours à la fois en excès et en manque – en excès de verbiage, et en manque car il irait toujours au-delà de la limite de lui-même, se présentant comme « substitutif » par rapport aux limites du langage lui-même (Foucault, 2009, p. 57).

Mais à partir de *Sade, sergent du sexe*, une telle éclipse du sujet semble receler une autre connotation, si l'on pense que dans l'œuvre de Sade ne se joue pas une transgression à l'ordre, mais une passion de l'ordre. Soumis à une combinaison exhaustive de toutes les possibilités sexuelles, le sujet disparaît en tant que sujet pour devenir matière.

Émerge alors, souveraine, une « machine infernale à produire du sexe avec les mots » (Sabot, 2013, p. 117) qui assujettit ceux qui y participent et les prive du caractère de personnes, les transformant en de simples moyens. Le récit sadien se présenterait comme un « puzzle de toutes les possibilités sexuelles, sans que les personnes ne soient jamais autre chose que des éléments dans ces combinaisons et ces calculs » (Sabot, 2013).

Encore une fois, nous retrouvons ce thème du sujet réduit à la position de simple instrument.

Chapitre 6 : KANT AVEC SADE

Nous aborderons ce texte en question à partir d'une affirmation centrale et provocatrice de Lacan : derrière l'opposition apparente, l'œuvre de Sade serait la vérité de la philosophie kantienne (Lacan, [1963] 1998, p. 777). Nous prendrons cette affirmation comme fil conducteur pour notre étude sur le rapport entre les œuvres des auteurs, ainsi que sur la contribution originale que Lacan a apportée.

Lacan commence son ouvrage par des commentaires sur une distinction introduite par Kant dans son œuvre (*Kant, Critique de la raison pratique*, 2011, p. 74) : entre le bien (*das Wohl*) et le bon (*das Gute*). Dans la nouvelle éthique proposée par Kant, le jugement pour savoir si quelque chose est bon ou mauvais (*Gute* ou *Böse*) ne devrait pas dépendre des sentiments de plaisir ou de déplaisir (*Wohl* ou *Übel*) découlant de l'expérience avec un objet quelconque, mais de la considération selon laquelle les actes du sujet, à partir de sa propre volonté, sont ou ne sont pas conformes à la Loi universelle de l'Impératif catégorique.

Kant fonde une Loi morale qui va au-delà de la simple considération du plaisir ou du déplaisir. Agir conformément au Bien, comme nous l'avons vu, déclenche parfois une expérience désagréable, voire douloureuse. La sensation peut être mauvaise (*Übel*), mais elle doit être stoïquement traversée si le résultat est Bon (*Gut*).

Une telle nouvelle éthique kantienne se passe ainsi de concepts tels que la bonté ou l'empathie comme fondements. En effet, de telles expériences ne pourraient être liées qu'à des objets pathologiques, en l'occurrence, leurs semblables, et que de tels sentiments seraient propices à produire précisément l'atténuation de la rigueur de la Loi. La réalisation du Bien ne doit pas présupposer la perception subjective du bien-être ou en dépendre de quelque manière que ce soit.

Il est nécessaire que le Bien soit recherché sans qu'il soit impliqué dans cette recherche du bien-être, ni comme antécédent, ni comme moyen, ni même comme fin. Si le bien-être doit être écarté de l'équation, le sujet doit dans cette perspective faire face en toute logique au mécontentement. Plus que de ne pas agir en sa faveur, le sujet doit agir de manière éthique, même si le résultat signifie son mal. Par conséquent, le Bien kantien, en écartant la coïncidence du bien-être, conduit au-delà de celui-ci – au-delà du principe de plaisir.

Kant finit par conclure que la douleur est le seul élément pathologique qui se conjugue avec la poursuite de son commandement éthique. Elle tisse, comme nous l'avons vu, une série de considérations sur le sentiment d'humiliation qui est le résultat immédiat de la soumission du sujet à la Loi. Une telle dimension d'humiliation, de déplaisir, voire de douleur et de mal individuel apparaît alors non seulement comme des accidents de parcours, mais comme des conséquences logiques nécessaires de l'Impératif catégorique.

L'œuvre de Sade dépeint, dans l'attitude de ses libertins, ce principe d'apathie et ses conséquences. Sade, à travers les thèses philosophiques de ses personnages, expliquerait et porterait à son comble un tel horizon de douleur implicite dans l'éthique kantienne. L'expérience sadienne cherche précisément cette émergence de la jouissance qui ne se trouve qu'en contrecarrant la volonté ; une jouissance qui doit être forcée par la rupture avec le paradigme de l'éthique comme bien-être.

Par analogie avec l'Impératif catégorique, Lacan proposera ce qu'il considère comme la maxime sadienne par excellence :

J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit je l'exercerai sans qu'aucune limite ne m'arrête dans le caprice que j'ai le goût d'y assouvir (Lacan., *Kant avec Sade*, [1963] 1998, p. 780).

L'essence de cette maxime sadienne, explique Lacan, est qu'« elle propose à la jouissance sa règle, insolite, de se donner le droit, à la manière de Kant, de s'affirmer comme règle universelle » (Lacan, [1963] 1998, p. 780).

Mais l'universalité de ce droit à la jouissance chez Sade ne signifie pas exactement la défense de la réciprocité entre le libertin et sa victime – bien au contraire, la polarisation des positions semble être la règle. L'universalité consisterait en ce que chacun aurait le droit de chercher despotiquement à tirer le maximum de jouissance pour lui-même.

Pour Lacan, Sade dévoile à travers sa maxime l'instance de l'Autre qui se présente comme une voix intérieure de la conscience, mais qui est de fait extérieure au sujet – un extérieur intime, l'extime. Cet Autre serait donc, en réalité, la source du commandement, et Lacan souligne que ladite « voix », contrairement à ce que voudrait Kant, ne serait pas complètement détachée du champ du pathologique.

En vérité, pour Lacan, le sujet rationnel serait divisé ici entre la partie qui émet activement l'ordre et la partie qui le reçoit passivement. Cette division, Lacan la définit

entre le sujet de l'énonciation (celui qui donne l'ordre) et le sujet de l'énoncé (celui qui subit l'ordre, qui est soumis à la loi). Cette division ne serait rien de plus que celle qui résulte de l'établissement de la Loi du signifiant. Et, sous cet aspect, « la maxime sadienne est, parce qu'elle sort de la bouche de l'Autre, plus honnête qu'à faire appel à la voix du dedans, puisqu'elle démasque la fissure [...] du sujet » (Lacan, *Kant avec Sade*, [1963] 1998, p. 782).

Selon Miller, *Kant avec Sade* serait l'écrit fondamental de Lacan sur le fantasme (Miller, 2007, p. 21). Lacan se rapprochera par la suite, et pour approfondir sa lecture de la logique sadienne, de la notation du fantasme. Il proposera que, dans le fantasme sadien, ces pôles soient inversés. La raison de cette inversion tiendrait dans le positionnement de son agent qui « se cristallise dans la rigidité de l'objet » (Lacan, [1963] 1998, p. 785). Comme il l'exprime à plusieurs reprises, le libertin sadien, soumis aux caprices de la nature qui commande tout, devient l'instrument aveugle de ce commandement. Il se transforme en l'objet en question de l'impératif sacré et immuable de jouissance issu de la voix de la Nature (Nobus, 2017, p. 49).

C'est ainsi dans la mesure où l'agent sadien se présente comme l'objet à travers lequel opèrent les desseins d'une loi supérieure, que la victime, de son côté, souffre dans la chair la douleur d'être soumise à cette Loi. À l'instar de Kant qui défend cette thèse, le sujet qui se prétend effectivement moral dans ses actes doit se soumettre à une extirpation si profonde de ses considérations pathologiques que, face à une telle opération, la seule conséquence pathologique possible est la douleur. La victime prend alors la position du sujet soumis à la rigidité inflexible de l'Impératif catégorique, le « \$ (S barré) de la raison pratique » (Lacan, [1963] 1998, p. 786), comme le propose Kant.

La triple division des personnages des romans de Sade – le commandant en chef des sévices, celui qui les souffre et l'exécuteur, intermédiaire entre les deux premiers – est une caractéristique que note Lacan et qui nous aidera à comprendre la structuration du scénario pervers. Nous devons cependant garder à l'esprit l'existence d'un quatrième élément, la Nature qui, comme nous l'avons vu, serait la véritable source du commandement. Ainsi, le commandant en chef ne serait, de même que le tortionnaire, que le simple instrument de cette force majeure. Avec ces personnages distincts et, en particulier, la présence de la Nature comme force majeure, Sade révélerait une « vérité » sur les propositions de Kant concernant la source d'où émane la Loi morale.

Kant excluait prétendument le sujet de l'énonciation de la Loi. L'Impératif catégorique serait le fruit de la potentialité de l'homme à accéder à une action éthique par

l'usage de sa rationalité. Selon sa conception, tout homme est doté de raison, et de cette raison émane la formulation d'une Loi universellement bonne, dans un acte autoréflexif.

À cet égard, Sade aurait été plus honnête que Kant, souligne Lacan (Lacan, [1963] 1998, p. 782) car, à travers la structure de sa maxime, et même la relation entre ses personnages, Sade révélerait dans quelle mesure l'énonciation de la Loi n'est pas sans sujet. Dans la formulation de sa maxime, Lacan souligne combien le « peut me dire quiconque »⁵ dénote plus clairement comment c'est à partir de l'Autre qu'un tel commandement est prononcé, étant donné que « (...) c'est la liberté de l'Autre que le discours du droit à la jouissance pose en sujet de son énonciation (...) » (Lacan, [1963] 1998, p. 782). L'ordre part de l'Autre et vise à la jouissance de l'Autre.

L'objet de l'impératif kantien, tout comme le sujet de son énonciation, serait voilé dans l'œuvre en faveur de l'universalité. Encore une fois, c'est à travers Sade que nous pouvons comprendre la nature d'un tel objet. Pour reprendre les termes de Lacan, l'objet perd son inaccessibilité à travers Sade et son personnage du tortionnaire (Lacan, [1963] 1998, p. 783).

La continuité de l'impératif kantien conduit à terme à une destruction du sensible et du pathologique au profit de ce Bien absolu. Le petit autre est vu comme un objet sensible dont l'empirisme et la pathologie doivent être détruits comme un signe de fidélité à l'Autre et à la forme pure, puisqu'aucun objet empirique ne saurait être à la hauteur. La jouissance perverse tient dans l'annulation de la résistance du sensible à la conformation à la forme pure (Safatle, 2006, p. 178) de la Loi.

Lacan révèle donc que l'existence dans le monde du tortionnaire sadien est essentiellement similaire à celle de l'objet fétiche de la Loi, objet qui avait été supprimé de la philosophie morale de Kant, et qui est précisément élucidé dans l'œuvre de Sade.

Le droit à la jouissance se fonde chez Sade généralement sur la loi de la Nature, laquelle, contrairement à ce que défendait Rousseau, est cruelle et impitoyable. La Nature apparaît comme l'Autre de la loi des hommes, véritable source d'où émane le pouvoir (Nobus, 2017, p. 26).

Le fantasme libertin tourne typiquement autour de la recherche d'une sorte de crime éternel, acte de destruction si puissant et aux conséquences si extrêmes qu'il

5 "J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir" (Lacan J. , Kant avec Sade, 1966, p. 768)

pourrait enfin satisfaire l'éternelle exigence de la nature. Mais ce crime des crimes s'avère à tout moment impossible pour les libertins. Comme le souligne Lacan, le fait que le libertin fixe son plaisir en devenant un instrument de cette loi de la nature ne le libère pas du fait qu'il est lui-même un être charnel limité (Lacan, [1963] 1998, p. 784).

Nous retrouvons ici, chez le libertin, le problème de la limitation de la portée de ses actes. Bien qu'il commette les crimes les plus cruels et les plus créatifs, ses actes sont dérisoires face à l'ampleur du commandement destructeur de la Nature. La victime manque également de durabilité et de grandeur pour ses objectifs. Le libertin échoue nécessairement dans sa tentative de commettre le crime ultime. Et en cela, le libertin de Sade ressemble au sujet kantien qui, malgré toute tentative, échouera toujours dans son intention d'agir strictement selon la loi morale.

Cependant, même s'il est de nature mythique et qu'un tel état brut de jouissance n'est atteint que dans le fantasme, cela n'empêche pas les libertins de toujours devoir redoubler d'efforts par des tentatives successives et excessives. Nous voyons comment se constitue une escalade de crimes de plus en plus graves, hyperboliques, même au sens mathématique. Les victimes se multiplient, les moyens de torture, la durée des attaques.

Sade avait été associé à l'idée de transgression par Lacan ainsi que par d'autres auteurs, tels que Foucault et Bataille. On pourrait penser à une telle transgression comme l'expression de l'antilégalisme notoire de Sade et de son mépris pour les préceptes moraux qui prévalaient à son époque. Cependant, nous croyons que ce qui se trouve au cœur de la critique de Lacan contre l'auteur est justement que sa transgression est toute relative.

À partir du conflit entre la quête du crime éternel et les limites de la chair mortelle, nous pouvons entrevoir la dualité même entre la recherche de la satisfaction illimitée exigée par la Chose et les limites du principe de plaisir. La destruction totale reste impossible, de même que le péché des péchés, et cela aurait pour effet la confirmation de la Loi. Ainsi, Lacan prédit une conclusion : « Notre verdict est confirmé sur la soumission de Sade à la Loi » (Lacan, [1963] 1998, p. 802).

Nous pouvons voir dans la philosophie des personnages libertins un exemple clair de ce que serait la logique de la renégation. Les libertins, dans leur position antilégaliste, refusent la loi. Mais, en creux de leur argumentation se lit la défense intransigeante de la Loi de la Nature. Cette dernière serait une loi plus grande que les lois des hommes et la source d'un projet de destruction absolue.

La Loi de la Nature survient comme un appel à la jouissance pour la destruction, tel un écho de la Chose que toute autre loi qui cherche à la restreindre est traitée comme une loi mineure qui doit être surmontée. Ainsi, le fantasme sadique est celui d'un respect complet et sans restriction à la Loi, à tel point que le sujet se soumet à son commandement jusqu'à son propre effacement. Le sujet en tant que tel disparaît, donnant lieu à la position d'objet fétiche de la réalisation de la Loi.

Le caractère de fétiche est donné par la manière dont l'objet se présente comme moyen de la renégation (condensant en lui-même l'indétermination entre un pôle et l'autre), et comme un instrument médiateur par lequel sera consommé un idéal de ce fantasme. Il est l'objet *a*, médiateur entre l'empirique, le charnel des victimes mortelles, et l'absolu « anti-charnel », la destruction complète. Le tortionnaire, agissant comme un objet fétiche, est l'instrument par lequel la Nature effectuera la destruction de l'empirique au nom de sa Loi de destruction.

La torture sadienne peut être comprise comme un hommage à cette Nature souveraine. C'est un acte d'immolation, de sacrifice dédié à une entité supérieure. Il faut à nouveau faire la distinction entre l'auteur et les personnages. Il est concevable que Sade – qui s'est publiquement prononcé contre le culte de l'Être Suprême de Robespierre, ce qui lui a coûté la prison – ait créé dans ses œuvres des personnages qui, au nom de l'adoration d'une entité suprême analogue, mettent en scène une situation de violence extrême. Il serait possible alors, comme nous le supposons, que Sade ait, avec des touches d'exagération, peint une caricature de l'état de violence qui avait ravagé la Révolution pendant la Terreur, se moquant des philosophes et de leurs discours d'éloge de la vertu et dans le même temps en faveur des exécutions de masse.

Chapitre 7 : FÉTICHISME ET LUMIÈRES : DERNIÈRES LIMITES

SADE ET L'IRONIE

Les interprétations de l'œuvre du marquis de Sade sont diverses, et parmi elles, certaines lui attribuaient une touche satirique. L'interprétation surréaliste de Sade fait résolument de l'auteur un comique, sa défense du crime étant alors vue comme ironique. Breton, par exemple, ne faisait pas confiance au sérieux du marquis. Dans son *Anthologie de l'humour noir*, Breton se concentre ponctuellement sur la littérature sadienne, et attire l'attention sur certains endroits de l'œuvre où Sade promet une exagération si manifeste qu'elle conduit le lecteur à penser que l'auteur ne le fait pas sans intention (Marty, 2011, p. 16).

Dans une autre étude exceptionnelle, un autre auteur rapproche de la même façon Sade à l'humour : il s'agit de Deleuze. Nous discuterons brièvement de la théorie deleuzienne du masochisme, mais nous mettrons plus particulièrement en évidence ce qui est lié au sadisme – plus pertinent pour notre étude. Nous verrons comment, à la fois dans le sadisme et dans le masochisme, un comique s'exprime, chacun à sa manière, et comment la définition de l'un et de l'autre est ici liée à un rapport particulier à la loi.

Partant du masochisme, Deleuze identifie une logique contractualiste de rapport à la loi. Selon une vieille croyance, nous dit-il, même l'esclavage se fondait sur un pacte (Deleuze, 2009, p. 76). Si le sujet a la liberté absolue de signer des contrats comme il le souhaite, il sera d'une façon contradictoire en mesure de contracter sa propre liberté au nom d'un autre, devenant ainsi son esclave. C'est dans les limites de ce droit à la liberté contractuelle que se trouverait le pacte d'autoesclavage.

Pour le sadique, cependant, « (...) son hostilité aux contrats, à toute idée ou théorie du contrat est sans limites » (Deleuze, 2009, p. 77). Nous voyons ici l'antilégalisme des libertins sadiens dont nous avons déjà largement débattu : « Tout mépris sadique s'exerce contre le principe du contrat » (Deleuze, 2009, p. 77). C'est ce que nous avons pu constater à propos du rapport particulier du sujet sadique (à savoir, le personnage sadien, ou quelqu'un qui est régi par la même logique) à la loi. En même temps que nous

percevons le rejet des lois, des contrats et des ordonnances, nous voyons que ce rejet est alimenté par un lien fort avec une Loi considérée comme supérieure.

La loi, sous cette forme pure inhumaine, est forcément tyrannique et « la tyrannie ne prospère que par la loi » (Deleuze, 2009, p. 87). La critique des personnages sadiens aborde ce point, mais avec une certaine méfiance. Celle-ci porte sur la tyrannie des lois, mais seulement pour expliquer qu'il y a une Loi supérieure qui, en réalité, est encore plus tyrannique, parce qu'absolue. Ce serait la ressource de l'ironie, telle que nous la trouvons définie sous cette forme :

Nous appelons toujours ironie le mouvement qui consiste à dépasser la loi vers un plus haut principe, pour ne reconnaître à la loi qu'un pouvoir second (Deleuze, 2009, p. 86).

Les lois des hommes, des États, ne sont, dans cette conception, que des lois mineures, usurpant la véritable souveraineté de la plus grande Loi de la nature. Les lois doivent être dépassées en faveur de cette Loi plus grande qui s'identifie à un Bien, lequel se révèle être le Mal suprême.

Si le sadique est l'ironique par excellence, le masochiste serait l'humoriste. Le sadique exagérerait les conséquences d'une soumission complète à la Loi, et par là renverserait la loi mineure, signalant ainsi l'absurdité de l'exigence d'humiliation face à une Loi qui se propose universelle, selon les moules kantien.

L'étude de l'ironie permet de mieux comprendre la position de l'auteur par rapport à la philosophie des Lumières de son temps et d'identifier des moments de rapprochement authentique et des moments où la défense d'une thèse est poussée à son extrême comme un moyen de la nier.

Nous savons par exemple que Sade était un révolutionnaire désabusé par la direction de « terreur » que la Révolution avait pris. Il critiquait la peine de mort et ses désaccords avec Robespierre et Saint-Just à cet égard ont abouti à son arrestation. On peut comprendre que lorsqu'il met dans la bouche de ses personnages tortionnaires des discours qui font appel à des valeurs chères à la Révolution, comme la liberté, il le fait pour dénoncer la face sanguinaire cachée derrière ces belles valeurs.

LUMIÈRES ET CYNISME

La fonction de dénonciation qu'exerce l'ironie de Sade nous mène à un débat sur le cynisme, terme pour lequel il faut, selon Sloterdijk dans son ouvrage *Critique de la raison cynique*, considérer deux significations distinctes (Sloterdijk, 2012, p. 182). D'une part, il existe le cynisme au sens de la philosophie de Diogène (*kynismos*) et, d'autre part, le cynisme au sens que nous adoptons de nos jours pour le terme, une « dissimulation ». Le premier tient ses origines de l'Antiquité grecque, et le second résonne comme une caractéristique frappante de la modernité éclairée ; tous deux opèrent dans des directions opposées tout au long de l'histoire, jusqu'à nos jours.

Le *kynismos* est marqué par une position de front moqueuse face au pouvoir – il « est insolent par principe » (Sloterdijk, 2012, p. 153). À partir de l'exemple de l'attitude de son plus grand représentant, Diogène, nous voyons comment sa philosophie se fonde sur un dévoilement du ridicule de ceux qui détiennent une autorité politique, sociale ou philosophique.

Mais cette insolence *kynikē* face à l'hypocrisie dominante provoque une « décontraction satirique » qui finit par contaminer aussi ceux contre qui la critique est dirigée, formant une sorte de « dialectique de désinhibition » (Sloterdijk, 2012, p. 156). Le *kynikos*, dans son impudeur, non seulement parle contre l'idéalisme, mais vit contre lui. Il porte avec son ironie un affront au pouvoir dans la mesure où il exprime la vérité de l'existence d'un autre pouvoir – celui de l'esclave. L'ironie de l'esclave est nécessairement différente de celui du maître qui, à son tour, la cherche comme un moyen de réaffirmer sa domination. Ainsi, « le cynisme des maîtres est une insolence qui a changé de camp » (Sloterdijk, 2012, p. 166). Dans cette distinction, il y a donc une question de rapport entre la vérité et le pouvoir.

Ce serait l'avènement même de la Raison (comme une tendance à travers l'histoire, dans le sens de la *Dialectique de la Raison*, mais aussi comme dans la période historique des Lumières) qui entraînerait une division cynique des sujets. Le sujet n'est pas pleinement éclairé, il l'est fonctionnellement. Le savoir ne se détache pas du pouvoir, et il faut dire que, dans le but (pathologique) de perpétuer la domination, le savoir est instrumentalisé.

Une fois de plus, la division du cynique éclairé apparaît sous la forme de « je sais bien, mais malgré tout... » (Mannoni, 1973, p. 12). Les valeurs telles que l'égalité, par

exemple, ne sont valables que pour certains. Les restrictions morales sont nécessaires pour le contrôle du peuple – l'élite éclairée n'a pas besoin de telles lois.

L'*Aufklärer* se donne pour mission de faire tomber les masques, mais il est happé par le « raffinement » de la pensée élitiste. C'est une conduite héritée de l'Ancien Régime qui se propage dans la nouvelle aristocratie bourgeoise en plein essor. L'élite intellectuelle « raffinée » cherche à démasquer la tromperie créée par une autre élite qu'elle cherche à détrôner, mais une telle entreprise se limite à un certain cercle de libres penseurs, et n'atteint pas le peuple irrationnel.

L'entretien du leurre serait le résultat d'un calcul rationnel (Sloterdijk, 2012, p. 62). Le point où se touchent les Lumières et le cynisme, dans la lecture de Sloterdijk (Sloterdijk, 2012, p. 259), se trouverait dans la conception d'un certain « pragmatisme » qui prône la nécessité de surmonter les barrières de la morale à la recherche du bien. Ce serait la défense d'une liberté amoralité en faveur du « réalisme », d'une vision scientifique du monde déchargée de préjugés métaphysiques ou moraux.

Il y aurait une amoralité des moyens et un hypermoralisme des fins (Sloterdijk, 2012, p. 264). La finalité du sujet des Lumières est de n'accomplir rien de moins que le Bien, et il offre sa moralité en sacrifice, convaincu que, étant le but absolument Bon, aucun prix à payer n'est trop cher, aucune pratique n'est trop abjecte pour être écartée si elle est utile.

Mais, comme nous l'avons souligné tout au long de cette étude, il est nécessaire de différencier les positions de Sade de celles de ses personnages, et, pour cela, la distinction entre *kynismos* et cynisme nous est très utile. Sade a placé dans la bouche de ses personnages des discours qui reproduisent à bien des égards ceux de ces philosophes, mais il les pousse à l'extrême de sorte que l'effet *ad absurdum* révèle le fond de domination que de telles propositions recèlent.

La position de Sade s'oppose donc à celle de ses personnages. Lui, en tant qu'auteur, bien qu'il soit né noble, agit avec la mentalité *kynikē*, dénonçant avec ironie les abus de pouvoir. Et la manière dont il conduit sa critique se fait à travers ses personnages qui incarnent le visage grotesque de l'auteur des abus. Les libertins seraient la caricature même du cynique éclairé cédant à la destruction de la morale des moyens au profit d'un dessein sublime.

SADE AVEC SMITH

Le sacrifice de l'*Aufklärer* est d'agir comme s'il n'avait pas connaissance du mensonge de la loi mineure qu'il applique en croyant qu'il le fait pour le bien commun. Pour Kant, en revanche, il n'y a pas d'*Aufklärer* amoral, puisque tout exécuteur de la loi s'y soumet également. En fin de compte, la pensée kantienne conduit au fanatisme, exigeant généralement la soumission et le sacrifice, tandis que le raisonnement de l'*Aufklärer* tel que nous l'avons décrit conduit à l'hypocrisie.

Notre explication de cette divergence tient en deux points : (1) Kant n'a pas pu prévoir la radicalisation de sa proposition ; (2) Kant n'est pas le seul représentant des Lumières à devoir être pris en compte dans cette étude sur la fétichisation du sujet des Lumières que Sade illustre de manière si intéressante.

Comme le souligne Dufour dans son ouvrage *La Cité perverse*, nous devons considérer l'existence de deux courants majeurs des Lumières : d'une part, selon sa nomenclature, une « lumière blanche », du courant allemand, et, de l'autre, une « lumière noire », du courant anglais (Dufour, 2013, p. 246). Le courant allemand serait caractérisé par le transcendantalisme et aurait Kant comme son plus grand représentant ; l'école anglaise, quant à elle aurait Adam Smith comme principal représentant et aboutirait au libéralisme.

Un des points fondamentaux de la thèse libérale est l'éloge de l'égoïsme, ou la recherche de l'intérêt personnel. Avec sa satire, Mandeville dirait la vérité sur le libéralisme *avant la lettre*, avant qu'Adam Smith ne la dissimule : la vérité du libéralisme serait la libération des pulsions (Dufour, 2013, p. 154). Avec sa thèse qui affirme, en somme, que « la libération des passions conduit à l'opulence ; le contrôle des passions provoque la misère » (Dufour, 2013, p. 150), Mandeville explicite les préceptes amoraux nécessaires pour que le capitalisme puisse émerger.

Adam Smith, dans son œuvre, défendra la même thèse que Mandeville, ne faisant que l'adoucir. En se fondant sur l'inversion dans laquelle le mal conduit au bien, ou que la dépendance conduit à la fortune, celle-ci faisant partie de l'ordre divin, Adam Smith se met à défendre le *laisser-faire* économique. Hayek affirme que le *laisser-faire* suppose un ordre spontané qui provoque le désordre duquel surgit une organisation supérieure (Dufour, 2013, p. 157).

Adam Smith, avec sa main invisible du marché, exprime l'idée d'un tel ordre qui surgirait spontanément du chaos, laquelle fait allusion à une sorte de divinité

ordonnatrice, se rapprochant des sciences naturelles. L'intérêt personnel serait une force analogue à celle de la gravité (Dufour 2013, p. 164), régissant les relations de pouvoir entre les individus atomisés sur le marché, chacun se concentrant sur la maximisation de son propre égoïsme.

Sade exposerait la transformation des préceptes théologiques augustinien qui sont distordus jusqu'à devenir leurs contraires : un éloge du vice au détriment de la vertu qui se dirait être la volonté de Dieu. De même, les libertins de Sade défendent l'égoïsme comme la loi suprême inspirée par la nature. Très proche de celle de Mandeville (Dufour, 2013, p. 193), la leçon que Juliette reçoit de ses précepteurs dit que l'égoïsme ouvre la voie aux prospérités du vice, la vertu de sa sœur Justine étant la raison de ses malheurs.

L'égoïsme apparaît dans l'œuvre de Sade comme « la première loi de la raison et de la Nature » (Dufour, 2013, p. 192) et, comme nous l'avons montré, aucune loi formulée par les hommes ne pourrait, dans la conception des libertins sadiens, faire face à la Loi de la Nature. Leur perversion suprême résiderait dans cette défense d'une Loi supérieure comme moyen de mieux transgresser toutes les autres.

La Nature chez Sade, tout comme la main invisible d'Adam Smith, « est une force autorégulatrice qui ne doit pas être perturbée » (Castro, 2015, p. 184). Que les hommes se donnent à leurs vices librement est en accord avec la grande Loi naturelle des choses – et plus que cela, c'est un devoir auquel ils doivent se consacrer avec une disposition apathique, réalisant de leurs propres mains ce qui leur est demandé par cette main invisible de la Nature.

PLUS-VALUE ET PLUS-DE-JOUIR

Lacan se tourne plus tard vers Marx auquel il avait avec peine recouru auparavant, « importuné que je le suis avec lui depuis longtemps » (Lacan, [1968 -1969] 2008, p. 16), pour introduire l'objet *a* comme ayant une fonction homologue à celle de la plus-value.

De forme homologue à ce que Marx a déclaré se produire dans le champ de la réalité économique, l'économie psychique se conforme autour du fait que le sujet, en donnant son entrée dans le langage et parce qu'il se fait représenter comme un signifiant devant un autre signifiant, produit une perte de jouissance, de sorte que « quelque chose d'autre apparaît à la place de la jouissance, c'est-à-dire le trait qui le marque. Rien ne peut y être produit sans qu'un objet soit perdu » (Lacan, [1968-1969] 2008, p 21) – l'objet *a*.

Dans cette homologie, dire qu'un sujet est ce qui est représenté par un signifiant devant un autre ne reviendrait-il pas à dire que « dans ce que Marx a déchiffré, c'est-à-dire, la réalité économique, le sujet de la valeur d'échange est représenté par la valeur d'usage ? C'est dans cette brèche que se produit et diminue la plus-value » (Lacan, [1968-1969] 2008, p. 21). Le sujet n'étant plus identique à lui-même mais devenu un équivalent échangeable par d'autres se retrouve par la force aliéné d'une partie de sa jouissance et la tient comme un objet perdu à récupérer.

Rappelons que Marx souligne que les relations entre les emplois privés sur le marché sont, de fait, des relations fétichisées – les emplois uniques étant transformés en équivalents les uns avec les autres à travers l'objet fétiche qu'est la marchandise. Ce n'est pas une fausse perception, mais une illusion objective, c'est-à-dire que le seul moyen pour que l'échange fonctionne passe par ce mécanisme fétichiste.

Ainsi, le sujet travailleur est nécessairement objectivé, soit par l'illusion de considérer une marchandise comme une entité ayant une valeur intrinsèque (alors qu'en fait sa valeur est générée par le travailleur), soit par la transformation de la force de travail elle-même en marchandise (avec le travail salarié).

LE DISCOURS DU CAPITALISTE

Lacan reconnaît dans la plus-value ce qui ferait du capitalisme le moteur de son fonctionnement, comme l'énonce Marx. Mais ce serait à la psychanalyse de déployer la plus-value dans son essence de plus-de-jouir, révélant que l'exploitation capitaliste se fait à partir d'une relation étroite entre savoir et jouissance.

Le discours du capitaliste en serait le résultat, comme nous le fait remarquer Lacan dès la première fois qu'il mentionne le terme, de l'incidence de la science sur le discours du maître : « On n'a pas attendu, pour voir cela, que le discours du maître se déploie pleinement pour montrer sa clé dans le discours capitaliste, dans sa curieuse copulation avec la science » (Lacan, 1992, p. 103).

Ce serait une transformation dans le discours du maître précipitée par l'avènement de la science : le vieil homme, celui qui avait été approché par le discours du maître, céderait la place à l'homme moderne – le capitaliste.

La modernité, avec l'avènement de la science, ferait prendre au savoir technique « la position dominante, abordant ce qui devient alors la nature au sens proprement moderne ; quelque chose, pour lui, d'inerte dans sa positivité mécanique (l'objet *a* dans

la position de l'autre (...)» (Darriba & d'Escragnolle, 2017, p. 547). Ce positionnement du savoir comme dominant serait caractéristique de la modernité dans la forme des Lumières, et traduite dans la théorie des discours, comme dans le discours universitaire.

Pour la constitution du discours capitaliste, l'incidence du discours universitaire est essentielle, lequel favorise une mutation du statut et de la fonction du savoir, faisant émerger le nouveau maître. Avec lui, le savoir-faire deviendra un tout-savoir qui occupera la position dominante, constituant une « nouvelle tyrannie du savoir » (Lacan, 1992, p. 30).

Mais au lieu de signifier que le savoir passe dans la main du maître, en vérité ce sera l'ancien maître qui sera remplacé par le savoir en tant que force autonome (Darriba & d'Escragnolle, 2017, p. 551). Le savoir scientifique devient autonome et se désobjectivise, se défait de la nécessité d'une autorité qui l'impose et commence à fonctionner comme un fait de la nature. Le caractère arbitraire du pouvoir du vieil homme est réprimé au profit du contrôle par une autorité purement technique devant laquelle il n'y a ni marge ni interprétation ; et qui est finalement encore plus monolithiquement tyrannique. Et ce sera par cette transformation, par ce « petit tour de rien », que le discours du maître deviendra le discours du capitaliste.

Ce serait une particularité du système capitaliste que celui-ci soit compris comme un système fermé dans lequel le profit doit être obtenu par le biais de conséquences internes de la production et de l'échange (contrairement à la vision mercantiliste dans laquelle la richesse est comprise comme le résultat d'une balance commerciale favorable). La circularité dans le capitalisme s'explique précisément par la plus-value, qui est une augmentation de la valeur qui se produit à partir du travail, et son expropriation, qui est due à la différence produite entre l'achat de la force de travail (par la valeur de sa reproduction) et la vente des biens produits par ce travail (dont la valeur dépasse celle de la force de travail), générant ainsi un surplus de travail non rémunéré qui sera exproprié par le propriétaire des moyens de production et réinvesti en capital, recommençant le cycle.

Nous voyons aussi comment un tel discours capitaliste implique la destruction. Il est « follement astucieux, mais destiné à exploser » (Lacan, 1978, p. 47), prédit Lacan. La question de la destruction en tant que partie nécessaire et conséquente d'un impératif nous renvoie immédiatement à Sade et à sa défense de la destruction en tant que commandement de la nature. La logique interne au discours libertin, selon laquelle la destruction serait une exigence de la nature souveraine visant à fournir un cycle éternel

de création et de destruction, ne semble pas très éloignée de celle du capitalisme, qui exige une consommation destructrice.

L'impératif de consommation que pointe Lacan dans le discours capitaliste serait à la base, en partie, de la reformulation de Lacan sur l'instance superégoïque, auparavant comprise comme restrictive de la jouissance et désormais conçue comme une source de commandement pour jouir.

Offerts à un flux de consommation qui doit être incessant, les objets de consommation de masse prolifèrent, fruits de la rencontre de la science avec le capital. Ceux-ci seraient les gadgets, ou servomécanismes, ou encore *latusas*, terme formulé par Lacan pour désigner les « petits objets *a* que l'on trouvera en chemin, à tous les coins de rue, derrière toutes les fenêtres, dans la prolifération de ces objets faits pour provoquer le désir dans la mesure où c'est désormais la science qui les gouverne » (Lacan, 1992, p. 153).

Nous soulignons donc les problématiques suivantes : le discours capitaliste naît d'une quantification du travail provoquée par l'avènement de la science et de la transformation de la force de travail en marchandise. Ainsi devient possible l'expropriation de la plus-value dont on peut comprendre, avec l'aide de la psychanalyse, qu'il s'agit de l'expropriation du plus-de-jouir. Le travailleur est exproprié de sa jouissance en étant représenté comme marchandise et devient un objet fétiche sous forme de marchandise, parmi d'autres. En outre, il est continuellement présenté à des objets de consommation, des objets fétiches (au sens de fétichisme mineur) qui portent en eux la promesse de retrouver cette jouissance perdue. Par la production et la consommation, le marché est servi comme s'il s'agissait d'un Dieu naturaliste.

PASSION POUR L'INSTRUMENTALITÉ

Comme nous l'avons vu, le travailleur, dans le capitalisme, est réduit à la forme-marchandise et sommé de servir ce nouveau Dieu pseudonaturaliste appelé Marché. La force de travail, en tant que marchandise, est l'objet fétiche qui sert d'intermédiaire et qui fait passer le plan suprasensible au plan matériel en créant de la valeur par le travail, générant des produits. C'est par la réification du travail humain sous la forme de marchandise, par cette réduction du sujet à l'objet, que l'ordre du Marché divin devient possible (Dufour, 2013, p. 157).

Mais le travailleur n'incarne pas consciemment ou volontairement cette position. Contrairement au masochiste qui se donnerait par consensus comme objet par le biais d'un contrat, et par là même exalterait la loi, le sujet dans le capitalisme est contraint par une loi tyrannique qui commande la jouissance illimitée, jusqu'à la consommation de ses propres forces.

Le travailleur, en vendant sa main-d'œuvre, prend la position d'une marchandise fétiche, une marchandise qui produit des marchandises générant sans cesse une plus-value, la jouissance du système. Le fait est que cette position n'est pas choisie par le sujet, mais imposée.

Telle serait la vérité du capitalisme, selon les éclairages de Marx, Lacan et même Sade – le travailleur lui-même est objectivé par le fétichisme. Le fétichisme de la marchandise opère la consubstantiation de la valeur générée par le travail sur les objets sensibles. Le travail est la seule chose qui génère de la valeur, mais cette valeur est projetée sur les marchandises comme si elle leur était intrinsèque, y compris sur la marchandise-main-d'œuvre.

Le fétichisme de la marchandise du travail cache les relations sociales en faisant apparaître que les travailleurs, véritables producteurs de valeur, sont des sujets atomisés en quête de leur intérêt personnel. Ils sont objectivés face à la loi du marché, mais l'illusion objective que le capitalisme engendre dépeindrait les individus comme des sujets libres pour échanger et contracter la seule marchandise qu'ils ont, leur propre force de travail, comme une marchandise-fétiche qui aurait une valeur intrinsèque.

Ainsi, soulignons-le ici, nous pouvons constater que la force de travail en tant que marchandise est elle-même l'objet fétiche par excellence, et cela donne l'impression que le travail n'a le prix que de sa reproduction, puisque est omis qu'il génère une valeur bien plus grande. C'est grâce à cette omission qu'il est possible d'exproprier la plus-value, ou le plus-de-jour, qui fait fonctionner le système. En plus d'être fétichisé sous la forme d'un travailleur libre de sa main-d'œuvre, le travailleur est exploité en tant que consommateur et soumis à l'impératif de jouir. Dès lors, le système capitaliste se perpétue, le marché étant doublement servi par lui en tant que divinité.

Quand Lacan développe l'idée selon laquelle le pervers possède un savoir sur la jouissance de l'Autre, nous pouvons comprendre que le libertin, à partir de sa position de serviteur de ce Dieu sans visage, s'offre comme l'objet à travers lequel se produira la jouissance qui lui donnera de la consistance.

Nous avons vu que pour la formation du discours capitaliste est nécessaire l'établissement d'un nouveau rapport au savoir. Dans ce rapport, l'opérationnalité du savoir est la plus importante, l'opérationnalité dans le sens où ce savoir est utile ou non pour un plus grand contrôle de la nature. Ainsi, « la technique est l'essence de ce savoir, qui ne vise ni concepts ni images, ni le plaisir du discernement, mais la méthode, l'utilisation du travail des autres, le capital » (Adorno & Horkheimer, 1985, p 18). Tout doit être vidé de son sens et devenir équivalent pour mieux devenir interchangeable. Ce qui se trouvera en travers du chemin du calcul d'une plus grande utilité pour l'universalité sera impitoyablement ignoré ou détruit.

Dans la logique des Lumières, la multiplicité des subjectivités doit être exclue au profit de principes unaires et ainsi, le propre sujet transcendantal du savoir est supprimé. Nous constatons une observation incessante des auteurs selon laquelle le sujet individualisé, aliéné de son propre travail par la forme marchandise, est réifié. Or si le sujet est réifié par la technique, l'objet fétiche des Lumières, selon cette logique, serait le sujet éclairé lui-même.

L'objectif de la raison pour Kant, comme cherchent à le faire remarquer Adorno et Horkheimer (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 71), est également régi par un principe utilitariste, visant à son application fonctionnelle. Pour les auteurs, il y a une ambiguïté dans la proposition kantienne, car si, d'une part, il construit une utopie dans laquelle les intérêts particuliers seraient harmonisés avec l'intérêt universel, d'autre part, cette harmonie se ferait par la soumission absolue de l'intérêt particulier. « La vraie nature du schématisme (...) finit par se révéler dans la science actuelle comme l'intérêt de la société industrielle » (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 73) de sorte que tout, y compris le sujet humain, y est reproductible et remplaçable. Que l'individu souffre ou soit sacrifié n'a pas d'importance, tant que l'autopréservation du système est garantie.

Selon cet idéal de gouvernance de la vie par la technique, les hommes, pour les gouvernants, ne deviennent qu'un matériau naturel à manipuler (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 75). Sade peint, avec son travail, un scénario similaire à la concrétisation de cet idéal, afin de trouver « (...) son modèle exact dans les *équipes* sexuelles de Juliette, où aucun moment n'est vide, aucune ouverture du corps n'est écartée, aucune fonction ne reste inactive » (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 76). De cette manière s'ordonnerait la production, par la gestion scientifique, et toute la culture de masse dans une amélioration incessante de l'efficacité.

La fabrique sadienne et le système kantien annoncent « l'organisation intégrale de la vie dépourvue de toute fin » (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 76) dans laquelle le schéma de l'activité importe plus que son contenu. Ce que Kant a idéalisé, « le caractère d'une fonctionnalité incontournable à la vie bourgeoise pleinement rationalisée » (idem), Sade l'a dépeint dans ses orgies strictement ordonnées et épuisantes.

En même temps qu'il dépeint un idéal kantien de rationalisation de la vie, le château sadien est aussi « la vérité de la ruche mandevillienne et de la théodicée smithienne » (Dufour, 2013, p. 213) ; ou encore, de la gestion scientifique, qui a envahi les usines organisant la production selon un calcul des horaires et des mouvements.

Il n'est toutefois pas vrai que les auteurs méprisent la science dans son ensemble. La science, comme ils le prétendent, n'est qu'un instrument d'illumination qui, entre leurs mains, est devenue une technique acéphale. Que l'illumination suive cette voie n'était pas non plus inévitable, mais l'illumination s'était engagée avec libéralisme et la recherche destructrice de l'intérêt personnel. Ce que les écrivains sombres des premiers jours des Lumières, comme Mandeville, ont fait, a été d'identifier d'emblée la tendance de cette société à exalter l'égoïsme dans son aspect le plus destructeur (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 77) – affirmant même que l'égoïsme et la destruction étaient utiles au progrès.

Liée au mode de production dominant, à savoir, le capitalisme, la philosophie des Lumières et en particulier celle de Kant, est pervertie. Sa tendance antiautoritaire devient son contraire, dans une tyrannie qui repose sur les bases lancées par inadvertance par les Lumières elles-mêmes. Dans ses travaux, Sade « élève le principe scientifique à un degré anéantissant » (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 80), formant au contraire « la critique sans compromis de la raison pratique » (idem).

Le *rapport* éclairé naturaliserait la violence comme un moyen de mieux en jouir, sous la forme selon laquelle si « ce colosse inconscient qu'est le capitalisme sans sujet procède aveuglément à la destruction, le ravage du sujet rebelle attend de cette destruction son accomplissement » (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 94). L'objectivation des sujets face à cet ordre en fait des agents de la destruction dans la vaine promesse d'une liberté gagnée par la domination.

En somme, l'œuvre de Sade pourrait porter le titre, aux yeux d'Adorno et de Horkheimer, de « l'histoire de la pensée comme organe de domination » (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 97), dans la mesure où elle révèle comment, par un usage déterminé de la raison à des fins de domination, il est possible de structurer la forme de production capitaliste en la fondant sur la quantification du travail et l'expropriation de la jouissance.

Sade montre comment l'aspect le plus sombre du capitalisme, à savoir l'exploitation de l'homme par l'homme, serait une conséquence des Lumières, ce qui a donné lieu à « cette obscure clarté qui tombe des étoiles » (Dufour, 2013, p. 123).

SADE, LA VÉRITÉ DES LUMIÈRES

Nous pouvons voir à travers le parcours que nous avons fait que Sade correspond aux tendances des Lumières à la fois transcendantalistes et libérales, sous différents aspects. De Kant, il hérite du rigorisme et de l'apathie de l'impératif catégorique, et l'applique à la prémisse libérale selon laquelle tout est sujet à l'échange. Il fait du *laisser-faire* libéral une loi plus grande que toute autre réglementation et à laquelle tout doit se soumettre. Il en résulte que le sujet reste absolument soumis et objectivé, ne devenant qu'un instrument de cette loi.

Selon la littérature de Sade, Kant ne serait pas suffisamment kantien, ni Adam Smith suffisamment libéral. Sade pousse leurs thèses dans leurs retranchements. Il travaille avec exagération pour construire une satire et, intentionnellement ou non – il revient à ses biographes de décider – finit par montrer les conséquences néfastes des deux courants transcendantaliste et libéral. Transformant l'amoralisme et l'égoïsme de Smith en une loi aussi rigoureuse et apathique dans son application que le défendait Kant, Sade fournit une synthèse perspicace de la philosophie des Lumières de son temps. En ce sens, Sade serait la vérité non seulement de Kant et de Smith, mais des Lumières.

Le libertin sadien représente de façon exemplaire comme il est possible de combiner un respect apathique de la loi – c'est-à-dire une obéissance à la loi par pur amour pour la loi et non pour des intérêts personnels – et le fait que le contenu de cette loi soit un ordre de libération des passions et de l'intérêt personnel. « Si l'entendement, formé selon la norme de l'autoconservation perçoit une loi de la vie, cette loi est la loi du plus fort » (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 84) de sorte que l'égoïsme, élevé au rang d'une posture plus naturelle et plus rationnelle à adopter, constitue une loi catégorique qui oblige le sujet à payer de sa propre jouissance son respect à elle.

Enfin, nous comprenons que Sade révèle la vérité des Lumières en dressant le portrait de ses pires conséquences, lorsque notamment les sujets sont réduits à de simples instruments – les objets fétiches – d'une Loi universelle et rigoureuse, qui exige la jouissance. Sans que rien ne fasse obstacle à cet ordre, tout ce qui est sensible et

pathologique se présentant comme consommable : il n'y a pas de limites, le monde ne suffit pas.

Bibliographie

- 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
- Allouch, J. (2003). *Faltar a la Cita. "Kant con Sade" de Jacques Lacan. Erotología analítica III (Ça de Kant, Ças de Sade. Érotologie analytique III)*. Córdoba: Ediciones literales.
- Almeida, G. A. (1985). Nota preliminar do tradutor. Em T. Adorno, & M. Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento* (pp. 7-8). Rio de Janeiro: Zahar.
- Apollinaire, G., & Marty, É. (2011). *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?* Paris: Éditions de Seuil.
- Baas, B. (2001). *O desejo puro*. Rio de Janeiro: Revinter.
- Baiagorria, M. R. (Outubro de 2014). La Ilustración alemana y los dilemas de la Schwärmerei. *Aufklärung, revista de filosofía*, pp. 59-78. doi:10.15440
- Balibar, É. (1995). *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Baranger, W. (1994). *Contribuições ao conceito de objeto em psicanálise*. São Paulo: Casa do psicólogo.
- Bataille, G. (2017). *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica editora.
- Beauvoir, S. (1961). Deve-se queimar Sade? Em M. Sade, *Novelas do Marquês de Sade* (A. Souza, Trad., p. 17). São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Bergier, N. (1771). *Examen du matérialisme: ou Réfutation du Système de la Nature*. Paris: Humblot.
- Binet, A. (2014). *Le fétichisme dans l'amour (E-book)*. FV Éditions.
- Blanchot, M. (1949). *La part du feu*. Paris: Éditions Gallimard.
- Blanchot, M. (1990). La razón de Sade. Em M. Blanchot, *Lautréamont y Sade* (pp. 11-63). México: FCE.
- Bobbio, N. (2017). Introdução a Para a paz perpétua de Immanuel Kant. *Brazilian Journal of International Relations*, 6.
- Böhme, H. (2014). *Fetishim and culture: a different theory of modernity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Braunstein, N. A. (jan./jun. de 2010). O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (PST): sexto discurso? *A peste*, v. n° 2(n° 1), pp. 143 - 165.
- Breton, A. (2009). *Anthology of Black Humour (1939)*. London/San Francisco: Telegram Books.
- Castanet, H. (2014). *La perversión*. Buenos Aires: Grama ediciones.
- Castro, C. (2015). *Os libertinos de Sade*. São Paulo: Iluminuras.
- Constantine, H. (2012). Introdução. Em C. Laclos, *As relações perigosas*. Rio de Janeiro: Companhia das letras.
- d'Alembert, J. L. (1764). *Essai sur les éléments de philosophie, ou sur les principes des connaissances humaines*. Amsterdã: Zacharie Chatelain & fils.
- Darriba, V. (2005). A falta conceituada por Lacan: da Coisa ao objeto a. *Revista Ágora*, 63-76.

- Darriba, V., & d'Escragnolle, M. (mai/ago de 2017). A presença do capitalismo na teoria dos discursos de Lacan. *Ágora*, v. XX(nº 2), pp. 543-558. doi:DOI - <http://dx.doi.org/10.1590/1809-44142017002012>
- De Brosses, C. (2017). On the worship of fetish gods. Em R. C. Morris, & D. H. Leonard, *The returns of fetishism: Charles de Brosses and the afterlives of an idea*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- De Castro, J. L. (2018). Père-version: a relativização do Nome-do-Pai. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 21(nº2). doi:ISSN 1809-4414
- de Souza Fernandes, F. (1985). Em I. Kant, *Immanuel Kant - Textos seletos. Edição bilingüe*. (R. Vier, & F. de Souza Fernandes, Trads., pp. 100 - 117). Petrópolis: Vozes.
- 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.
- Deleuze, G. (2018). *A filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Delon, M. (1990). Sade philosophe. Em M. Sade, *Sade, Oeuvres* (Vol. t. I). Paris: Gallimard/Pléiade.
- Delon, M. (1998). Notes de l'Histoire de Juliette. Em M. Sade, *Sade: Oeuvres*. Paris: Gallimard/Pléiade.
- Delon, M. (1999). De La Rochefoucauld à Sade, la morale d'un immoraliste. Em *La morale des moralistes*. Paris: Honoré Champion.
- Delon, M. (2015). Prefácio. Em C. Castro, *Os libertinos de Sade*. São Paulo: Iluminuras.
- Derrida, J. (2014). *The death penalty. Volume I*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Diderot, D. (1938). *Lettres à Sophie Volland*. Paris: Gallimard.
- Dufour, D.-R. (2013). *A cidade perversa: Liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Dunker, C. (2019). O discusso do capitalista: Espectros de Marx em Milão. *13*, 108-130. Fonte: <http://teocripsi.com/ojs>
- Faria (Org.), E. (1962). *Dicionário escolar latino-português*. Brasil: Ministério da educação e cultura.
- Foucault, M. (Abril/Junho de 1990 (1978)). Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la société française de philosophie*, vol. 82, n°2, pp. 35 - 63.
- Foucault, M. (1999). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2005 (1984)). O que são as luzes? Em M. Foucault, *Ditos e escritos vol.2 - Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento* (pp. 335 - 351). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2009). A linguagem ao infinito. Em M. Foucault, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema* (pp. 47 - 59). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2009). *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2009). O pensamento do exterior. Em M. Foucault, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema* (pp. 219 - 242). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2009). Prefácio à Transgressão. Em M. Foucault, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema* (pp. 28 - 46). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Foucault, M. (2009). Sade, sargento do sexo. Em M. Foucault, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema* (pp. 366 - 370). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M., & Marty, É. (2011). *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?* Paris: Éditions de Seuil.
- Freud, S. ((1895) 1996). Projeto para uma psicologia científica. Em S. Freud, *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ((1905) 1996). 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. ((1908) 1996). Escritores criativos e devaneios. Em S. Freud, *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ((1909) 2014). Sobre la génesis del fetichismo. *Affectio Societatis*, 11(21), 154 - 167.
- Freud, S. ((1914) 2015). Introdução ao narcisismo. Em S. Freud, *Obras completas, volume 12*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. ((1919) 2015). Bate-se numa criança. Em S. Freud, *Obras completas volume 14*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. ((1927) 2015). Fetichismo. Em S. Freud, *Obras completas, volume 17*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. ((1933)). O mal-estar na civilização. Em S. Freud, *Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. ((1938) 1996). 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. (1969). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. 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. (2011). O problema econômico do masoquismo. Em S. Freud, *Obras completas, volume 16. O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923 - 1925)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2012 (1913)). Totem e tabu: Algumas concordâncias entre a vida psíquica dos primitivos e a dos neuróticos. Em S. Freud, *Obras completas volume 11: Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. (2014). O humor (1927). Em S. Freud, *Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926 - 1929)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2017). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em S. Freud, *Obras completas, volume 6*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. (2018). O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen. Em S. Freud, *Obras completas, volume 8*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. (2019). "Autobiografia". Em S. Freud, *Obras completas, volume 16: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos*. São Paulo: Companhia das letras.

- Freud, S. (2019). *O infamiliar (Das unheimliche) - Edição comemorativa bilíngüe*. São Paulo: Autêntica.
- Fritsch, W. (1996). Apresentação. Em A. Smith, *A riqueza das nações*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda.
- Garcia, F. C. (2015). Posfácio. Em C. Laclos, *Ligações perigosas*. Porto Alegre: L&PM.
- Gemerchak, C. (2004). Preface. Em C. Gernerchak (Ed.), & C. Gernerchak (Ed.), *Everyday extraordinary: encountering fetishism with Marx, Freud and Lacan*. Leuven: Leuven University Press.
- Gorender, J. (2011). Apresentação. Em K. Marx, *O capital. Crítica da economia política. Livro I. O processo de produção do capital* (R. Enderle, Trad.). São Paulo: Boitempo.
- Goulimari, P. (2015). *Literary criticism and theory*. New York: Routledge.
- Habermas, J. (2000). *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes.
- Hall, E. W. (16 de Jan. de 1930). Of what use are Whitehead's eternal objects? *The journal of philosophy*, pp. 29-44. doi:10.2307/2014071
- Hegel, G. W. (2003). *A fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Hoffmann, C. (2014). Le lien social pervers. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 666 - 672.
- Holbach, P. (1770). *Système de la nature ou des loix du monde physique & du monde moral par M. Mirabaud*. Londres.
- Iacono, A. M. (1992). *Le fétichisme, histoire d'un concept*. Paris: Presses universitaires de France.
- Jeangène Vilmer, J.-B. (2008). *La religion de Sade*. Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières.
- 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.
- Juranville, A. (1987). *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Kant, I. (1783). O que é o Esclarecimento.
- Kant, I. (1985 (1783)). Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"? ["Aufklärung"]. Em I. Kant, *Immanuel Kant - textos seletos*. Petrópolis: Vozes.
- Kant, I. (2001). *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (2006). *Para a paz perpétua*. Rianxo.
- Kant, I. (2007). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (2008 (1793)). *A religião nos limites da simples razão*. Covilhã: Lusosofia - Universidade da Beira Interior.
- Kant, I. (2008). *A metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro.
- Kant, I. (03 de Setembro de 2008). Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento? (L. P. Rouanet, Trad.) Brasília: Casa das Musas. 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>
- Kant, I. (2009). Resposta à questão: o que é o esclarecimento? Em J. Marçal (Org.), *Antologia de textos filosóficos* (pp. 406-416). Curitiba: SEED-PR.
- 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>
- Klossowski, P. (1985). *Sade, meu próximo*. São Paulo: Brasiliense.

- Kneller, J. (2010). *Kant e o poder da imaginação*. São Paulo: Madras.
- Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ.
- Krafft-Ebing, R. (1894). *Psychopathia sexualis, with especial reference to Contrary Sexual Instinct: a medico-legal study*. Philadelphia: The F. A. David Company, Publishers.
- La Rochefoucauld, F. (1853). *Réflexions, sentences et maximes morales*. Paris: P. Jannet.
- Lacan, J. ((1948) 1998). A agressividade em psicanálise. Em J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1954 - 1955) 2010). *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. ((1956 - 1957) 1995). *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1957 - 1958) 1999). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1958 - 1959) 2016). *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1958) 1998). A significação do falo. Em J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. ((1959 - 1960) 2008). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1960 - 1961) 1992). *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1960) 1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo. Em J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1962 - 1963) 2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1963) 1998). Kant com Sade. Em J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1964) 1988). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1968 - 1969) 2008). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1972 - 1973) 1985). *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1973-1974) 2001). *Les non-dupes errent, Le Séminaire Livre XXI*. Paris: Éd. de l'AFI.
- Lacan, J. ((1975 - 1976) 2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1961-62). Le Séminaire, livre IX. Fonte: <http://staferla.free-fr>
- Lacan, J. (1967). Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne. Paris. Fonte: <http://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1967-11-10.pdf>
- Lacan, J. (1974-1975). *R.S.I.* Staferla.
- Lacan, J. (1978). Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972. Em *Lacan in Italia (1953 - 1978)* (pp. 32 - 55). Milão: Salamandra.
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. Em J. Lacan, *Escritos* (pp. 591-652). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- Lacan, J. (1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. Em J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (2008). *A lógica do fantasma, Seminário 1966 - 1967*. Recife: Centro de estudos freudianos de Recife.
- Lacan, J. (2008). *O mito individual do neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (2011). *Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2012). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (s.d.). *La logique du fantasme*. Fonte: www.staferla.free.fr
- Lacan, J., & Granoff, W. (1956). Fetishism: 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.
- Laclos, C. (2015). *Ligações perigosas*. Porto Alegre: L&PM.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1988). *Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Latour, B. (2002). *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru; São Paulo: EDUSC.
- Laurent, E. (1992). Lacan y los discursos. Em E. Laurent, *Lacan y los discursos* (pp. 11-45). Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Le Brun, A. (1986). *Soudain un bloc d'abîme, Sade*. Paris: Gallimard.
- Lever, M. (1991). *Donatien Alphonse François, Marquis de Sade*. Paris: Fayard.
- Mannoni, O. (1973). *Chaves para o imaginário*. Petrópolis: Vozes.
- Marty, É. (2011). *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?* Paris: Éditions du Seuil.
- Marx, K. (2011). *O capital: livro 1*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Marx, K. (2017). *O capital: Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- McCallum, E. L. (1999). *Object lessons: how to do things with fetishism*. New York: State University of New York Press.
- 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. (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*. Albany: State University of New York Press.
- Miller, J.-A. (1997). *Lacan elucidado - Palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J.-A. (2005). Introdução à leitura do Seminário 10 da angústia de Jacques Lacan. *Opção lacaniana*, 43.
- Miller, J.-A. (2007). *Dos dimensiones clinicas: sintoma y fantasma*. Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J.-A. (2014). Apresentação do Seminário 6: O desejo e sua interpretação. *Opção Lacaniana*.
- Montesquieu. (2003). *Lettres Persanes*. Paris: Gallimard/Folio.
- Morris, R. C. (2017). "Fetishism (supposing that it existed)": a preface to the translation of Charles de Brosses's Transgression. Em R. C. Morris, & D. H. Leonard, *The returns of fetishism: Charles de Brosses and the afterlives of an idea; with a new*

- translation of On the worship of fetish gods.* Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Musse, R. (2012). A modernidade filosófica: Habermas contra Hegel. *Revista da Boitempo*. Fonte: <https://blogdaboitempo.com.br/2012/09/06/a-modernidade-filosofica-habermas-contra-hegel/>
- Nietzsche, F. W. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nobus, D. (2017). *The law of desire. On Lacan's 'Kant with Sade'*. Cham: Springer International Publishing AG.
- Oliveira, C. (2008). O chiste, a mais-valia e o mais-de-gozar: ou o Capitalismo como uma piada. *Revista Estudos Lacanianos*. doi:ISSN 19830769
- Ost, F. (julho-dezembro de 2017). Sade ou a política do pior. *Anamorphosis - Revista Internacional de Direito e Literatura*, 3, pp. 279 - 305. doi:10.21119
- Pascal, G. (2011). *Compreender Kant*. Petrópolis: Vozes.
- Paulhan, J. (1990). The Marquis de Sade and his Accomplice (1959). Em M. Sade, *Justine, Philosophy in the Bedroom, and Other Writings* (pp. 3-36). New York: Grove Weidenfeld.
- Pauvert, J.-J. (1989). *Sade Vivant*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- 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.
- Perniola, M. (2004). *The sex appeal of the inorganic: Philosophies of desire in the modern world*. New York: Continuum.
- Pietz, W. (1985). The problem of the fetish, I. *Res: Anthropology and Aesthetics*, Nº 9, pp. 5-17.
- Pietz, W. (1987). The problem of the fetish, II: The origin of the fetish. *RES: Anthropology and Aesthetics*, pp. 23 - 45.
- Pim, J. E. (2006). Estudo introdutório: Paz e conflito no pensamento kantiano. Em I. Kant, *Para a paz perpétua* (pp. 14 - 56). Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz.
- Pontalis, J.-B. (1970). Présentation. In: L'objet du fétichisme. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*(2), 5 - 15.
- Robert Moraes, E. (2000). Um outro Sade. Em M. Sade, *Os crimes do amor e a arte de escrever ao gosto do público*. São Paulo: L&PM.
- Robert Moraes, E. (2006). *Lições de Sade: ensaios sobre a imaginação libertina*. São Paulo: Iluminuras.
- Rosa Filho, S. (2009). *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Rosário, M. B. (2004). A Etimologia, um estudo que encanta. *Philologus virtual*.
- Rosolato, G. (199). *A força do desejo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Rouanet, S. (1990). O desejo libertino entre o Iluminismo e o Contra-Iluminismo. Em A. Novaes (Org.), *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rouanet, S. P. (1987). *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rouanet, S. P. (1993). *Mal estar na modernidade: Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Roudinesco, E. (2005). La liste de Lacan. Inventaire des choses disparues. Em É. M. (org.), *Lacan et la littérature* (pp. pp. 181 - 195). Houilles: Manucius.
- Roudinesco, E. (2008). *A parte obscura de nós mesmos - uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Roudinesco, E., & Derrida, J. (2004). *De que amanhã: diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- Sabot, P. (2013). Foucault, Sade e as luzes. *REDISCO*, 2, pp. 111 - 121.
- Sacher-Masoch. (2008). *A vênus das peles*. (F. Carvalho Ferraz, Trad.) São Paulo: Hedra.
- Sade, M. (1968). *Juliette*. New York: Grove Press.
- Sade, M. (1998). Histoire de Juliette, ou les prospérités du vice. Em M. Sade, *Ouvres*, edição de M. Delon (Vol. t.III). Paris: Gallimard/Pléiade.
- Sade, M. (1999). *A filosofia na Alcova*. São Paulo: Iluminuras.
- Sade, M. (1999). *A filosofia na Alcova*. São Paulo: Iluminuras.
- Sade, M. (2000). *Os crimes do amor e a arte de escrever ao gosto do público*. São Paulo: L&PM.
- Sade, M. (2006). *Os 120 dias de Sodoma*. São Paulo: Iluminuras.
- Sade, M. (2009). *Os infortúnios da virtude*. São Paulo: Iluminuras.
- Sade, M. (2010). *Franceses, mais um esforço se quiserdes ser republicanos*. São Paulo: Atelie Editorial.
- Sade, M. (2018). *Cartas de Vincennes, um libertino na prisão*. Londrina: Eduel.
- Safatle. (2006). *A paixão do negativo*. São Paulo: UNESP.
- Safatle. (2010). *Fetichismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Safatle, V. (2003). O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. Em V. Safatle, *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: UNIFESP.
- 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.
- Scheibe, F. (2017). Apresentação do tradutor. Em G. Bataille, *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Schwarcz, L. K. (2007). Resenha. O animismo fetichista dos negros baianos. *Revista de antropologia*, 50(2).
- Sehnen, C. (2009). Kant: reprodução e esquema. *Argumentos, Ano 1, nº 2*, 122 - 129.
- Serafim, V. F. (jul./dez. de 2009). Os Conceitos “Fetichismo” e “Animismo” no Discurso de Nina Rodrigues. *Em tempo de histórias*, n. 15, 63 - 74.
- Silva, F. L. (1997). Conhecimento e razão instrumental. *Psicologia USP*, 8(1), pp. 11 - 31.
- Sloterdijk, P. (2012). *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Smith, A. (1996). *A riqueza das nações*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda.
- Solano-Suárez, E. (2006). *O objeto causa de desejo e o pai*. Fonte: Revista Opção Lacaniana: <http://www.opcaolacaniana.com.br/antigos/n4/textod.asp>
- Sollers, P. (2001). *Sade contra o ser supremo*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Souza, A. (2003). *Os discursos na psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Tomsic, S. (2015). *The capitalist unconscious: Marx and Lacan*. London: Verso.
- Wajcman, G. (2010). *L'Oeil absolu*. Paris: Denoël.
- Zizek, S. (. (1996). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Zizek, S. (1988). *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Zizek, S. (1992). *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Zizek, S. (1998). Kant and Sade: the ideal couple. *Lacanian Ink*, 13, pp. 12 - 25. Fonte: <http://www.lacan.com/cover13.htm>
- Zizek, S. (2001). *Alguém disse totalitarismo? Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. São Paulo: Boitempo Editorial.

Zizek, S. (2004). Kant avec (ou contre) Sade? *Savoirs et clinique - revue de psychanalyse*, n° 4, pp. 89 - 101.



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

Em cotutela com

**UNIVERSITÉ DE PARIS
UFR INSTITUT DES HUMANITÉS, SCIENCES ET SOCIÉTÉS
ÉCOLE DOCTORALE RECHERCHES EN PSYCHOPATHOLOGIE ET
PSYCHANALYSE**

A LÓGICA DO FETICHISMO E OS LIMITES DO ESCLARECIMENTO

Ariana Moura Gomes

Rio de Janeiro

2021

Ariana Moura Gomes

A LÓGICA DO FETICHISMO E OS LIMITES DO ESCLARECIMENTO

Tese em cotutela apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro e à UFR d'Études Psychanalytiques da Université de Paris para a obtenção do título de Doutora em Teoria Psicanalítica.

Orientadores:

Profa. Dra. Simone Perelson (UFRJ)

Prof. Dr. Yorgos Dimitriadis (Université de Paris)

Rio de Janeiro

2021

A lógica do fetichismo e os limites do Esclarecimento

Ariana Moura Gomes

Orientadores: Prof^a Dra. Simone Perelson e Prof. Dr. Yorgos Dimitriadis
Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, e à UFR d'Études Psychanalytiques, da Université de Paris, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Prof^a. Dra. Simone Perelson (UFRJ)
(Orientadora)

Prof. Dr. Yorgos Dimitriadis (Université de Paris)

Prof. Dr. Vinicius Anciães Darriba (UERJ)

Prof^a. Dr^a. Roselene Ricachenevsky Gurski (UFRGS)

Prof^a. Dr^a. Ana Maria de Toledo Piza Rudge (PUC-Rio)

Prof^a. Dr^a. Beatriz Santos (Université de Paris)

A lógica do fetichismo e os limites do Esclarecimento

Ariana Moura Gomes

Orientadores: Prof^a Dra. Simone Perelson e Prof. Dr. Yorgos Dimitriadis
Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, e à UFR d'Études Psychanalytiques, da Université de Paris, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Prof. Dr. Christian Ingo Lenz Dunker (USP)

Prof. Dr. Joel Birman (UFRJ)

Rio de Janeiro

2021

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos primeiramente dirigem-se às Universidades nas quais realizei a presente pesquisa, das quais tenho imenso orgulho de fazer parte de suas histórias e que elas façam parte da minha. À Universidade Federal do Rio de Janeiro e à Universidade de Paris, duas instituições que me inspiraram desde muito cedo e que seguirão me inspirando eternamente.

Agradeço imensamente a meus orientadores: Simone Perelson, que me acompanha desde o mestrado e que foi, por todos esses anos, minha referência primeira; Christian Hoffmann, que acolheu minha pesquisa na Universidade de Paris e expandiu meus horizontes com seu ensino; e Yorgos Dimitriadis, que me acolheu com sua incrível gentileza, seu incentivo e sua enorme competência.

Meus agradecimentos aos professores que compõem minha banca – Ana Maria Rudge, Beatriz Santos, Rose Gurski. Meus agradecimentos especiais a Christian Dunker, por quem tenho enorme admiração; a Joel Birman, meu grande mestre; e a Vinicius Darriba, que me acompanha desde a graduação e por quem tenho uma gratidão profunda.

É verdadeiramente uma honra contar com a presença de quem tanto me inspira.

Agradeço também àqueles que compõem a Universidade, sem os quais não seria possível essa conquista: Karoline Garnczarek, Ali Brador, José Luiz e, sobretudo, Alice Quintella, que não soltou de minha mão e me ajudou a fazer o que parecia ser impossível. Meus especiais agradecimentos à Mgm^a Reitora Denise Pires de Carvalho, que demonstrou grandeza em sua solicitude.

Agradeço às minhas colegas de mestrado e doutorado, com quem tive a honra de estabelecer uma relação de apoio fraterno: Raquel Fialho, Julia Schlemm, Aline Bemfica, Lívia Beatriz, Márcia Infante, Augusta Zana, Ludmilla Pitrowsky.

Meus agradecimentos mais ternos aos meus pais, por quem meu amor é imensurável e sem os quais nada seria possível. Aos meus familiares, com quem tenho a sorte imensa de sempre contar.

Ao meu marido Frank Maciel, meu companheiro no melhor e mais profundo

sentido do termo.

Agradeço, por fim, aos meus amigos, Domenica Alabarce, Cristian Zampieri, Carla Abraão, Isabela Neves, Julia Bayer, Remom Bortolozzi, Rhayanne Lourenço, Tatiana Berghauser, dentre outras pessoas queridas com quem compartilho essa jornada.

É sobre os ombros desses gigantes que hoje posso ver mais longe.

A terra totalmente esclarecida resplandece sob
o signo de uma calamidade triunfal

(Adorno & Horkheimer, 1985, p. 17)

RESUMO

MOURA, Ariana. **A lógica do fetichismo e os limites do Esclarecimento**. 2021. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021, e UFR d'Études Psychanalytiques, Université de Paris, 2021.

A história do conceito de fetichismo confunde-se com a história das ciências humanas. Tendo origem em relatos de navegadores mercantes acerca dos costumes religiosos de povos estrangeiros, o termo será utilizado, desde o princípio, para designar o que estaria no campo do estranho e primitivo, estabelecendo-se, com ele, uma fronteira em relação ao civilizado e esclarecido. Outros campos do saber se apropriarão posteriormente do termo, sempre herdando, em diferentes medidas, esta concepção de que o pensamento fetichista seria a quintessência do pensamento não esclarecido. Propomo-nos, na presente tese, a examinar os elementos fundamentais que constituem o fetichismo, em especial a partir de sua apropriação pela psicanálise, sublinhando a transformação que ela operará no entendimento de tal conceito – quando se conceberá que o pensamento fetichista, longe de ser uma falta superável de capacidade de abstração, é parte constituinte e ineliminável do desejo. Semelhante inovação é trazida por Marx, que aponta ser o fetichismo da mercadoria uma ilusão objetiva necessária para que se façam as trocas do mercado. Seguindo na investigação do lugar que tal conceito ocupa na psicanálise, veremos também como o fetichismo é elevado ao patamar de paradigma da estrutura perversa, a partir da forma que, inversamente ao que ocorre na fantasia neurótica, o perverso ocupará, ele mesmo, o lugar de objeto fetiche, oferecendo-se como instrumento para a realização do gozo do Outro, restituindo sua completude imaginariamente perdida. A posição de objeto fetiche que o perverso ocupa será exemplarmente demonstrada na obra de Sade, a qual Lacan examina em uma complexa articulação com a filosofia de Kant, este elencado aqui como representante privilegiado do Esclarecimento. Veremos que *Kant com Sade* será a entrada de Lacan em um debate que ganhava proeminência no contexto do pós-guerras, cujo cerne era a crescente desconfiança de que a barbárie experimentada nos anos anteriores não seria apenas discordante das expectativas de alcançar a paz por meio da razão, mas seria resultado precisamente de uma obscuridade intrínseca ao projeto do Esclarecimento. Assim, compreendendo a obra de Sade e o lugar de instrumento que seus personagens libertinos exercem frente a uma lei destrutiva tão rigorosa quanto o Imperativo Categórico de Kant, buscamos, com o presente trabalho, demonstrar como o fetichismo mais uma vez emerge como conceito que problematiza o ideário da ilustração. Considerando o Liberalismo uma das mais relevantes vertentes do Esclarecimento, encontramos suficientes indícios de que a literatura sadiana, assim como fez com Kant, ilustra as consequências nefastas decorrentes da obediência cega à lei do mercado. Pelo exposto, concluímos que Sade teria, através do recurso da ironia, pintado um cenário no qual os preceitos iluministas (de Kant, mas também dos liberais) fossem levados até suas últimas consequências, no qual os sujeitos são assujeitados e tornados, eles mesmos, o objeto fetiche dedicado a efetivar este novo mundo esclarecido, no qual a razão se apresenta como órgão de dominação.

Palavras-chave: fetichismo, Esclarecimento, sadismo

RÉSUMÉ

MOURA, Ariana. **La logique du fétichisme et les limites de l'*Aufklärung***. 2021. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021, e UFR d'Études Psychanalytiques, Université de Paris, 2021.

L'histoire du concept de fétichisme se confond souvent avec l'histoire des sciences humaines. Le terme, qui puise son origine dans des rapports de navigateurs marchands sur les coutumes religieuses des peuples étrangers, servira dès le début à désigner ce qui s'inscrirait dans le domaine de l'étrange et du primitif, établissant ainsi une frontière par rapport au civilisé et à l'éclairé. D'autres champs de connaissance reprendront plus tard le terme, lequel héritera alors, à des degrés divers, de cette conception selon laquelle la pensée fétichiste serait la quintessence de la pensée non éclairée. Nous proposons par la présente thèse d'examiner les éléments fondamentaux qui composent le fétichisme, notamment à partir de son appropriation par la psychanalyse, en soulignant la transformation qu'elle a entraînée dans la compréhension d'un tel concept - quand la pensée fétichiste a été conçue, elle était loin de constituer un manque surmontable de capacité d'abstraction, c'est une partie constitutive et essentielle du désir. Une telle innovation est apportée par Marx, qui souligne que le fétichisme de la marchandise est une illusion objective nécessaire aux échanges du marché. En interrogeant la place qu'occupe ce concept en psychanalyse, nous verrons comment le fétichisme est porté au niveau de paradigme de la structure perverse, à partir de la manière dont, au contraire de ce qui se passe avec le fantasme névrotique, le pervers occupera, lui-même, la place d'objet fétiche, s'offrant comme instrument d'accomplissement de la jouissance de l'Autre et restituant sa complétude imaginativement perdue. La position d'objet fétiche qu'occupe le pervers sera illustrée dans l'œuvre de Sade, que Lacan examine dans une articulation complexe avec la philosophie de Kant, ce dernier répertorié ici comme représentant privilégié des Lumières. Nous verrons que *Kant avec Sade* sera l'entrée de Lacan dans un débat qui a gagné en importance dans le contexte d'après-guerre et qui pressentait de plus en plus que la barbarie vécue les années précédentes ne serait pas seulement en désaccord avec les attentes de l'établissement de la paix par la raison, mais qu'elle serait précisément le résultat d'une obscurité intrinsèque au projet des Lumières. Ainsi, comprenant l'œuvre de Sade et la place de l'instrument que jouent ses personnages libertins face à une loi destructrice aussi rigoureuse que l'impératif catégorique de Kant, nous cherchons par le présent travail à démontrer comment le fétichisme a émergé à nouveau comme un concept qui problématise l'idéal de l'illustration. Considérant le libéralisme comme l'une des branches les plus pertinentes des Lumières, nous démontrons que la littérature sadienne, comme elle l'a fait avec Kant, illustre les conséquences néfastes résultant d'une obéissance aveugle à la loi du marché. De ce qui précède, nous concluons que Sade aurait, par l'usage de l'ironie, dépeint un cadre dans lequel les préceptes illuministes (de Kant, mais également des libéraux) ont été poussés jusqu'à leurs extrêmes limites, cadre où les sujets sont soumis et rendus eux-mêmes en objets fétiches voués à manœuvrer ce nouveau monde éclairé dans lequel la raison se présente comme un organe de domination.

Mots-clés: fétichisme, *Aufklärung*, sadisme.

ABSTRACT

MOURA, Ariana. **The logic of fetishism and the limits of Enlightenment**. 2021. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021, e UFR d'Études Psychanalytiques, Université de Paris, 2021.

The history of the concept of fetishism is closely linked to the history of the human sciences. Having its origins in reports from merchant navigators regarding foreign peoples' religious customs, the term will be used, since the beginning, to refer to what would be in the field of the unknown and primitive, establishing with it, a frontier in relation to the civilized and enlightened. Other knowledge fields will later appropriate the term, always inheriting, in different measures, this conception that the fetishist thought would be the quintessence of the unenlightened thought. We propose, in the present thesis, to examine the fundamental elements that constitute fetishism, especially from its appropriation by psychoanalysis, underlining the transformation that it will operate in the understanding of such concept – when it will be conceived that the fetishist thought, far from being a surmountable lack of abstraction capacity, is a constituent and unavoidable part of desire. A similar innovation is brought by Marx, who points that the commodity fetishism is an objective illusion necessary for the market exchanges to take place. Continuing in the investigation of the place that such concept occupies in psychoanalysis, we will also see how fetishism is raised to the level of paradigm of the perverse structure, from the way that, inversely to what happens in the neurotic fantasy, the perverse will occupy itself the place of object of fetish, offering itself as instrument to the realization of the jouissance of the Other, restoring its imaginarily lost completeness. The position of object of fetish that the perverse occupies will be exemplarily demonstrated in Sade's work, which Lacan examines in a complex articulation with Kant's philosophy, this last one listed here as privileged representative of Enlightenment. We will see that *Kant with Sade* will be the entrance of Lacan in a debate that received prominence in the post-war context, whose core was the growing distrust that the barbarism experienced in the previous years would not be just discordant from the expectations of reaching peace through reason, but a result precisely of an obscurity intrinsic to the Enlightenment project. Thus, by understanding the work of Sade and the instrumental place that his libertine characters exert in face of a destructive law as rigorous as the categorical imperative of Kant, we seek with this paper to demonstrate how fetishism once more emerges as a concept that problematizes the illustration ideology. Considering liberalism as one of the most relevant strands of Enlightenment, we found sufficient indications that the Sadean literature, as it did with Kant, illustrates the nefarious consequences arising from blind obedience to the market law. Therefore, we conclude that Sade would have, through the resource of irony, painted a scenery in which the enlightenment precepts (of Kant, but also of the liberals) were taken to their last consequences, in which subjects are subjugated and rendered, themselves, the fetish object dedicated to effectuate this new enlightened world, in which reason presents itself as an organ of domination.

Key-words: fetishism, Enlightenment, Kant, Sade

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Primeiro esquema da divisão	136
Figura 2 - As formas dos objetos nos diferentes estágios.....	138
Figura 3 - Esquema do véu.....	153
Figura 4 - A fantasia no perverso e no neurótico	178
Figura 5 - Esquema 1	274
Figura 6 - O desejo sádico.....	283
Figura 7 - Estrutura dos discursos	332
Figura 8 - Discurso do mestre e Discurso do capitalista	342

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	5
SUMÁRIO.....	12
INTRODUÇÃO.....	16
PARTE I - FRONTEIRA.....	23
1. O QUE É O ESCLARECIMENTO.....	24
1.1. KANT : O QUE É O ESCLARECIMENTO.....	27
1.2. A RAZÃO PRÁTICA.....	35
1.3. MAL RADICAL.....	44
1.4. PARA A PAZ PERPÉTUA.....	49
1.5. KANT E A MODERNIDADE.....	52
2. O QUE É O FETICHISMO.....	57
2.1. HISTÓRICO DO CONCEITO – ANTROPOLOGIA, ARTE E RELIGIÃO.....	58
2.2. HISTÓRICO DO CONCEITO – PSIQUIATRIA.....	67
2.3. HISTÓRICO DO CONCEITO - PSICANÁLISE.....	76
2.3.1 PRIMEIRAS MENÇÕES DE FREUD AO PROBLEMA DO FETICHISMO.....	78
2.3.2 A TEORIA DO RECALCAMENTO PARCIAL – <i>SOBRE A GÊNESE DO FETICHISMO</i> , 1909.....	80
2.3.3 A TEORIA DA <i>VERLEUGNUNG</i> – O <i>FETICHISMO</i> , 1927.....	85
3. ROMPENDO FRONTEIRAS: O PRIMITIVO É ÍNTIMO.....	91
3.1. O PENSAMENTO FETICHISTA NA CRENÇA – <i>VERLEUGNUNG</i>	94
3.2. O PENSAMENTO FETICHISTA NA ECONOMIA – MARX.....	100
3.3. O PENSAMENTO FETICHISTA SE PERPETUA NO AMOR – FUNÇÃO	

FETICHE COMO CAUSA DO DESEJO	111
3.3.1 CRÍTICAS ÀS TEORIAS DA RELAÇÃO DE OBJETO E RETORNO A FREUD: TEORIA DAS PULSÕES	113
3.3.2 A FALTA.....	116
3.3.3 DAS DING.....	119
3.3.4 DA COISA AO OBJETO <i>a</i>	127
3.3.5 OBJETO <i>a</i>	133
3.3.6 FALO.....	141
3.3.7 <i>AGALMA</i>	149
3.3.8 VÉU.....	152
3.3.9 FANTASIA.....	156
PARTE II – PARADIGMA.....	162
4. FETICHE COMO PARADIGMA DA PERVERSÃO	163
4.1. PREVALÊNCIA IMAGINÁRIA.....	165
4.2. SINTAXE PERVERSA.....	170
4.3. O DESEJO E O GOZO DO OUTRO	175
4.4. A INVERSÃO DA NOTAÇÃO DA FANTASIA.....	178
4.5. O FETICHISMO PARADIGMÁTICO.....	182
4.6. PÈRE-VERSION	186
5. SADE.....	193
5.1. SADE HISTÓRICO.....	193
5.2. ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DE SUA LITERATURA	196
5.3. SADE E A LITERATURA MORAL DA ÉPOCA	199
5.4. O LIBERTINO.....	205
5.5. A REJEIÇÃO AO AMOR.....	210
5.6. LEI DA NATUREZA.....	214

5.7. UNIVERSALIDADE, LIBERDADE E AUTONOMIA.....	217
5.8. EGOÍSMO.....	218
5.9. APATIA.....	220
5.10. A FELICIDADE NO MAL: O ELOGIO DO CRIME.....	224
5.11. SER SUPREMO EM MALDADE.....	227
5.12. DE SADE A FREUD.....	231
PARTE III - LIMIAR.....	235
6. A MODERNIDADE E SEU DESENCANTAMENTO.....	236
6.1. DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO.....	240
6.2. DE TRANSGRESSOR A SARGENTO DO SEXO – SADE POR FOUCAULT.....	247
6.3. A ESCRITA DE <i>KANT COM SADE</i>	252
7. KANT COM SADE.....	256
7.1. SADE, A VERDADE DE KANT.....	258
7.2. SUBVERSÃO NO CAMPO DA ÉTICA: O BEM.....	261
7.3. APATIA, HUMILHAÇÃO E DOR.....	264
7.4. DUAS MÁXIMAS.....	267
7.5. A FANTASIA SADEANA.....	271
7.6. O LIBERTINO, FETICHE DA LEI.....	277
7.7. GOZO E LIMITE.....	283
7.8. LEI E TRANSGRESSÃO.....	290
7.9. CADA FALSO.....	293
7.10. DANO E REPARAÇÃO.....	297
7.11. IRONIA.....	304
8. FETICHISMO E ESCLARECIMENTO: ÚLTIMOS LIMITES.....	306
8.1. SADE E A IRONIA.....	306

8.2. ESCLARECIMENTO E CINISMO	312
8.3. SADE COM ADAM SMITH.....	319
8.3.1 Dois Esclarecimentos.....	320
8.3.2 Sade e o egoísmo	324
8.4. MAIS-VALIA E MAIS-GOZAR.....	326
8.5. O DISCURSO DO CAPITALISTA.....	331
8.5.1 A dialética do senhor e do escravo	336
8.5.2 O discurso do capitalista	339
8.6. PAIXÃO PELA INSTRUMENTALIDADE.....	346
8.7. SADE, VERDADE DAS LUZES	355
CONCLUSÃO	360
BIBLIOGRAFIA.....	370

INTRODUÇÃO

Ao longo dos séculos, o pensamento ocidental embarcou em uma cruzada - a do desencantamento do mundo. Nesta jornada, a razão seria tomada simultaneamente como sua bússola e seu norte – ou seja, como meio e fim -, culminando, em certo ponto, no que chamamos ciência. A finalidade do conhecimento seria alcançar a realidade tida como objetiva, despida de vieses. A partir de dados brutos oriundos da natureza, a ordem seria encontrada pela aplicação da matemática, esta a linguagem universal e perfeita para a manipulação de tais dados. O ideal seria o de um encontro sem equívocos com a realidade: que a verdade emergisse despida de ilusões, os objetos se apresentassem como transparentes e a história se desvinculasse dos mitos. O objetivo desta cruzada, chamada Esclarecimento, seria o domínio das forças da natureza através do uso da razão.

O conceito de fetichismo surge como definidor de uma forma de pensamento oposta a esta razão esclarecida. Utilizado para descrever os costumes e crenças religiosas de povos considerados não civilizados, o termo foi, desde o princípio, destinado a designar o estrangeiro à cultura europeia. Posteriormente agregado à história da civilização europeia, o fetichismo foi considerado o grau zero das práticas religiosas, o primeiro estágio em uma escala de desenvolvimento cultural, estágio este há muito superado por essa civilização. O Esclarecimento – tanto quando é compreendido como o processo de longo termo de desencantamento do mundo, como quando é resumido no momento histórico do Iluminismo – tem por lema tudo abarcar com a razão. *Sapere aude!*, ousa saber, comanda o manifesto kantiano.

Podemos considerar que a história do pensamento ocidental se caracteriza pela busca por afastar de si o pensamento fetichista. Mas, tivesse sido bem-sucedido o projeto do Esclarecimento, o conceito de fetichismo teria se tornado irrelevante, e debruçar-se sobre tal tema seria dispensável. Apesar de toda tentativa, não teve sucesso – o pensamento e a prática fetichistas esquivam-se de sua supressão, resistem em nossas vidas cotidianas, regem nossas trocas, nossa experiência do amor, nossa espiritualidade.

Que ele resista e se infiltre em tantos campos da experiência humana nos dá

margem a pensá-lo como oposto a suprimível, como se desejara antes – leva-nos a conceber que o fetichismo seja ineliminável.

Dedicar-nos-emos, na presente tese, a retrazar os percursos culturais e intelectuais que levaram o conceito de fetiche a ganhar centralidade no cenário filosófico europeu, culminando em sua apreensão pela psicanálise. Inicialmente, o termo teria sido criado para explicar o comportamento supersticioso e primitivo das sociedades pagãs ou não-europeias. Tudo o que fosse outro em relação à cultura europeia, que fosse não-esclarecido, distante, arcaico, era passível de ser considerado uma prática fetichista.

No Século XIX o termo passa a ser utilizado de forma oposta, para designar algo de fundamental da civilização europeia industrializada. O campo de atuação do conceito migrou das sociedades da África central para o coração da Europa. Paulatinamente, ganhou uma abrangência considerável, passando a adjetivar religiosos extremados, perversos sexuais, colecionadores obsessivos, consumidores ávidos, crianças com seus objetos transicionais, adoradores de líderes totalitários, dentre outros (Böhme, 2014, p. 6). O termo torna-se, em algum ponto, um guarda-chuva que abarca qualquer coisa que se queira dizer irracional, supersticiosa ou perversa.

Assim, o fetichismo como conceito faz um interessante percurso que cabe salientar: de um termo utilizado para descrever o estranho no estrangeiro, para um termo que captura e esclarece a estranheza no familiar (Böhme, 2014, p. 7). O fetichismo passou a designar menos os povos estrangeiros em seu exotismo, e mais as estranhezas na relação com os objetos do sujeito moderno.

A presente tese tem como tema a elucidação da lógica do fetichismo e de sua operatividade como conceito que aponta para os limites do projeto do Esclarecimento. Tal tema desdobra-se em dois objetivos fundamentais: em primeiro lugar, estabelecer uma definição do conceito de fetichismo para a psicanálise lacaniana, verificando suas implicações na teoria; em segundo lugar, investigar nossa hipótese principal, a de que tal conceito nos aponta para limites na consecução do projeto do Esclarecimento, de promover a emancipação do homem por meio do ordenamento racionalista de suas ações.

A relevância de tal debate entre psicanálise e Esclarecimento pode ser de pronto vislumbrada ao considerarmos que a própria psicanálise ocupa o lugar, como disciplina, de uma crítica aos limites da racionalidade. Em nossa pesquisa, no entanto, abordaremos tais limites pelo viés do fetichismo, por encontrarmos, por este meio, uma fecunda contribuição da psicanálise a pertinentes questões da modernidade – será o projeto do Esclarecimento factível? Caso o seja, será ele desejável, ou será sua consecução fadada ao totalitarismo? Nossa hipótese é a de que o fetichismo será um conceito de peculiar interesse para pensarmos a inserção da psicanálise nesta temática do levar aos últimos limites o projeto iluminista.

Buscamos expressar, com o termo 'limite', mais de um sentido: de um lado, veremos como o conceito teria sido criado no seio do Esclarecimento com o objetivo de estabelecer um limite entre o civilizado e o primitivo, ou seja, uma fronteira; posteriormente, Freud e Marx serão responsáveis por apontar que o fetichismo era presente não somente entre os 'esclarecidos', como era também uma lógica intrínseca ao desejo e à forma-mercadoria. É possível compreender que, ao jogarem luz sobre a existência de tal 'ponto cego', esses autores estariam seguindo os preceitos do Esclarecimento, expandindo a compreensão racional sobre o fenômeno. Ainda assim, com isso, eles apontavam para um ponto de obscuridade que não se deixa reduzir à consciência, uma ilusão objetiva necessária, esta consistindo em uma potencial limitação às aspirações racionalistas.

Além dos referidos sentidos, de fronteira e de limitação, temos ainda a questão do levar até os últimos limites o projeto do Esclarecimento, questão esta que constitui, segundo Foucault, o principal tema da filosofia moderna, e que foi particularmente mobilizadora no período do pós-guerra. Tal debate resultará na articulação, por parte de diversos autores, entre Kant e Sade.

Lacan, ciente da extensão da influência que os filósofos das Luzes exerciam nos temas tratados por Sade, e munido de seus conhecimentos acerca tanto da literatura sadeana quanto da filosofia iluminista, resolve, ele mesmo, tomar parte deste debate bastante influente em seu próprio tempo: o de que seria possível encontrar na correlação entre as obras de Kant e Sade algo de significativo para pensar as mazelas do século XX. Algo desviara o caminho que a razão pavimentava para a paz perpétua,

e os filósofos do pós-guerra tinham a intuição de que Sade era a resposta para este enigma.

Lacan inserir-se-á neste debate com seu escrito *Kant com Sade*, o qual tomaremos como palco principal para nossa investigação do terceiro sentido no qual o fetichismo tensiona os limites do Esclarecimento.

A tese será, então, dividida em três partes. A primeira será dedicada ao fetichismo como conceito-fronteira e à posterior subversão promovida por Freud e Marx, que aponta ser o 'primitivo' íntimo do esclarecido. Nesta primeira parte contaremos, ainda, com uma introdução da teoria lacaniana do objeto *a*, a qual será fundamental para aprofundar a concepção de uma função fetiche na causa do desejo.

A segunda parte servirá de ponto de virada, quando, junto a Lacan, estabeleceremos o fetichismo como paradigma da perversão, dando relevo à inversão da notação da fantasia, e apresentaremos a obra de Sade.

A partir da compreensão desse caráter paradigmático do fetichismo e da literatura sadeana, partiremos para a terceira parte, esta dedicada ao debate do escrito *Kant com Sade*. Nesta última parte, buscaremos compreender como, em nossa interpretação, o autor valeu-se da ironia para tecer críticas ao Esclarecimento, tensionando os limites de pressupostos não apenas de Kant, mas também dos liberais Mandeville e Adam Smith.

A primeira parte será constituída por três capítulos. No primeiro capítulo, estabeleceremos as bases para o que estamos nomeando de Esclarecimento, elegendo Kant como nosso principal interlocutor neste quesito. No segundo capítulo, abordaremos o histórico do surgimento e dos usos dotados ao termo fetichismo na história do conhecimento, partindo de seus primeiros registros e passando por campos diversos do saber. Acreditamos que este histórico auxilia-nos a ilustrar como o conceito esteve, desde o momento de sua criação, endereçado a determinar um limite entre o primitivo e o esclarecido.

No terceiro, exporemos as teorias marxista e freudiana de fetichismo, ambas com suas particularidades, sublinhando a já mencionada subversão do tratamento ao fetichismo. Traremos também a teoria lacaniana acerca do objeto *a* e da função fetiche

causa do desejo. Neste último capítulo faremos a defesa de que o fetichismo não seria um estágio superável, mas uma lógica ineliminável da relação com os objetos do desejo.

A segunda parte, como afirmávamos, será o ponto de virada entre a primeira e a última partes da tese. Esta parte será composta pelo quarto e quinto capítulos da tese. No quarto capítulo nos debruçaremos sobre a indicação de Lacan de que o fetichismo seria paradigmático da estrutura perversa. Isso significaria que, em cada uma das diversas modalidades de perversão classicamente elencadas, a lógica fetichista terá uma função preponderante, mas especificamente distinta daquela que encontramos de forma generalizada no desejo.

Tal especificidade dar-se-á em razão da inversão da notação da fantasia, a partir da qual compreenderemos que, no sadismo, o torturador sádico ocupa, ele mesmo, o lugar de objeto fetiche. No quinto capítulo nos dedicaremos a apresentar Sade e sua obra, como preparação necessária à terceira e última parte da tese. Apresentaremos a biografia e alguns aspectos essenciais da obra de Sade, como forma de fundamentar a perspectiva de que o autor realizava uma crítica ao Esclarecimento.

Na terceira parte, por fim, passaremos à reflexão de como o fetichismo estaria implicado no desenvolvimento do projeto do Esclarecimento. Elegeremos *Kant com Sade* como palco principal deste debate, sublinhando tal lugar de objeto fetiche que o libertino sadeano encarnaria. Esta terceira parte será constituída por três capítulos (sexto, sétimo e oitavo capítulos da tese).

No sexto capítulo, apresentaremos o contexto de tal articulação, apontando as razões pelas quais, a partir das duas grandes guerras, tais autores foram trazidos à tona de forma tão pungente. O sétimo capítulo será, então, propriamente dedicado a expor a contribuição de Lacan em seu escrito *Kant com Sade*. No oitavo capítulo, por fim, desdobraremos a compreensão de que Sade criticava o Esclarecimento para além de Kant, apontando como sua ironia se dirigia igualmente para os liberais Mandeville e Adam Smith. Assim, compreendemos que, através de Sade, é possível abordarmos importantes aspectos do Capitalismo, e, em especial, do lugar que o fetichismo ocupa neste sistema produtivo.

Com este percurso, esperamos conseguir esboçar um panorama abrangente de reflexões acerca da relação indissociável entre o conceito de fetichismo e o Esclarecimento.

Iniciamos nosso percurso sublinhando esta virada fundamental, ocorrida no século XIX, na qual o conceito de fetichismo, que inicialmente denominava o primitivo estrangeiro, passa a designar um mecanismo fundamental da civilização esclarecida. Uma explicação possível para tal ascensão do conceito naquele período seria o desenvolvimento da indústria e a conseqüente inundação dos objetos de consumo nas vidas cotidianas (Böhme, 2014, p. 6). O renascimento do fetichismo, portanto, não se daria ao acaso, se considerarmos que, desde o século XIX, estamos vivendo em uma "era das coisas" (Böhme, 2014, p. 6). Houve, neste período histórico, graças ao fenômeno da industrialização, um incremento acelerado da produção de objetos de consumo aos quais temos acesso em nosso dia a dia. Houve uma transformação muito profunda na forma de lidar com os objetos, produzidos pela ciência e tornados produtos de consumo, que são apresentados nas vitrines e anúncios de forma cenograficamente ritualística.

O espaço pessoal foi também expandido com o advento da multiplicação dos objetos, estes servindo como apêndices dos que os possuem, ao passo que houve também a expansão do espaço privado, doméstico, da família nuclear. As pessoas cotidianamente coletam, trocam, desejam, exibem, consomem, usam, compram e vendem, acumulam, perdem e jogam fora seus objetos em um ritmo cada vez mais acelerado, sendo, elas próprias, consumidas por este fluxo sem fim do mercado de consumo.

Multiplicaram-se os produtos artificiais da indústria, e, com eles, o lixo. Há em cena uma decadência programada dos objetos de consumo, que passam, com a virada das estações e das tendências, de símbolo do luxo a entulho tecnológico. Ao passo que há algo de ineliminável na lógica fetichista - que nos faz desejar algo para além de sua materialidade, por ser ele portador de um valor que lhe é alheio, mas é nele estampado -, há também a passagem presumida do objeto de desejo a lixo, na medida em que o desejo é, por definição, uma passagem infundável de objeto em objeto, sem jamais consumir sua satisfação.

As sociedades modernas enxergam a si próprias como seculares e regidas pela razão. Como observa Foucault, tal ideal da racionalização das relações sociais é fruto de uma crescente tentativa de administração dos mais diversos âmbitos da vida coletiva e individual (Foucault, 1990 (1978), p. 2). Ao passo que as instituições pré-modernas dos rituais e dos mitos foram perdendo espaço na vida coletiva, o sujeito moderno encontrou-se diversas vezes na encruzilhada entre o progresso e o recurso às antigas formas de comunhão social. É possível argumentar que tais instituições pré-modernas ganharam, então, uma nova roupagem, e assim se perpetuaram (Böhme, 2014, p. 8). Longe de se extinguírem, as relações fetichistas observadas antes como estrangeiras são, enfim, percebidas como base dos sistemas modernos de organização social.

Partamos, então, rumo a uma investigação abrangente das definições que o conceito de fetichismo acumulou ao longo dos séculos, tendo sempre em vista sua implicação com o ideário do Esclarecimento, com a finalidade de encontrarmos, ao fim das diversas articulações teóricas a que nos propomos, uma compreensão da pertinência da lógica fetichista no mundo contemporâneo.

PARTE I - FRONTEIRA

Duas coisas enchem o coração de admiração e veneração, sempre novas e sempre crescentes, à medida que a reflexão se dirige e se consagra a elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim.

(Kant)

1. O QUE É O ESCLARECIMENTO

A título de introdução, devemos tecer alguns comentários sobre a escolha do termo "Esclarecimento" para a presente tese, em contraposição, em especial, ao mais corrente "Iluminismo". Tal escolha se deu por algumas razões. Em primeiro lugar, considerando que estamos no presente trabalho nos dedicando a aprofundar nossa compreensão acerca do contexto e do significado do texto de Lacan *Kant com Sade*, nos parece razoável tomarmos como referências principais, neste quesito, o próprio filósofo mencionado, Kant, sendo ele um dos principais representantes do período histórico caracterizado pela busca pela ilustração. Mais do que isso, Kant nos fornece uma definição objetiva do que considera ser tal busca em seu artigo *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*, de forma que a escolha pelo termo aponta para este que nos será um texto base.

Outra referência incontornável para nosso debate será o de Adorno e Horkheimer, com a obra *A dialética do Esclarecimento*. Nele encontramos a primeira menção explícita a uma correlação entre Kant e Sade, e temos indícios suficientes para crer que Lacan teria conhecimento de tal obra e que estaria com ela estabelecendo um diálogo quando tece suas próprias considerações acerca das semelhanças entre os dois autores.

Tomando de empréstimo o conceito de Esclarecimento com o qual Adorno e Horkheimer trabalham, devemos fazer referência aqui não somente ao período histórico que ficou designado como o período das luzes. O Esclarecimento, para eles, era uma tendência de longa data, identificável desde a Antiguidade, do homem buscar, através do uso da razão, estabelecer uma dominância sobre os desígnios da natureza. O que, a princípio, era interpretado e manejado pela humanidade através de mitos, passa a ser paulatinamente abordado através de uma consciência cada vez mais objetiva, científica – processo o qual eles chamaram de desencantamento do mundo. A ciência nasce com esperanças de tudo abarcar, e tende, na perspectiva dos autores, a tornar-se cada vez mais voltada para a pura técnica, em uma instrumentalização do saber com o único objetivo de fazer concordarem os meios com os fins, e da forma mais eficiente.

Em ambas das nossas obras de referência aqui citadas – *O que é o Esclarecimento* e *Dialética do Esclarecimento*, a palavra utilizada em seus títulos originais é a alemã *Aufklärung*. Como nos adverte (de Souza Fernandes, 1985), é impossível fazer uma tradução exata deste termo em alemão devido aos muitos sentidos que ele engloba. Por este motivo, inclusive, muitos autores de outras línguas adotam *Aufklärung* em seus textos, ainda que publicados em outras línguas que não o alemão.

Podemos compreender o Esclarecimento também como a contrapartida alemã ao Iluminismo francês. E existem particularidades a serem observadas no movimento de ilustração alemão, que devem ser levadas em conta para compreendermos a proposta kantiana. Um dos aspectos a ser observado era um ideal de difusão ao público geral das ideias debatidas no meio filosófico, ou seja, o que, hodiernamente, chamamos de divulgação científica. Neste sentido,

"A "ilustração" era entendida como uma educação do público (Publikum Öffentlichkeit): uma propedêutica para a participação no debate social, que pudesse, por sua vez, tomar distância da superstição religiosa por meio do cultivo da razão e do bom gosto. Um de seus objetivos fundamentais era assim expandir tais princípios mais além dos limites do mundo acadêmico, buscando a atenção do público e os grupos sociais não cultivados." (Baiagorria, 2014, p. 60)¹

Isso nos fornecerá a luz para compreender o tom de incitação que Kant assume em algumas de suas publicações, em especial, a intitulada *O que é o Esclarecimento*, a qual esmiuçaremos na seção seguinte. Tal texto seria uma resposta à convocação do jornal *Berliner Monatschrift*, para que se definisse o termo. A chamada do jornal deu-se em razão de uma crise em torno da indefinição dos objetivos do movimento (Baiagorria, 2014, p. 60), um fenômeno particular ao contexto alemão da época.

Não nos dedicaremos a descrever com detalhes esse contexto alemão, mas é imprescindível para os fins de nossa pesquisa ter em mente um breve panorama. Para traçar um resumo, algo que colocava especialmente em dúvida seu caráter, por

¹ Tradução nossa. Original: "La "ilustración" era entendida como una educación del público (Publikum, Öffentlichkeit): una propedéutica para la participación en el debate social, que pudiera a su vez tomar distancia de la superstición religiosa por medio del cultivo de la razón y el buen el gusto. Uno de sus objetivos fundamentales era así expandir dichos principios más allá de los límites del mundo académico, buscando la atención del público y los grupos sociales no cultivados"

exemplo, era o fato de, paradoxalmente, a ilustração alemã ser liderada por seu monarca, o rei Frederico II, e posteriormente por seu sucessor, este menos afeito à liberdade de pensamento e expressão, Frederico Guilherme. Uma série de outras dúvidas e tensões histórico-culturais estavam em questão, como o papel do Esclarecimento na difusão de ideais revolucionários ou na solução de problemas práticos. A partir desses impasses quanto à aplicação do ideário iluminista à cultura alemã compreendemos a solicitação do jornal para que se definisse o movimento e a resposta kantiana.

Uma questão que nos interessará especialmente se dá em torno do tema do misticismo na religião. Abordaremos, ao longo de nossa exposição, as considerações que Kant fará a respeito de tal temática, e veremos como o conceito de fetichismo emergirá em sua obra a partir dela. Como sabemos, um ponto central do projeto do Esclarecimento é promover o rompimento em relação a qualquer espécie de obscurantismo, dentre eles elencado o fetichismo.

Trataremos, ao longo deste capítulo, de apresentar em linhas gerais, dentre os escritos de Kant, alguns tópicos que nos serão especialmente caros para analisar a associação realizada posteriormente entre a obra do filósofo e a do Marquês de Sade. Começaremos pela apresentação comentada do artigo *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*, para, em seguida, abordar dois escritos fundamentais de filosofia moral, nomeadamente, o *Fundamentos da metafísica dos costumes* e a *Crítica da Razão Prática*. Passaremos então para *A religião nos limites da pura razão*, e, por fim, abordaremos *Para a paz perpétua*.

A primeira dessas obras mencionadas, à qual passarei por vezes a me referir apenas como *O que é o Esclarecimento*, nos será cara, evidentemente, pela definição que promete oferecer. Alguns comentários podem ser feitos sobre sua importância frente à totalidade da obra de Kant, bem como com obras de outros autores com propostas semelhantes. Trata-se de um texto consagrado à história, mas em um sentido pouco convencional. Esse texto não se propõe analisar períodos passados nem antever acontecimentos futuros. Sua abordagem é a de situar o presente em que o trabalho foi escrito em relação às possibilidades futuras. A obra aponta as consequências favoráveis para a humanidade caso ela empregue a razão para o

desenvolvimento pleno de sua capacidade.

O sentido da obra é a constatação de uma encruzilhada histórica, na qual dois caminhos se apresentam: o da manutenção da ignorância ou o da assunção de um compromisso com o Esclarecimento. Seu tom é o de uma convocação, pois busca demonstrar a implicação que os sujeitos individualmente teriam frente a esta decisão – uma decisão íntima, mas de consequências para o conjunto da humanidade.

O texto seria também uma reflexão de Kant sobre a atualidade de sua própria obra (Foucault, 2005 (1984), p. 341). Foucault fala que o próprio empreendimento da crítica tem, para Kant, o sentido de responder à pergunta sobre até onde é possível aplicar a razão para o ordenamento da existência.

Faremos, então, ao longo do presente capítulo, uma incursão parcial na obra kantiana, sem prejuízo de fazermos em seções futuras novas apresentações e articulações. Apesar de Lacan fazer referência especificamente à *Crítica da Razão Prática* em *Kant com Sade*, entendemos ser necessário recorrer ao conjunto da filosofia kantiana para compreendermos importantes aspectos desta articulação entre autores. Lacan, já no início de seu escrito, adverte que aqueles que não tivessem conhecimento da obra do filósofo, que se reportassem a ela, para compreenderem o que ele ali tentava transmitir. Tal advertência é absolutamente justificável, como veremos posteriormente, uma vez que Lacan reúne de forma bastante sintética diversos aspectos da teoria kantiana sem fazer nenhuma concessão pedagógica aos não iniciados, o que explica em grande parte o caráter hermético do escrito. É atendendo a esta recomendação de Lacan que partiremos para os tópicos seguintes, em busca de nos tornarmos aptos à compreensão de tão complexa articulação.

1.1. KANT : O QUE É O ESCLARECIMENTO

Partiremos, em nossa pesquisa, do debate acerca do Esclarecimento. Para tanto, tomaremos por base a definição do termo provida por Kant, em especial em seu artigo *O que é o Esclarecimento*, de 1783. O artigo se inicia com sua concepção fundamental, como segue:

Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela do outro. *Sapere aude!* Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é portanto a divisa do Esclarecimento. (Kant, 2008, p. 1)

Como mencionado anteriormente, este texto de Kant foi uma resposta elaborada pelo filósofo para a chamada a autores, feita pelo periódico alemão *Berlinische Monatsschrift*, para que se definisse o termo Esclarecimento (*Aufklärung*). A resposta enviada por Kant, a qual debateremos, foi publicada em 1784, localizando-se, na cronologia de sua obra, em um momento intermediário entre a publicação da *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*.

Poder-se-ia considerar que, em comparação à totalidade da obra de Kant, este seria um texto menor. No entanto, como nos aponta Foucault,

com ele, entra discretamente na história do pensamento uma questão que a filosofia moderna não foi capaz de responder, mas da qual ela nunca conseguiu de desembaraçar. E há dois séculos, de formas diversas, ela a repete. De Hegel a Horkheimer ou a Habermas, passando por Nietzsche ou Max Weber, não existe quase nenhuma filosofia que, direta ou indiretamente, não tenha sido confrontada com essa mesma questão: qual é então esse acontecimento que se chama a *Aufklärung* e que determinou, pelo menos em parte, o que somos, o que pensamos e fazemos hoje? (Foucault, 2005 (1984), p. 335)

Prossegue o autor, com o que aqui gostaríamos de sobretudo destacar,

Imaginemos que a *Berlinische Monatsschrift* ainda existe em nossos dias e que ela coloca para seus leitores a questão: "O que é a filosofia moderna?" Poderíamos talvez responder-lhe em eco: a filosofia moderna é a que tenta responder à questão lançada, há dois séculos, com tanta imprudência: *Was ist Aufklärung?* (Foucault, 2005 (1984), p. 335)

Fica evidenciada, com esta observação, a centralidade que a questão sobre o que é o Esclarecimento ocupa na história da filosofia. Podemos, neste sentido, aventar que toda a filosofia moderna (e mesmo a dita pós-moderna ou outro termo que escolhamos para designá-la), irá girar em torno desta questão do que é o Esclarecimento, se ele constitui um projeto factível e quais seriam as suas consequências.

No momento em que Kant debruça-se sobre o problema, trata-se de uma pergunta a respeito do presente da filosofia, e os termos nos quais colocará a questão são interessantes. Como observa Foucault, é relativamente raro que um texto de filosofia se referencie no tempo presente. Mas, quando o faz, podemos considerar três formas mais comuns disso ocorrer: ou localizando-a como parte de uma época que se distingue das demais por um acontecimento traumático; ou buscando no presente indícios de um acontecimento iminente; ou, ainda, considerando-o o ponto de virada para a aurora de um novo mundo.

Vemos que a definição fornecida por Kant ao que é o Esclarecimento se dá de forma peculiar em relação às três modalidades anteriormente citadas. Primeiramente, ele o define de forma negativa: o Esclarecimento é a saída de um estado de menoridade identificado no presente (Foucault, 2005 (1984), p. 337), a solução para uma deficiência que impediria o pleno desenvolvimento da capacidade humana. Mas, como veremos, tal saída comporta em si uma certa ambiguidade, na medida em que emerge como um "processo em vias de se desenrolar; mas a apresenta também como uma tarefa e uma obrigação" (Foucault, 2005 (1984), p. 338).

Delineia-se, assim, ao pensarmos neste viés da temporalidade, o caráter de processo que Kant dota ao Esclarecimento. Esclarecer-se é uma tarefa e um caminho a ser percorrido, e não sem dificuldades. Kant observa, "Se for feita então a pergunta: "vivemos agora em uma época esclarecida?", a resposta será: "não, vivemos em uma época de Esclarecimento ["Aufklärung"]" (Kant, 1985 (1783), p. 112). Faltaria ainda muito para que o homem alcançasse de fato um estado de conduzir-se por si próprio a partir do bom uso de sua racionalidade; isso seria ainda um objetivo distante e talvez mesmo uma tarefa sem fim. Mas, o que Kant observa de sua própria época é que os indivíduos estariam, naquele momento, começando a ter os recursos necessários para tal empreitada.

A menoridade em questão é definida em termos de incapacidade de fazer uso de sua própria razão sem a tutela de outros, por motivos de "inércia ou covardia" (Kant, 2009, p. 407). "É tão cômodo ser menor" (idem), diz Kant, de forma claramente reprobatória. Kant deixa bastante clara sua percepção de que se trata de uma falha moral do sujeito manter-se em tal estado de ignorância. Seria uma questão de

convicção interna e coragem afastar-se dessa condição menor.

Em seu texto, vemos como ele descreve a situação, na qual muitos se encontrariam, de ficarem confortáveis em não fazerem um esforço ativo em direção ao conhecimento. Tomariam atalhos, como pagar alguém para que faça o trabalho por eles, ou utilizariam de forma irrefletida fórmulas e preceitos, realizando apenas pequenos saltos de conhecimento, sem desenvolver com a prática capacidades intelectuais que os dotassem de possibilidades maiores. Em suma, por indolência, desenvolveriam um incapacitante apego à ignorância.

A ênfase que Kant dirige, já no primeiro parágrafo, à questão da coragem, marcaria de partida que reside nas mãos do próprio homem a chave para a saída de sua menoridade. O homem seria o autor de uma operação que deverá realizar em si mesmo, de forma reflexiva. Os indivíduos deveriam, para tanto, tomar para si aquele que Kant enuncia como lema do Esclarecimento: *sapere aude*, ousa saber (Foucault, 2005 (1984), p. 338).

Este estado de menoridade é especificado por Kant a partir de três exemplos, os quais podemos ver como correspondentes às suas três críticas (Foucault, 2005 (1984), p. 337): quando deixamos um livro tomar o lugar do entendimento, quando assumimos um guru espiritual ou deixamos um médico decidir nossa dieta. Tais exemplos nos levam a sublinhar outro aspecto fundamental a ter em mente, além da coragem: a disputa entre liberdade e tutela.

Kant, a princípio, falava do sentido individual da busca pelo conhecimento. E, de fato, têm uma enorme relevância, em toda a sua obra, considerações acerca da capacidade intrínseca ao homem de desenvolvimento da razão, da coragem e da escolha individual que são necessárias no caminho desse desenvolvimento. Mas devemos, por outro lado, ter em vista o contexto social ao qual Kant direcionava suas críticas quando mencionava as amarras no caminho do conhecimento. Quando fala da liberdade para percorrer este caminho, especifica que "Para este Esclarecimento, não é exigido nada mais senão liberdade; e, aliás, a mais inofensiva de todas as espécies, a saber, aquela de fazer em todas as circunstâncias *uso público* da sua razão. Só que ouço clamarem de todos os lados: não raciocineis!" (Kant, 2009, p. 408). Cabe, inclusive, menção indireta ao monarca dito esclarecido Frederico II, ao

parafrazeá-lo: "Somente um único senhor no mundo diz: raciocinai tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes; mas obedecei!" (Kant, 2009, p. 409).

Suas críticas sobre a constrição do pensamento e da livre expressão deste direcionam-se regularmente ao Estado e à Igreja. Um requer que se produza e pague impostos, outro que se creia sem senso crítico. Mas o tratamento que Kant dará a cada uma dessas instituições será nitidamente distinta, uma vez que, ao longo do texto, não poupa elogios ao monarca. Chega a afirmar sobre o tempo no qual vivia, "esta época é a época do Esclarecimento, ou o século de Frederico" (Kant, 2009, p. 413), afirmando que, ao menos em termos de governo, ele teria sido o primeiro a libertar o homem de sua minoridade. Esse reconhecimento de Frederico II como monarca esclarecido se dava por sua concessão ao povo de liberdade religiosa e de expressão.

Na visão de Kant, Frederico exerceria sua função no intuito de ser um garantidor dessas liberdades. Ele agia corretamente ao compreender que sua incumbência não era a de julgar em que deveriam crer seus súditos, tomando aqui o quesito da liberdade religiosa como exemplo. Sua interpretação dos fatos e sua vontade não poderiam sobrepujar a de seus súditos simplesmente pela posição que ocupava, em detrimento dos quesitos racionais – afinal, "César não está acima dos gramáticos" (Kant, 2009, p. 413). Kant entendia que a função do monarca era a de evitar que os próprios homens se impedissem, entre si, por meio da violência, de exercer seu direito de trabalhar para o progresso de suas capacidades.

Porém, retomando a frase dúbia que parafrazeara de Frederico, Kant não pôde deixar de reconhecer um caráter paradoxal desta concessão de liberdade. Alguns autores, como Foucault, destacaram como a ilustração teria se desenvolvido de forma mais conservadora em nações guiadas por déspotas esclarecidos (Kant, 2009, p. 415) (Foucault, 1990 (1978), p. 28). Afinal, tornam-se contraditórias as proposições de que seria uma determinação originária da humanidade progredir rumo à liberdade de tudo julgar unicamente pelo crivo da razão, mas ao mesmo tempo fazer isso depender do advento circunstancial de um governante esclarecido (Kant, 2009, p. 414).

De todo modo, considerando a já mencionada finalidade do Esclarecimento como vislumbrada no meio alemão, a de promover o acesso ao conhecimento ao

público geral, e, em face aos entraves colocados tradicionalmente pelas autoridades eclesiásticas e monárquicas, fazia-se necessário, na visão de Kant, que se invocasse o público letrado, em um sentido não somente local mas como cidadãos de uma sociedade universal, a exercer a expressão de sua opinião, enfrentando corajosamente a inércia e as instituições que os tolham.

O artigo *O que é o Esclarecimento* não trata, assim, de uma mera descrição histórica. Trata-se, para Foucault, de uma nobre mas também

(...) um pouco ridícula, sem dúvida, convocação, um apelo à coragem. É uma publicação de jornal, em um contexto em que os filósofos passaram a recorrer às publicações jornalísticas para dirigirem-se ao público em um caráter de apelo, de convocação – um caráter panfletário (Foucault, 1990 (1978), p. 5).

A convocação se fazia necessária na medida em que dependia de um ato de coragem que os homens tomassem o passo mais importante rumo ao Esclarecimento, que seria o uso público de sua razão. O termo que Kant utiliza, *räzontieren*, significa, em alemão, não um raciocínio voltado a algo específico, mas um raciocinar por raciocinar, tomar o raciocínio, o pensamento, como seu próprio fim (Foucault, 2005 (1984), p. 339).

Kant insere então uma distinção entre uso público e uso privado da razão. Defende que "o uso público da razão deve ser sempre livre, e ele apenas pode difundir o Esclarecimento entre os homens" (Kant, 2009, p. 409), mas que o uso privado da razão pode ser "estritamente limitado" sem que isso fira o progresso. Se associamos de pronto o que Kant defende a respeito do direito de raciocínio com o que hoje entendemos como liberdade de consciência (que seria o direito de ter convicções íntimas desde que se obedeça à autoridade), vemos que as proposições de Kant sobre o uso público e o uso privado parecem estar invertidas, como se a convicção íntima estivesse limitada (Foucault, 2005 (1984), p. 339). Mas veremos que não se trata disso.

Por uso público, Kant compreende a exposição de reflexões críticas por parte de cidadãos "instruídos", tendo por alvo o "inteiro público do mundo letrado" (Kant, 2009, p. 409). O termo utilizado por Kant e traduzido por "instruído" não teria necessariamente o sentido de destacar uma espécie de casta social específica,

apenas designar todo e qualquer cidadão que, uma vez letrado, estaria habilitado a participar do debate (Kant, 2009, p. 409). O uso público seria o exercício da razão como um fim em si mesmo, devendo ela estar desimpedida para conduzir os homens a uma organização que espelhe seu potencial. Assim, "A *Aufklärung* não é, portanto, somente o processo pelo qual os indivíduos procurariam garantir sua liberdade pessoal de pensamento. Há *Aufklärung* quando existe sobreposição do uso universal, do uso livre e do uso público da razão" (Foucault, 2005 (1984), p. 340)

O uso privado da razão, por sua vez, se daria no escopo de um cargo, de algum ofício que concerna à coisa pública. Seria a situação, por exemplo, dos funcionários públicos, dos membros do exército, do clérigo responsável por uma paróquia. Estando nesta posição, esses sujeitos são representantes de um segmento da sociedade, cujo mal funcionamento impactaria a coletividade. Desempenhando o cargo de soldado, por exemplo, não é permissível que o sujeito se contraponha a uma ordem recebida. É uma moral do subordinado, e, nesses contextos específicos, o sujeito é como a "peça de uma máquina" (Kant, 2009, p. 409). De forma que

alguns membros da república precisam comportar-se de modo puramente passivo, para que, através de uma unanimidade artificial, sejam orientados pelo governo a fins públicos, ou ao menos para impedirem a destruição destes fins. Aqui, evidentemente, não é permitido raciocinar; antes, deve-se obedecer (Kant, 2009, p. 409).

No entanto, na medida em que este soldado é também ele um membro de uma "sociedade civil universal" (Kant, 2009, p. 410), dotado de razão, pode e deve, como cidadão, expor ao público suas críticas a respeito do que julgue ser um abuso do comando militar, sem que lhe seja cerceado esse direito. Trata-se, podemos constatar, de uma consideração que visa a moderação dos poderes das instituições².

Não deixa de ser problemático, no entanto, que com a definição de um espaço de uso privado da razão, Kant acabe por circunscrever um *locus* no qual não deve ser manifestada a coragem. Isso denota, para Foucault, uma certa tendência distintivamente mais conformista da *Aufklärung* alemã em relação ao Iluminismo

² O uso público da razão encontra-se intimamente ligado ao conceito de cosmopolitismo que Kant aborda na obra que publicaria naquele mesmo ano de 1784, intitulada *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*.

francês, como já havíamos mencionado (Foucault, 1990 (1978), p. 28). E as consequências da interpretação dessa limitação da liberdade no uso privado podem ser desastrosas. Pois, no entendimento de Kant, o soldado não poderia, no momento mesmo em que estivesse ocupando seu posto e recebesse uma ordem, deixar de obedecê-la, por mais que sua razão a julgasse inadmissível. Ainda que reconhecesse que a ação à qual o ordenam se enquadraria no que hoje chamamos de crime contra a humanidade, por exemplo, não poderia abster-se de executar o comando. Restaria a ele pronunciar-se posteriormente em local e momento apropriado, quando já desinvestido de sua função. Retomaremos, posteriormente, o debate acerca das más interpretações de Kant, como, por exemplo o notório testemunho de Eichmann, como relatado por Hannah Arendt.

A proposição do uso livre da razão pública também enfrenta suas contradições internas. Como já indicamos anteriormente, como assegurar esta liberdade, se ela depende de contingências políticas? É necessário contar com a boa vontade de um governante esclarecido para que se leve a cabo a emancipação que é definida como destino do progresso humano? Foucault interpreta a recorrente menção feita por Kant ao nome de Frederico II não apenas como um elogio: tratar-se-ia de uma espécie de contrato oferecida ao monarca.

O que poderíamos chamar de contrato do despotismo racional com a livre razão: o uso público e livre da razão autônoma será a melhor garantia da obediência, desde que, no entanto, o próprio princípio político ao qual é preciso obedecer esteja de acordo com a razão universal (Foucault, 2005 (1984), p. 340)

Resumamos, então, que a manutenção da minoridade se dá em uma correlação entre, de um lado, um excesso de autoridade, e, de outro, uma falta de coragem – fatores sociais, bem como individuais. Assim, "é preciso considerar que a *Aufklärung* é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a realizar pessoalmente" (Foucault, 2005 (1984), p. 338).

Partiremos, no próximo tópico, para a apresentação de alguns princípios básicos da *Crítica da razão prática*, não sem antes abordar a conexão entre o que vimos ser proposto no artigo *O que é o Esclarecimento* e o escopo das suas principais

obras. Na medida em que Kant define sua concepção de *Aufklärung* em termos de um processo emancipatório da humanidade através do uso de sua razão, descobrimos a função e a necessidade de realizar o empreendimento das *Críticas*.

A *Crítica* é necessária na medida em que busca revelar as condições de possibilidade da razão, para determinar o que é possível conhecer e como é legítimo utilizá-la. O empreendimento da *Crítica* serviria, portanto, para estabelecer critérios, como o da universalidade e o da autonomia, uma vez que o uso ilegítimo da razão é o que levaria à ilusão, ao dogmatismo e à heteronomia. Assim, devemos ter sempre em mente que "A *Crítica* é, de qualquer maneira, o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e, inversamente, a *Aufklärung* é a era da *Crítica*" (Foucault, 2005 (1984), p. 341). Sigamos ao exame da segunda das críticas, a *Crítica da razão prática*, tendo em vista ser a que concerne diretamente ao nosso presente estudo.

1.2. A RAZÃO PRÁTICA

Após o longo percurso que realizara na escrita da primeira de suas *Críticas*, a *Crítica da razão pura*, Kant começou a encontrar as bases de uma teoria da ação moral que lhe parecesse viável. A questão da moral já lhe interessava fazia muitos anos, mas somente nesse momento ele formaria convicções que o levariam além. Com a *Crítica da razão pura*, Kant munira-se de um método para defender a legitimidade de uma lei moral *a priori* (Pascal, 2011, p. 115). Enquanto, na primeira crítica, Kant questionara-se sobre os limites da razão para melhor estabelecer sua potencialidade, nesta segunda obra sua preocupação se voltaria para a possibilidade de existência de uma lei que regesse universalmente as ações humanas, no sentido de sua moralidade. Como bem expressa na seção analítica da *razão prática*,

Relativamente à razão teórica, a faculdade de um conhecimento puro da razão pode ser demonstrada *a priori*, de forma fácil e evidente (...). Mas que a razão pura, sem mistura de princípio empírico de determinação, seja por si só também prática, era o que se precisava poder demonstrar pelo uso prático comum da razão, confirmando que o supremo princípio prático é um princípio que toda razão humana natural reconhece como completamente *a priori*, independente de quaisquer dados sensíveis, e como lei suprema de sua vontade (Kant, 2011, p. 106).

A *Crítica da razão prática* foi publicada em 1788. Alguns anos antes, em 1785, Kant publicara uma outra obra, *Fundamentos da metafísica dos costumes*, que é a primeira grande obra do autor em termos de filosofia moral e a qual, segundo Pascal, "contém quase todos os elementos essenciais da moral kantiana" (Pascal, 2011, p. 118). Será nessa obra anterior, de *Fundamentos*, a qual servirá de estudo preliminar à *Crítica prática* e à *Metafísica dos costumes* propriamente dita (Kant, 2007, p. 18), que Kant enunciará pela primeira vez seu conhecido Imperativo Categórico. Examinaremos, no presente tópico, alguns elementos essenciais de *Fundamentos*, concomitantemente ao exame da *Crítica da razão prática*, considerando serem ambas partes de um mesmo raciocínio.

Kant inicia sua investigação acerca da moralidade, em *Fundamentos*, com a constatação de que não é possível conceber nada que seja bom, sem restrições, a não ser a boa vontade. Nenhuma outra virtude, nem a capacidade de julgamento ou a inteligência, poderia se comparar. A capacidade de autocontrole também poderia ser negativa, e o filósofo tece um comentário que parece antecipar Sade: "O sangue frio dum facínora não só o torna muito mais perigoso, como o faz também imediatamente mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso" (Kant, 2007, p. 22).

E o que seria tal boa vontade? Muito sucintamente, a boa vontade seria a vontade de agir por dever (Pascal, 2011, p. 119). Mas, como Kant considera importante ressaltar, não basta agir simplesmente conforme o dever – é necessário que o dever seja ele mesmo o único motivo da ação. Não basta que se faça uma beneficência por prazer, por exemplo. Se o motivo for o prazer, ele não é suficientemente moral. Porém, fazer a beneficência, ainda que não se deseje fazê-la, mas por puro dever, isso sim seria verdadeiramente moral. Como exprime Kant, deve-se fazer o bem, não por inclinação, mas por dever (Kant, 2007, p. 29).

Com isso, diferenciam-se os campos da verdadeira moralidade e da mera legalidade, sendo que o que as diferencia é a pureza da intenção, ou seja, daquilo que motiva a ação (Pascal, 2011, p. 121). E o interesse pessoal de cada sujeito não poderia jamais ser elevado a um motivo moralmente válido para a ação, uma vez que uma lei absoluta da ação moral precisa, necessariamente, ser universal. Universal

porque acessível a todos e porque aplicável a todos, independentemente de circunstâncias.

A busca pela felicidade pessoal poderia ser pensada como uma causa universalmente verdadeira, mas Kant romperá com tal perspectiva. Pois, como ilustra Kant com exemplos, alguém que sacrifique seu próprio bem-estar em prol de um bem maior, por dever, somente assim terá agido de forma propriamente moral.

Mesmo a interpretação de Kant sobre o mandamento cristão de amar ao próximo, inclusive seu inimigo, vai neste sentido. Fazer o bem ao inimigo, ainda que se sinta por ele profunda aversão, é uma ação movida pelo dever e não pela "compaixão lânguida": "(...) é amor prático e não patológico, que reside na vontade e não na sensibilidade (...)" (Kant, 2007, p. 30)

Deve-se, na perspectiva do filósofo, eliminar toda motivação por inclinações da sensibilidade. Kant denomina patológicas todas as manifestações de afeto, de sensibilidade, de sensações de prazer ou desprazer. A ação moral não pode estar de forma alguma condicionada por condições patológicas, nem pode ser restringida por elas. Fosse esse o caso, não seria possível a universalidade, como afirmávamos, e não existiria de fato livre arbítrio. Estaríamos condenados a seguir a única escolha de preservar nosso próprio interesse, e não seria possível a transcendência do homem em relação à sua faceta meramente animal.

Caso, por exemplo, em busca do autointeresse, um sujeito fizesse promessas enganadoras, se sua ação fosse erigida à altura de uma lei universal para a conduta, seria impossível confiar na palavra de quem quer que seja (Kant, 2007, p. 34). Kant busca evidenciar como é necessário eliminar toda influência das inclinações patológicas e fazer com que a ação moral seja unicamente regida por uma lei que a motive, e não por um fim.

Não é possível verificar, no entanto, através de exemplos empíricos, uma ação que seja motivada por dever e não por interesse. Não é possível refutar a tese de La Rochefoucauld (Pascal, 2011, p. 125) que afirma que todos os atos humanos têm, por fundo, o autointeresse como meta (Kant, 2007, p. 40). Pois não é possível julgar a moralidade de fora, por observação, uma vez que não existe uma ação que em si seja boa. Apenas a vontade pode ser boa, a vontade de seguir o dever. O dever não é um

conceito empírico, não é algo verificável, que da experiência pudéssemos extrair uma lei universal. O objeto do dever é o ideal, não o real, é o que deve ser (idem).

"Dever é uma acção por respeito à lei" (Kant, 2007, p. 31), define Kant. Não guiado pela finalidade que possa ser alcançada. Cumprir a lei deve ser o fim em si mesmo. Sendo o interesse patológico riscado da equação, o que constituiria seu objetivo, resta a pura forma da lei, que encontramos em sua universalidade: "devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal" (Kant, 2007, p. 33). Encontramo-nos, assim, com a primeira versão do Imperativo Categórico.

Como nos ensina Pascal, "Essa recusa de todo compromisso entre a moralidade e a experiência constitui o que se costuma chamar o rigorismo kantiano" (Pascal, 2011, p. 126). Uma ação, para que seja perfeitamente moral, não pode se basear nos desígnios patológicos individuais ou ser dependente de circunstâncias empíricas. Porém, o ser humano não conta com a vontade perfeita – há uma inescapável influência de seus sentimentos e inclinações. Assim, há uma disputa perpétua entre sua razão e sua sensibilidade. A razão apenas poderá triunfar de tal disputa através de um ato de coerção, constringendo a sensibilidade. A razão deve criar meios de coagir a sensibilidade, "E é por esse motivo que as leis da razão se apresentam à vontade como mandamentos, como imperativos" (Pascal, 2011, p. 127).

Kant distingue dois tipos de imperativos: os hipotéticos e os categóricos. Seguindo a definição que fornece,

Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O Imperativo Categórico seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade (Kant, 2007, p. 50).

A diferença em questão é se a ação é boa em si mesma, por seguir apenas a razão como princípio, ou se ela é boa para alguma outra coisa qualquer que se vise como fim (Kant, 2007, p. 50). Os imperativos hipotéticos são aqueles que determinam o melhor meio de ação visando um determinado resultado que seja do interesse daquele que pratica a ação. Kant realiza ainda uma subdivisão dos imperativos hipotéticos. Teríamos os imperativos técnicos, que podem ser expressos em um

juízo de eficiência: "para alcançar um resultado melhor, utilize esta técnica". Um tanto mais elevados e abrangentes, encontram-se os imperativos pragmáticos. Seriam eles os mandamentos de prudência, que visam a meta generalizada de busca pela felicidade. Assim, se encaixa nessa descrição qualquer conselho do tipo "para ser feliz, aja de tal e tal forma". Mas, em ambos os casos, em suma, no prosseguimento do imperativo hipotético, a questão é apenas se determinada ação é boa *para* tal outra finalidade.

O Imperativo Categórico, por sua vez, trata de outra questão radicalmente distinta. Ele não baseia seu comando em algum resultado outro que se vise alcançar; trata-se de um mandamento que, independentemente de qualquer circunstância, de quem o aplique ou do resultado, seja universalmente bom. A força do Imperativo Categórico é ser incondicionado, universal, e apenas ele pode se constituir, enfim, como um imperativo da moralidade, e como uma lei:

(...) só o Imperativo Categórico tem o caráter de uma lei prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade de princípios da vontade, mas não leis; porque o que é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si como contingente, e podemos a todo tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos na lei (Kant, 2007, p. 57).

Não existe multiplicidade de leis morais, existe apenas uma, um único Imperativo Categórico - "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal" (Kant, 2007, p. 59) – ainda que dele possamos fazer derivar alguns imperativos do dever subsidiários desta mesma única lei, que podem expressar o imperativo de forma mais específica.

Em primeiro lugar, esta única lei tanto é absoluta e universal, por definição, que Kant cria uma variação do imperativo que a afirma como lei da natureza: "Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza" (Kant, 2007, p. 59). Com isso, busca aproximar a concepção de natureza (como objetos conformados a regras universais passíveis de serem identificadas pela razão), com a de lei moral, que também formaria, em suas máximas, um todo coerente regido por uma lei de validade universal (Pascal, 2011, p. 129).

Segundo, é verdadeiro que toda ação humana tem alguma finalidade. Mas, para Kant, cabe distinguirmos o que seria uma finalidade subjetiva de uma objetiva. Uma finalidade subjetiva, podemos já intuir, seria aquela referente ao sujeito e suas peculiaridades – ou seja, novamente, referente ao campo do patológico. Um fim objetivo, por sua vez, seria aquele que é um fim em si. E não haveria outro fim em si mesmo que não o próprio homem, defende Kant. Disso ele depreende um segundo imperativo do dever, que se lê: "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio" (Kant, 2007, p. 69).

Devemos atentar para o fato de que isso não significa que não se deva sacrificar o interesse particular seu ou de seu próximo em nome da lei moral. A questão aqui é que não se pode tomar esses interesses particulares como finalidade da ação. A imoralidade está na flexibilização da lei do Imperativo Categórico em prol de interesses patológicos. Mas, ainda que cedamos aos nossos interesses, isso não muda em nada a validade da lei. A falta perante a lei não torna a lei indigna – a indignidade é característica daquele que a descumpre. E isso ocorre ainda que os motivos sejam nobres, que se busque flexibilizar a lei para preservar a própria vida ou a de um próximo. Logo, colocar a humanidade como fim e não como meio não significa que não apareça como consequência necessária os sacrifícios particulares.

E, em terceiro lugar, temos, como espécie de síntese das duas proposições anteriores: "a ideia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal" (Kant, 2007, p. 72). A vontade não está somente submetida à lei universal, ela é a própria legisladora, ou seja, ela está submetida à lei que ela mesma cria. Tal vontade legisladora convém perfeitamente ao Imperativo Categórico, uma vez que não é fundada em nenhum interesse alheio, é incondicional.

Ou, dito de forma inversa, se há um Imperativo Categórico, ele só pode se fundar em uma vontade que tome a si mesma, simultaneamente, como legisladora universal e objeto desta mesma lei (Kant, 2007, p. 74). Chegamos, com isso, ao princípio da autonomia da vontade, fundamental a esta, e "É perfeitamente compreensível que Kant faça da autonomia o princípio supremo da moralidade, dado que a autonomia implica, ao mesmo tempo, a vontade de uma legislação universal e

o respeito à pessoa humana que lhe deve a sua dignidade" (Pascal, 2011, p. 133)

Um outro conceito derivado do princípio da autonomia é o de um "Reino dos fins" (Kant, 2007, p. 63), que seria composto pelo conjunto dos seres racionais submetidos a esta mesma lei, suprimindo-se seus fins particulares, em prol da validade universal. O ser racional, assumindo os princípios anteriormente enunciados, deve portar-se sempre como legislador, como chefe, e como súdito do reino dos fins, simultaneamente.

Juntamente com o princípio da autonomia da vontade, outros parâmetros lhes são fundamentais. Dentre eles, o princípio da liberdade. Como observa Deleuze,

A implicação recíproca é tal que razão prática e liberdade talvez sejam a mesma coisa. (...) É unicamente através da lei moral que nos sabemos livres, ou que nosso conceito de liberdade adquire uma realidade objetiva, positiva e determinada. Na autonomia da vontade, encontramos então uma síntese *a priori* que fornece ao conceito da liberdade uma realidade objetiva determinada, conectando-o necessariamente ao da razão prática (Deleuze G. , 2018, p. 40).

Ocorre que apenas seres livres poderiam ser legisladores e estarem submetidos à lei moral. Isso se dá, pois, a lei moral pressupõe que seja possível que se opte pelo uso da razão como condutora de seus atos, para além do que nos dite nossa sensibilidade. Vemos assim como a liberdade aqui é derivada da autonomia.

Quando pensamos em termos da causalidade dos fenômenos como são apreendidos por nossa sensibilidade, não há nenhuma liberdade para eles, pois há sempre um encadeamento causal: uma coisa que causa outra e assim sucessivamente. Porém, quando examinamos a capacidade legisladora da razão, vemos que ela dá origem à lei à qual se submete, sendo livre, portando, de uma causa anterior.

Mas, ao fornecer a si mesmo uma lei perante a qual deve submeter-se, observemos que, contraditoriamente, é por meio da submissão que o ser racional encontra sua liberdade. Se o que está em questão quando falamos de liberdade é a independência da vontade em relação a qualquer condição patológica, e o homem necessariamente é um ser patológico, premido por suas sensações e emoções, presume-se que, para seguir fielmente a lei moral, é necessário que este se valha da

razão para coagir sua sensibilidade, como afirmávamos. A recusa de toda vinculação ao patológico conduz necessariamente a um único sentimento, que é não só compatível com a lei moral como sua consequência lógica: a dor. Kant alerta inequivocamente,

Portanto, podemos constatar *a priori* que a lei moral, enquanto princípio de determinação da vontade, deve, por prejudicar todas as inclinações, produzir um sentimento ao qual podemos chamar dor (Kant, 2011, p. 88).

Kant prossegue o debate acerca da dor como necessidade lógica da obediência à lei moral, opondo tal lei ao egoísmo. O egoísmo, em sua perspectiva, pode ser ou o amor-próprio, que é a benevolência consigo mesmo, ou a presunção, que é a arrogância. O amor-próprio consistiria em fazer de si o "princípio objetivo da determinação da vontade" (Kant, 2011, p. 89), ou seja, fazer de seu bem-estar a finalidade motivadora da ação. A arrogância, por sua vez, consistiria em uma estima de si tamanha que leva o sujeito a se arrogar, a partir de sua experiência particular, poder legislador de máximas morais.

A razão prática, no entanto, necessariamente, se opõe ao egoísmo em absoluto:

Ora, a lei moral, que é a única verdadeiramente objetiva (a todos os respeitos), exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo, e causa à presunção, que prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si, um dano infinito (Kant, 2011, p. 90).

Ela deve, por definição, excluir toda consideração pelo amor-próprio, e quanto à arrogância, simplesmente aniquilá-la. E, por consequência, temos a dor, à qual ele se referirá como humilhação:

Mas tudo que causa dano à nossa presunção, julgamos uma humilhação. Assim, a lei moral humilha inevitavelmente todo homem quando este compara a tendência sensível da sua natureza com aquela lei (Kant, 2011, p. 90).

O efeito negativo de desagrado, de desprazer, é, como qualquer outro sentimento, patológico. Porém, este sentimento específico de humilhação perante a lei, é, para Kant, significativamente diferente, uma vez que ele tem origem na consideração positiva pela lei. Por este motivo, Kant passará a nomeá-lo de

sentimento de respeito pela lei, ou, ainda, de sentimento moral (Kant, 2011, p. 90).

E, defende Kant, "o respeito pela lei não constitui móbil para a moralidade, mas é a própria moralidade" (Kant, 2011, p. 91). Tanto ela é necessária à moralidade que Kant propõe que devamos não a considerar mais patológica, por sua origem na sensibilidade, mas sim um efeito prático da lei, na medida em que o afastamento do patológico é o meio para a ascensão da razão prática pura. Aniquilando as pretensões do amor de si, a lei passa a ser soberana.

Passando, portanto, em resumo, 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. A lei é autônoma em relação ao patológico, assim como a vontade também o é, sendo ela, concomitantemente, legisladora e submissa à lei. Em terceiro lugar, ela é universal, porque 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.

Vemos, com tal breve panorama, em que medida a desconsideração radical pelo patológico é elemento fundamental da teoria moral de Kant. Tal desprezo pelo patológico será, a partir de então, referido como o princípio da apatia. A apatia, como vemos, não trata apenas de ignorar o patológico, de não o deixar influenciar o dever moral. Existe um aspecto ativo de destruição do patológico, explícito quando Kant fala em termos de uma aniquilação do amor-próprio. Este será o ponto crucial, como veremos posteriormente, de comparação entre a filosofia moral kantiana e a crueldade descrita nas obras de Sade.

1.3. MAL RADICAL

Como podemos observar sobre a teoria moral de Kant, sua perspectiva seria a da defesa da possibilidade de uma lei universal para a razão prática, que depende de um ato de coragem da humanidade. Em seu artigo *O que é o Esclarecimento* (1783), o filósofo defende que estaria nas mãos do próprio homem a saída de sua minoridade, a qual pode ser definida como a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de outro (Kant, 1783). A superação de sua minoridade se daria pela decisão de utilizar a faculdade da razão. O alcance da maioridade estaria, portanto, na dependência de um ato de coragem para assumir tal tarefa.

Como afirmávamos anteriormente, apenas a vontade que se disponha à submissão plena perante a lei pode ser considerada efetivamente Boa. Kant introduz, em sua obra, uma importante distinção entre o bem no sentido patológico do bem-estar, e o Bem, que só poderia ser encontrado na submissão ao Imperativo Categórico.

O filósofo tece considerações linguísticas para produzir a citada diferenciação. Em relação ao latim, que apenas conta com o termo *bonum* para expressar tal ideia de bem, a língua alemã facilitaria a distinção de certas nuances, uma vez que contaria com duas palavras para expressar o bem, e outras duas para expressar o mal.

O primeiro termo, *das Wohl*, se refere ao bem-estar, à sensação particular que um indivíduo experiencia em relação a objetos, situações e eventos determinados, tendo, por contrapartida, para expressar o mal, o termo "*das Übel*". Nas palavras de Kant, "O bem (*Wohl*) ou o mal (*Übel*) significam sempre apenas uma relação com o nosso estado de *satisfação* ou de *desagrado*, de prazer e de desprazer" (Kant, 2011, p. 74) que um objeto pode causar.

O segundo termo, *das Gute*, designa, por sua vez, o Bem como valor moral supremo, aquele que seria referente ao visado pelo Imperativo Categórico:

Por outro lado, o bem (*Gute*) ou o mal (*Böse*) significam sempre uma relação com a *vontade*, quando esta for determinada pela *lei da razão* a fazer de algo um seu objeto; pois a vontade nunca é determinada imediatamente pelo objeto e sua representação, mas é uma faculdade de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação (mediante a qual um objeto pode ser

realizado). O bem (*Gute*) e o mal (*Böse*) referem-se, portanto, a ações e não ao estado sensível de uma pessoa (Kant, *Crítica da Razão Prática*, 2011, p. 75).

Uma particularidade crucial da obra de Kant é justamente o rompimento que ele promove com o paradigma ético da Antiguidade, que afirmava que a finalidade do homem era a busca de sua felicidade. Kant se contrapõe radicalmente a esta perspectiva, como é possível observar, rejeitando que a lei moral se determine por uma finalidade afeita ao campo do patológico. Nisso reside o sentido de tal diferenciação entre *das whol* e *das Gute*.

Com isso, podemos vislumbrar o que será debatido por Kant a partir do que ele nomeia *Mal radical*. Pois, apesar de estar presente em cada homem a consciência moral necessária para aceder ao *Imperativo Categórico*, assim como seria inata ao homem a disposição para o Bem, existirá, sempre, intrinsecamente à experiência moral, a tendência a que seus atos se desviem desta disposição moral Boa.

Observando atentamente estes princípios que compõem o *Imperativo Categórico*, podemos abordar, a partir deles, o que parece estar em jogo na questão do *Mal radical*. Retomando o grande tema da liberdade, devemos ter em mente que, em termos kantianos, a liberdade residiria na submissão perfeita e voluntária à Lei do *Imperativo Categórico*. O pensamento é o campo da liberdade, o recurso que torna o homem capaz de autodeterminar suas ações segundo a lei.

Essa determinação deve ocorrer seguindo estrita e unicamente os ditames da razão, ainda que em detrimento dos interesses particulares de si ou de seu próximo, ou seja, em detrimento de todo o campo do 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.

Os homens, como um todo, teriam por princípio não somente a racionalidade, mas também o que Kant chama de *imputabilidade*, que seria a faculdade de determinar o arbítrio de forma incondicionada. Assim sendo, todos os homens contêm em si, de forma inata, a faculdade da razão, de forma a terem todos a possibilidade de conceberem estas formas e fazerem com que seus atos se guiem pelos moldes do

Imperativo Categórico, sendo então seus atos moralmente Bons. Dessa forma,

todas estas disposições no homem são não só (negativamente) boas (não são contrárias à lei moral), mas são igualmente disposições para o bem (fomentam o seu seguimento). São originárias, porque pertencem à possibilidade da natureza humana (Kant, 2008 (1793), p. 33).

Quando Kant questiona-se sobre o Mal radical, seus questionamentos direcionam-se justamente ao seguinte problema: se é propriamente humano o uso da razão no sentido da imputabilidade; e, se todos os humanos contêm em si, por princípio, a disposição para o Bem, porque, então, vemos a todo momento seus atos contrariarem esta tendência, redundando em mal?

Podemos começar por sua reflexão de que o mal, assim como o bem, é fruto de uma ação calcada em uma máxima. As máximas, por sua vez, têm origem na própria faculdade da razão, e não na natureza. São inatas, pois existem como potencialidade em todos os homens; não sendo, portanto, causadas por fator externo algum. Desta forma, haveria uma máxima a qual estaria na origem do ato maligno, e haveria, na origem deste ato, algo que Kant localiza como uma escolha insondável, por uma máxima ou outra.

Podemos encontrar ainda, na mesma obra, algumas críticas de Kant que parecem associar o mal à falta de autonomia do pensamento. Compreendemos, anteriormente, que a liberdade consiste, para Kant, na submissão à Lei maior do Imperativo Categórico; sendo este imperativo a expressão máxima da forma que caracteriza um ato como moralmente Bom. A liberdade está na imputabilidade da razão, em sua faculdade de ser autônoma, ou seja, independente das circunstâncias materiais, dos interesses particulares ou de tutelas externas.

Aproximamo-nos, então, de alguns impasses no caminho da razão: o homem não conhece perfeitamente o *Imperativo Categórico*, e, conseqüentemente, não consegue segui-lo perfeitamente; o pensamento pode ser tutelado, ainda que ele seja por excelência o campo da liberdade; meramente mimetizar a obediência à Lei com a expectativa de obter quaisquer vantagens, digamos, patológicas, não é agir de forma moralmente Boa. Serão estes impasses alguns dos principais motores para a reflexão que Kant realizará, então, em *A religião nos limites da simples razão*.

O tema da religião não seria incomum à obra de Kant, e Foucault chega a afirmar que, em certa medida, a *Crítica* seria o empreendimento kantiano de contraposição ao obscurantismo perpetuado pelo argumento de autoridade da Igreja, em detrimento da Lei maior da verdade da razão, qual seja, o *Imperativo Categórico*. No estado em que se encontravam os fatos naquele momento, o pensamento estaria sendo tutelado por essa instituição, de forma a perder sua potencialidade de campo próprio da liberdade.

Este estado de coisas levaria, ainda, a uma inversão repudiada por Kant: o de reproduzir o que seria um ato moralmente bom como meio para a obtenção de alguma recompensa – em termos religiosos, a graça divina. Kant chamou esta espécie de paródia de *meios de graça*, e advertiu:

Inclusive onde já penetrou a convicção de que aqui tudo depende do bem moral, que unicamente brota do fazer, o homem, procura ainda, no entanto, para si uma senda oculta a fim de se esquivar àquela condição penosa, a saber, que, se ele observar apenas o modo (a formalidade), Deus aceitará isso em vez do próprio acto; o que decerto se deveria denominar uma graça hiperbólica, se não fosse antes uma graça sonhada na confiança preguiçosa, ou até uma confiança fingida. E assim o homem, em todos os modos públicos de fé, inventou certos usos como meios de graça (Kant, 2008 (1793), p. 221).

Esta "performatização" da moralidade, esses meios para a obtenção da graça almejada, não constituem de fato o ato moralmente Bom; seriam expressão de uma forma fetichista de relação com a moralidade:

Todo o empreendimento em matérias de religião, se não se tomar de modo simplesmente moral e, todavia, se se apreender como um meio que em si suscita a complacência de Deus, por conseguinte, satisfaz através d'Ele todos os nossos desejos, é uma fé feiticista (Kant, 2008 (1793), p. 220).

O fetichismo aqui aparece como oposto ao Esclarecimento. Esclarecer-se consiste em sair da tutela, não seguir a lei trazida por instituições. O fetichismo consiste, aqui, numa adoração aos meios de obtenção da graça, como expressão de uma indolência em tudo oposta à coragem convocada em prol do Esclarecimento.

A submissão à autoridade da Igreja, na opinião de Kant, portanto, propagava este tipo de inversão da lógica acerca da moralidade e esta espécie de farsa indolente, materializada no puro procedimentalismo do fetichismo:

O clericalismo é, pois, a constituição de uma Igreja enquanto nela reina um culto feiticista com que se depara sempre onde os princípios da moralidade não constituem a base e o essencial, mas sim mandamentos estatutários, regras de fé e observâncias (...) a sua constituição é e continua a ser sempre, sob todas estas formas, despótica (Kant, 2008 (1793), p. 205).

A convocação ao Esclarecimento tinha o horizonte político de superação desta autoridade eclesiástica, responsável por fazer, de forma autoritária, a manutenção da minoridade, fornecendo aos homens leis heterônomas às quais estes não teriam meios de questionar (Foucault, 1990 (1978), p. 5).

A liberdade é advinda da descoberta sobre os limites do conhecimento, quando podemos enfim ter acesso à autonomia. Com isso, teríamos a liberdade de não simplesmente obedecer aos comandos externos, advindos de instituições eclesiásticas, como era o foco principal de sua crítica em *A religião nos limites da simples razão*. Passaríamos a obedecer de forma autônoma, pois obedeceríamos, em última instância, ao *Imperativo Categórico*, lei autônoma da razão por excelência. Assim, se é por um ato de coragem que acederíamos à maioria, podemos conceber que a verdadeira coragem de saber consistiria em reconhecer os limites do conhecimento (Foucault, 1990 (1978), p. 7).

Seguir simplesmente a forma do dever é, como já afirmamos, simples legalismo, e não moralidade. Sendo impossível verificar se determinada ação foi motivada exclusivamente por respeito à lei e não pelo interesse por uma finalidade qualquer que sirva ao sujeito segundo suas inclinações patológicas, resta como insondável no caso a caso determinar a motivação da vontade, e, mesmo, afastar a possibilidade do autointeresse como sua meta:

Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não podemos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa acção ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade. Gostamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos; mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até os móveis secretos dos nossos actos, porque, quando se fala de valor moral, não é das acções visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem (Kant, 2007, p. 40).

Assim, o mal radical depende de uma escolha insondável. Contraditoriamente,

tratar-se-ia, na lógica kantiana, de uma escolha pela não-liberdade. A opção pelo mal é, ainda assim, racional, porque fundamentada em alguma máxima, mas o motivo da escolha resta incognoscível. Optar por apenas mimetizar a forma da lei, como se isso pudesse suprir a moralidade, seria uma relação fetichista com a lei, na terminologia de Kant. A lei moral é apenas forma porque não tem conteúdo patológico. O ato fetichista, por sua vez, é um falseamento da forma, revelando-se mera formalidade, e sendo motivado por um fim patológico.

1.4. PARA A PAZ PERPÉTUA

Em 1795, Kant publica uma interessante obra dedicada ao futuro da humanidade, intitulada *Para a paz perpétua*. Nesta obra tardia, Kant demonstra, mais do que nunca, a indissociabilidade entre moral e política, e indica a paz como finalidade definitiva para o progresso (Bobbio, 2017, p. 224).

O título curioso conteria uma ironia, rara para Kant, na escolha das palavras. A expressão "paz perpétua" teria sido empregada em alusão a uma certa "idiomática funerária, (...), evocando metaforicamente o desejo de um fim rápido para as sangrentas turbulências terrenais" (Pim, 2006, p. 23). Tal ironia transforma-se em alerta: se a humanidade se engajasse em uma espiral bélica desenfreada, seu destino seria a paz perpétua via autoextermínio (Pim, 2006, p. 23).

Kant constrói sua argumentação em *Para a paz perpétua* sob a égide do jusnaturalismo, concebendo um estado inicial não jurídico e de permanente guerra (efetiva ou potencial) e a passagem para um estado jurídico, através do estabelecimento de um contrato social (Bobbio, 2017, p. 225). Kant teria, em parte, se baseado em um dos grandes representantes de tal concepção jurídica, Hobbes, e com ele compartilharia o princípio de que a humanidade naturalmente vive um estado de guerra permanente da qual deve afastar-se. Mas, ainda que conceba a existência de um fim último ao qual a humanidade tenderia, a visada de Kant não seria, no entanto, teleológica, como a de Hobbes, mas deontológica (Bobbio, 2017, p. 225).

A deontologia seria uma doutrina dos deveres, como indica sua etimologia³. Kant, desde sua investigação sobre os limites do conhecimento, passando por suas considerações sobre a Boa vontade e culminando no Imperativo Categórico, defende, inequivocamente, uma ética do dever. Ao afirmar, por exemplo, que "(...) se a lei moral ordena que *devemos* agora ser homens melhores, segue-se de modo ineludível que devemos também *poder* sê-lo" (Kant, 2008 (1793), p. 60), Kant propõe uma relação lógica de consequência entre dever e poder, o primeiro como causa suficiente do segundo.

O Imperativo Categórico, por sua autonomia em relação às contingências patológicas, não tem o caráter de uma recomendação prática de como melhor alcançar um determinado fim, como o têm os imperativos hipotéticos. O Imperativo Categórico tem força de lei, não há nada circunstancial que possa relativizar seu poder de injunção. Para Kant, sair do estado de natureza é um dever moral, e não uma regra de prudência (imperativo hipotético), como seria para Hobbes (Bobbio, 2017, p. 225). Compreende-se, assim, de forma muito sucinta, o sentido deontológico da filosofia moral e da filosofia da história de Kant.

Apesar de suas ressalvas sobre a impossibilidade de tomar o bem-estar ou a felicidade como finalidade motivadora da boa vontade moral, entendemos que a paz perpétua seria, para Kant, um fim universal capaz de ser abarcado pela lei moral. A humanidade teria o dever de alcançar sua maioridade. No entanto, a aproximação de tal ideal não deixaria de ser assintótica, ou seja, uma aproximação contínua que deixa sempre uma distância a ser percorrida, que é sempre menor do que antes, mas sempre infinita. A relação com o ideal da consecução perfeita da lei moral é sempre assintótica, nunca sendo possível de ser alcançada empiricamente, sem que isso diminua o dever de agir de forma moralmente Boa. Disso depreendemos um sentido adicional ao adjetivo "perpétua", pois há de ser perpétua a busca pelo ideal da paz.

Frente ao dever da busca pela paz, a solução promovida por Kant é eminentemente jurídica, e de atualidade surpreendente. O filósofo elenca medidas político-morais, seis das quais medidas negativas, do que se deve evitar, e três outras

³ Palavra de origem grega derivada de dois termos, *deon* (dever) e *logos* (pensamento, razão, discurso).

positivas, do que deve ser implementado.

As seis leis proibitivas seriam:

- (1) "Não deve considerar-se válido nenhum tratado de paz que tenha sido celebrado com a reserva secreta sobre alguma causa de guerra no futuro" (Kant, 2006, p. 57)
- (2) "Nenhum Estado independente (grande ou pequeno) poderá ser adquirido por outro mediante herança, permuta, compra ou doação" (Kant, 2006, p. 58)
- (3) "Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem desaparecer totalmente com o tempo" (Kant, 2006, p. 59)
- (4) "Não deve-se emitir dívida pública em relação aos assuntos de política exterior" (Kant, 2006, p. 59)
- (5) "Nenhum Estado deve interferir, através da força, na constituição e no governo de outro" (Kant, 2006, p. 60)
- (6) "Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir-se hostilidades tais que façam impossível a confiança mútua na paz futura, como o emprego, em outro Estado, de assassinos (percurssores), envenenadores (*venefici*), a quebra de acordos, a indução à traição (*perduellio*), etc". (Kant, 2006, p. 61)

Seguidas pelas três leis propositivas, ou artigos definitivos:

- (1) "A constituição de todo Estado deve ser republicana" (Kant, 2006, p. 67)
- (2) "O Direito de Gentes deve fundamentar-se em uma federação de Estados livres" (Kant, 2006, p. 73)
- (3) "O Direito Cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal" (Kant, 2006, p. 79)

Não discorreremos, no presente trabalho, sobre cada uma das medidas acima elencadas, pois não é este nosso propósito ao abordarmos tal texto. Nossa proposta, cabe lembrar, será o de fazer dialogar Kant com a psicanálise freudiana e lacaniana, e, se realizamos, no presente capítulo, uma consideravelmente longa passagem pela filosofia kantiana, será na medida em que isso nos será útil pra retomar os pressupostos do filósofo à luz da teoria psicanalítica, bem como para situar a psicanálise em meio ao debate sobre os destinos do projeto do Esclarecimento.

Interessa-nos destacar, por fim, que Kant, com sua filosofia da história, trata de quatro problemas, frente aos quais se posiciona: a) se a história humana é progressiva; b) em que consiste o progresso; c) por quais meios; e d) qual seria a meta do progresso. Bobbio, que elenca esses tópicos, nos auxilia a extrair de Kant sua resposta:

(...) Kant afirma que o gênero humano sempre progrediu em direção ao melhor e ainda continuará a progredir. O progresso consiste – assim ele responde à segunda questão - no desenvolvimento pleno da suprema faculdade natural do homem, que é a razão, cujo progresso prossegue, lado a lado, com o desenvolvimento da liberdade. Desenvolvimento o qual, o meio principal, para responder à terceira questão, é o antagonismo, ou seja, a 'insociável sociabilidade' que impulsiona o homem a se associar ou se dissociar, e com isso a colocar continuamente em discussão a ordem social que ele se deu e a procurar ordens sempre mais adequadas à satisfação das próprias inclinações. A resposta para a quarta questão é a consequência das três primeiras: o objetivo da história social humana é a constituição de uma sociedade jurídica que abrace toda a humanidade e que, enquanto tal, garanta, em conformidade com o conceito do direito entendido como a garantia das liberdades externas, em conjunto com a paz universal, a liberdade de todos os indivíduos viventes sobre a terra (...) (Bobbio, 2017, p. 234).

Kant, com este seu tratado, faz a política curvar-se perante a filosofia moral. Representante digno de seu tempo, Kant tinha uma perspectiva otimista da história, e depositou suas esperanças na ilustração do homem como motor do progresso. A humanidade teria o dever de progredir, na medida em que ela guardaria, com sua inerente capacidade racional, a potencialidade para tanto.

1.5. KANT E A MODERNIDADE

Com Kant inaugura-se a época da modernidade

(Habermas, 2000, p. 365).

Fizemos, até então, uma incursão em alguns dos principais tópicos da filosofia moral kantiana. Considerando a natureza de nossa investigação, assumimos como eixo norteador, para tanto, os momentos que em sua obra o filósofo trata do tema da moralidade. Cabe-nos agora tecer algumas considerações que amarrem,

num panorama histórico, o que compreendemos sobre a visada do autor.

Que Kant seja um dos maiores representantes da modernidade e do *Aufklärung* é um fato incontestável. Podemos, com Böhme, por exemplo, considerar que a modernidade é inaugurada pelas três Críticas de Kant (Böhme, 2014, p. 15). Ou, nas palavras de Habermas, para citar mais um dos pensadores que o colocam em tal posição,

Kant expressa o mundo moderno em um edifício de pensamentos. De fato, isto significa apenas que na filosofia kantiana os traços essenciais da época se refletem como em um espelho, sem que Kant tivesse conceituado a modernidade enquanto tal. Só mediante uma visão retrospectiva Hegel pode entender a filosofia de Kant como auto interpretação decisiva da modernidade (Habermas, 2000).

Em conferência destinada a debater a relação entre a filosofia crítica de Kant e sua visão política do Iluminismo, Foucault sublinha estarem ambas indissociavelmente ligadas. O título mesmo desta conferência, *O que é a crítica* (Foucault, 1990 (1978)), revela este amálgama, ao parodiar o título do famoso artigo kantiano, colocando em lugar de Esclarecimento o termo *crítica*, com o qual identificamos as obras centrais da filosofia kantiana.

Para começar a contextualizar o debate, podemos situar que teria surgido, como predecessora do empreendimento kantiano, a datar por meados dos séculos XV e XVI, uma destacada atitude crítica na filosofia (Foucault, 1990 (1978), p. 2). A filosofia ganharia, em um contexto no qual tornava-se cada vez mais central a questão do papel do Estado e do poder de governar, a função de promover a crítica ao modelo eclesiástico até então dominante e o qual deveria ser ultrapassado.

Este modelo eclesiástico, característico do acúmulo da Igreja Católica sobre sua própria organização e condução de suas atividades pastorais, fundaria uma tendência de reflexões acerca do que podemos denominar uma *arte de governar os homens* (Foucault, 1990 (1978), p. 2). Devemos especificar que, ao mencionarmos, neste contexto, tal arte do governo, não nos referimos somente ao governo do Estado ou ao que historicamente o equivalha, mas a um campo muito mais abrangente, e muito mais pertinente à injunção religiosa. Trata-se, inicialmente, de um ideário gestado no seio da Igreja, de que os indivíduos teriam o dever de se deixarem

governar, por um ato de sublime obediência, rumo à salvação.

A partir desse ponto inaugural, teria tido lugar uma multiplicação de versões dessa arte de governar os homens em diversos e distintos domínios. Buscar-se-ia a forma adequada de governar desde a educação das crianças até o modelo familiar, do tratamento reservado aos mendigos, aos criminosos, aos doentes, e ainda a organização dos exércitos, cidades, Estados – em suma, todos os campos possíveis, sejam estes dos corpos ou espíritos (Foucault, 1990 (1978), p. 3).

Frente a esta tendência, veio a ela a resistência. Como oposição, a crítica surge como tendência na filosofia como meio de oposição a este modelo eclesiástico de governo da vida. “E eu proporia então, como uma primeira definição da crítica, esta caracterização geral: a arte de não ser de tal forma governado” (Foucault, 1990 (1978), p. 4). Deve aqui ser sublinhado que não se trataria de uma recusa a qualquer forma de governo, mas sim a uma bem específica, qual seja, aquela praticada até então pela Igreja Católica, e que colocava determinados métodos ao abrigo de toda crítica, utilizando-se para isso do argumento de autoridade.

A tendência crítica na filosofia seria, nesse contexto, uma espécie de

arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade (Foucault, 1990 (1978), p. 5).

Sua perspectiva seria a de expor, por um lado, os efeitos de poder exercidos a partir de seu discurso de verdade, e, por outro, questionando a verdade refletida por seus métodos de poder: “O foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito” (Idem).

Poderíamos então, junto a Foucault (Foucault, 1990 (1978), p. 4), elencar três pontos de ancoragem histórica para o empreendimento crítico: (1) a origem eclesiástica da arte de governar. Não querer ser governado tinha o sentido de retornar às Escrituras, ter acesso direto a elas, e mesmo questionar se elas eram verdadeiras; (2) o questionamento ao argumento de autoridade, diferenciando-o do campo da verdade; e, por fim, (3) a busca por instrumentos moderadores àqueles que exercem o poder de governar. Na esfera política, não querer ser governado implicou a

construção de leis universais às quais todos, inclusive governantes, deveriam se submeter. São os limites da função de governar.

Sob a pena de Kant, tais questionamentos alcançariam a formulação de que ninguém poderia estar acima da jurisdição de uma Lei a qual fosse baseada na busca pela verdade, ou seja, guiada pela pura razão; todos estariam submetidos a uma Lei maior.

Vemos ser fundamental, segundo Foucault, conceber a indissociabilidade entre a filosofia presente na trilogia crítica e a visão kantiana do que seria uma política emancipatória do homem, que o conduziria à consumação de seu destino histórico. Kant teria embutido, em seu conceito de Esclarecimento, o empreendimento de sua própria Crítica (Foucault, 1990 (1978), p. 8). Se a Crítica consistia em questionar as condições de possibilidade e os limites do conhecimento, era esta mesma reflexão que nos forneceria uma resposta acerca das potencialidades de sua aplicação como ordenadora da vida prática dos homens – em especial, a razão como ordenadora da vida política.

Vimos até então a que ponto a crítica está historicamente ligada às instituições religiosas. Em outra de suas obras nas quais se destaca o viés político de Kant, o escrito *A religião nos limites da simples razão*, suas reflexões se iniciam comentando a visão que o homem tendencialmente tem acerca do destino da história.

Kant relata considerar curioso como a maioria das pessoas, seguindo o pensamento religioso, parece inclinada a dizer que teria havido, em um passado remoto, um estado de harmonia perdido, de forma que a História estaria rumando em direção à sua decadência. Por outro lado, haveria alguns, filósofos em sua maioria, e, dentre eles, o próprio Kant, que advogaria que a História nos encaminha rumo a um estado melhor de coisas; confiando, para isso, no acréscimo de razão que a humanidade estaria colocando em marcha com o advento da ciência (Kant, 2008 (1793), p. 22).

Esta introdução, com características quase anedóticas, nos auxilia a compreender a significação que Kant dotava ao termo Esclarecimento. A convocação ao Esclarecimento tinha o horizonte político de superação dessa autoridade eclesiástica, responsável por fazer, de forma autoritária, a manutenção da minoridade,

fornecendo aos homens leis heterônomas as quais estes não teriam meios de questionar (Foucault, 1990 (1978), p. 5).

Essa incapacidade de questionar pode ser definida, portanto, como uma correlação entre, de um lado, um excesso de autoridade, e, de outro, uma falta de coragem. O salto de coragem necessário, portanto, para que se acesse à maioria, seria aquele da reivindicação da autonomia intrínseca ao homem enquanto ser racional. Ainda que a autonomia fosse identificada por Kant como atributo transcendental da razão, não deixavam de prosperar instituições que confiscavam do homem essa autonomia, ao lhe ditarem regras heterônomas para o governo da vida.

Mas, através da exploração filosófica dos limites do entendimento, dos princípios fundamentais para uma lei universal para a ação moralmente Boa, e com a proposição de normas jurídicas que limitassem o poder das instituições e garantissem a liberdade ao homem de bem expressar sua razão pública, Kant parecia acreditar traçar um caminho para a maioria. Como afirmávamos anteriormente, Kant viveu em um período histórico caracterizado por um certo otimismo no progresso da humanidade. Sua própria teoria da história se caracteriza pela confiança no progresso a partir do desenvolvimento da razão. O que ele, bem como seus contemporâneos, não poderia, em seu otimismo, vislumbrar, é que o progresso pode ser uma promessa vã, e ainda, que a busca pelo progresso pode guardar armadilhas cruéis, que a humanidade viria a conhecer só depois.

2. O QUE É O FETICHISMO

Debrucemo-nos, a partir daqui, sobre o interessante histórico do conceito de fetichismo. O termo *fetich* tem um "sinistro pedigree" (Pietz, *The problem of the fetish*, I, 1985, p. 5), tendo origem em um julgamento hoje compreendido como preconceituoso sobre os povos africanos, e com uma significação que é sempre de difícil apreensão. No entanto, após sucessivas migrações entre distintos campos do saber, tornou-se conceito fundamental e indispensável para as ciências humanas, sendo justamente o fato de acolher em si tantas dubiedades a fonte de sua relevância.

Veremos que o surgimento do termo vem dos relatos de viagem, que dariam origem, posteriormente, ao campo da antropologia, sendo Charles de Brosses o primeiro a utilizá-lo como conceito propriamente dito. É particularmente interessante para os propósitos desta pesquisa observar que, seja na obra deste autor, seja em outras do campo da antropologia, tal termo tenha sido utilizado de forma a deslegitimar as manifestações religiosas de povos não-europeus, classificadas como primitivas.

Encontramos nisso um registro de que forma o encontro entre dois mundos radicalmente heterogêneos foi assimilado. O conceito de fetichismo surge como conceito-fronteira, destinado a separar, do ponto de vista europeu, o mundo "incivilizado" de seu mundo "esclarecido", seja no sentido histórico, seja no sentido geográfico (Safatle, 2010, p. 26).

A partir da antropologia, autores de outros campos do saber começaram a se apropriar do termo, dotando-o de novas significações. Ocorrerá uma espécie de empréstimo conceitual, e, como nos alerta Safatle, diferentemente dos empréstimos bancários, quando se toma de empréstimo um conceito de outro campo do saber, acaba-se levando mais do que se pediu inicialmente (Safatle, 2010, p. 26): ou seja, inevitavelmente, o conceito carrega consigo conotações recebidas em sua origem, ainda que se deseje fundar um novo significado para o termo. Afinal, um conceito é tomado de empréstimo de um campo a outro em razão de os autores verem alguma semelhança entre o que desejam descrever e uma ideia já bem estabelecida em outra ciência. Assim, para compreender determinado conceito, faz-se necessário entender sua origem e o histórico de suas distintas apreensões teóricas, sendo o caso do

fetichismo, nesse sentido, emblemático.

Vimos, na seção dedicada a Kant, sua concepção do que seria o pensamento fetichista. Seu tratamento do fetichismo vai no sentido de considerá-lo um mero legalismo, uma mimetização do agir moralmente Bom. Posteriormente, o termo será trazido para o campo da psiquiatria para designar a prática anormal de tomar como foco exclusivo do interesse sexual um objeto inanimado.

O conceito será, então, elevado no século XIX ao patamar de conceito fundamental no campo das ainda nascentes ciências humanas, e será parte bastante relevante de diversas teorias da época, em especial, do marxismo e da psicanálise.

É imprescindível termos em mente em que medida as concepções posteriores de fetichismo, sejam elas de natureza sociológica, filosófica, marxista, psiquiátrica, psicanalítica terão origem na teoria antecessora do fetichismo como manifestação religiosa. Tão importante quanto ter conhecimento de tal origem, registre-se também, é compreender como, em cada uma das mencionadas apreensões do termo, o fetichismo permanece sempre como um conceito marcado pelo ideal do progresso da razão, designando, de uma forma ou outra, algo oposto a tal progresso. Sigamos, nesta seção, à exposição e ao conseqüente debate acerca da construção deste conceito.

2.1. HISTÓRICO DO CONCEITO – ANTROPOLOGIA, ARTE E RELIGIÃO

Devemos, em primeiro lugar, dar um passo atrás para contemplar a definição e a origem etimológica da palavra fetiche, a qual já nos fornece importantes indícios de sua posterior utilização. O termo fetiche seria derivado do português arcaico *fetiço* – palavra utilizada pelos navegadores portugueses na tentativa de descrever as, para eles estranhas, manifestações religiosas dos povos africanos com os quais se deparavam em suas expedições.

Como Bruno Latour relata,

Para designar a aberração dos negros da Costa da Guiné e para dissimular o mal-entendido, os portugueses (muito católicos, exploradores, conquistadores, até mesmo mercadores de escravos) teriam utilizado o

adjetivo feitiço, originário de feito, participio passado do verbo fazer, forma, figura, configuração, mas também artificial, fabricado, factício, e por fim, fascinado, encantado (Latour, 2002, p. 16).

Se buscarmos a definição de *feitiço* na língua portuguesa, vemos ali explicitada a correlação entre *feitiço* e *fetiche*:

-feitiço [de feito + iço]; 1. adj. Artificial, factício; 2. postiço, falso; 3. malefício de feiticeiros; 4. ver bruxaria; 5. ver fetiche; 6. encanto, fascinação, fascínio. Provérbio: “virar o feitiço contra o feiticeiro”.

-feitio [de feito + io]; forma, figura, configuração, feição;

-fetiche; 1. objeto animado ou inanimado, feito pelo homem ou produzido pela natureza, ao qual se atribui poder sobrenatural e se presta culto, ídolo, manipanso; (Latour, 2002, p. 16)

Fetiche seria um termo posteriormente criado na língua francesa a partir dessa origem no português arcaico, e devem ser feitas algumas observações a respeito do percurso de transição de um termo a outro.

Veja-se o caso curioso das palavras feitiço e fetiche. Ambas, segundo o *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*, de Antônio Geraldo da Cunha, são provenientes do latim *facticiu(m)*, que significa artificial, não natural. A forma portuguesa feitiço tem sua evolução natural, a partir da vocalização do *c*, da assimilação do *a* ao *i*, a mudança da seqüência *-ciu* em *-ço*. Já fetiche, informa-nos A.G.Cunha, é palavra francesa proveniente do português feitiço. Depois de ter contribuído, portanto, para a criação da palavra francesa fetiche, o português recorre ao francês para tomar-lhe emprestado o termo fetiche, que tem traços semânticos que a aproximam de feitiço, mas desta se diferencia por necessidade de especialização semântica.

Verifica-se, assim, que, freqüentemente, é possível não só traçar a evolução de uma palavra, determinar-lhe a etimologia, mas também saber-lhe o trajeto cronológico. E com a história da palavra caminha também a história do homem, da sociedade (Rosário, 2004, p. 7).

A etimologia da palavra fetiche de fato carrega em si indícios relevantes sobre o contexto de seu surgimento. O termo fetiche aparece pela primeira vez, no francês, na obra de Charles de Brosses, em 1756, em *Histoire des navigations aux terres australes*, e então posteriormente, com maior destaque, em *Du culte des dieux fetiches*, de 1757. Será nesse último livro que o termo de fato ganhará um desenvolvimento conceitual.

A explicação de De Brosses sobre a inspiração para o termo revela alguns detalhes adicionais:

Os negros da Costa Ocidental da África, e mesmo os do interior das terras até a Nubia, região limítrofe do Egito, têm por objeto de adoração algumas divindades que os europeus chamam de fetiches, termo forjado por nossos comerciantes do Senegal, sobre a palavra portuguesa Fetisso (sic), isto é, coisa encantada, divina ou que pronuncia oráculos; da raiz latina Fatum, Fanum, Fari (Latour, 2002, p. 17; De Brosses, 2017, p. 48).

De Brosses teria se inspirado, para a criação desta nova palavra, no discurso dos navegadores mercantes portugueses, que utilizavam a palavra *fetiço* para descrever os objetos ritualísticos dos povos africanos com os quais se depararam em suas expedições. Mas uma distinção importante deve ser feita, entre o termo original *fetiço* e seu termo derivado *fetiche*. Os portugueses utilizavam *fetiço* para denominar os objetos, os quais foram listados, e a partir deles foi postulada a existência de uma categoria unívoca a qual eles comporiam, sendo, então, em sua multiplicidade, reduzidos a um termo singular. São objetos do tipo *fetiço*, objetos múltiplos que compõem o grupo *fetiço*. O que de Brosses faz é dar um passo além. De Brosses cria não somente o termo *fetiche*, mas também o *fetichismo*. Ao dar esse passo, ao falar de *fetichismo*, ele não se refere mais a um grupo definido por um tipo de objetos; ele passa a falar de uma lógica - uma lógica do fetichismo (Morris, 2017).

Uma outra questão a ser levantada é que Charles de Brosses, em sua explicação sobre a origem do termo, enumera como raízes latinas de *fetiço* as palavras *fatum*, *fanum* e *fari*. *Fatum* teria como equivalente na língua portuguesa *destino*, *fado*, mas também o sentido de predição oracular (Faria (Org.), 1962, p. 391). *Fanum*, por sua vez, significa *templo*, lugar sagrado (Faria (Org.), 1962, p. 389).

Reflitamos por um instante, então, sobre as diversas referências que compõem a origem etimológica do termo *fetiche*, considerando também a raiz e os significados atribuídos à palavra *fetiço*, que lhe deu origem. Temos tanto o sentido do fabricado, do artificial (*facticum*), o sentido do aparente, da forma (*feitio*), o sentido do destino e da profecia oracular (*fatum*), o sentido do espaço sagrado (*fanum*) e poderíamos, ainda, acrescentar o sentido do fictício (*fictum*) (Faria (Org.), 1962, p. 397).

Latour faz uma leitura interessante sobre a conjunção desses sentidos diversos, em especial entre o artificial e o oracular. Pois, se pareceria à primeira vista incompatível que algo que é assumidamente fabricado pelo homem tenha, ao mesmo tempo, propriedades sobrenaturais, o objeto fetiche aparece como uma conjunção

desses dois caracteres contraditórios:

As duas raízes da palavra indicam bem a ambiguidade do objeto que fala, que é fabricado ou, para reunir em uma só expressão os dois sentidos, que faz falar. Sim, o fetiche é um fazer-falar (Latour, 2002, p. 17).

Assim, o fetiche é um objeto erigido à condição entre a divindade e o homem. Um objeto através do qual a vontade divina se fará conhecida. Dessa forma, se dá a perfeita junção entre o artificial, que é propriamente humano, e o divino.

O conceito está crivado também por um viés interpretativo próprio da época acerca de temas como a alteridade entre os povos, a africanidade, o primitivismo. Um viés, certamente, preconceituoso.

Esta visão preconceituosa pode também ser observada na obra de Nina Rodrigues, celebrado como fundador da antropologia brasileira. Em seu livro *O animismo fetichista dos negros baianos*, o autor relata suas percepções sobre os rituais religiosos de matriz africana e discorre sobre suas conclusões. Nina Rodrigues infere de suas observações que, em lugar de o negro estar-se convertendo ao catolicismo, é o catolicismo que está sendo povoado por influências do animismo e do fetichismo. Entendemos que, assim, o autor destaca a formação do notório sincretismo religioso brasileiro.

A partir dessas observações, Nina Rodrigues cria sua tese extremamente problemática: a de que os povos mestiços eram mais propensos a degenerações, e que o Brasil estaria condenado ao fracasso, em função da extensa mestiçagem entre as diferentes raças (Schwarcz, 2007). Médico, o autor era adepto da tese do darwinismo social e da criminologia de Lombroso, e demonstrava clara inclinação à eugenia e às políticas de branqueamento da população.

Sua concepção era a de que o direito se baseava em concepções "ultrapassadas" e obscurantistas, como o livre-arbítrio e a igualdade, e que somente a ciência, e especificamente, no caso, a ciência médica, poderia dar uma resposta apropriada às diferenças constitutivas entre as raças, conhecendo a fundo a degenerescência dos mestiços, podendo, a partir disso, dar-lhes um melhor encaminhamento, como, por exemplo, dedicando a eles um código penal distinto que

o consagrado aos brancos. O contexto da crítica aos homens do direito não era outro menos que o da abolição da escravatura, e seu posicionamento era de que ele, junto aos outros homens da ciência, tinha o dever de desmascarar a suposta farsa da igualdade (Schwarcz, 2007).

Apesar desse posicionamento do autor e da circulação restrita de sua obra, *O animismo fetichista dos negros baianos* foi muito bem recebido, sendo, inclusive, elogiado por Marcel Mauss como uma "detalhada liturgia fetichista" (Schwarcz, 2007). Seu livro contém uma descrição detalhada dos deuses, rituais, objetos cerimoniais, cantos, e demais aspectos do candomblé, constituindo um documento interessante no sentido do registro.

Detalhe anedótico, porém, interessante, Nina Rodrigues descreve que, em suas observações dos rituais das religiões de matriz africana, posicionava-se sempre perto da porta – meio dentro, meio fora. Sua posição fronteiriça remete à própria função do conceito de fetiche, aquela de fazer fronteira entre o mundo interior àqueles rituais, tidos como primitivos, e o mundo exterior a eles, o mundo europeizado, tido como civilizado.

Vemos também o uso dado por Auguste Comte para o termo fetichismo como o mais primitivo dos estágios de entendimento do homem. Em sua teoria, Comte estabelece que haveria três estágios de crescente complexidade para a compreensão do homem acerca do universo. O primeiro e mais primitivo seria o estado teológico, o seguinte o metafísico, e, por fim, o mais complexo, o estado positivista. Tal estado inicial teológico se subdividiria, por sua vez, em três fases: a fetichista (ou animista), a politeísta e a monoteísta. Tal explicação teria sido suficiente para apaziguar os ânimos positivistas.

Compreendemos, assim, a que ponto o conceito de fetiche, bem como o de fetichismo, nascem a partir de um ponto de vista colonialista sobre manifestações religiosas africanas com as quais os europeus se deparavam, e a necessidade de estabelecer em relação a elas uma diferença. O pensamento fetichista tornou-se, então, o símbolo do pensamento primitivo, e, portanto, crivado de equívocos. Como bem resume lacono,

Ausência de simbolização e de representação, exterioridade do culto, aleatoriedade na escolha dos objetos 'fetiches': os preconceitos ocidentais traçam o contorno de uma religião 'primitiva'. O culto dos 'fetiches' se anuncia como um caso particular dessa religião suposta como comum aos povos 'selvagens': há conformidade das práticas e das crenças. A comparação, no contexto de tais preconceitos, abre a passagem desde a noção de 'fetiche' para o conceito de 'fetichismo'⁴ (Iacono, 1992, p. 14).

Pietz (Pietz, 1985, p. 7) expressa sua interessante tese, de que o conceito de fetiche somente poderia ter se originado no confronto entre a emergente concepção de mercadoria e as referências culturais e religiosas da Idade Média. O conceito de fetiche teria origem, portanto, em uma crise peculiar ao Mercantilismo. E, detalhe interessante, tal crise teria por palco o encontro dos europeus com povos radicalmente distintos de si, mas ambos ainda não capitalistas.

Sua abordagem ao problema da origem do conceito e seus múltiplos tratamentos em distintos campos do saber ao longo dos séculos é a de que o fetiche seria um "objeto histórico radical que não é nada além do que a totalização das séries de seus usos particulares" (Pietz, 1985, p. 7).

É possível pensar, no entanto, em características essenciais do conceito. A primeira de tais características essenciais do fetiche seria a de seu *status* de incorporação material:

A verdade do fetiche reside em seu *status* de incorporação material; sua verdade não é a do ídolo, uma vez que a verdade do ídolo reside em sua relação de icônica semelhança com algum modelo imaterial ou entidade (Pietz, 1985, p. 7).

Charles de Brosses ainda não fazia essa diferenciação. Sua concepção de fetiche estava absolutamente vinculada com o fato da materialidade do ídolo, como se o fetichista adorasse o objeto em si, em contraposição com a adoração a seres celestiais (Pietz, *The problem of the fetish*, I, 1985, p. 7). Poderíamos, aqui, arriscar a compreensão de que, enquanto o ídolo funciona de forma metafórica, sendo uma representação da divindade, o objeto fetiche funciona de forma análoga à metonímia,

⁴ Tradução nossa. Original: "Absence de symbolisation et de représentation, extériorité du culte, hasard dans le choix des objets 'fétiches': les préjugés occidentaux tracent les contours d'une religion 'primitive'. Le culte des 'fétiches' s'annonce comme un cas particulier de cette religion supposée commune aux peuples 'sauvages': il y a conformité des pratiques et des croyances. La comparaison, dans le contexte de ces préjugés, ouvre le passage de la notion de 'fetiche' au concept de 'fetichisme'".

sendo um objeto comum que herda, por proximidade associativa, características da entidade à qual faz referência.

Essa incompreensão de que a essência do fetichismo não está ligada à materialidade do objeto eleito, mas sim a qualidades imateriais projetadas sobre um objeto qualquer, nos remete à concepção de Kant sobre o fetichismo como uma falsa atribuição. Podemos mencionar, também, de passagem, a perspectiva de Hegel, que considerava o fetichismo um estágio anterior à História, na medida em que, para ele, o pensamento fetichista consistiria em precisamente a falha do Espírito em experienciar o negativo e o *Aufhebung*⁵ para além da materialidade, alcançando assim a Ideia (Pietz, 1985, p. 7).

A segunda característica essencial do fetiche seria, para Pietz (Pietz, 1985, p. 7), relativo ao tema da singularidade e da repetição. O ponto de incidência do fetiche, a singularidade da forma que assumirá em sua incorporação, é dependente da fixação em um evento originário, que promove que se reúnam neste objeto elementos antes heterogêneos e mesmo conflitantes. "O fetiche é sempre uma fabricação composta" (idem), aponta o autor.

Esses elementos múltiplos e contraditórios que coabitam e constituem o fetiche são, por excelência, imateriais. São sentimentos, percepções, crenças conflituosas, que encontram uma espécie de trégua através, justamente, da fixação em uma forma materializada, incorporada. O poder do fetiche reside em repetir o ato original de sua constituição (Pietz, 1985, p. 7)

Conforme reportado por viajantes europeus do século XV ao XIX, um dos relatos mais comuns feitos por primitivos sobre suas crenças é o do primeiro encontro (Pietz, 1985, p. 8). Esses homens "primitivos" relatariam que, uma vez imbuídos de um propósito sobre o qual desejam intervenção divina, elegem ao acaso, em razão de um encontro fortuito ou de características compartilhadas com a deidade a qual se dirigem, um objeto inanimado ou animal que encontrem imediatamente ao momento

⁵ 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.

de seu pedido. Tal objeto, ou animal, torna-se uma espécie de emblema do projeto.

Tal forma de experiência religiosa foi compreendida, pelos europeus que colhiam tais relatos, como evidência para sua convicção de que os povos africanos geravam sua organização social em torno de um caótico princípio de contingencialidade. No entanto, é possível identificar tal tipo de prática ocorrer igualmente com frequência nas tradições judaico-cristãs e islâmicas (Pietz, 1985, p. 8).

A característica do fetiche de conter em si disposições contraditórias foi um dos elementos que mais fundamentou o interesse de Marx pelo conceito. Foi justamente a propriedade do fetiche de reunir, em uma singularidade que aparenta ser originada "naturalmente", coisas heterogêneas, que possibilitou a conceituação de Marx. "Para Marx o termo foi útil como um nome para o poder de uma instituição histórica singular fixar consciência pessoal em uma ilusão objetiva" (Pietz, 1985, p. 9).

Com Comte, e, na psiquiatria, com Binet, a origem da fixação em uma forma específica estaria em um evento pessoal singular que teria estruturado o desejo. E na psicanálise, claro, tem relevância capital a concepção da origem estar em um evento traumático, como Freud explica em minúcias em sua obra *Fetichismo*, a qual esmiuçaremos posteriormente.

Para os modernistas e surrealistas, a ideia do primeiro encontro fortuito também é expressa, através de produções artísticas, em composições em que figuram juntos objetos a princípio não relacionados (Pietz, 1985, p. 9). Assim, por exemplo, vemos na homenagem dos surrealistas a Lautreamont, a escolha por retratar juntos um guarda-chuva e uma máquina de costura. Foi André Breton que, ao ler *Os cantos de Maldoror*, encontrou nele uma frase que passaria a definir a doutrina surrealista da chance: "Tão belo quanto o encontro fortuito entre uma máquina de costura e um guarda-chuva sobre uma mesa de operação" (Pietz, 1985, p. 9).

Essa metáfora captura um dos mais importantes princípios do surrealismo, que seria a justaposição entre duas realidades em tudo distintas entre si, forçando o observador a contestar sua percepção pré-condicionada da realidade. Max Ernst teria definido nas seguintes palavras o citado princípio: "uma ligação entre duas realidades que, aparentemente, não teriam nada que as ligasse, em uma cena que,

aparentemente, não as comporta"⁶ (Goulimari, 2015, p. 2).

O terceiro elemento essencial do fetichismo seria relativo ao problema do valor. A questão da formação do valor era particularmente relevante no mercantilismo e era envolto de mistérios a respeito de seu funcionamento. A questão da equivalência de valor entre mercadorias a serem trocadas era um real problema, e as trocas com povos distantes tornavam tal equivalência ainda mais difícil de estabelecer. Era aberrante, para o mercador europeu, que povos diferentes dessem diferentes valores aos objetos.

Os "primitivos" se interessavam por trocas nas quais receberiam bens desvalorizados pelos mercadores; enquanto entregavam, com desprendimento, materiais que esses mercadores tinham como muito valiosos, como metais preciosos. Kant, em suas considerações sobre o fetichismo africano, em especial em seu apego pelo trivial, leva a compreender o trivial como a degeneração do princípio do belo, justamente por ser a trivialidade oposta ao sublime (Pietz, *The problem of the fetish*, I, 1985, p. 9).

Por fim, Pietz enumera um quarto elemento fundamental que atravessa todo tratamento teórico ao conceito de fetichismo: a relação estreita do objeto fetiche com o corpo do sujeito (Pietz, *The problem of the fetish*, II: *The origin of the fetish*, 1987, p. 45). O fetiche exerceria um poder sobre aquele que o crê, de proteção, mas também potencialmente de ameaça à sua vida.

O objeto fetiche sendo acreditado como é, como contendo em si poder de proteção e sendo buscado pelo fetichista na medida em que pode transferir para ele esse poder, torna-se um agente relevante para aquele que o crê. A relação entre o fetichista e seu objeto passa a ser regida por uma espécie de temor reverencial, de obrigação. Esse objeto passa a assumir uma força pseudo-objetiva de afetar a vida do crente, levando-o a estabelecer lealdade a tal força (Böhme, 2014, p. 4). A relação com o objeto fetiche, neste sentido, é compulsória, uma vez que o sujeito se torna servo do fetiche.

⁶ Tradução nossa. Original: "a linking of two realities that by all appearances have nothing to link them, in a setting that by all appearances does not fit them"

Podemos, assim, começar a reunir algumas características que seriam fundamentais aos conceitos de fetiche e fetichismo desde seus primórdios. Pietz enumera, como vimos, (1) a incorporação material; (2) a singularidade e a repetição; (3) o problema do valor; e, por fim, (4) a proximidade ao corpo, como qualidades ou tópicos que o conceito aborda e que lhe seriam características, sendo observações constantes em estudos sobre o tema ao longo do tempo. Veremos, adiante, como tais características serão rejeitadas ou admitidas por teorias posteriores que se apropriarão de tais conceitos.

2.2. HISTÓRICO DO CONCEITO – PSIQUIATRIA

Após abordamos o nascimento do conceito de fetichismo no contexto da igualmente nascente antropologia, veremos, a partir de então, como a psiquiatria tomou de empréstimo tal termo, para, por fim, mostrarmos os pormenores de como a psicanálise se apropriará dos conceitos de fetiche e fetichismo para a criação de sua própria teoria. A escolha por dedicar especial atenção ao fetichismo em detrimento das outras perversões sexuais listadas nos manuais de psicopatologia, ainda que tratemos também do sadismo e do masoquismo na presente pesquisa, se dá em razão da proeminência que o fetichismo alcançará dentro da teoria psicanalítica, por razões que são próprias à teoria e as quais exporemos em seu devido momento.

Trataremos, na presente seção, dos dois maiores representantes desta categoria de médicos que trouxeram para o campo do estudo da sexualidade o termo "fetichismo" (além, evidentemente, do próprio Freud): Binet e Krafft-Ebing.

Alfred Binet, psicólogo francês, dedicou uma obra sobre o tema, com grande excelência: *O fetichismo no amor*. Nesta obra, Binet fornecerá uma clara definição do termo para o campo sexual que inspirará definitivamente os teóricos posteriores. Realizará nela, ainda, uma distinção fundamental, para a qual devemos estar atentos: entre um fetichismo menor, elemento comum a todo enamoramento, e um fetichismo maior, este propriamente perverso.

Binet inicia sua obra explicando o conceito de fetichismo religioso, que consistiria na "adoração de um objeto material ao qual o fetichista atribui um poder

misterioso"⁷ (Binet, 2014, p. 6). Da mesma forma que um fetichista religioso atribui a um objeto qualquer um poder além dele mesmo, uma conexão com o divino ou o poder de proteção, por exemplo, um fetichista sexual seria aquele que veria, em um objeto comum qualquer, uma atratividade desmedida.

Binet chama a atenção, de forma verdadeiramente revolucionária, para o fato de que tal postura fetichista é, em alguma medida, presente em todos: "Deve-se acrescentar que todo mundo é mais ou menos fetichista no amor: há uma dose constante de fetichismo no amor mais regular"⁸ (Binet, 2014, p. 8).

O autor chega então a convidar seus leitores a que investiguem em si mesmos tal disposição, e mesmo a comparar seus próprios gostos àqueles dos grandes fetichistas dos quais se faz o retrato como perversos. Sua percepção é de que estaríamos "em presença de uma família natural de perversões" (Binet, 2014, p. 9), e sua proposta é a de buscar formar uma síntese para tal fenômeno tão generalizado. Sua meta, a de compreender como os casos patológicos podem trazer luz à psicologia do amor (Binet, 2014, p. 11). Ainda que as preferências no amor sejam diversas e múltiplas, haveria uma lógica única para a formação de tais preferências peculiares.

Outro expoente de seu tempo e grande influenciador de Freud, o Dr. Richard Von Krafft-Ebing, psiquiatra alemão, professor de psiquiatria e neurologia na Universidade de Vienna, com sua obra *Psychopathia sexualis* tratará também do conceito de fetichismo para o campo da medicina. Sua obra, dedicada a realizar uma minuciosa descrição das manifestações psicopatológicas da vida sexual, visava dar subsídio para um novo tratamento médico-legal aos crimes sexuais, ao jogar luz às mais distintas parafilias. Para tanto, o autor traz à baila uma nova terminologia, inaugurando uma apresentação sistematizada de quadros clínicos como o fetichismo, o sadismo e o masoquismo, estes últimos inspirados na literatura.

Interessante notar, a título de observação preliminar, que Krafft-Ebing inicia seu livro pela defesa de que a sexualidade é a base do sentimento moral, de forma semelhante à defesa que Freud fará posteriormente em sua obra, talvez em parte

⁷ Tradução nossa. Original: "(...) l'adoration d'un objet matériel auquel le fétichiste attribue un pouvoir mystérieux"

⁸ Tradução nossa. Original: "Il convient d'ailleurs d'ajouter que tout le monde est plus ou moins fétichiste en amour : il y a une dose constante de fétichisme dans l'amour le plus régulier."

inspirado neste autor. A sexualidade seria o mais importante fator na existência individual e social, sendo um forte incentivo para a aquisição de propriedade, fundação de uma família e para sentimentos altruístas que se expandiriam de sua família para a humanidade. O homem teria a capacidade de elevar seus impulsos naturais, expandindo-os para metas mais sublimes, voltadas à beleza e à moralidade, e, "Assim, toda a ética e, talvez, uma boa parte da estética e da religião dependem da existência do sentimento sexual"⁹ (Krafft-Ebing, 1894, p. 2).

Será, ainda, na primeira parte de seu livro, a qual se propõe a fazer uma introdução sobre o desenvolvimento da sexualidade em diferentes culturas, que Krafft-Ebing mencionará o fetichismo pela primeira vez, ao questionar-se sobre a razão pela qual uma pessoa se apaixona especificamente por outra, e vê nela qualidades únicas. Para o "observador científico", no entanto, não seria um mistério: tratar-se-ia de uma certa qualidade de fetiche atribuída a certas peculiaridades da pessoa amada (Krafft-Ebing, 1894, p. 17).

Binet havia já fornecido sua definição de fetichismo, seja ele menor ou maior, como "a importância sexual exagerada que atribuímos a um detalhe secundário e insignificante"¹⁰ (Binet, 2014, p. 60). Krafft-Ebing nos fornece, também, uma definição muito clara do que entende do conceito:

Portanto, falamos do que é chamado *fetich* e *fetichism*¹¹. Pelo termo *fetich* estamos acostumados a compreender objetos, ou partes, ou simplesmente peculiaridades de objetos, os quais, em virtude de relações associativas com um sentimento intenso, ou com uma personalidade ou ideia que despertam profundo interesse, exercem um tipo de encanto ("*fetisso*", Português), ou, ao menos, devido a um colorido individual peculiar, produz uma impressão muito profunda que não pertence ao sinal externo (símbolo, fetiche) ele mesmo¹² (Krafft-Ebing, 1894, p. 17).

⁹ Tradução nossa. Original: "Thus all ethics and, perhaps, a good part of aesthetics and religion dépend upon the existence of sexual feeling".

¹⁰ Tradução nossa. Original: "l'importance sexuelle exagérée que l'on attache à un détail secondaire et insignifiant."

¹¹ Devemos observar que a grafia adotada pelo tradutor (e, provavelmente, igualmente pelo autor, na língua original da obra) na época difere daquela que se tornará corrente na língua inglesa (*fetish* e *fetishism*) ou na francesa (*fétiche* e *fétichisme*).

¹² Tradução nossa. Original: "Thus, we speak of what is called *fetich* and *fetichism*. In the term *fetich* we are wont to comprehend objects, or parts, or simply peculiarities of objects, wich, by virtue of associative relations to an intense feeling, or to a personalty or idea that awakens deep interest, exert a kind of charm ("*fetisso*", Portuguese), or, at least, owing to peculiar individual coloring, produce a very deep impression wich does not belong to the external sign (symbol, fetiche) in itself".

Esta definição antecipa, indubitavelmente, aspectos da definição psicanalítica que veremos posteriormente. Krafft-Ebing segue destacando que é o valor designado pelo indivíduo ao objeto que torna tal objeto um fetiche, e que é o entusiasmo desmedido do indivíduo por aquele objeto que nomeia ali fetichismo. Tal interesse seria devido a um fenômeno associativo de ideias, que faz com que se atribua a uma parte propriedades do todo.

Binet segue esta mesma perspectiva: entende que é certamente por associação de ideias que se unem objeto fetiche e excitação. Pela proximidade da pessoa desejada, um objeto passa a ser cultuado, em um sentido de contiguidade (Binet, 2014, p. 19). O fetichismo no amor supervalorizaria um objeto próximo ao ser amado; o fetichismo maior, por sua vez, radicalizaria tal operação: "Ele tem por resultado isolar o objeto amado, quando ele não é mais que uma fração da pessoa total: a parte se torna, até um certo ponto, um todo independente" (Binet, 2014, p. 19). Este "tomar o todo pela parte" será, em uma frase, o entendimento da lógica do fetichismo que reinará durante um bom tempo, até que a complexidade da lógica fetichista seja melhor abordada, em especial, diríamos, pela teoria psicanalítica.

Krafft-Ebing também não deixa de mencionar o (anterior, como sabemos) fetichismo religioso (Krafft-Ebing, 1894, p. 17). O autor considera que o fetichismo seria um fenômeno relativo em especial a estas duas esferas da existência, a religiosa e a sexual. A diferença entre o fetiche religioso e o sexual seria, como explica, a atribuição àquele de poderes divinos, de proteção ou de realizar milagres. A semelhança entre eles, no entanto, reside no ato de pegar um objeto ou uma parte de um objeto até então insignificante para a seguir dotá-lo, por associação, de características que despertam peculiar interesse.

Ele então, fazendo menção a Binet, ratifica seu julgamento de que sempre estaria em jogo na atração por outra pessoa esta lógica do fetichismo erótico como a apresenta:

Como Binet e outros demonstram, partes apenas de um todo, simples peculiaridades, sejam físicas ou mentais, podem afetar a pessoa do sexo oposto como o fetiche, quando a percepção deles é associada com

(acidentalmente) excitação sexual (ou induz a isso)¹³ (Krafft-Ebing, 1894, p. 18).

A associação mental da parte com o todo, que seria a base lógica da transformação de um objeto comum em fetiche, seria, conforme explica Krafft-Ebing, fruto de um acidente no curso da vida do sujeito, o que explicaria a aleatoriedade e a especificidade do objeto eleito. Assim, o fetiche sexual seria um símbolo puramente individual e de efeitos igualmente individuais apenas (Krafft-Ebing, 1894, p. 18). A partir disso, no entanto, se explicaria a sabedoria popular de que o amor é cego, e que seus motivos são inapreensíveis. Para o observador externo, parece incompreensível a paixão de alguém por uma outra pessoa específica; também por isso se explicaria porque a paixão se parece com um certo estado de loucura, que turva a percepção e leva a esperanças irrealistas.

Assim, Krafft-Ebing discorre sobre a existência de um fetichismo no amor, normal e presente em todo caso de enamoramento, e distinto do fetichismo patológico, sempre devidamente creditando-o à Binet: "Binet merece grande crédito por ter estudado e analisado em detalhes o fetichismo do amor. Todas as simpatias particulares advêm disso"¹⁴ (Krafft-Ebing, 1894, p. 19).

Binet havia, de fato, abordado a questão do fetichismo pelo viés da psicologia do amor, ao questionar-se o que levava alguém a amar especificamente uma pessoa mais do que as demais. A existência de traços específicos que seriam particularmente atrativos e que estariam na origem desta predileção seria devido a uma necessidade puramente cerebral por beleza, opina Binet, para além da satisfação sexual material. Essa necessidade de beleza seria a origem do fetichismo no amor e mesmo do fetichismo perverso, sendo esse último definido como "a adoração de coisas que são inadequadas para satisfazer diretamente os objetivos da reprodução"¹⁵ (Binet, 2014, p. 58).

¹³ Tradução nossa. Original: "As Binet and others show, merely parts of the whole, simply peculiarities, either physical or mental, may affect the person of the opposite sex as the fetiche, when the perception of them is associated with (accidental) sexual excitement (or induces it)".

¹⁴ Tradução nossa. Original: "Binet deserves great credit for having studied and analyzed in great detail the fetichism of love. The particular sympathies all spring from it".

¹⁵ Tradução nossa. Original: "l'adoration de choses qui sont impropres à satisfaire directement les fins de la reproduction."

A distinção entre o fetichismo menor, aquele próprio ao amor, e o maior, aquele propriamente perverso, estaria, para Binet, essencialmente no grau de importância que tal parte supervalorizada ocupa na experiência sexual do sujeito (Binet, 2014, p. 61). Krafft-Ebing e Binet parecem concordar, no entanto, que, no caso do amor "normal", o fetichismo presente nele, diferentemente do fetichismo "patológico", deve ser assimilado ao todo da pessoa amada, gerando uma síntese, que é a apreciação da pessoa por suas características físicas bem como por sua personalidade (Krafft-Ebing, 1894, p. 19).

O que estaria em jogo na passagem do fetichismo no amor para o perverso, nessa acentuação da proeminência do objeto fetiche, seria, para Binet, uma maior abstração. O fetichista teria uma tendência à abstração (Binet, 2014, p. 61), fazendo com que o objeto fetiche se descole progressivamente da totalidade do corpo de onde advém. O fetichismo perverso contaria, assim, com o maior grau de abstração, tanto maior quanto mais descolado da referência original o objeto se tornar.

A abstração, por sua vez, conduz à generalização (Binet, 2014, p. 62). A paixão fetichista em seu grau perverso não se apegaria mais a uma única pessoa, sequer a um único objeto; a atração migraria para qualquer um que portasse o objeto, e o objeto não seria mais tão específico, mas uma classe de objetos. Tal generalização, para a qual o fetichista teria tendência, se opõe à tendência sintética do amor normal, de concentrar-se em apenas uma pessoa, de forma que "O amor normal conduz sempre à individualização, e isso é compreensível, porque ele tem como fim a reprodução"¹⁶ (Binet, 2014, p. 63).

Outra questão levantada é a de que alguns objetos se tornam fetiches coletivamente, ou seja, são valorizados por um grupo de pessoas, a depender de um lugar e época específicos. A partir disso compreendem-se os fenômenos da moda, e nota-se a influência objetiva desse fetichismo compartilhado na forma como as pessoas se vestem, ou se expressam nas artes, bem como ele impacta também a economia ou a opinião pública. O fetiche patológico, nos aponta Binet, seria apenas a exageração de um gosto comum, muitas vezes comungado, em um sentido mais

¹⁶ Tradução nossa. Original: "L'amour normal conduit toujours à l'individualisation, et cela se comprend, car il a pour but la reproduction".

abrangente (p.ex, cabelos longos em geral) por muitas pessoas através dos séculos (Binet, 2014, p. 26).

O fetichismo patológico, por sua vez, está separado do fetichismo no amor por uma questão de gradação, de forma que seria, por vezes, difícil distingui-los. Os objetos eleitos pelo fetichista perverso não se distinguem daqueles eleitos normalmente, mas sua adoração por eles ganharia um caráter exagerado e exclusivo (Binet, 2014, p. 7). Diferentemente do sádico e do masoquista, afirma Krafft-Ebing, cada um deles um "*monstrum per excessum*" (Krafft-Ebing, 1894, p. 153), o fetichista seria um "*monstrum per defectum*" (idem): o que dotaria o fetichismo de seu caráter patológico não é a presença ou excesso de alguma coisa, mas a ausência ou a falta de algo; no caso do fetichismo, a ausência ou declínio de interesse por qualquer outro objeto que não seja o fetiche.

O que distinguiria, portanto, o fetichismo patológico é a presença do objeto fetiche como condição *sine qua non* para a excitação sexual. Mesmo a ocorrência do coito passa a ser secundária, a depender do fetiche, sendo a mera proximidade ou lembrança do fetiche estímulo suficiente para o fetichista. O fetichismo, nesse sentido, também predisporia à impotência sexual, em razão da elevada abstração de seu objeto (Binet, 2014, p. 66), e em especial para aqueles que, por motivos estéticos ou morais, se privem de seu objeto fetiche (Krafft-Ebing, 1894, p. 156).

Não encontrando meios de satisfazer-se sexualmente de forma direta com seu objeto fetiche, o fetichista, mesmo o menor, se satisfará especialmente por meio da imaginação (Binet, 2014, p. 67). Tal tendência dos fetichistas a voltarem-se para a imaginação, fazendo dela o espaço privilegiado de encontro com seus objetos de desejo, sobretudo dentre os não ativos sexualmente, Binet nomeará de ruminação erótica (Binet, 2014, p. 68).

O funcionamento de tal recurso à imaginação é particularmente interessante, como ele explica: trata-se essencialmente de substituir a sensação física do encontro sexual pela imagem. O autor menciona também como diferença o fato de o pensamento sobre o objeto fetiche, no fetichismo maior, vir de forma espontânea, sem a incitação de algum estímulo externo. O pensamento torna-se uma imagem fixa, obsedante (Binet, 2014, p. 21).

Outra particularidade do fetichismo patológico seria, na visão de Krafft-Ebing (diferentemente daquela da psicanálise), que o objeto fetiche nesses casos não guarda relação com o todo da pessoa amada, como ocorreria no fetichismo do amor (Krafft-Ebing, 1894, p. 154). Tal diferença é observada, em especial, em casos de objetos não-corporais, como uma roupa, por exemplo: no caso do fetichismo do amor, essa peça poderia se tornar um objeto de adoração, por remeter à pessoa ausente. No pensamento do fetichista perverso, porém, não ocorreria tal vinculação, de forma que o vestido seria tomado como um objeto absoluto.

As considerações de Krafft-Ebing sobre a origem do fetichismo são também particularmente interessantes. Em seu ponto de vista, o fetichismo parece ter base em uma constituição majoritariamente hereditária. Isso seria a razão pela qual o fetichismo apareceria frequentemente combinado com outras perversões sexuais, como o sadismo ou o masoquismo. Porém, o fetichismo, diferentemente das outras perversões, não seria da natureza original, congênita, do sujeito. O que se observaria é que o fetichismo tem uma origem circunstancial. Krafft-Ebing afirma ter tido conhecimento apenas de casos adquiridos, nos quais é possível rastrear as circunstâncias de sua criação (Krafft-Ebing, 1894, p. 155).

Seria necessário para a criação do fetiche um evento gerador determinado. Nisso, Krafft-Ebing afirma concordar com a conclusão de Binet que "(...) na vida de cada fetichista deve-se admitir que houve algum evento o qual determinou a associação do sentimento de luxúria com a impressão particular"¹⁷ (Krafft-Ebing, 1894, p. 155). Esse evento ocorreria nos primeiros momentos do despertar sexual e deixariam uma marca indelével no interesse posterior do sujeito, ainda que ele não possa se recordar do evento gerador.

Binet acreditava que todas as perversões teriam origem em um evento gerador, que por sua vez influenciaria um sujeito já predisposto à patologia. Krafft-Ebing discorda de tal teoria, creditando ao sadismo, por exemplo, uma disposição originária inata. A única exceção seria justamente o fetichismo, que seria, para ele, particularmente marcado pelas contingências e não tanto pelo fator hereditário (Krafft-

¹⁷ Tradução nossa. Original: "(...) in the life of every fetichist there may be assumed to have been some event wich determined the association of lustful feeling with the single impression".

Ebing, 1894, p. 156).

Para Binet, todas as perversões pertencem a uma mesma família, o que para ele significa que os diversos quadros listados como distintos (fetichismo, sadismo, masoquismo etc.) seriam apenas sintomas de um mesmo estado patológico (Binet, 2014, p. 40). Seria em virtude de uma circunstância exterior, notadamente aquele que nomeamos de evento fortuito, que se daria a predileção por um objeto ou por outro. O encontro fortuito, portanto, é imprescindível, determinando a forma que assumirá a perversão (Binet, 2014, p. 43).

Os objetos elevados à categoria de fetiche, portanto, podem ser partes do corpo, emanções do corpo, como a voz ou o odor, ou ainda um objeto externo ao corpo que é associado a ele por contiguidade. Mas todos tomariam de empréstimo sua qualidade de fetiche desse corpo do ser amado, como uma "reliquia do amor" (Binet, 2014, p. 34). No fetichismo perverso, no entanto, o objeto ganharia uma certa independência.

Em resumo, sigamos a conclusão de Binet:

Resta-nos concluir resumindo isso que essa doença do amor nos ensina sobre o amor normal. Não há nada no fetichismo que não encontremos de forma atenuada na vida normal (...) O fetichismo é, portanto, distinto do amor normal apenas pelo grau: podemos dizer que está em germe no amor normal; basta que o germe cresça para que apareça a perversão¹⁸ (Binet, 2014, p. 72).

Ironicamente ou não, ambos os autores buscam exemplos do fetichismo no amor nos relatos de filósofos de primeira ordem, como Descartes ou Rousseau (Binet, 2014, p. 45). Podemos fazer com isso eco a uma das conclusões mais caras à presente tese: a de que a razão não poderia ser arma suficiente para escapar do pensamento "primitivo" do fetichismo. Ainda que as tentativas de teorização sobre o fetichismo sejam tentativas de esclarecer o que inicialmente se apresenta como irracional, como as predileções do amor, ainda assim a perenidade de uma lógica

¹⁸ Tradução nossa. Original: " Il nous reste à conclure en résumant ce que cette maladie de l'amour nous apprend sur l'amour normal. Il n'y a point de fétichiste dont on ne retrouve la forme atténuée dans la vie régulière. (...) Le fétichisme ne se distingue donc de l'amour normal que par le degré : on peut dire qu'il est en germe dans l'amour normal ; il suffit que le germe grossisse pour que la perversion apparaisse."

fetichista para as escolhas amorosas aponta para um elemento não totalizante pela razão.

2.3. HISTÓRICO DO CONCEITO - PSICANÁLISE

Após tão esclarecedor panorama da história do conceito do fetichismo em diversos campos do saber, abordaremos, a partir de então, a concepção de tal conceito na psicanálise. Se tomarmos por perspectiva a história geral dos conceitos de fetiche e de fetichismo, veremos que, em relação a sua própria linha do tempo, a aparição da psicanálise no debate é tardia. Muito já havia sido estabelecido sobre os termos ao longo do último século, e em diversos campos distintos do saber.

À primeira vista, poderíamos ter a impressão de que a questão do fetichismo seria também abordada somente em um momento tardio na obra de Freud. Seu artigo mais famoso sobre o tema, intitulado *Fetichismo*, será publicado apenas em 1927. Outros artigos da mesma época abordam o assunto, em especial, em torno do tema da diferença sexual. Vemos menção ao tema em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*, de 1925, em *Sobre a sexualidade feminina*, de 1931, e em *A feminilidade*, de 1933. Essa cronologia nos levaria a pensar que o tema veio a surgir somente nesta fase tardia de Freud e que estaria apenas vinculado à questão da distinção anatômica.

No entanto, ambas as asserções não são de todo verdadeiras. Em relação à cronologia e ao momento de início do interesse de Freud na temática do *fetichismo*, vemos que ele aparece em diversos pontos de seus textos mais antigos. Notavelmente, no texto de 1905, *Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud já abordava tal questão, como o faz também posteriormente em *Grädiva*, de 1907, em *Sobre a gênese do fetichismo*, uma conferência na Sociedade psicanalítica de Viena, em 1909, ou em seu ensaio sobre Leonardo da Vinci em 1910. Assim, não é possível considerar o fetichismo como um tema tardio na teoria psicanalítica.

Porém, algo que é digno de nota é que, contrariamente ao que se poderia imaginar, levando em consideração a origem do termo na antropologia, Freud não utilizou o conceito justamente em suas obras voltadas à reflexão sobre o homem primitivo e a

ideia de civilização. Não vemos Freud fazer menção aos termos como conceitos explicativos.

Em *Totem e tabu*, de 1913, a menção resume-se a um comentário sobre a distinção entre um fetiche e um totem, o que pode indicar sua similaridade. Totens, explica Freud, são objetos materiais os quais os selvagens acreditam ser dotados de um poder especial e ao qual todos da tribo estariam intimamente e coletivamente conectados. E então especifica: "À diferença de um fetiche, um totem nunca é um indivíduo isolado, mas uma classe de objetos, geralmente uma espécie de animais ou de plantas, mais raramente uma classe de objetos naturais inanimados, muito raramente uma classe de objetos artificiais". (Freud S. , 2012 (1913), p. 105)

Em *Mal estar na civilização*, Freud apenas menciona para comparar o comportamento do primitivo com o civilizado, em relação ao sentimento de culpa: "Se foi vítima do infortúnio, não atribui a si a culpa, mas sim ao fetiche, que evidentemente não cumpriu suas obrigações, e bate nele, em vez de castigar a si mesmo" (Freud S. , (1933), p. 97).

Quanto ao conceito de fetichismo estar restrito ao debate sobre a diferença anatômica, vemos que isso também não expressa bem a verdade. Freud teria, em dois pontos, expandido a abrangência do que designava fetichismo. Em *Gradiva*, especialmente, mas em outros textos, Freud atribui um caráter fetichista intrínseco a toda relação com o objeto amoroso. Em *A clivagem do eu nos processos de defesa*, retomando aspectos de seu artigo *Fetichismo*, no qual fala sobre a renegação como o processo peculiar de confrontação do perverso com a castração e do fetiche como crucial para essa configuração, Freud trabalha sua constatação de que o efeito de desmentido, que caracteriza a renegação, seria muito mais comumente encontrado na vida psíquica normal do que se pensava antes. Esse desmentido se expressaria na sustentação de duas proposições contraditórias, o que levaria a uma cisão psíquica que, longe de ser exclusividade de alguns quadros patológicos, seria generalizada e mesmo fundamental à formação do psiquismo. Infelizmente, tal texto tardio não foi concluído, de forma que podemos hoje apenas contar com as indicações de Freud sobre esse tema sobre o qual expressou interesse em desenvolver, e que previa ter impacto significativo na revisão de sua teoria.

Sigamos, a partir deste ponto, com a apresentação da teoria freudiana do fetichismo, a qual ele considerava uma das maiores contribuições que fizera nos últimos anos de sua vida (Freud S. , 2019, p. 136; Safatle, 2010, p. 46).

2.3.1 PRIMEIRAS MENÇÕES DE FREUD AO PROBLEMA DO FETICHISMO

Para iniciarmos nosso percurso pela obra freudiana, devemos tecer alguns comentários sobre as primeiras considerações de Freud acerca do problema do fetichismo. Com isso, esperamos compreender melhor seu percurso, desde a inspiração nas obras que o antecederam neste quesito, até a consolidação posterior de sua teoria própria sobre o fetichismo.

A primeira obra na qual Freud menciona explicitamente a questão do fetichismo será *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905. Nesta, Freud propõe-se, de forma bastante semelhante a Krafft-Ebing, a realizar um exame sistemático das nomeadas "aberrações sexuais". De forma muitíssimo resumida, relembremos que Freud distingue dois tipos de desvios sexuais: uns relativos aos objetos, outros ao alvo. Os desvios quanto ao alvo são então subdivididos em dois grupos, nomeadamente, as transgressões anatômicas e a fixação em alvos sexuais preliminares. É digno de nota que Freud enquadre o fetichismo no primeiro desses subgrupos, algo que ele próprio admite ser contraintuitivo (Safatle, 2010, p. 48; Freud S. , 2017, p. 45).

Freud justifica sua escolha de assim classificar o fetichismo alegando que, com uma observação mais cuidadosa, veríamos que o que está em jogo no fetichismo é uma superestimação, ligada a um abandono da meta sexual (Freud S. , 2017, p. 45). Ocorreria que o fetichismo desviaria o interesse do alvo anatômico sexual por excelência, qual seja, os órgãos genitais, voltando-se para uma outra parte qualquer do corpo de seu amante.

O sujeito superestimaria ou uma parte do corpo geralmente não associada a fins sexuais, ou um objeto inanimado que seja associado ao amante, e, graças a tal superestima, "Não sem motivo, tal substituto é comparado ao fetiche que, para o homem selvagem, encarna seu Deus" (Freud S. , 2017, p. 46).

Freud explicita inequivocamente que "Nenhuma outra variação (do instinto sexual) que beira o patológico reivindica tanto o nosso interesse como essa, graças à peculiaridade das manifestações que ocasiona" (Freud S. , 2017), mas também por sua pertinência à sexualidade normal. De forma muito semelhante a Binet e, certamente, inspirado por este, Freud concorda que

(...) certo grau de fetichismo costuma ser próprio do amor normal, especialmente naqueles estágios de enamoramento em que a meta sexual normal parece ser inatingível ou ter seu cumprimento impossibilitado (Freud S. , 2017, p. 46).

O fetichismo apenas se tornaria patológico a partir do momento em que o interesse pelo objeto fetiche suplanta o interesse pela meta normal, e quando ele se desprende da pessoa, passando a ser o único objeto sexual (Freud S. , 2017, p. 47).

Mencionando Binet, Freud afirma que a escolha do fetiche se dá em razão de uma impressão marcante que teria ocorrido na primeira infância e deixado uma marca indelével na memória, como o que ocorre costumeiramente com o primeiro amor: "*on revient toujours à ses premiers amours*" (Freud S. , 2017, p. 47). Freud menciona também a possibilidade de uma associação simbólica de pensamentos estar em questão na criação do objeto fetiche, mas ainda assim parece crer que o estabelecimento de um fetiche ainda assim dependeria da experiência sexual infantil. Esta referência ao primeiro amor na predileção por uma parte do corpo, que se torna abstrata a destacada desta primeira memória, aparece também no escrito de Freud *A Gradiva de Jensen*. Novamente citando Binet, observa que o fetichismo remontaria de "impressões eróticas da infância" (Freud S. , 2018, p. 44) buscando com isso elucidar a fixação do herói do romance pelos pés da estátua de Pompéia, por quem desenvolve uma profunda fascinação.

Freud critica Binet apenas por este apenas mencionar relatos de experiências infantis ocorridas após os cinco ou seis anos de idade, o que para Freud parece demasiadamente tardio para a ocorrência de fixações patológicas. O que é interessante é que Freud, a partir de tal crítica, lançará as bases de uma ideia que desenvolverá posteriormente: a de que o fetiche agiria como uma "lembrança encobridora", escondendo e, ao mesmo tempo, constituindo o vestígio de um

momento esquecido do desenvolvimento sexual (Freud S. , 2017, p. 48).

Outra observação muito relevante e própria da teoria freudiana nascente, já se descolando da inspiração em Binet e Krafft-Ebing, é a de que, conforme indícios apontavam, tais memórias esquecidas eram, por vezes, relativas à curiosidade e observação dos genitais femininos. Sendo detida pela proibição e pela repressão, a atenção fixar-se-ia no caminho, nos sapatos, por exemplo, e o objeto fetiche seria então criado em substituição ao genital feminino. E, ainda, de forma a realizar a expectativa infantil, os sapatos, agora na função de fetiche, poderiam ser imaginados como masculinos (Freud S. , 2017, p. 49).

Freud, nesse momento, voltava-se para a ideia de que estaria na origem das perversões como um todo, a exemplo do que ocorreria no fetichismo, uma fixação em determinado momento do desenvolvimento sexual infantil anterior ao estágio genital, sendo a perversão uma reação à diferença sexual anatômica (Freud S. , 2017, p. 58).

Mas a mais importante das constatações freudianas, já neste texto tão inicial de sua obra, seria a de uma universalidade na predisposição para as perversões sexuais. Inspirado nos comentários de Binet acerca do fetichismo, quando afirma existir, de forma regular, um fetichismo menor que seria o germe do amor, Freud expande tal concepção afirmando que o mesmo ocorreria com as demais perversões sexuais, que estariam também presentes, em maior ou menor medida, na vida sexual de todos. Assim, afirma ele, se há algo congênito na origem das perversões, seria algo compartilhado por todo ser humano, algo próprio da sexualidade em si, assim como é o fetichismo para o amor.

2.3.2 A TEORIA DO RECALCAMENTO PARCIAL – SOBRE A GÊNESE DO FETICHISMO, 1909

De forma a prosseguirmos com a revisão sobre os estudos freudianos acerca do tema fetichismo, devemos discorrer sobre a sua primeira teoria correlata – a do recalcamto parcial. Recorremos para tanto a um texto não publicado de Freud, cuja existência só veio a público em meados de 1980, por via indireta, já que a única menção ao mesmo ficou perdida por muitos anos, segundo comentário de Louis Rose

(Freud S. , (1909) 2014, p. 156).

A mencionada primeira contribuição de Freud ao tema do fetichismo foi enfim encontrada entre notas e cartas de Otto Rank, na coleção Rank da Universidade de Columbia, consistindo na ata de uma reunião ocorrida em 1909, da Sociedade Psicanalítica de Viena, ocasião em que Rank era primeiro secretário de atas, permanecendo até 1918 nessa função. A referida ata registra ter sido então que Freud apresentou seu primeiro escrito acerca do fetichismo, intitulado *Sobre a gênese do fetichismo* (Freud S. , (1909) 2014).

Já de início, Freud ressaltou que seria necessário aguardar um melhor desenvolvimento da teoria do fetichismo para que a pudesse levar a público. Apresentou, como uma importante segunda ressalva, o fato de que, até aquele momento, ele não concluíra a leitura da obra de Binet, *O fetichismo no amor*, o que o impedia referir-se a ela mais extensamente.

Apesar de ainda lhe faltar suficientes observações de quadros de fetichismo e de não ter concluído a leitura da obra de Binet, Freud relata naquela reunião a compreensão teórica que reúne sobre o tema até aquele ponto, compreensão esta que será especialmente marcada pelo que lera até então de Binet e de Krafft-Ebing, a quem elogia, dizendo serem suas descrições muito honestas.

Como vimos, em 1886, Kraft-Ebing havia publicado seu tratado sobre psicopatologia, *Psychopathia Sexualis*, obra na qual apresenta sua compreensão acerca do conceito de fetichismo sexual, dentre outras parafilias. Nesta obra, defende que as aberrações sexuais teriam uma origem predominantemente genética, de forma que haveria uma constituição psicopatológica herdada, sem prejuízo de que esta tendência originária fosse desperta por fatores da história do indivíduo. Contrariando essa concepção hereditária de Krafft-Ebing, em seus *Três ensaios*, Freud citara Binet como o primeiro a ter descrito, em 1887, algo da “influência permanente” das primeiras experiências amorosas na infância. Concordando com tal posição de Binet, por conceber que a formação do fetichismo era adquirida na experiência, Freud, no entanto, ressalva que, mesmo que exista, no tocante à perversão, uma predisposição inata, esta seria, de acordo com sua própria teoria psicanalítica, comum à pulsão sexual em geral, o que lhe conferiria, portanto, um caráter universal (Freud S. , (1905)

1996). A proposta de Freud abriu um terceiro caminho entre as teorias médicas até ali existentes, fazendo uma verdadeira torção na polêmica teórica. 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).

Segundo o relato, Freud elogia Krafft-Ebing por suas descrições precisas. Será ainda a partir do trabalho de Krafft-Ebing que Freud extrairá a definição de fetichismo como o desfrute de prazer sexual a partir de partes destacadas do corpo ou peças do vestuário, sendo observado que existe apenas um ténue limite entre o que pode ser entendido como regular ou patológico. Apenas quando a totalidade do interesse sexual ficasse voltado e restrito tão somente a tais partes destacadas, tornando-se o indivíduo indiferente ao restante daquele que comporta a parte tomada como objeto de desejo, é que o fetichismo passaria a ser patológico (Freud S. , (1909) 2014, p. 158).

Segundo Kraft-Ebing, ainda que ele defendesse a origem congênita dos desvios sexuais, o fetichismo se destacaria dentre as demais perversões pela destacada predominância, em sua constituição, da aquisição circunstancial, que se originaria de impressões que remontavam à infância, as quais, ainda que esquecidas, continuavam a produzir seus efeitos. No fetichismo, portanto, seriam associadas ocasionalmente as reminiscências das primeiras experiências infantis de excitação sexual com a percepção de um determinado objeto qualquer, passando então tal objeto a reinvocar aquele estado de excitação que normalmente estaria adormecido pelo esquecimento.

No entanto, Freud refuta a completude dessa explicação; entende-a como apenas parcial, tanto relativamente ao fetichismo quanto a toda a *Psychopathia sexualis* de Kraft-Ebing. Contrapõe que só em alguns indivíduos é observado que essa associação fortuita gera um objeto fetiche, enquanto, em relação a outros, não fica evidenciado fenômeno similar. Assim, defende que essas divergências entre indivíduos denotam que o processo do desenvolvimento sexual deve ser mais profundamente investigado. É notório que a teoria de Freud sobre o fetichismo em grande medida irá se apoiar nos ombros desses gigantes de seu tempo. Inobstante esse reconhecimento, o próprio Freud é quem aponta a partir de que ponto deve ir

além, o que o faz progredir rumo à fundação de uma teoria para a sexualidade que se distingue das demais.

É necessário, porém, destacar que Freud deixou de trabalhar uma série de particularidades levantadas no estudo da teoria de Kraft-Ebing sobre o fetichismo, dentre as quais duas serão a seguir comentadas (Freud S. , (1909) 2014, p. 159).

A primeira particularidade destacada é que a impotência psicológica e o fetiche apresentariam uma significativa correlação. Isso fica evidente quando o indivíduo, desconhecendo de início seu fetiche, percebe, por mera experiência, que se torna impotente sempre que lhe falta determinado elemento; e essa situação o leva, ao escolher por sua potência, a assumir uma posição fetichista.

A segunda particularidade observada, de especial interesse no que concerne às diretrizes do objeto *a*, sobre o qual discorreremos posteriormente, é a da existência do que se denomina por ‘fetichismo negativo’ (Krafft-Ebing, 1894, p. 153), a saber, o fetiche não por um objeto presente, mas pela ausência de determinada parte – pela falta de uma perna, de um olho, por exemplo. Nisso ousamos encontrar uma reverberação do que formularemos acerca do objeto *a*.

Concordando com o observado por Kraft-Ebing e com o fetichismo menor de Binet, Freud menciona um tipo de aspecto do fetichismo que intitula ‘condições de amor’, ou seja, as condições particulares, os traços que devem ser encontrados no parceiro para que ele se torne objeto de amor, algo tão comum de observar nas experiências amorosas. Esta modalidade fetichista seria constituída igualmente por reminiscências de amores passados, ou mesmo de seu oposto, quando, por ocasião do recalque, é tido que se deve abandoná-lo.

Um caso clínico precioso, de um fetichista de roupas, é apresentado por Freud. O interesse do sujeito em questão era completamente voltado ao vestuário das mulheres, o que o tornava impotente, sem jamais ter consumado com sucesso um ato sexual. O padrão de exigência desse indivíduo era de tal ordem, que lhe custou perder totalmente o interesse por uma potencial amante, quando esta se lhe afigurou mal vestida – decepção que passou a persegui-lo com frequência. Em certo ponto de sua vida, esse paciente tornou-se um homem de ideias, um filósofo especulativo importante. A interpretação de Freud foi que, em decorrência de seu interesse em

roupas, esse indivíduo passou a interessar-se pelas palavras, como uma continuidade de seu fetiche anterior, considerando que as palavras são as roupagens das ideias. Analisando retrospectivamente o caso, verificou-se que esse homem, desde muito cedo, era um espectador regular do desnudamento de sua mãe, a quem muito amava. Ele ocupava, então, a posição de *voyeurista*. Mais tarde, em razão da repressão, é que seu *voyeurismo* se transformou em um fetichismo por roupas, sendo, no entanto, seu interesse desde sempre o desnudamento (Freud S. , (1909) 2014, p. 160).

Segundo a análise de Freud, tal caso demonstra a centralidade da “pulsão de olhar” (Freud S. , (1909) 2014, p. 160). É pela repressão contra a satisfação da pulsão escópica que o sujeito passará a valorizar tudo o que encobre o desnudamento, ou seja, as roupas. Começa, então, a supervalorizar o que não o deixa olhar, o oposto do olhar, oposto do desnudo. O vestuário passa então a ser venerado pelo sujeito, que “Se converteu em um fetichista de vestuário a partir da repressão de seu desejo de olhar” (Freud S. , (1909) 2014, p. 160).

Segundo essa primeira concepção de fetichismo formulada por Freud, na formação do fetiche atuaria uma forma particular de repressão, que promove uma divisão do complexo, fazendo figurar, de um lado, uma parte reprimida; e, de outro, uma parte que passa a ser idealizada e transformada no fetiche.

Até o estudo da perversão a revelar, não houve quem diretamente tenha indicado esse efeito de cisão que a repressão exerce, ainda que Freud aponte a Idade Média como um período em que esse efeito fica evidenciado pela dualidade representada entre o tratamento repressivo e degradante dado à sexualidade feminina, em contraposição à supervalorização do ideal representado na figura da Virgem Maria. Esta ambiguidade de tratamento dado às mulheres ocuparia um lugar de repressão parcial, intermediária, oscilante entre a repressão regular e a sublimação.

Freud refere-se ainda a um segundo fetiche do mesmo paciente: o fetiche por botas, cuja análise permite aprofundar nosso entendimento sobre como atua a divisão entre repressão e idealização. O costume desse paciente de manipular seus pés e o prazer que sentia com seu odor chamaram a atenção de Freud, o qual, por sua vez, destaca conhecer diversos relatos de prazer com odores corporais. Identificado como

próprio à pulsão anal, tal prazer é reprimido por meio da educação higiênica. No caso do paciente em questão, a educação reprimiu seu prazer pelos odores, suprimindo-o, enquanto o pé inodoro passou a ser idealizado (Freud S. , (1909) 2014, p. 161).

Em sua fórmula de inicial para o fetichismo, Freud resume que três partes concorrem na formação do fetiche: supressão da pulsão, recalque parcial, idealização parcial (Freud S. , (1909) 2014, p. 162). Trata-se de um texto muito rico, 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 do ego. Ainda que o texto de 1927 constitua o marco para a modificação da referida teoria freudiana acerca do mecanismo de formação do fetichismo, continuam válidas e interessantes para fins de pesquisa as questões levantadas em 1909 sobre o recalque parcial.

Também no que se intitulou fetichismo no amor verifica-se uma forte idealização da pulsão, muito presente nestas primeiras formulações sobre o fetichismo, como fica patente no texto abaixo:

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)

2.3.3 A TEORIA DA *VERLEUGNUNG* – O *FETICHISMO*, 1927

Iniciaremos, enfim, a apresentação comentada do texto freudiano fundamental sobre o conceito que viemos trabalhando, *Fetichismo*, de 1927. Tal texto servirá, a todo momento, como referência primordial à investigação que prosseguiremos, tendo em vista sua vasta riqueza conceitual, a qual devemos atentamente observar.

A significação e o propósito do objeto fetiche são assim apresentados por Freud: “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 destaca a importância especial que esse falo - simbolicamente substituído pelo objeto fetiche - assume na infância; pois não se trata de um pênis

qualquer, mas sim o suposto pênis materno, suposição a qual seria posteriormente desmentida, não fosse a criação do objeto fetiche. Assim, verifica-se que a criação do fetiche constitui um recurso para que o indivíduo possa conservar a completude consubstanciada no falo.

Apenas a partir do texto de 1927, Freud definirá o modo próprio de o perverso recusar-se à castração, ao qual nomeará *Verleugnung*. A solução caracteristicamente fetichista, modelo para a perversão em geral, para que o indivíduo possa reagir à angústia de perceber a ameaça de castração, é a constituição de um objeto fetiche, como meio de sustentar sua recusa, o que lhe permite simultaneamente aceitar e rejeitar a percepção dessa ameaça.

Freud faz a diferença entre a *Verleugnung*, ou renegação, que caracteriza como uma vicissitude da ideia (acomodação da contradição de, simultaneamente, aceitar e negar); a *Verdrängung*, ou repressão; e, por fim, empregando um termo que recolhe de Pichon e Laforgue, a escotomização, ou apagamento da percepção recebida (enceguecimento), como, guardadas as devidas proporções, seria o caso, em oftalmologia e neurologia, por exemplo, de uma imagem não ser assimilada, por efeito da percepção visual ter recaído no ponto cego da retina.

O fetichismo não é um caso de ausência de percepção - a percepção do desmentido de sua crença original é recebida e, uma vez recebida, dela não há fuga possível. Ao reagir a essa a percepção, o sujeito faz prova bastante de sua incidência. Como já exposto, o fenômeno da *Verleugnung* é vinculado diretamente ao fetichismo, e 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.

Já no início de seu artigo de 1927, Freud esclarece que, geralmente, a existência do fetiche não era reconhecida pelo paciente como um problema; sendo encarada como algo comum à sexualidade masculina. Como o fetiche na maioria das vezes se apresenta como uma descoberta secundária da vida sexual dos homens, assume o papel até mesmo de uma facilidade, um utensílio de segurança e encorajamento à fruição do desejo, por consistir em um objeto exclusivo, que os outros

não reconhecem e pelo qual não competem.

O objetivo da criação do objeto fetiche é a proteção contra a ideia de 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). Ao atribuir a um objeto a condição de fetiche, o menino encontra um meio de recusar-se a reconhecer sua percepção de que a mãe não possui um pênis, o que contraria sua teoria sexual infantil e o faz temer a possibilidade de ser igualmente castrado, o que significaria perder uma parte de si tão investida por seu narcisismo.

A contradição consubstanciada na criação do objeto fetiche decorre de sua duplicidade em recusar a percepção da falta, da castração, a qual concomitantemente atesta. “O horror à castração ergue para si um monumento” (Freud S. , (1927) 2015, p. 247), permanecendo este monumento como um “*stigma indelebile*” (Idem) da percepção e da aversão à diferença sexual e ao genital feminino.

Freud vai tratar do tema da aversão ao genital feminino em vários momentos, sendo de destaque quanto a esse assunto seu artigo *A cabeça da medusa*. O fetiche teria o condão de “emprestar à mulher a característica que a torna aceitável como objeto sexual” (Freud S. , (1927) 2015, p. 247). O objeto fetiche possibilitaria ao sujeito evadir-se de contatos ou avistamentos diretos, possibilitando ao sujeito ter a sensação de uma segurança suficiente para manifestar sua sexualidade sem o sentimento de “pavor da castração ao avistar os genitais femininos” (Idem).

Essa facilitação gerada pelo fetiche de evasão ao confronto com o feminino parece-nos explicar, ao menos parcialmente, porque o fetichismo é um fenômeno tantas vezes observado na vivência sexual dos homens, fato que atrai grande interesse teórico para o tema, como atesta Freud: “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).

Ocorre, portanto, que tal objeto fetiche comporta uma série de ambiguidades. A partir do fetiche, busca-se obter tanto uma proteção contra a castração; como um triunfo sobre ela; algo que esconda as consequências do encontro; mas ainda assim

a própria existência do fetiche é a prova concreta de que houve percepção da ameaça. Ainda, ao mesmo tempo que o fetiche é proposto a ser um substituto ao falo materno, ele é a memória viva de sua ausência.

Afetivamente, a atitude perante o objeto fetiche é também ambivalente - ao mesmo tempo em que é intensamente desejado, ele também se torna alvo de hostilidade ou temor. Freud menciona sua interpretação de que a hostilidade estaria particularmente presente para aqueles cuja identificação ao pai castrador fosse mais forte, o que produziria uma outra duplicidade – a de colocar-se na posição de negar a castração da qual era o próprio executor (Freud S. , (1927) 2015, p. 250).

Seria, enfim, justamente a capacidade de sustentar a ambiguidade nesses tantos quesitos que caracteriza o objeto fetiche. Sua função, para a qual ele é criado, é manter indefinida a ocorrência ou não do encontro traumático com o real da castração.

A criação do objeto fetiche depende, como víamos desde Binet, a partir de um encontro fortuito, de uma cena fundadora. A lógica de sua criação seria análoga à de uma memória encobridora. No momento exato em que se daria a percepção da diferença sexual anatômica, a cena, na memória, se interrompe. A cena imediatamente anterior à confrontação com a castração fica então suspensa, como que congelada, e um objeto fortuito que, por efeito de contiguidade, tenha relação ao corpo feminino, é, então, supervalorizado como objeto fetiche.

Freud cita o exemplo de um tapa-sexo como objeto fetiche (Freud S. , (1927) 2015, p. 249). É de clareza absoluta a relação entre a utilidade e o nome conferido ao acessório de proteção esportiva em questão. O tapa-sexo encontra-se entre o observador e o desvelamento final do sexo de quem o veste, do outro cuja genitália permanece incógnita, em um estado de indefinição: é o congelamento do tempo em um instante anterior à descoberta. O fetiche “(...) retém o instante do desnudamento, no qual ainda podia se imaginar a mulher como fálica” (Freud S. , (1927) 2015, p. 248). O fetichista sabe, mas quer convencer-se de que apenas pressente, que por detrás do objeto fetiche reside a castração. Mas enquanto esse objeto não é retirado, ele pode ainda sustentar por mais um instante a indefinição. É, para fazer uma analogia,

como a caixa de Schrödinger¹⁹: contanto que não se abra a caixa, o gato está vivo e morto ao mesmo tempo.

O referido texto de 1927 também introduz o assunto que Freud posteriormente intitulará em seus trabalhos como clivagem do eu: a natureza da disposição contraditória entre a admissão e a recusa da percepção. Dentre outros, é dado como exemplo o caso de dois jovens, os quais ao mesmo tempo, e de forma aparentemente incoerente, demonstravam o reconhecimento e a ignorância de que seu pai havia falecido, conciliando ambas as possibilidades nas atitudes que tomavam, pois alternavam ações que transpareciam que lidavam com o falecimento, para em seguida agir de forma a que se poderia supor que acreditassem que o pai ainda vivia.

Freud observa o quão comum é o fenômeno acima mencionado na vida cotidiana, vindo posteriormente a concluir que, diferentemente do que se supunha, não se deveria considerar o eu como uma unidade coesa. Em sua *A clivagem do eu nos processos de defesa*, obra deixada por acabar, Freud volta-se a esta intuição.

Segundo informado por Ernest Jones (Freud S. , (1938) 1996, p. 291), o artigo *A clivagem do eu nos processos de defesa* foi escrito no natal de 1937, sendo uma das últimas obras de Freud. Tal texto, deixado inacabado, lança bases importantes para uma nova concepção de eu. Sua escrita, infelizmente, é abruptamente interrompida, no meio de uma frase, como se a pena lhe tivesse caído das mãos.

Como a criação da teoria sobre a clivagem do eu, ou *Ichspaltung*, foi posterior aos estudos empreendidos por Freud sobre a perversão, e mais especificamente sobre o fetichismo, o sentido de diversas construções teóricas que resultaram de tais estudos passa, retrospectivamente, a ser colocado em questão por essa teoria mais recente.

Neste artigo sobre a clivagem do eu, ou *Ichspaltung*, observa-se que, embora volte a discorrer sobre o *Fetichismo* e forneça basicamente a mesma explicação, Freud amplia o entendimento desse fenômeno, ao acrescentar-lhe uma “distinção não pouco importante” (Freud S. , (1938) 1996, p. 295) ao debate – a transferência de

¹⁹ Caixa de Schrödinger: experiência mental, criada pelo físico homônimo, em 1935, para descrever os paradoxos e a complexidade das teorias da mecânica quântica.

valor efetuada pelo processo de criação do fetiche:

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).

Com isso, fica evidente como é parte intrínseca ao conceito de fetichismo um questionamento acerca da manipulação e da transferência de um valor.

A saída fetichista para o confronto com a castração, em suas múltiplas ambiguidades, é engenhosa, opina Freud, e mesmo astuta. Pois, como demonstra o caso apresentado como exemplo da clivagem, o fetichista, apesar de sua “aparente audácia ou indiferença, desenvolveu um sintoma que demonstrava, todavia, que reconhecia o perigo” (Freud S. , (1938) 1996, p. 295).

Continuaremos, na próxima sessão, em pormenores da teoria psicanalítica sobre o fetichismo, trazendo, agora, as contribuições de Lacan ao tema.

3. ROMPENDO FRONTEIRAS: O PRIMITIVO É ÍNTIMO

Como vimos anteriormente, na concepção dos primeiros teóricos a utilizar os termos fetiche e fetichismo, os fetichistas são sempre os outros. O fetichismo está sempre alhures: na África, na criança, na superstição, nas perversões (Böhme, 2014, p. 4).

Desde que entrou no vocabulário europeu, o termo fetichismo serve para designar uma relação corrompida com os objetos. Do ponto de vista de uma consciência "esclarecida", "secular", o pensamento fetichista seria um erro, uma falsa atribuição de valor e propriedades a um objeto que não as contém. Isso se daria por um mecanismo de projeção, sendo que o objeto passa a, ao mesmo tempo, encarnar essas características e as irradiar para o fetichista que os crê. Este erro seria a fonte de um poder sobre os crentes, algo que os enreda em uma ilusão (Böhme, 2014, p. 4).

Podemos pensar como, para os europeus, deparar-se com povos estrangeiros, os quais consideravam bárbaros e dos quais gostariam de provar sua diferença, e vê-los performatizar aspectos essenciais, porém recalcados, de sua própria cultura dita civilizada, foi motivo da mais absoluta repulsa. Reflitamos acerca desta desconcertante estranheza.

Ao viajarem para diversas partes do globo, e se depararem com povos com as mais distintas organizações sociais e tradições, os navegadores eram expostos a práticas religiosas das mais diversas. Organizações totêmicas, a realização de sacrifícios, exóticas representações das divindades e a utilização de amuletos, dentre outras manifestações culturais. E, ao serem confrontados com as diferentes práticas ritualísticas desses povos diversos, os europeus deparavam-se, por um lado, com o mais diferente de si – mas, e aí residiria a fonte do desconcerto, deparavam-se também com o mais próximo, na medida em que, em vasta medida, suas próprias práticas religiosas cristãs se assemelham com essas outras práticas as quais consideravam bárbaras.

Isso nos remete, como já deve ser de se imaginar, ao que formulara Freud acerca do Estranho (*Unheimlich*). Recordemos de tal texto seminal. O termo

unheimlich comporta em si uma espécie de dualidade, o que o torna particularmente interessante. O substantivo *heim* do qual *unheimlich* deriva significa lar, morada, em alemão. O adjetivo *heimlich*, relativo ao *heim*, designa o que é familiar, conhecido, próprio da privacidade do lar. Neste sentido da privacidade, ele também é oculto ao público, e, assim, a palavra ganhou também o sentido de secreto, íntimo, desconhecido. "Em suma, familiar (*heimlich*) é uma palavra cujo significado se desenvolveu segundo uma ambivalência, até se fundir, enfim, com seu oposto, o infamiliar (*unheimlich*). Infamiliar é, de certa forma, um tipo de familiar" (Freud S. , 2019, p. 48). Freud vê, no *unheimlich*, eco do que começa a conceber como a clivagem do eu (Freud S. , 2019, p. 13), decorrente de tal dualidade.

A negação seria a expressão de tal ambiguidade, sendo o prefixo *un-* da negação a "marca do recalçamento" (Freud S. , 2019, p. 75). O texto que aborda tal conceito, *Die Verneinung*, de 1925, era planejado para se chamar *Die Verneinung und Verleugnung*, que poderíamos traduzir por "A negativa e a renegação" (Freud S. , 2019, p. 103). Freud decidiu, então, dedicar um artigo inteiro para a *Verleugnung*, que seria o *Fetichismo*, de 1927.

O termo *Verneinung* foi traduzido para o francês como *dénégation*, em busca de enfatizar o sentido psicológico do termo (de recusar alguma coisa), mas é importante ressaltar que parte da riqueza conceitual é advinda justamente do uso coloquial do termo, no sentido gramatical (*idem*). Em razão da tradução francesa, optei por utilizar, na presente tese, o termo renegação como tradução do conceito *Verleugnung*, em detrimento da tradução denegação, de forma a evitar equívocos.

Seguindo tal indicação, podemos pensar a que ponto o termo *fetisso* para designar a crença religiosa de povos distintos, naquele contexto, veio à tona com a finalidade de nomear e afastar tal "estranho íntimo". Nomear e caracterizar de tal forma tais ritualísticas seria, afinal, uma forma de rejeitá-las como equivalentes àquelas de sua religião familiar.

Será apenas com Marx e Freud que tal intimidade do primitivo será revelada²⁰.
Dentre todos os pensadores que se debruçaram sobre o problema do fetichismo,

²⁰ Devemos fazer a ressalva de que Binet e Krafft-Ebing, como vimos anteriormente, já reconheciam a existência de uma lógica fetichista em operação no íntimo da vida cotidiana.

estes autores se distinguem por dar este passo fundamental:

A mudança operada por Marx e Freud consiste justamente em (apontar) que o conceito de fetichismo se aplica à análise de fenômenos (a mercadoria, a perversão sexual) próprios da sociedade à qual eles mesmos pertencem e da qual eles são observadores internos²¹ (Iacono, 1992, p. 74).

Enquanto o conceito de fetichismo como formulado por outros autores anteriores era enviesado ideologicamente pela ideia de progresso da humanidade e servia como comparação, Marx e Freud rompem com esta perspectiva. Assim, conseguem dar uma nova vida a este conceito que Marcel Mauss teria chamado de um imenso mal-entendido do colonialismo (Iacono, 1992, p. 75), estabelecendo, sinteticamente, que nós, civilizados, esclarecidos, "não acreditamos no fetichismo, mas ainda assim somos fetichistas. Nós sabemos disso, mas mesmo assim... não, não conseguimos deixar de sê-lo"²² (Böhme, 2014, p. 4).

Com Marx e Freud, o conceito de fetichismo se distancia de seu contexto de origem em, ao menos, dois sentidos (Iacono, 1992, p. 76): não apenas o fetichismo concerne a fenômenos da cultura europeia 'civilizada' à qual eles pertencem, bem como tal lógica fetichista pode ser encontrada no próprio observador, e não somente nos fenômenos observados.

Dedicar-nos-emos, no presente capítulo, à demonstração de como o pensamento fetichista estaria presente em distintos campos da experiência humana – na sustentação de crenças, na economia financeira e na psíquica. Contrariamente ao que se teorizava anteriormente, o fetichismo não seria apenas um estágio primitivo do desenvolvimento individual e coletivo que deveria ser abandonado com o avanço da razão. Veremos como nossos autores se aproximam da concepção de que o pensamento fetichista seria, em verdade, um aspecto ineliminável da relação do homem com os objetos de seu desejo.

²¹ Tradução nossa. Original: "Le changement opéré par Marx et Freud consiste justement en ce que le concept de fétichisme est appliqué à l'analyse de phénomènes (la marchandise, la perversion sexuelle) propres de la société à laquelle eux-mêmes appartiennent et dont ils sont donc observateurs internes"

²² Tradução nossa. Original: "we do not believe in fetishism, but yet we are fetishistic. We know this, but yet...we cannot leave it be".

3.1. O PENSAMENTO FETICHISTA NA CRENÇA – *VERLEUGNUNG*

Com a finalidade de verificarmos como o pensamento fetichista estaria presente no seio íntimo dos sujeitos "civilizados", voltaremos a nos concentrar no exame da renegação. Retomaremos, para tanto, mais uma vez *Fetichismo*, de 1927, texto que nos é fundamental, onde Freud nos apresenta a *Verleugnung* (aqui traduzida como renegação²³) como elemento que define a perversão.

Freud traça diferentes formas através das quais se verifica a recusa da castração, universalmente verificada quer na perversão, na neurose ou na psicose. É por meio da *Verleugnung* que o sujeito garante sua satisfação, com a especificidade de o fazer concomitantemente com o reconhecimento da realidade, não prevalecendo uma sobre a outra.

A *Verleugnung* pode ser sucintamente definida como o mecanismo que sustenta a co-existência entre as proposições contraditórias – a de que a mãe tem e não tem o falo. Assim, é possibilitado ao indivíduo saber sobre a castração e concomitantemente mascarar de si que o sabe, de forma a afastar a angústia inerente a esse conhecimento. Para compreender como é possível fazer a sustentação desse paradoxo, de manter para si duas proposições que seriam excludentes, passaremos a esmiuçar esse mecanismo.

Encontramos a descrição do funcionamento desse mecanismo quando Freud aponta a encruzilhada em que a criança se depara, quando, mesmo desejando intensamente recusar-se a admitir que o falo está ausente em sua mãe, não pode deixar de registrar a percepção de que anatomicamente é isso que ocorre. Para contemplar a força de seu desejo frente à realidade que se impõe, o preço para o indivíduo é a transformação do eu, posteriormente descrita em termos de uma clivagem, que ocorreria de forma a comportar que, simultaneamente, se conserve e

²³ 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.

abandone a crença na universalidade do falo.

Mas, algo que gostaríamos de salientar, seguindo a perspectiva de Mannoni (Mannoni, 1973, p. 10), é que, para entender como se processa a *Verleugnung*, é necessário analisá-la a partir de uma outra grande temática, na qual a renegação estaria inscrita - a temática da crença.

A questão da crença estaria implicitamente colocada quando falamos da *Verleugnung* devido justamente à sutil natureza do que se busca refutar: a percepção de uma ausência. O autor destaca que, para que uma ausência seja percebida, é necessário que se pressuponha que algo deveria estar presente e, não sendo encontrado o que era esperado, o vazio lhe toma o lugar.

A questão é que, por uma necessidade lógica, para que haja uma recusa, há de haver uma pressuposição anterior contra a qual tal recusa se dirige, o que coloca o problema da crença nesse pressuposto em primeiro plano. É o que observamos na narrativa freudiana acerca da renegação: a percepção da realidade anatômica, que faz diferir cada sexo, viria desmentir a crença prévia - a saber, a pressuposição, em termos freudianos, de que o falo estaria presente universalmente.

A *Verleugnung* seria, então, o próximo passo. Pois não se trata apenas de recusar algo que se apresenta à percepção, trata-se de recusar algo que se apresenta como uma negatividade. E como seria possível que a percepção de algo que não está presente fosse gerar uma rejeição, se não a partir da crença de que a presença deveria ser encontrada ali onde ela é pressuposta? A percepção desta ausência na realidade, portanto, faz com que, em um primeiro momento, a crença seja desmentida. A *Verleugnung* consistiria, então, em recusar esse desmentido da crença que a percepção impõe. Negar-se a perceber o negativo constitui uma negação da negação - uma re-negação. Desta forma, sublinhemos, temos na *Verleugnung* a negação de uma negatividade percebida.

Como nos ensina Lacan, nada falta no real (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 38). Em outras palavras, devemos compreender que os pares opostos "presença/ausência", "sim/não" são meios através dos quais o simbólico funciona. Para explicar essa ideia, o autor dá como exemplo a 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.

Mais: destacamos que a ausência do livro, por si só, não prova que ele deixou de existir, que tenha sido destruído; nem que nunca mais voltará a seu devido lugar. Apenas significa que o referido livro está, no momento, indisponível para a biblioteca, que ele está apenas registrado como ausente.

A teoria sexual infantil - de que o pênis constituiria um elemento presente em todas as pessoas - tem sua expectativa de realização desfeita a partir da percepção visual da anatomia sexual da mulher. Essa expectativa tem uma consistência imaginária, sendo a teoria sexual infantil uma fantasia que promove um sentido que não condiz com o real da diferença sexual anatômica. A expectativa era de que o falo se apresentasse, simbolicamente, como presença, mas, para a frustração da criança, o que se apresenta é uma ausência. A renegação, assim, será a recusa desta aparição negativa do falo simbólico.

A criança então, a partir de tal contato traumático com uma visão que rompe com suas teorias, passa a saber da diferença sexual, e não tem como se desfazer do que já sabe. Ela assimila tal saber, mas, através do expediente da renegação, refuta a consciência desse saber. A percepção deixa um estigma indelével, no entanto, e, como recurso, resta-lhe colocar no lugar do falo simbólico ausente um substituto, que de alguma forma o positiva: o fetiche (Mannoni, 1973, p. 11). O fetiche, portanto, constitui um monumento de duplo e contraditório sentido: o indivíduo o utiliza como um troféu de sua vitória contra a castração; mas não pode esquivar-se de que tal monumento por si só faz a prova desse fato.

Podemos enfim compreender que, se em seus *Três ensaios*, Freud afirma que a perversão é o negativo da neurose, isso de forma alguma significa que ela esteja encerrada em um estado primitivo das pulsões pré-edípicas. Pelo contrário, conforme enfatiza Lacan, a estrutura perversa depende da instauração da problemática edípica, e realiza uma abordagem bastante sofisticada em relação a esta:

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).

Segundo Lacan, o Complexo de Édipo precede, em momento e força, ao mecanismo de renegação, já que esta constituiria uma resistência ao comando de submeter a satisfação do indivíduo à lei simbólica.

O objeto fetiche é a cristalização da crença no falo materno que a criança não quer abandonar. É a recusa do indivíduo ao “desmentido que a realidade lhe impõe” (Mannoni, 1973), razão por que, então, ele conserva e abandona a crença ao mesmo tempo (Freud S. , (1927) 2015). Como define Freud (Freud S. , (1927) 2015), a *Verleugnung* consiste em uma vicissitude do pensamento – logo, é o pensamento, a crença que deverá ser transformada neste objeto em prol de sua sobrevivência. É como se o indivíduo se conformasse a um mal necessário, de forma a não ter de abandonar de vez a crença na existência do falo materno, substituindo o reconhecimento de sua falta, que a realidade atesta, em algo material que sincretiza a crença e sua perda.

A constituição do objeto fetiche é uma “ação muito enérgica” (Freud S. , (1927) 2015, p. 246), um verdadeiro trabalho que promove uma migração do valor fálico para outro objeto qualquer, o qual, no entender do indivíduo, permite à mulher, enquanto portadora de tal objeto, manter sua qualidade fálica. Exercendo o papel de substituto imaginário do falo materno, o objeto fetiche atua como uma lembrança encobridora da realidade insuportável para o indivíduo, um simulacro de que a crença se concretiza.

Ecoando Freud (Freud S. , (1938) 1996), Mannoni destaca a contradição da lógica da *Verleugnung*, que oscila entre a banalidade e a estranheza. Alegar que se sabe sobre a castração sem abrir mão de um objeto fetiche, é lidar com algo que nos soa familiar e novo ao mesmo tempo, haja vista a trivialidade de ouvir alguém dizer “Eu sei, mas mesmo assim...” (Mannoni, 1973, p. 12). Esta seria, como argumentaremos mais à frente, essencialmente a postura do indivíduo esclarecido frente a qualquer crença – ele diz se basear unicamente na razão, na materialidade, na técnica, sem notar (ou notando cinicamente) que há, na base de sua práxis,

crenças ideológicas e metafísicas.

É pela divisão em duas partes da sentença da *Verleugnung* que se observa a peculiaridade da estratégia da renegação. Em primeiro lugar, o “mas ainda assim” só existe em razão do “eu sei” (Mannoni, 1973, p. 13), o que explicita que não haveria fetichismo se não houvesse constatação da realidade da castração. Em segundo, a negação se dá em duas etapas, diferentemente de uma simples negativa.

Na *negativa*, como nos apresenta Freud em texto homônimo, bastaria empregar um ‘não’ no meio da sentença para recalcar a forma afirmativa – “(não) é minha mãe”. Porém, a *Verleugnung* não recalca a afirmativa, mas sim introduz uma segunda parte na sentença, com a função de repudiá-la e mostrar que a 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). Em síntese, na *Verleugnung*, é por meio da ação que não apenas se ignora, mas se deslegitima a lei da castração.

O fetiche é a forma que assume o “mesmo assim”, sendo o meio de perpetuação da crença que o conhecimento da realidade desmente. A constituição do fetiche transfigura a crença invalidada pelo saber em ação. Assim, esta ação permite a perenização da crença abalada. Enquanto a *Verleugnung* é o mecanismo de sustentação de duas proposições contraditórias – a mãe tem (crença) e não tem (desmentido) o falo -, o fetiche ele próprio é o procedimento de transfiguração da crença em um artefato em prol de sua sobrevivência, fazendo frente à tentativa de sua extinção por meio do saber sobre a realidade.

Em sua relação com a dimensão de lei que a castração opera, vemos que, em vez de contrapor-se a ela simplesmente, a *Verleugnung* colocaria em questão a própria exigência de que uma das duas dimensões em conflito - a realidade ou a satisfação - seja excluída. Podemos pensar que a *Verleugnung* constitui uma espécie de elisão, uma artimanha que consiste em encontrar uma brecha na lei, fazendo com que ela seja formalmente atendida, porém sem sua consequência, o que a torna sem efeito. É uma forma mais sofisticada, mais intrincada de transgredir.

Para aclarar nosso entendimento, portando, devemos ter em mente esses detalhes do funcionamento da *Verleugnung*, esse mecanismo que distingue a

estrutura perversa em relação às demais. A renegação constitui a solução típica da perversão, mas também traz importantes considerações em relação a grandes temas, como a contraposição entre crença e saber, em relação à concepção do ego como unidade sintética e ao fetichismo perverso como cristalização desta forma tão interessante de transgressão à lei.

Devemos, portanto, tecer ainda algumas considerações acerca da clivagem do eu como consequência da lógica da *Verleugnung*, e veremos como, de fato, as reflexões de Freud sobre tal mecanismo implica numa grande reconfiguração de seu pensamento para temas além da estrutura perversa. Em seu artigo *A clivagem do eu nos processos de defesa*, Freud parece indicar ter observado tal lógica sendo aplicada por pacientes que identifica como essencialmente neuróticos, o que o fez cogitar em uma profunda reformulação de sua teoria do eu. Ao constatar, em sua experiência clínica, a abrangência que tal forma de pensamento obtinha entre seus pacientes, Freud se viu forçado a reconhecer que existiria uma divisão intransponível em questão no eu, levando-o a pôr em dúvida aquilo que originalmente entendia que o eu teria como função primordial, a de formulador de uma síntese das demais instâncias e exigências – pulsionais e sociais.

Pelos motivos acima, fazendo uma abordagem mais cuidadosa, Freud acaba pondo de lado o conceito de *Verleugnung* como exclusividade e distinção da estrutura perversa, ainda que, nesta, tal lógica pareça ser preponderante. Mantém-se, contudo, a necessidade de analisarmos as especificidades da *Verleugnung* no campo da perversão, e a necessidade de buscar, para a perversão, outros parâmetros que possam lhe fornecer uma distintividade, como faremos no próximo capítulo.

Assim, estabelecemos que não é exclusividade da perversão que se constate o atendimento concomitante e contraditório das satisfações pulsionais e da lei da castração que as interdita. O ponto a ser aqui demarcado é que, em vasta medida, constata-se também nas experiências sociais do cotidiano, independentemente do julgamento de estrutura, a sustentação da crença anterior, inobstante seu desmentido, nos moldes lógicos da *Verleugnung*. Encontramos na teoria de Marx, como veremos a seguir, uma concepção de fetichismo que, de forma semelhante à de Freud, tensionaria a relação entre saber e crença e estaria inafastavelmente implicada na

vivência cotidiana.

3.2. O PENSAMENTO FETICHISTA NA ECONOMIA – MARX

A questão do fetichismo aparece já no início da obra fundamental de Marx, mais especificamente, na Parte 1 do Volume I de *O capital*. Para transmitir a importância do conceito marxista de fetichismo, tomamos de empréstimo o comentário de Étienne Balibar, renomado filósofo de notório conhecimento da obra do autor, de que a teoria do fetichismo

não constitui apenas um dos pontos altos do pensamento filosófico de Marx, completamente integrado à sua obra 'crítica' e 'científica', mas também uma grande construção teórica da filosofia moderna (Balibar, 1995, p. 71).

A teoria de Marx é um marco incontornável na história do fetichismo, tendo influenciado, de forma permanente, o que compreendemos deste conceito. Como afirma Zizek, a concepção marxista

oferece uma espécie de matriz que nos faculta gerar todas as outras formas da 'inversão fetichista': é como se a dialética da forma-mercadoria nos apresentasse uma versão pura – destilada, por assim dizer – de um mecanismo que nos oferece uma chave para a compreensão teórica de fenômenos que, à primeira vista, nada têm a ver com o campo da economia política (direito, religião etc) (Zizek S. (., 1996, p. 301).

Esta influência se estendeu para a psicanálise, de forma que Lacan indica inequivocamente ter se inspirado nas considerações de Marx sobre o fetichismo e a mais-valia para formular aquele que seria seu principal conceito original, o objeto *a*.

Passemos, então, ao exame, em linhas gerais, do que Marx teria buscado transmitir com seu uso particular do conceito de fetichismo. Podemos, juntamente a Jacob Gorender, começar por tecer algumas considerações sobre o contexto histórico das transformações nas formas de produção, a partir das quais surgem as reflexões de Marx.

Consideremos que, com o fim do feudalismo, ocorria um novo fenômeno, o da disponibilidade de uma massa de trabalhadores, composta por aqueles que eram anteriormente servos, que passavam, então, a migrar para as cidades vendendo sua

força de trabalho. O desenvolvimento do comércio gerara um acúmulo de riqueza monetária à nova classe em ascensão, a dos burgueses, que poderia, então, comprar essa nova mercadoria em disponibilidade, a força de trabalho (Gorender, 2011, p. 98).

Faz-se necessário compreender como se dera tal acumulação de riqueza, e as especificidades do nascente modo de produção capitalista. No período do mercantilismo, o qual, como já mencionamos, seria o pano de fundo das primeiras aparições do termo fetichismo, compreendia-se que a riqueza era produzida a partir da diferença entre o valor pago para adquirir as mercadorias e o valor pelo qual tais mercadorias eram vendidas. Essa era, até então, a concepção que se tinha sobre o meio pelo qual se gerava a riqueza das nações, a de uma balança comercial favorável.

O modo de produção capitalista diferiria daquele que imperou durante o período mercantilista, e pôs a claro que havia mais a ser considerado quando se pensava na formação de valor de uma mercadoria e em como extrair lucro do que até então se pensara.

Por suas particularidades, o modo de produção capitalista mais facilmente propiciava a visualização de ser encerrado em um circuito fechado, no qual a produção dos bens, a troca e a extração do lucro deveriam todos fazer parte de um mesmo sistema. O excedente tinha que ser, ele também, resultado desse sistema fechado no qual mercadorias geravam outras mercadorias, em uma circularidade que não permitia mais a antiga assunção de que sua origem era a diferença de preço entre sua compra e sua venda.

Esse excedente, apesar da referida circularidade, se explica a partir do fato de que aquele que detém o dinheiro não simplesmente o acumula, ele o investe com a expectativa de gerar lucro. Torna-se, assim, detentor dos meios de produção e detentor da força de trabalho, que compra como uma mercadoria dentre outras. A questão é que, ao comprar a força de trabalho, o burguês a compra pelo valor da manutenção de sua existência, e não pelo valor do que esta força passa a produzir na forma de novas mercadorias. Desta operação resulta a mais-valia, que corresponde ao trabalho não pago:

O mais-valor, ou mais-valia, resulta, pois, da transformação do valor de uma mercadoria (força de trabalho) que vem a ser pago depois que seu valor de

uso, sob comando do capital, recria o antigo valor de troca como uma substância capaz de aumentar por si mesma (Gorender, 2011, p. 102).

A força de trabalho é uma mercadoria que tem uma característica peculiar: ela produz mais do que o necessário para sua reprodução. Por isso, a força de trabalho é a única forma de produzir valor – ela é a verdadeira causa do crescimento econômico. No Capitalismo, o tomador da força de trabalho paga pelo seu uso o valor necessário para sua reprodução, e se apropria do restante do produto da força de trabalho como mais-valia.

Apesar de outros autores já terem descoberto anteriormente que a formação do valor de uma mercadoria se dava a partir da força de trabalho, Marx aponta que tal constatação não teria sido suficiente para de fato compreender a natureza da mercadoria, a qual seguia sendo mistificada. Marx inicia sua obra *Capital* discorrendo sobre o conceito de mercadoria, até culminar no tópico em que tratará do fetichismo, apresentando-o como o segredo por trás de seu mistério.

À primeira vista, a riqueza de uma sociedade capitalista poderia ser vista como uma coleção de mercadorias, sendo a mercadoria individual, portanto, sua forma elementar (Marx, 2017, p. 113). Uma mercadoria, a princípio, é um objeto qualquer que satisfaça alguma necessidade humana, seja qual for a necessidade. Esse objeto teria um valor de uso justamente na medida em que ele é útil para satisfazer o homem. A utilidade dos diversos objetos é diferente qualitativamente, a depender das características materiais, das propriedades do corpo deste objeto – se ele é um alimento, um metal etc. O valor de uso se realiza apenas no consumo (*idem*).

A partir do valor de uso, qualitativo, a humanidade realizou então o importante ato histórico de buscar uma equivalência quantitativa entre os objetos. Para realizar trocas, começou-se a pensar qual seria a justa medida na comparação entre um objeto e outro. Em um primeiro momento, ao mesmo tempo que o valor de troca parecia se definir pela proporção de valor de uso entre um objeto e outro a serem trocados, de uma forma que variaria de acordo com as circunstâncias, por outro, o valor de troca era visto como uma propriedade imanente da mercadoria, o que constituiria uma contradição (Marx, 2017, p. 114).

Se uma dada mercadoria corresponde a x de uma segunda e y de uma terceira,

em um sentido, esta mercadoria tem múltiplos valores de troca. Porém, é necessário logicamente que x e y sejam equivalentes, expressem uma mesma proporção em relação à mercadoria de nosso exemplo. Assim, é necessário que todas as distintas mercadorias sejam reduzidas a uma medida comum. Esse algo comum não pode ser, evidentemente, nada que seja uma propriedade física ou natural das mercadorias, que caracterizaria o valor de uso. O valor de troca (ou, simplesmente, valor) deve advir, precisamente, da abstração do valor de uso, dessas propriedades físicas, ou seja, todas as propriedades sensíveis devem ser apagadas (Marx, 2017, p. 115).

Apagadas todas as diferenças sensíveis entre as mercadorias, o que resta é uma única propriedade, a de serem fruto do trabalho (Marx, 2017, p. 115). Mas, importante demarcar, apagando-se as características sensíveis do corpo de cada produto, apaga-se também a distinção entre o trabalho de quem produz cada diferente objeto, sendo considerado, para a formação do valor de troca, para que haja equivalência possível, o trabalho também como abstrato. O que resta destas abstrações é uma "objetividade fantasmagórica" (Marx, 2017, p. 115).

Logo, o que pode determinar para um objeto qualquer um valor de troca é tão somente a quantidade de trabalho humano abstrato despendido para sua produção. Tal quantidade é medida pelo tempo, e tal medida de tempo é igualmente abstraída para além da individualidade – deve-se pensar no tempo de trabalho socialmente necessário, que seria o tempo médio necessário numa dada sociedade para produzir determinado valor de uso (Marx, 2017, p. 116). Em suma,

Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias (Marx, 2017, p. 121).

O valor de troca de uma mercadoria pode ser expresso de duas formas distintas: como forma de valor relativo ou de valor equivalente. São dois polos opostos, e uma mercadoria pode ter seu valor expresso ora de uma forma ora de outra. Basicamente, se formos comparar dois produtos diferentes, dizendo que o produto A (linho) vale tanto de produtos B (casacos), temos que o produto A está na posição de expressar ativamente seu valor como valor relativo, e o segundo produto se encontrará na posição passiva de equivalente (Marx, 2017, p. 122).

Devemos, como explicávamos anteriormente, ter em mente que duas coisas só podem ser comparadas se forem reduzidas a um denominador comum. No caso das mercadorias, seu valor de troca é definido a partir da abstração do tempo de trabalho socialmente necessário, sendo este último esse denominador comum. O trabalho humano é o único meio criador de valor, mas ele próprio não é valor:

Ele se torna valor em estado cristalizado, em forma objetiva, (...) uma 'objetividade' materialmente [*dinglich*] distinta do próprio linho e simultaneamente comum ao linho e a outras mercadorias (Marx, 2017, p. 124).

Mas, se nosso ponto de vista for o da comparação entre uma mercadoria e outra, temos estas duas posições possíveis. No exemplo fornecido por Marx, a comparação se realiza entre o valor de troca do linho com o valor de troca do casaco, de forma a podermos dizer que uma jarda de linho equivale a dois casacos, por exemplo. Cada uma dessas mercadorias ocupa um lugar distinto nessa comparação, sendo que apenas o valor do linho está sendo expresso, na forma de valor relativo. Os casacos servem apenas como equivalentes para a determinação do valor do linho.

Disso decorre algumas consequências sobre cada posição. O casaco, estando ele neste exemplo atuando como equivalente, está apenas sendo considerado sob o aspecto da quantidade de trabalho abstrato que formou seu valor. Ele é, nesta posição, apenas um "suporte de valor" (Marx, 2017, p. 125) – sua materialidade, mais do que não importar, não pode ser levada em conta, deve ser excluída. Para uma mercadoria encarnar a função de equivalente, a consideração por sua materialidade deve ser eliminada, de forma que ela se torna, essencialmente, valor corporificado.

Ocorre que, para que o casaco reduza sua corporeidade a ser apenas um corpo de valor, um suporte, é necessário que, na perspectiva do linho, seu próprio valor passe a ser expresso pela forma do casaco. O valor de troca do linho passa a ser expressa pelo corpo do casaco, pelo valor de uso. O valor de uso do linho e do casaco, a materialidade deles, é diferente. Mas em relação ao valor de troca do linho, na comparação, ele assume a forma do casaco (Marx, 2017, p. 125). Em suma,

Por meio da relação de valor, a forma natural da mercadoria B (casaco) converte-se na forma de valor da mercadoria A (linho), ou o corpo da mercadoria B se converte no espelho do valor da mercadoria A. Ao relacionar-

se com a mercadoria B como corpo de valor, como materialização de trabalho humano, a mercadoria A transforma o valor de uso de B em material de sua própria expressão de valor. O valor da mercadoria A, assim expresso no valor de uso da mercadoria B, possui a forma do valor relativo (Marx, 2017, p. 126).

Vemos, nisso, a expressão de uma peculiaridade do equivalente: a de que, de forma aparentemente contraditória, o valor de uso do equivalente se torna a forma de expressar o valor de troca (da outra mercadoria). O casaco torna-se uma outra forma de dizer o valor do linho, mas não se pode dizer, a partir disso, qual seria o valor do próprio casaco, uma vez que ele esteja ocupando o lugar de referencial. Ele não pode ser o referencial de si mesmo nem pode contar com seu valor de uso para a determinação de seu próprio valor de troca, de forma que ele precisará encontrar para si uma terceira mercadoria que lhe sirva de medida (Marx, 2017, p. 128).

Mas o valor, isso que está em questão sendo equiparado, é uma propriedade supernatural (Marx, 2017, p. 129): a expressão de uma relação social. Quando fazemos equivaler o linho pelo casaco, estaríamos, com isso, omitindo a relação social do trabalho, verdadeiro formador do valor. O "caráter enigmático da forma de equivalente" (Marx, 2017, p. 129) consistiria na assunção de que determinado objeto teria "naturalmente" a propriedade de equivalente, como se fosse imanente a ele agir como suporte de valor.

A primeira peculiaridade da forma equivalente seria aquela do valor de uso expressar o valor de troca; a segunda, a do trabalho concreto empregado na fabricação da mercadoria equivalente tornar-se, em razão desta posição que ela ocupa, expressão do trabalho humano abstrato. Consequente a isso, a terceira peculiaridade é que o trabalho privado se torna imediatamente social.

O valor relativo da mercadoria A poderia ser expressa por uma série infindável de mercadorias equivalentes. O valor de uma mercadoria, em realidade, é determinado pelo tempo de trabalho empregado nela, como vimos, e não pela relação com outras mercadorias equivalentes, como se imaginava no mercantilismo. Ainda assim, é um pressuposto que as mercadorias sejam trocadas, e, portanto, é necessário observar os desdobramentos do valor de troca, que se expressa em suas formas relativa e equivalente.

A série de mercadorias equivalentes ao linho, mercadoria relativa do exemplo,

faz com que o linho passe a ser o equivalente universal; afinal, todas elas poderiam ter seu próprio valor expresso por ele. Esse equivalente universal seria a encarnação de todos os outros trabalhos, de todo trabalho humano. Uma mercadoria se torna equivalente universal na medida em que ela é excluída por todas as outras mercadorias na posição de equivalente (Marx, 2017, p. 139). Um tipo específico de mercadoria ao qual essa exclusão se limite torna-se, então, mercadoria-dinheiro, ou funciona como dinheiro, como o ouro (Marx, 2017, p. 139).

Toda essa análise faz com que percebamos, afirma Marx, que a forma mercadoria é algo mais complexo do que pareceria: "Uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Sua análise resulta em que ela é uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos" (Marx, 2017, p. 141).

Como observa Zizek, o percurso que Marx realiza em sua explicação sobre o fetichismo da mercadoria assume o seguinte roteiro: primeiramente, Marx revela o segredo do valor da mercadoria, que é o tempo de trabalho. Contudo, isso não bastaria. Não bastaria compreender o conteúdo secreto por trás da mercadoria – é necessário entender o segredo da própria forma-mercadoria. Essa seria a riqueza conceitual do trabalho de Marx, o salto que ainda não tinha sido dado, já que já se tinha a concepção de que o trabalho seria o formador de valor, e ainda assim a mercadoria permanecia mistificada (Zizek S. (., 1996, p. 301).

O mistério da mercadoria não estaria em seu valor de uso. Enquanto a tomamos como um objeto material a ser consumido para aplacar uma necessidade, não há nada demais ali. Mas quando ela se torna mercadoria, e pensamos em seu valor de troca, que é sempre expresso em uma relação de comparação entre duas mercadorias, tendo, uma, valor relativo, e outra, ocupando o lugar de equivalente, ela se torna algo além de sua materialidade – um objeto "sensível-suprasensível" (Marx, O capital: Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital, 2017, p. 141).

O caráter enigmático da mercadoria reside em sua própria forma (Marx, 2017, p. 142). Zizek traça um paralelo interessantíssimo, afirmando serem os métodos interpretativos de Marx e Freud semelhantes nesse quesito. Com os sonhos, assim

como com as mercadorias, o "segredo" não está no conteúdo, mas na forma (Zizek S. (., 1996, p. 297).

Acompanhando o argumento de Marx, entendemos como o "mistério" da mercadoria consistiria no fato de ela esconder, em sua própria forma, as relações sociais de trabalho que estão em sua origem. A forma-mercadoria faz aparentar que o que estaria em jogo na formação de seu valor seria a relação entre os objetos, e não a relação social dos produtores com o produto de seu trabalho. Assim, uma relação social entre homens assume a "forma fantasmagórica de uma relação entre coisas" (Marx, 2017, p. 142).

Alcançamos, então, a formulação de Marx de qual seria o caráter fetichista da mercadoria:

Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relações umas com as outras e com os homens. (...) A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (Marx, 2017, p. 143).

Observemos que, imediatamente à definição de fetichismo, vem a consideração de Marx de que ele seria inseparável da produção de mercadorias, o que nos remete, novamente, à nossa ideia de que o pensamento fetichista não pode ser simplesmente superado, ele é intrínseco às relações com os objetos.

O caráter especificamente social do trabalho só aparece, para cada trabalhador, no momento em que ele vai efetivar a troca das mercadorias que produziu. É a troca que estabelece uma relação social entre os produtos, entre os produtos e os produtores e entre os produtores entre si. Para os produtores,

as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas (Marx, 2017, p. 143).

Ou seja, elas são de fato relações reificadas, a reificação não é uma ilusão. A mercadoria não é o objeto em si, é uma forma suprasensível que os objetos assumem em função de estarem imersos nas relações sociais de troca. O objeto sensível assume, digamos, o *status* de mercadoria apenas através da reificação.

Com o tempo, passa-se a produzir visando a troca. Com isso, o trabalho dos produtores passa a ter um duplo caráter social, à imagem da cisão do objeto em seu valor de uso e seu valor de troca. Por um lado, tem-se o trabalho privado, que é um elo do trabalho total, e que visa a reprodução de si mesmo. Por outro lado, tal reprodução só se dá na medida em que há a troca dos produtos, e, para haver a troca, é necessário que se abstraia o caráter privado, com suas desigualdades, em trabalho humano abstrato (Marx, 2017, p. 143).

É necessária, para que haja troca, a abstração das qualidades particulares, empíricas, das mercadorias. Como afirma Marx, "O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social" (Marx, 2017, p. 144). A mercadoria, para que possa ser trocada por outra, deve poder ser equiparável à outra por uma medida em comum – o trabalho social total. Assim, a mercadoria é reduzida a uma entidade abstrata (Zizek S. (., 1996, p. 302).

A consciência dos produtores privados passa também a refletir essa cisão. "Eles não sabem disso, mas o fazem" (Marx, 2017, p. 144), afirma Marx, em uma de suas mais célebres frases. Eles não fazem ideia da complexidade da abstração que efetuam para realizar suas trocas, mas as trocas somente são possíveis por meio da abstração. Antes que tomem consciência de que são essas abstrações que estão em jogo quando efetuam a troca, eles, na prática, já as realizam.

Isso implica, na compreensão de Zizek, uma subversão de pressupostos kantianos presentes na *Crítica da razão pura*, pois faz com que um processo patológico intramundano forneça a chave para conceber um conhecimento objetivo de validade universal. O ato da troca já pressupunha em si uma determinação puramente quantitativa, antes que a ciência pudesse alcançar tal compreensão. A abstração já estava na ação, e não na consciência. O sujeito transcendental se confrontaria com o fato escandaloso de depender desse fenômeno patológico intramundano – o que Zizek equipara, mais uma vez, com o escândalo da descoberta do inconsciente por Freud (Zizek S. (., 1996, p. 302).

Seguindo a formulação de Sohn-Rethel, Zizek nos elucida que o que estaria em questão no fetichismo da mercadoria é uma "abstração real" (Zizek S. (., 1996, p. 303), real no sentido de se efetivar na prática – haveria um postulado subentendido

na troca de que a mercadoria será tomada a partir do valor abstraído nela, e não em sua materialidade. Essa abstração real agiria na forma de um "como se": para que a troca seja possível, agimos "como se" a mercadoria fosse, para além de sua materialidade, portadora de um valor.

Esse "como se" seria equivalente, nos aponta Zizek, à fórmula da renegação fetichista como descrita por Mannoni: "Sei muito bem, mas, ainda assim...", sendo, dentre as mercadorias, o dinheiro, como equivalente universal, o melhor dos exemplos. Seguindo esta lógica, é como se os sujeitos, ao efetuarem suas trocas, agissem como quem diria "Sei que o dinheiro é um objeto material como os outros, mas, ainda assim... [é como se ele fosse feito de uma substância especial, sobre a qual o tempo não tem nenhum poder]" (Zizek S. (., 1996, p. 303).

O fetichismo, assim, não seria uma questão de falsa consciência, como se poderia pensar. Sabemos que uma moeda é um pedaço de metal sem valor algum, se pensarmos em sua materialidade. Mas, para ser possível efetuarmos nossas trocas, é necessário que se eliminem as características materiais daquele exemplar, e que ele seja tratado como mero suporte de um valor que é projetado nele. A moeda é a consubstancialização, a encarnação do valor puro.

Se, por um lado, agimos de forma a desconsiderar e mesmo eliminar qualquer consideração pelo corpo material da moeda, para podermos fazer dela mera encarnação do valor, por outro, como consequência disso, agimos como se esse corpo se desdobrasse em um segundo corpo, de matéria sublime. Esse corpo material sublime do dinheiro não está sujeito à degradação física, não deixamos de usar a moeda se ela está gasta, conquanto que ela tenha ainda seu valor garantido. Esse corpo sublime, compara Zizek, "é como o cadáver da vítima sádica, que suporta todas as torturas e sobrevive com sua beleza imaculada" (Zizek S. (., 1996, p. 303).

Esse corpo sublime, um "corpo dentro do corpo", não sujeito ao desgaste físico, depende de uma autoridade simbólica que ratifique seu valor. A abstração real - que não tem relação com a realidade material da mercadoria, mas sim com a realidade do ato da troca, que traz consigo esse pressuposto dúbio do "como se" - "não é o pensamento, mas tem a forma do pensamento" (Zizek S. (., 1996, p. 304). Isso leva Zizek a compará-lo à ordem simbólica e ao próprio inconsciente, em uma definição

elegante: o inconsciente seria, nesse sentido,

a forma de pensamento cujo *status* ontológico não é o do pensamento, ou seja, a forma de pensamento externa ao próprio pensamento – em suma, uma Outra Cena, externa ao pensamento, mediante a qual a forma do pensamento já é articulada de antemão (Zizek S. (., 1996, p. 304).

Ocorreria, com o pensamento fetichista, essa exterioridade de uma abstração que ocorre não no pensamento em si, mas na ação. Estaria no agir, no efetuar da troca, a revelação do pressuposto que verdadeiramente rege a ação, ainda que ela entre em contradição com o pensamento. O que ocorreria é que, para poder realizar a troca, os produtores agiriam como "solipsistas práticos" (Zizek S. (., 1996, p. 304): eles não podem, enquanto fazem a troca, ter em mente o caráter abstrato de seu ato, senão não a efetuariam. É necessário agir como se acreditassem que aquele pedaço de metal que compõe a moeda tem valor para trocar um produto por ela, por exemplo.

Nisso residiria, mais uma vez, a divisão de consciência que tal processo implica a seus participantes. A troca seria a exemplar situação que depende do desconhecimento – sem que se ignore seu funcionamento, sua realização fica impossibilitada. O paradoxo fundamental entre a abstração real e a consciência dela seria a peça-chave da ideologia, afirma Zizek:

'ideológica' é uma realidade social cuja própria existência implica o não-conhecimento de sua essência por parte de seus participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos 'não sabem o que fazem'. 'Ideológica' não é a falsa consciência de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela 'falsa consciência' (Zizek S. (., 1996, p. 306).

Algo importante a notar, por fim, é que Marx aponta que o fetichismo da mercadoria é intrínseco à formação dela, inclusive conforme ela emerge historicamente. Enquanto em uma sociedade feudalista as relações entre homens seriam fetichizadas, tendo uma divisão muito clara entre Senhor e Escravo, mas o fetichismo da mercadoria ainda não teria se desenvolvido, na sociedade capitalista desenvolve-se o fetichismo da mercadoria inclusive como escamoteamento da permanência das relações de servidão. As relações de servidão seriam "recalcadas" na sociedade capitalista, que defende estarem todos em condições de igualdade e apenas guiados por seu autointeresse, e "a verdade recalcada – a da persistência da

dominação e da servidão – emerge num sintoma que subverte a aparência ideológica de igualdade, liberdade e assim por diante" (Zizek S. (., 1996, p. 310), sendo esse sintoma o fetichismo da mercadoria.

Passaremos para o próximo ponto tendo em vista a existência de uma lógica fetichista generalizada e intrínseca à experiência cotidiana, desta vez pelo ponto de vista da economia libidinal – a existência de um fetichismo que exerce função de causa do desejo. Com isso, aprofundaremos ainda mais os pormenores deste conceito tão rico em implicações como o é o fetichismo.

3.3. O PENSAMENTO FETICHISTA SE PERPETUA NO AMOR – FUNÇÃO FETICHE COMO CAUSA DO DESEJO

Com a finalidade de discorrermos sobre esta função que Lacan destacará para o objeto fetiche, de ser ele causa para o desejo, far-se-á necessário que façamos uma longa passagem por sua teoria do objeto, culminando em seu conceito primordial de objeto *a*. Veremos, ao fim, que não seria possível nem desejável aqui fazer um atalho e pular esta etapa, pois encontraremos, no objeto *a*, a essência do que vem a realizar o objeto fetiche.

Iniciaremos tal percurso pela relação que Lacan demonstrou ser inafastável entre o objeto e a falta. A questão a ser considerada em primeiro lugar refere-se às críticas que Lacan endereçou à concepção de relação de objeto como relação harmônica. Em seu *Seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 19), o autor destaca que tal questão vinha sendo até então tema recorrente em seu ensino, e podemos hoje, *a posteriori*, ver até que ponto esta crítica promoveu efeitos em sua obra.

Contrapondo-se à teoria corrente dos pós-freudianos, Lacan fundará um novo paradigma de objeto, o qual reconhece como sua única contribuição original à psicanálise: o conceito de objeto *a*. Esta concepção não será baseada em um objeto harmônico, ideal para a sexualidade adulta saudável, mas sim na falta desse objeto. Conforme explica Darriba, exercendo a função de causa do desejo, estará um objeto que comporta em si mesmo a dimensão da falta – o objeto *a* (Darriba, 2005, p. 64).

É a leitura própria de Lacan acerca do desejo, de seu objeto e de sua causa que orientará nosso entendimento quanto à evolução conceitual do objeto causa do desejo, o objeto *a*. Observaremos, neste tópico, mais especificamente, a evolução das ideias de Lacan sobre tal conceito de objeto *a* desde o seminário sobre *A relação de objeto*, onde vemos algumas reflexões iniciais, até o seminário em que esse conceito é propriamente formulado, o *Seminário, livro 10: A angústia*. Para além deste último seminário, o conceito passará ainda por muitas transformações, as quais alcançaremos posteriormente na medida em que este nos ensine sobre o objeto fetiche.

Para Lacan, a ideia de falta assumirá posição central em sua formulação de objeto desde seu quarto seminário. A falta apresenta-se de forma diferente, segundo os diferentes eixos da experiência – o simbólico, o real e o imaginário. Esse lugar de falta será destacado em toda a relação entre o sujeito e o Outro, estruturando essa relação. A partir do conceito de falta, ressitua-se o conceito de falo, o que, como consequência, muda a perspectiva para reconhecer a posição de superior importância da castração materna. A intromissão do pai, como metáfora paterna, figuraria como um quarto elemento na situação edípica, considerando que a relação entre a mãe e a criança não mais seria dual, mas sim tríplica, encontrando-se o falo como mediador entre eles.

Como expôs Freud, o fetiche é criado como substitutivo do falo materno. Devemos, portanto, dedicar algumas considerações a respeito desta relação com o falo. Em *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, Lacan estruturará o complexo de Édipo em três tempos, os quais serão determinados por diferentes momentos de uma dialética empreendida pela criança em seu lugar frente ao desejo da mãe, oscilando, essencialmente, entre os polos de ser ou ter esse falo. Será na forma específica do sujeito em relação ao falo, dentro desta cena edípica e de sua saída, que compreenderemos posteriormente a problemática do fetichismo perverso.

A complexidade da questão aumentará à medida que Lacan conjuga, cada vez mais inseparavelmente, a questão da falta (que o fetiche vem suprir) à causa do desejo. Surge, então, em seu seminário sobre a *Ética*, e praticamente desaparecendo em suas obras posteriores, o conceito de *das Ding*, a Coisa, definido como o vazio

absoluto, que não é engendrado por nada e, por isso mesmo, é engendrador de tudo. Apesar de tão breve aparecimento, *das Ding* (a Coisa) é o precursor que fundamenta aquela que será, possivelmente, a maior contribuição lacaniana à psicanálise, o conceito de objeto *a*, ao que devemos nossa atenção.

E, para compreendermos a função de causa que Lacan atribui a *das Ding*, ele fará referência a Kant. Lacan expõe que, no nível do inconsciente, *das Ding* corresponderia às elocubrações kantianas quanto à questão da *causa noumenon* (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 91). Assim, seguindo a indicação do próprio autor, portanto, podemos estabelecer Kant como sua inspiração, e faremos recurso à filosofia kantiana para compreender a função de causa e a passagem no percurso teórico lacaniano entre os conceitos de *das Ding* e objeto *a*.

Entendemos que a principal exposição da crítica de Lacan a respeito da filosofia kantiana será realizada em *Kant com Sade*, obra em que o psicanalista aponta em que medida o Imperativo Categórico revela-se como um imperativo de gozo, articulando-o com a filosofia sadeana. Trataremos dessas questões nos próximos capítulos, quando apresentarmos o fetichismo como paradigma da perversão, e, só então, serão comparadas as ideias de Kant e Sade com o detalhamento necessário. Por ora, serão estabelecidos os fundamentos teóricos para tanto, seguindo a evolução do pensamento de Lacan até a formulação de sua teoria sobre o objeto causa do desejo.

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

Iniciamos refletindo sobre a abordagem psicanalítica feita por Lacan à temática do objeto do desejo. Para tanto, tomaremos como referência o Seminário 4: *As relações de objeto*, que consagra talvez o primeiro momento em que Lacan aprofunda sua análise em tal assunto e fornece uma leitura própria do conceito de objeto com o qual posteriormente construiu sua teoria.

As formulações de Lacan referentes à problemática do objeto contrapõem-se às de autores que ele nomeou como pós-freudianos, sendo em seu quarto Seminário,

(nomeado, não por acaso, *As relações de objeto*), que o autor tratará de tais divergências mais detidamente.

Em suma, no tocante à relação de objeto, os pós-freudianos defendiam que, em sua teoria da sexualidade, Freud traçou uma linha evolutiva de desenvolvimento, em que o sujeito iniciaria por relações mais arcaicas com objetos pré-genitais até evoluir para uma ideal relação madura com o objeto genital.

Para os pós-freudianos, o papel do analista seria conduzir o sujeito a uma relação com esse objeto ideal; neste sentido, a experiência analítica não passaria de um mecanismo pedagógico de normatização do sujeito. Esses autores entendiam que, uma vez que fosse direcionado ao objeto adequado, o sujeito acabaria por adaptar-se ao meio, passando a usufruir de uma boa relação com a realidade. Dentre os precursores de tal interpretação, temos Abraham, que, em sua teoria do desenvolvimento, formulou diversos estágios de maturação da sexualidade, culminando no estágio relativo ao objeto genital.

Para esses teóricos, todos os relacionamentos com objetos outros que não o genital seriam considerados como patologias sexuais do sujeito, sob a forma de regressões e fixações a fases evolutivas que ele não teria logrado superar. A consonância entre tal pensamento e a psicopatologia sexual da medicina, como já mencionado, promoveu, à época, um alinhamento entre patologias da saúde mental, primitivismo e infantilismo que promoveu grande impacto.

Os critérios diagnósticos criados pela medicina da época de Freud tomaram por parâmetro essa estrutura linear de desenvolvimento, estabelecendo-se então toda a nosologia psiquiátrica das aberrações sexuais, nomeadas de perversões da sexualidade, por serem entendidas, relativamente a seu “fim natural” - qual seja, o propósito da reprodução - como uma versão deturpada da sexualidade.

Observa-se um característico finalismo naquela teoria de relação de objeto, traduzido em uma suposta complexidade crescente em relação aos objetos até o alcance da sexualidade genital plena. Cada estágio superado atestaria a capacidade do sujeito para evoluir de forma saudável, e, ao fim, encontrar os objetos de seu desejo, em uma vivência amorosa plena. Por sua vez, isso era o esperado por seu parceiro amoroso, como uma alteridade em sua integridade.

São inúmeras as críticas de Lacan a essa corrente de pensamento linear, a qual considera um idealismo moralizante e que entende que em nada corresponde ao permanente desencontro que caracteriza as relações de desejo. Como bem expressa,

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).

Lacan defende que a perspectiva adotada pelos pós-freudianos conflitaria com tudo em que a psicanálise inovou. Em uma obra já bem tardia, o autor ratifica sua posição, ao afirmar: “Toda sexualidade humana é perversa se seguirmos bem o que diz Freud” (Lacan J. , (1975 - 1976) 2007, p. 149). Esse posicionamento demonstra sua sintonia com uma das obras inaugurais de Freud, a saber, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, em que este já afirmava que “a predisposição às perversões era a predisposição original e universal da sexualidade humana”. Destacamos que tal proposição nunca deixou de mostrar-se válida e fecunda na teoria psicanalítica.

É apenas como tentativa de uma certa “domação do gozo perverso” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 15) que Lacan compreende o sentido desta vertente na teoria psicanalítica:

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).

Lacan, entretanto, contrapõe-se a essa visão linear, que entende a busca por objetos não genitais, próprios da pulsão parcial, como uma perversão a ser domada em um esforço corretivo, ortopédico. De maneira diferente, Lacan defende que é possível depreender uma “finalidade profunda dessa diversidade tão notável” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 15).

Para Lacan, “(...) não existe harmonia preestabelecida entre o objeto e a tendência (à satisfação)” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 60). Ele assume existir uma incompatibilidade do objeto em relação às pulsões ou, em outras palavras, que

não existe objeto pré-determinado à pulsão (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 60). Nesse sentido, o autor alinha-se com o pensamento de que o objeto é o que há de mais variável em relação à pulsão, como expresso por Freud em *As pulsões e suas vicissitudes*. Ou seja, para ambos, 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.

Já em seu seminário 4, Lacan adverte seus contemporâneos de que haviam negligenciado e, mais, contrariado o pensamento de Freud, no que concerne a esse aspecto, ao pretenderem conferir uma ordem linear ao desenvolvimento humano rumo à sexualidade genital reprodutiva. Lacan contrapõe-se a essa concepção, destacando que a leitura de Freud de pronto afasta essa teleologia para a sexualidade humana. Tal posicionamento deixará uma marca indelével nas formulações posteriores da obra lacaniana, sendo tal incompatibilidade a fonte de vários de seus paradigmas.

Lacan sustenta com veemência que é a própria natureza do objeto ser algo para sempre perdido, o qual para sempre se busca reencontrar. **N**ão haveria uma relação possível de harmonia entre o sujeito e o objeto de seu desejo; mais do que isso, evidenciava-se-lhe que, no tocante ao objeto, o fundamental seria justamente a noção de falta. Como expôs: “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).

3.3.2 A FALTA

Como já mencionamos, em seu quarto Seminário, Lacan demonstrará a predominância das experiências de falta desde as primeiras relações do sujeito com o objeto, apresentando como um mito a proposição de seus contemporâneos quanto ao encontro harmônico, cujo protótipo seria o relacionamento entre a mãe e seu bebê.

Lacan ressalta que, mesmo nos primeiros contatos entre o par mãe-bebê haverá toda uma história de desencontros, decorrente, por um lado, da vulnerabilidade da criança frente ao meio e, por outro, da resposta de quem dela cuida.

Desenvolvendo o raciocínio, destacamos que, de início, a criança está no campo da necessidade, a qual não tem meios de suprir por si mesma, em decorrência da prematuração de seu corpo. Assim, o bebê encontra-se originalmente em absoluto desamparo, até que consiga, por meio da descarga motora que lhe é possível, o grito, o choro, que alguém que faça a função materna entenda suas necessidades e, então, as satisfaça.

Este outro primordial de quem o bebê depende para sobreviver é denominado *Nebenmensch*, o que pode ser traduzido como um primeiro Outro, um próximo. A memória deste Outro fixada na mente da criança, por sua vez, transforma-se em uma série de coordenadas que, ao longo de sua vida, o indivíduo passará a seguir na busca de sua satisfação pulsional.

A criança encontra-se, assim, em um primeiro momento, em absoluto desamparo e dependência da mãe. O seio, objeto paradigmático deste momento de dependência, se apresentará como objeto que se encontra em um espaço intermediário entre o corpo da mãe e o da criança, ocupando, com relação a este último, uma posição que lhe é, concomitantemente, externa e interna.

Fazendo o intermédio entre sujeito (criança) e objeto (seio), a mãe introduzirá um elemento temporal nesta relação, ao oscilar em sua presença e ausência; tal movimento oscilatório dará origem a um primeiro par opositor, condição inaugural para uma organização simbólica, linguística. A criança que, em um primeiro momento, toma o seio, e, mesmo, a mãe, como parte de si, passa a perceber, durante os momentos de ausência, que aquilo que deseja, em verdade, lhe é alheio, não é parte de seu próprio corpo: ocorre, como consequência, a primeira separação entre um "eu" e um "não-eu", sendo este não-eu um objeto compreendido a princípio como parte de seu próprio ser. Compreende-se, assim, como a entrada do indivíduo na linguagem promove o corte significante que fundará o sujeito barrado, desejante deste algo que lhe escapa, e extrairá o objeto *a*, aquilo que supostamente poderia completar o sujeito, o objeto desejado, perdido e que se busca reencontrar.

A base fundante da linguagem será esta oscilação entre o par de opositores "ausência-presença", que também pode ser descrito em termos de "mais-menos". Como exemplo clássico dos jogos de domínio através dos quais a criança exercita o

par ausência-presença, em incontáveis repetições, Freud faz referência ao *Fort-da*, em que um objeto é atirado longe, para que seja imediatamente trazido de volta. Posteriormente, com o desenvolvimento da capacidade de linguagem, esse jogo de presença e ausência passará a ser expresso no apelo da criança à mãe, chamando-a, para, em seguida, recusá-la.

O indivíduo fará sua ordenação simbólica a partir dessa oposição presença-ausência, lógica que, segundo Lacan, permitirá

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).

É a resposta, nem sempre favorável, que a mãe dá ao apelo que lhe é dirigido que fará a criança experienciar a oposição presença-ausência. A mãe passará a ser vista como uma potência real, incontrolável, pois só a ela cabe decidir se atenderá aos pedidos infantis. Mais que satisfação de suas necessidades, a criança passa a enxergar, nos objetos que recebe, a prova da favorabilidade da mãe – eles se tornam graças, objetos de amor que a potestade materna concede à criança.

Como se apresenta, para a criança, a mera necessidade dá lugar a uma demanda, que sempre será a demanda pelo amor da mãe, ainda que manifestada por meio de objetos que atendam a necessidades de sobrevivência da criança. Na oscilação entre presença e ausência do Outro, o Outro é o 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). O que o Outro cria, com sua ausência, constitui o furo do desencontro fundamental do desejo com os objetos, do que exsurge o objeto causa do desejo.

Na relação mãe-bebê, enquanto a demanda é da criança, a (oni) potência, está do lado da mãe. Como explica Lacan, ao tratar da problemática do falo e do desejo da mãe, “O que conta, vocês vão ver, são as carências, as decepções, que afetam a onipotência materna” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 70). Assim, o momento em que se abrirá a dimensão da causa do desejo será a queda da onipotência materna.

3.3.3 DAS DING

Já foi observado anteriormente que Lacan contrapôs-se com veemência ao direcionamento ético de normatização do tratamento analítico empreendido por seus contemporâneos. Ao debruçar-se sobre a obra de Freud, à qual defendia que todos deveriam retornar, Lacan encontrou o embasamento para um diferente paradigma: o de que o objeto traz em si sempre um caráter de falta. A partir desse pensamento, o autor estabeleceu um intenso debate com os autores pós-freudianos acerca do estatuto do objeto na psicanálise.

Passado um ano dedicado à temática do desejo, em *A ética da psicanálise*, seu sétimo seminário, Lacan retoma a questão do objeto, enfatizando desta vez, em especial, seu caráter de falta. Retomando Freud, destaca o conceito de *das Ding*, ou a Coisa freudiana, a partir do qual constituirá um novo paradigma para esta falta em causa na relação com o objeto, fornecendo também um contraponto à ética subjacente ao pensamento dos pós-freudianos. A questão da falta embasará a posição de Lacan em debates sobre a ética que este terá com seus contemporâneos, com especial referência à filosofia kantiana.

Embora a menção de *das Ding*, ou a Coisa, seja algo transitório no ensino de Lacan, tal conceito é a base para caracterizar 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). Tal transitoriedade não diminui em absoluto a relevância do conceito, uma vez que ele é fundamental para a compreensão de inúmeros pormenores referentes à falta, à causa e ao objeto do desejo. Por tal relevância, pela relação com a filosofia kantiana e pela relação que terá com o conceito de objeto *a*, ainda que não mais mencionado textualmente, *das Ding* é conceito-chave no conjunto da teoria lacaniana, razão por que passamos a esmiuçá-lo.

Será a partir da leitura feita por Lacan da obra inaugural de Freud, de 1895, *Projeto para uma psicologia científica*, que Lacan extrairá ambos os conceitos de *das Ding* e Objeto *a*. Não obstante o referido texto pré-psicanalítico ter sido rejeitado por Freud e somente publicado após sua morte, nele Lacan reconhecerá a temática do objeto e da falta em fase embrionária.

Segundo Freud, a questão reside no desamparo fundamental em que o ser humano vem ao mundo, sem qualquer capacidade sobrevivência autônoma, já que, pela prematuração de suas funções motoras, sequer conseguiria saciar sua fome por conta própria. Esse estímulo interno da fome gera a tensão de que decorre a única manifestação motora que lhe é possível: o choro, o grito. É esse choro que atrai a atenção de um adulto, idealmente a mãe, que, se incumbirá de saciar a necessidade do bebê, mas que também engajará a manifestação motora da criança como comunicação, inserindo-a na linguagem.

Ocorrerá então a mítica primeira experiência de satisfação, a saciedade da fome, promovendo a descarga da excitação endógena. Em torno desta primeira experiência, dá-se o processo de catexização dos neurônios responsáveis por sua percepção do objeto, assim como dos neurônios responsáveis pela imagem motora dos movimentos que o bebê executa e também dos neurônios relacionados às excitações sensoriais que o bebê experimenta no caminho da satisfação de sua necessidade. Assim, fixam-se na mente da criança as imagens, cheiros, sons e toques que percebe enquanto realiza a prazerosa atividade de saciar sua fome.

Freud explica que as primeiras experiências de satisfação deixarão no bebê um registro de memória – uma imagem mnêmica do objeto de satisfação, a qual será reativada pela criança sempre que se sentir previda pela necessidade. Assim, a tendência original da criança será o de alucinar este objeto de satisfação. O princípio do prazer será então apresentado como a tendência a repetir os caminhos em que se verificou prazer quando da satisfação de uma necessidade. A princípio, o caminho mais curto rumo ao objeto de satisfação seria aluciná-lo, e essa alucinação seria o impulso primordial, mas somente a alucinação não seria capaz de fazer cessar um estímulo endógeno, como a fome, por exemplo. Por isso, o prazer inicial na alucinação do encontro com o objeto seria logo seguido pelo desprazer, com o agravamento da fome.

A ineficácia da alucinação em satisfazer a necessidade em um maior prazo faz com que se redirecione o investimento psíquico do indivíduo a algo que concretamente diminua o desprazer gerado pelo estímulo interno. No caso da fome, por exemplo, ainda que alucinar o seio seja o caminho mais curto para um breve consolo, para dar fim ao desprazer é necessário que se encontre um seio concreto

para saciar a fome, o que implica voltar ao mundo exterior em busca deste objeto.

O princípio de realidade, então, será apresentado como o mecanismo de busca por satisfação nos elementos do mundo externo, o qual concorre com o princípio do prazer. É o princípio de realidade o responsável por esta vinculação ao mundo dos objetos sensíveis, pois constitui o mecanismo psíquico que possibilita ao indivíduo que não sucumba à tendência inicial de simplesmente alucinar frente ao excesso de excitação que gera o desprazer, enquanto busca no mundo externo, na realidade, os meios de efetivamente saciar suas necessidades.

Importante ressaltar como tal explicação, elegante em sua simplicidade, traz consigo uma considerável complexidade filosófica. Pois podemos verificar que o conceito de objeto com isso se desdobra – entre uma imagem mnêmica do objeto da primeira satisfação, com sua inicial indefinição entre ser interno ou externo à criança, e os objetos empíricos, os quais ela encontra ao voltar-se para o mundo externo, uma vez percebido que esse objeto lhe escapa.

Para demonstrar que havia um erro fundamental no entendimento dos pós-freudianos quanto ao Princípio de realidade, que viam como um mecanismo de adaptação à realidade, Lacan retomará o conceito freudiano de *das Ding*, a partir do *Projeto*, destacando as sutilezas que distinguem os princípios. “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).

Freud apresenta duas modalidades de catexias em seu *Projeto* (Freud S. , (1895) 1996, p. 249), sendo as que se ligam à imagem mnêmica do objeto de satisfação denominadas catexias do desejo; enquanto chama de catexias da percepção aquelas que se vinculam à percepção dos objetos empíricos existentes no mundo externo. Seguindo a lógica de retificação que o Princípio de realidade impõe ao Princípio do prazer, seria a ideal coincidência de ambos os tipos de catexia que tornaria efetiva a descarga da tensão gerada pelo desprazer inerente à necessidade. Tal descarga fica dificultada, entretanto, se a percepção e a imagem mnêmica não coincidem totalmente, o que veremos ser o caso.

Freud expõe que cada tipo de catexia seria formado por um complexo de neurônios. Para exemplificar de forma simplificada e enfatizar a discordância entre eles, apresenta que a catexia do desejo seria decomposta em neurônio *a* + neurônio

b, enquanto que a catexia perceptiva seria representada pela forma neurônio *a* + neurônio *c* (Freud S. , (1895) 1996, p. 249). Ao neurônio *a* Freud dá o nome de *coisa*, e explica que este responderia pela percepção em relação à imagem mnêmica catexizada pelo desejo; ou seja, o neurônio *a* conferiria se há correspondência entre a imagem mnêmica de satisfação e o objeto do qual toma conhecimento pela percepção. O neurônio *b*, por sua vez, faria a correspondência dessa imagem mnêmica com o objeto vindo pela percepção. Se, em lugar desse neurônio *b*, aparecer, na percepção, o *c*, então não terá ocorrido a procurada correspondência, o que provocará um desprazer a tal ponto que o aparelho psíquico será premido a buscar incessantemente pelo neurônio *b*, por meio de investimentos em objeto após objeto. “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 encontro do neurônio *c*, onde se esperaria encontrar o *b*, seria o ponto de distinção entre a imagem mnêmica e a percepção, o que confere ao objeto primitivo de satisfação a condição de objeto perdido. Assim, o aparelho psíquico passaria a buscar na realidade por algo que pudesse identificar à imagem mnêmica, não só em *a*, que representa a parte que já fez correspondência, mas também em *b*.

A partir do questionamento de Freud quanto à possibilidade de uma coincidência entre a imagem mnêmica do objeto primitivo de satisfação e o objeto empírico, Lacan extrairá um refinamento, tendo em vista questões filosóficas fundamentais que tal relação entre o Princípio do prazer e o Princípio de realidade fazem emergir. Em essência, ele extrai disso que o paradigma de objeto de Freud ser definido como um objeto perdido faz, implicitamente, com que surjam dois tipos de objetos: os objetos sensíveis, perceptíveis através de nossos sentidos voltados à realidade, e um objeto suprassensível, que é a imagem mnêmica.

Lacan destaca uma passagem no *Projeto*, a qual não recebeu a atenção de seus contemporâneos, em que Freud expõe uma prevalência do objeto suprassensível sobre os objetos sensíveis, fenômeno que constitui uma inversão do que os pós-freudianos defendiam sobre a relação entre os princípios do prazer e de realidade. Segundo Freud (Freud S. , (1895) 1996, p. 244), a *atração de desejo primária* seria relativa a uma imagem mnêmica do objeto desejado, e não aos objetos

encontrados na experiência perceptiva imediata. Sendo assim, 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).

Desta maneira, Lacan muda a perspectiva consagrada até então sobre a obra de Freud, pois evidencia que este desde o início expôs que, a partir da formação da imagem mnêmica do objeto primordial de satisfação - o objeto suprassensível -, todas as posteriores relações com os objetos sensíveis serão a ele referenciadas, com o objetivo de encontrar na realidade um objeto que coincida com a imagem mnêmica.

O Princípio do prazer corresponde a um mecanismo de inércia, de homeostase, caracterizado pela tendência do organismo de descarregar o excesso de energia retido que lhe causa desprazer, deixando, no entanto, uma suficiente reserva que o mantém vivo e apto a refazer a busca quando novamente necessitar, encontrando, assim, um estado ótimo de energia.

Mas observemos, o princípio do prazer é uma força cega, sem intencionalidade em si. Seu único objetivo é a eficiência máxima do sistema, por meio da descarga do excesso de energia, e, neste sentido, a alucinação é sua primeira escolha, o caminho mais facilitado, independente do mundo externo. Apenas quando a alucinação já não basta, volta-se a atenção do indivíduo para os objetos empíricos.

A descarga energética será buscada por meio da motilidade, pois, como explica Lacan, existe uma “profunda homologia da relação da dor com a reação motora” (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 76), já que a dor relaciona-se profundamente à incapacidade de buscar de forma ativa caminhos (incluídos os da linguagem) para a descarga da energia. Assim, pelo uso da alucinação, obtém-se o alívio da dor em um primeiro momento, pois o Princípio de prazer tem apenas esta finalidade, a de buscar manter uma quantidade ótima, homeostática, de energia que não cause desprazer em sua retenção.

O meio de correção possível ao Princípio do prazer se faz através do Princípio de realidade, que é o mecanismo que permite julgar a identidade entre os objetos empíricos e o objeto suprassensível (a imagem mnêmica do objeto primitivo de satisfação). Mas, o Princípio de realidade, como uma força igualmente cega, promove a atração à situação original sem os freios 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.

Como o Princípio de realidade não é balizado pela homeostase - seu vetor aponta simplesmente à busca do objeto primordial -, ele passa então a ser identificável com aquela que será enunciada posteriormente como a outra força opositora ao Princípio do prazer: a Pulsão de morte.

A Pulsão de morte consiste, essencialmente, na propensão do indivíduo a buscar algo que correspondesse ao objeto último de sua satisfação, inobstante o fato de que isso pudesse gerar uma descarga energética tamanha que promoveria a destruição de seu equilíbrio vital, conduzindo-o à morte.

Se, para os pós-freudianos, a pulsão de morte era uma formulação incompatível com o resto da teoria de Freud, devendo ser desconsiderada, Lacan passará a assumir uma posição diametralmente oposta. Com o intuito de compreender o objeto primordial e a força de empuxo a ele, Lacan recorre ao conceito freudiano de *das Ding*, o que o leva à proposição radical de que a pulsão de morte seria a única existente, tendo em vista que seu único objetivo é alcançar a satisfação, e sua satisfação final seria o encontro mortífero com *das Ding* (Jorge, 2010, p. 69).

É no Princípio de realidade que reside a essência de *Das Ding*. Ele não é, no entanto, o objeto suprasensível, mas sim a pura falta que está em sua origem. É como um lugar vazio deixado pela falta do objeto, do qual deriva uma força de atração; é o anseio pelo reencontro, ilusão essa do reencontro que fundará, então, a organização de um sistema da percepção humana de todos os demais objetos: “*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).

Já no Seminário 4, Lacan adverte que não ocorreu de fato a perda do objeto ideal para a satisfação, uma vez que ele seria apenas um mito, nunca teria existido: “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). Em outras palavras, o objeto não é reencontrado porque foi perdido, mas o que se expõe é que ele é sempre, desde sua origem, perdido, e, em alguma medida, reencontrado em cada objeto empírico que é tomado em comparação a ele. Haveria, assim, na origem de toda relação com os objetos empíricos, a comparação àquele

suprassensível tão ansiado, de forma que tais objetos empíricos sempre trarão, em si, a marca dessa falta.

O dado fundamental é que o objeto suprassensível é um objeto que falta. A Coisa é essa falta (do objeto) assumida como princípio; ou seja, a perda antecede o que foi perdido, o qual pode ser pensado só-depois, através do mito, da fantasia de uma experiência idílica de satisfação originária.

Este ponto de discordância quanto ao entendimento de Lacan e seus contemporâneos denota que, para o autor, se o conceito de falta ocupa posição central em sua teoria do objeto, isso pressupõe também que um passado idílico de completude com a mãe não passaria de um mito. E, sendo tal falta originária, seria a partir dela que se daria a entrada na linguagem pela demanda de supri-la. O inconsciente, concebido aqui como encadeamento significativo, seria também consequente deste vazio de *das Ding*, constituindo uma cadeia simbólica que o orbita no encaço do objeto perdido,

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 representa a falta, o vazio deixado pelo “Outro pré-histórico” primordial, impossível de esquecer (Freud S. , (1895) 1996). A criança decompõe o objeto de sua primeira satisfação, o *Nebenmensch*, em dois aspectos: por um lado, são formados complexos de representações dos diversos traços que o identificam; por outro, ela sente que resta algo que não consegue definir: “...há qualquer Coisa que continua inassimilável à representação (...) Trata-se da irreduzível estranheza do próximo” (Safatle, 2006, p. 157).

Assim, o objeto primordial perdido seria “êxtimo”, neologismo lacaniano que indica algo do sujeito que lhe é mais íntimo, mais singular, mas que está fora, no exterior. *Das Ding* é esse exterior que constitui o mais íntimo – êxtimo. A Coisa seria este aspecto irrepresentável do primeiro objeto de satisfação, mas que, apesar disso, ocupa lugar central em meio à cadeia de representações, a qual incessantemente se movimenta na busca do que o pudesse representar.

O desejo consistiria no trilhamento metonímico da cadeia inconsciente de representações, na busca da representação que pudesse identificar um objeto empírico com aquele primeiro tido como perdido. O desejo é o desejo do Outro, neste sentido, na medida em que ele se dá neste campo simbólico ao qual ele é iniciado pelo Outro em sua ausência, resultando que “O Outro é o tesouro dos significantes” (Lacan J. , (1960) 1998, p. 820). Resta ao sujeito a sensação de ser estranho a seu próprio desejo, pois sua busca gira em torno de um objeto mítico que teria, em algum momento, promovido um encontro de satisfação ideal com este Outro, em que nenhum dos dois era faltante.

Em torno de *das Ding*, move-se a cadeia das várias representações do inconsciente, em que se busca o sinal de identidade. No entanto, tal busca resulta infrutífera, uma vez que *das Ding* é o vazio gerado pela incompatibilidade dos objetos empíricos com a imagem mnêmica. A função do Princípio do prazer será a de promover, pela passagem de representação em representação, uma distância exata a este núcleo que é *das Ding*, sem que haja proximidade a ponto de provocar a dor, o desprazer. Pois o encontro com a satisfação plena significaria a exaustão de toda a carga energética, sendo-lhe fatal.

Esta seria então uma das principais conclusões a ser extraída deste percurso de Lacan em seu sétimo seminário: O encontro impossível com *das Ding*, para além do Princípio do prazer, seria o gozo absoluto e mortífero. O desejo, por sua vez, seria a eterna busca, a passagem, de representação em representação do inconsciente, regulada pelo Princípio do prazer, buscando o gozo, por um lado, mas mantendo a busca dentro do limite do prazer, sendo, por este outro lado, uma defesa contra ele. O desejo, por ser consequência da impossibilidade de encontrar *das Ding*, emana dele e a ele se mantém vinculado, porém mantendo a distância homeostaticamente necessária para a sobrevivência. Assim, podemos dizer que *das Ding* é a Lei que rege o desejo, mas apenas na medida em que o desejo se mantém em parte buscando o objeto que o levaria ao gozo absoluto da completude.

Tal caráter de um vazio puro do qual emana uma lei nos remete à referência que Lacan faz a Kant, afirmando que o filósofo seria quem melhor teria entrevisto a função de Lei de *das Ding* (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 70). Kant é uma referência essencial, tanto no que concerne à ideia de pureza observada em *das Ding*, como

para referenciar a função de causa. 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, no que o filósofo remonta a Sócrates e Platão. Seguindo essa linha de raciocínio, observa-se em *das Ding* um conceito que supera a experiência empírica primordial, para reposicionar a causa do desejo em um objeto suprassensível. Veremos, a seguir, como o objeto *a* surgirá para dar conta da apresentação do vazio puro na forma de um objeto.

3.3.4 DA COISA AO OBJETO *a*

Como afirmávamos anteriormente, para Lacan, o que estaria na causa do desejo é a falta de algo inexprimível, um vazio que nenhum objeto empírico pode ocupar - *das Ding*, o vazio fundador, que estaria na origem de toda relação com os objetos empíricos.

Entretanto, é perceptível que algo resta em suspenso na formulação de *das Ding*, acerca das condições que possibilitam ao desejo vincular-se aos objetos empíricos. Sugerimos que tal questão passaria por uma espécie distinta de objeto, o objeto suprassensível.

Ao perquirir sobre o objeto cuja “tendência a reencontrar” seria a expressão de *das Ding*, Lacan reporta-se ao silêncio a seu respeito, ao dizer que “é notável que o objeto em questão não seja articulado por Freud em parte alguma”, (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 74), e para isso dá como justificativa a dificuldade de apreensão desse objeto, o qual, por definição, não é sensível e não se reduz nem ao simbólico nem ao imaginário. Apesar de tais observações, percebe-se que, à época, Lacan não havia, ainda, esclarecido esse objeto, o que ocorreu, sob o nome de objeto *a*, apenas a partir de seu *Seminário 10*.

Tem-se que “...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). Em outras palavras, passamos da ideia de um vazio absoluto decorrente da falta de objeto, como é *das Ding*, para a ideia de um objeto cuja essência é a falta, o objeto *a*.

Sigamos, então, em primeiro lugar, na compreensão de como se deu a

passagem de um conceito a outro. Para tanto, seguiremos de perto a teoria de Baas, que nos auxiliará a encontrar também a influência kantiana implicada no raciocínio de Lacan neste ponto. Se antes apresentamos a filosofia de Kant apenas no que tange ao tema da ética, ponto a partir do qual Lacan o articulará a Sade, para compreendermos *das Ding* bem como o objeto *a*, precisaremos voltar nossa atenção por um momento à *Crítica da razão pura*.

Kant expõe sua teoria do conhecimento na *Crítica da Razão Pura*, sendo a questão que conduz sua reflexão o modo como é possível ao ser humano conhecer os fenômenos do mundo natural. Realiza, para tanto, uma mediação entre as teorias empiristas e racionalistas, defendendo que o conhecimento se daria a partir de dados empíricos, mas passando pelo processamento de faculdades *a priori* da razão.

Será nas especulações kantianas sobre a função da causa, uma das categorias da razão, que Lacan apoiará seu raciocínio referente à causalidade do desejo. A razão busca uma relação de causalidade para todos os fenômenos, o que cria necessariamente um encadeamento, em que uma coisa causa uma segunda e assim sucessivamente. Kant, entretanto, observa que meramente fazer a retrospectiva ao infinito deste encadeamento poderia não promover conhecimento algum em relação a uma causa primeira (Kant, 2001, p. BXXI). Sua proposta para resolver este impasse é que existiria algo que não é causado por nada, mas que é a causa última de tudo. A este conceito ele chamou de Incondicionado absoluto.

Como faculdade de conhecer, a razão é uma faculdade *a priori*, direcionada à compreensão dos fenômenos sensíveis. O Incondicionado absoluto seria algo que não pode ser conhecido, mas de onde emana a faculdade de conhecer; é a causa primeira e a causa de si próprio. Em sua teoria, Kant relaciona este incondicionado a Deus, como causa primeira e auto engendradora de si mesma, de onde emana a razão do homem (Baas, 2001, p. 35).

Retomemos rapidamente alguns aspectos essenciais do conceito de *das Ding*: Primeiramente, observamos que *das Ding* constitui uma pura falta, um vazio absoluto, real, ocupando posição central ao inconsciente. A segunda questão é que o encontro com *das Ding* seria o gozo absoluto, sendo que dele emana uma força de atração a esse gozo – ele é a Lei que comanda o gozo.

Em terceiro, ressaltamos o confronto de forças 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*. Em consequência da impossibilidade do gozo absoluto (fatal ao sujeito), *das Ding* dá origem e rege o desejo, que é o movimento entre as representações do inconsciente promovido pelo Princípio do prazer. Por ser o desejo uma defesa contra o gozo e, concomitantemente, estar submetido à atração ao gozo de *das Ding*, constata-se que *das Ding* também faz Lei para o desejo.

A pureza do vazio é a primeira questão a ser abordada. Já definimos *das Ding* como uma falta pura. A princípio, consideraremos a ‘pureza’ em termos de ausência de empiricidade, não relacionamento com a realidade sensível. Adiante, a ideia de pureza será também aplicada em oposição ao que Kant chamará de patológico, o que repercutirá em sua teoria da ética.

Para explicitar *das Ding*, Lacan inspira-se em Kant, ao estabelecer que a causa última do desejo não está no empírico, e sim no não-empírico. Ou seja, a pureza, no sentido de transcendência do que se encontra na dimensão dos fenômenos sensíveis para uma causa primordial, será condição necessária para o que quer que pensemos que ocupe o lugar de causa última no campo do desejo.

Das Ding não seria a falta de um objeto qualquer, mas a falta absoluta, a pura falta, um objeto absolutamente formal e desvinculado do *pathos*, do que é perceptível no mundo concreto e acessível aos sentidos. Seguindo a leitura de Baas, o conceito de *das Ding* é homólogo ao Incondicionado absoluto de Kant. Em Lacan, *das Ding* também é concebida com as mesmas características e com a mesma função primordial descritas por Kant – a de, como 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).

E, seguindo a leitura da homologia entre o Incondicionado absoluto e *das Ding*, ambos estariam na posição de tudo colocar em movimento, tudo articular, mas ser inabordável, tanto para a faculdade de conhecer como pela de desejar. Assim como a causa última é inalcançável pelo conhecimento ainda que ela necessariamente tenha gerado a própria faculdade de conhecer, o desejo é um movimento articulado por *das Ding*, regido por ele, e ainda assim tal satisfação última resta inalcançável.

Para Kant, o desejo seria indissociável do empírico. Assim sendo, como explica Baas, quando Lacan baseia em *das Ding* sua teoria do desejo, ele propõe algo que, nos moldes kantianos, seria absurdo: dar ao desejo o estatuto de uma faculdade *a priori* (Baas, 2001, p. 17). Ora, para Kant, a faculdade de conhecer, por exemplo, é um *a priori*, mas não o desejo, uma vez que este se vincularia sempre a algo sensível.

Lacan, com isso, inova em sua teoria do desejo, ao elaborar *das Ding*, conceito que confere uma origem não-empírica para a faculdade de desejar. Assim, o desejo deixa de estar atrelado ao mundo sensível, para tornar-se passível de vinculação a algo que é incondicionado e suprassensível, conformando-se aos moldes kantianos.

Retomando então o questionamento de Lacan, resta ainda o problema de como o vazio puro de *das Ding* vincula-se com os objetos empíricos. Como falta absoluta, *das Ding* seria um conceito demasiadamente abstrato para que se pudesse compreender, somente a partir dele, o que poderia fazer com que o desejo, como faculdade *a priori*, também se direcionasse a qualquer objeto empírico. A resposta de Lacan será a criação do objeto *a*, objeto que fará, por suas características, a intermediação entre esses polos:

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 significante, 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: $\$ \leftrightarrow a$). É por isso que Lacan qualifica sempre o objeto *a* como 'objeto causa de desejo' (Baas, 2001, p. 74).

O objeto *a* corresponderá ao que Kant chama de esquema transcendental da imaginação, que, como consta na *Crítica da Razão Pura*, consistiria na “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 corresponderia à inicial representação no tempo e espaço de objetos empíricos, percebidos no mundo concreto.

Por fim, uma vez que os objetos empíricos já tenham sido representados no tempo e espaço, a síntese da reprodução corresponderá à capacidade de reproduzir tal percepção, ainda que tais objetos empíricos não estejam mais presentes. Os dados referentes ao espaço, que foram apreendidos em um momento passado (que, no

momento da apreensão, eram o "aqui e agora"), são retomados pela reprodução. A síntese da reprodução toma o tempo como sentido interno, fazendo uma representação do objeto com a qual se possa operar, apesar de sua ausência no espaço.

Por ser ela que possibilita que os objetos apareçam à razão a despeito de sua ausência empírica, a síntese da reprodução acaba por ser identificada com a própria faculdade transcendental da imaginação (Sehnm, 2009, p. 125). 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). A forma como esses objetos aparecem aos 'olhos do espírito' – como imagens ou associação destas em uma linguagem - é o que, enfim, é chamado de esquema.

Esta associação segue um princípio, chamado princípio da afinidade, o qual rege esta associação de imagens, possibilitando, em meio à multiplicidade de percepções advindas do empírico, que delas se extraia os traços fundamentais à criação dos conceitos, e que também se estabeleçam 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 sacrificadas em prol do universal (Sehnm, 2009, p. 128).

A função do esquema seria a de promover a mediação entre os fenômenos a serem conhecidos e a faculdade de conhecer - ou seja, ser o elo de ligação entre o empírico e a razão transcendental. Isto demanda que ele seja homólogo tanto ao objeto sensível quanto à faculdade *a priori*. Remontando ao que apresentávamos do *Projeto*, vemos como o raciocínio de Freud se filia ao pensamento Kantiano.

No que concerne à homologia com o desejo, vemos que 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.

A mediação efetuada pelo objeto *a* (Lacan)/ esquema (Kant) dá-se através do meio imaginário, mais exatamente, da fantasia. Assim, entendemos que o imaginário lacaniano exerce um papel análogo à imaginação transcendental de Kant, já que encontramos menção à intermediação que ele faz 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).

Por exercer função análoga à função do esquema da teoria do conhecimento de Kant, o objeto *a* fará a mediação entre o não-empírico de *das Ding* e os objetos empíricos. Portanto, o objeto *a* fará a ponte entre a causa do desejo, que é um vazio de objeto, e os objetos desejados. Compreende-se então sua definição mais clássica, a de ser ele o objeto causa do desejo. Pois o objeto *a* assumirá, em forma de objeto, o vazio formal de *das Ding*. Um objeto de estatuto curioso, porque suprassensível, mas, ainda assim, um objeto.

Como dizíamos, de maneira a desempenhar o papel de esquema, 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.

Neste momento, visamos apenas compreender a posição que o objeto *a* ocupa frente a *das Ding* e aos objetos empíricos, em analogia à teoria do conhecimento de Kant. Na seção que lhe dedicamos especificamente, 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. Além do já mencionado, o debate acerca do objeto também nos aproxima da filosofia kantiana a partir *da Crítica da Razão Prática* e da temática da ética.

No capítulo em que abordarmos o escrito *Kant com Sade*, serão melhor apresentados os questionamentos de Lacan à ética kantiana, e demonstraremos como Lacan assume a equivalência entre *das Ding* e o Imperativo Categórico, admitindo para ambos um comando para o gozo.

3.3.5 OBJETO *a*

Iremos agora delimitar um conceito fundamental ao ensino lacaniano: o objeto *a*, o objeto dos objetos (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 236), aquele que Lacan considera ser sua única verdadeira invenção (Lacan J. , (1973-1974) 2001, p. 161). Esta é uma tarefa consideravelmente árdua, haja vista as muitas vezes que tal conceito foi abordado durante a obra de Lacan, tendo ocorrido atualizações em sua definição ao longo dos anos e sendo ele um ponto nodal onde se cruzam reflexões sobre diversos temas. Não nos propomos a exaurir neste ponto sua definição, assim sendo escolheremos ressaltar os aspectos necessários a esta exposição, sem prejuízo de outros desdobramentos a que ele dê origem.

Como já mencionado, Lacan ressalta o profundo desencontro entre o sujeito e o objeto de seu desejo, ou, em outras palavras, a inexistência de relação harmônica com o objeto. O objeto que funciona como causa do desejo não é aquele objeto sensível do mundo concreto, da experiência fenomenológica, mas sim um objeto de estatuto complexo, o objeto *a*, o qual, ainda que atualizado em uma operação específica por meio do objeto fenomenológico, encarna o vazio resultante dessa incompatibilidade de objeto.

Devemos enfatizar especialmente esta posição de intermediário que o objeto *a* opera, ao encarnar na forma de objeto a própria falta de objeto, por correlacionar tal propriedade justamente com a operação fetichista.

Ao longo dos Seminários, é possível observar sendo construída a distinção entre os objetos empíricos e o objeto do desejo. Como observa, já no Seminário 6:

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).

Tal comentário de Lacan nos reconduz à analogia entre a sua teoria do desejo e a teoria do conhecimento de Kant. Como já mencionamos, a posição de mediador do objeto *a* nesta estruturação torna compreensível sua dualidade, já que, ao mesmo tempo, ele se apresenta como objeto suprassensível, sem deixar de se relacionar com

o empírico, como se verifica a seguir:

(...) 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).

Há, portanto, duas divisões didáticas a explicitar. A primeira divisão se apresenta entre os objetos empíricos e o objeto causa do desejo (objeto *a*). A segunda divisão é inerente à constituição do objeto *a*, cuja natureza é cindida entre sua dimensão empírica e sua função transcendental. Esta duplicidade na essência do objeto *a* é o que possibilita sua função mediadora. E esta função de mediação, por sua vez, se explica por ser ele uma produção fantasmática, um objeto próprio à fantasia. Resumindo, o objeto *a* é um objeto imaginário, de origem empírica, cuja função transcendental é promover a ligação entre o transcendental (*das Ding*) e o empírico.

Só é possível compreender o objeto *a* por meio do exame de sua dupla natureza – por um lado, em virtude de sua origem empírica, ele tem estatuto sensível; por outro, seguindo o esquematismo kantiano, em decorrência de sua natureza fantasmática, ele tem um estatuto formal e exerce função transcendental de mediação entre duas substâncias completamente diferentes e impermeáveis uma à outra. Assim, a divisão do objeto *a* permite-lhe ser simultaneamente homogêneo a duas substâncias incompatíveis. Vamos examinar, então, essas facetas que se opõem e complementam concomitantemente.

No que diz respeito à sua origem empírica, material, da realidade física corporal, o objeto *a* seria algo do corpo próprio que é perdido quando da iniciação do indivíduo 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).

No que concerne à origem empírica e definição do objeto *a* como uma parte do corpo marcada pelo corte significante, voltamo-nos a referências que Lacan tece quanto à relação com o Outro, em que identifica o objeto *a* como “o objeto que funciona como resto da dialética do sujeito com o Outro” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 252).

Lacan nomeia como objetos amboceptores determinadas partes do corpo que dele se destacam, as quais, ao longo do desenvolvimento infantil, concernem tanto ao corpo da mãe como ao da criança, promovendo um ponto de ligação entre eles.

Diz-se de tais objetos que são caducos, ou seja, caem e perecem ao se destacarem tanto de um corpo quanto do outro. Como um exemplo privilegiado desse tipo de objeto temos a placenta, um objeto intermediário entre a mãe e a criança, pertencendo e não pertencendo a ambos os corpos, cujo destino é tornar-se dejetos para os dois.

Nesta caducidade da placenta, Lacan explica que o corte que afasta o objeto *a* não seria entre criança e mãe, mas ocorreria, por um lado, entre criança e placenta, e, por outro, entre placenta e mãe (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 136), incidindo, do lado de cada um, em pontos diferentes (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 185).

A placenta é uma estrutura orgânica formada por ambos os corpos, intermediando-os e formando um elemento concomitantemente exterior e interior a cada um deles – êtímo. Durante o nascimento, por ser 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). A esse rompimento da ligação do indivíduo com o objeto amboceptor, que, no caso, é representado pela placenta, Lacan nomeará de “separação fundamental”, uma “divisão por dentro” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 259).

O seio é outro exemplo de objeto amboceptor com caráter de objeto *a*, uma vez que fica posicionado entre o corpo da mãe e o da criança. O seio é parte do corpo da mãe, mas é endereçado ao bebê pela função de alimentá-lo, e, por esta função de satisfazer a uma necessidade interna, passa a ser entendido pelo bebê como parte de seu próprio corpo. Como explica Lacan: “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.

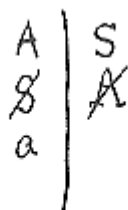
256).

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. A função do seio como objeto *a* decorre do fato de, na experiência por que passa o indivíduo ao dele ser privado, ser feito um corte que repercutirá em sua estruturação psíquica. Neste ponto, Lacan realizará uma virada na concepção de objeto: “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).

Com outro entendimento, Lacan afasta-se das teorias das fases evolutivas na relação de objeto, passando a defender que não são as propriedades materiais do objeto o que realmente importa, sendo equivocado o entendimento de que cada objeto contribui, como um objeto parcial, rumo à maturidade de um objeto total. Para Lacan, a série dos objetos da pulsão corresponde a manifestações da função universal do corte, modalidades do objeto *a*.

Para Lacan, todos os níveis daquela série de objetos (oral, anal, fálica, mais a escópica e a evocativa, adicionadas por Lacan), representam diferentes formas de apreensão de uma mesma função, a do objeto *a*. Assim, em vez de uma progressão de fases, constata-se a constituição circular do objeto (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 320).

Ao refletir a dimensão do corte que individualiza o sujeito ao diferenci-lo do Outro, esses “fatos anatômicos” passam a assumir função de objeto *a*. Para ilustrar como o objeto *a* resulta deste corte na relação com o Outro, Lacan apresenta um “primeiro esquema da divisão” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 36), como segue:



Primeiro esquema da divisão

Figura 1 - Primeiro esquema da divisão. Fonte: (Lacan J. , 2005, p. 36)

O sujeito se constitui, assim, por um significante extraído do Outro, que o

designa. O Outro é o “lugar do significante”, o campo da linguagem, que é anterior ao sujeito. O “*initium* subjetivo” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 31), 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. 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, o objeto *a*, aquilo que, ao se individualizar o sujeito (o “*initium* subjetivo”), remanesce como um elo perdido com o Outro, que o sujeito passará a vida a procurar.

Este objeto da falta real é o objeto *a*, 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, marcados por uma fratura irreparável. Da perspectiva do sujeito, é este objeto êtímo 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, a ânsia, irrealizável, de voltar à unidade mítica anterior à linguagem.

O objeto *a* representa algo inexprimível, cuja falta o sujeito procura, ainda que parcialmente, compensar, e o qual associa à completude que teria sentido antes de se ver apartado do Outro. 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.

No que concerne às manifestações do objeto *a* nas diversas modalidades de objetos parciais - que, acorde as teorias dos pós-freudianos, descreveriam as relações de objeto como um *continuum* evolutivo - o objeto oral ocuparia lugar especial, já que, como o primeiro da série, conteria qualquer coisa de reveladora da função de causa. Lacan afastou de vez do empírico e linear a causa do desejo, defendendo que esta se encontraria na dimensão do imaterial e do circular.

Quanto ao objeto oral, o que temos é a necessidade no Outro, no campo do

Outro. Em função da dependência do corpo materno, o objeto oral é percebido pela criança como quase indissociável de si; o seio é tomado como parte do mundo interno do sujeito, ainda que, concomitantemente, seja separado dele, permanecendo no Outro.

Por sua vez, a demanda do Outro, na forma da educação higiênica, é como o objeto anal se constitui objeto *a*. Como o Outro demanda, primeiro, que a criança retenha as fezes, estas passam a ser entendidas como parte de seu corpo, e, depois, elas devem ser expelidas, mas apenas no momento e local certos. Somente seguindo estas diretrizes, e precisamente na medida em que satisfaça a demanda do Outro, é que aquilo que é abjeto passa a ser de alguma forma valorizado, convertendo-se em objeto *a*.

O falo é a terceira, e a mais proeminente, dentre as diversas formas na qual o objeto *a* se manifesta, constituindo o protótipo de toda caducidade, não somente por sua pertinência no imaginário, mas, principalmente, por sua proeminência no simbólico, ou seja, sua operação como significante (Baranger, 1994, p. 129). No campo do imaginário, o falo será a referência de toda a incompletude corporal, enquanto que, no simbólico, constituirá o par opositor fundamental estruturante do sistema significante.



Figura 2 - As formas dos objetos nos diferentes estágios. Fonte: (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 320)

A quarta (objeto escópico, o olhar) e a quinta (objeto evocativo, a voz) modalidades foram adicionadas por Lacan em relação às três anteriormente citadas, tradicionalmente mencionadas na literatura psicanalítica. O olhar, como modalidade escópica do objeto *a*, é extraído na dimensão da fantasia e da potência pressuposta

no Outro. A voz, como modalidade evocativa do objeto *a*, será diretamente mencionada como o *Supereu* descrito por Freud, cuja implicação na fantasia sadéana será posteriormente apresentada.

Todas as acima apresentadas são formas de manifestação empírica do objeto *a*. Tais formas de manifestação corporal e a face mais abstrata do objeto *a* mantêm-se em uma complexa correlação. Como já exposto, 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 lado, só através dessas experiências empíricas é possível perceber o vazio radical de objeto, que é *das Ding*. Assim, as manifestações físicas, empíricas, e a abstração do sentimento de falta, o vazio, retroalimentam-se.

Como afirmávamos, *das Ding* é a causa, por não ser causado por nada, a não ser por si mesmo; ele articularia o desejo sem, no entanto, poder ser alcançado por ele. O objeto *a* será o meio pelo qual é possível, ao sujeito alienado no significante, ter acesso a este vazio abstrato de *das Ding*, o qual, como exposto, não tem causa (mas é a causa), não pode ser conhecido e nem pode ser desejado. O objeto *a*, ele mesmo, acaba por não ser exatamente nem uma coisa nem outra, nem empírico nem totalmente formal, razão por que consegue fazer a interface entre as duas realidades:

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 a 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).

Como mediador, em seu estatuto formal, a dimensão da falta pura que é *das Ding* é absorvida pelo objeto *a*.

Um ponto relevante a ressaltar é que, por se recortar entre o sujeito e o Outro, o objeto *a* não é um objeto natural, inobstante seu suporte físico – o seio, o falo, as fezes, o olhar, a voz. Ele não é, por exemplo, o seio em si - é a posição entre o sujeito e o Outro que o seio ocupa e sua dimensão de ser objeto de uma cessão, que faz com que a dimensão de vazio que o objeto *a* encarna se conforme na experiência com o seio.

Assim sendo, é esta dimensão do vazio, que se revela na experiência, por meio do corte e da cessão do objeto, o que caracteriza cada um daqueles nomeados de objeto *a*:

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).

Não há que se confundir o corpo, que é o suporte físico pelo qual as diversas modalidades do objeto *a* se manifestam, com aquilo que em si o caracteriza: sua substância de vazio. É possível e, mesmo, comum, que esses objetos corporais sejam substituídos, e em sequência, por objetos artificiais, fabricados pelo homem, de forma que “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*: sua substitutividade. Como comenta Miller:

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).

Será apenas com sua entrada no significante que passa a existir o sujeito, o qual já surge barrado, marcado pela cessão do objeto *a*. Assim sendo, o objeto *a* apresentar-se-ia, neste sentido, como a parte que falta a este sujeito barrado para que ele se recomplete, razão por que Lacan afirma que o *a* tem também o caráter de suplente do sujeito (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 341). Tais objetos artificiais substitutivos podem ser compreendidos como uma extensão do corpo do sujeito, aos quais ele se vincula e apoia. Com isso, “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).

Uma vez que o campo do significante, o Outro, antecede o sujeito, não existe

a figura do sujeito não barrado anterior à entrada no significante. Haveria somente uma especulação mítica quanto a um sujeito não barrado, uma especulação sobre um paraíso perdido de completude entre sujeito e objeto, no qual haveria plena satisfação. Mas, do ponto de vista da fantasia desta completude mítica, e tendo em vista sua origem em algo que decaiu desse sujeito barrado, o *a* exerceria a função de representante do sujeito não barrado ideal, como a “metáfora do sujeito do gozo” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 193).

3.3.6 FALO

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 menino outrora acreditou e que – por razões que nos são familiares – não deseja abandonar” (Freud S. , (1927) 2015, p. 246). Freud adverte, no entanto, que, exercendo a função de objeto *a*, não se trata de um pênis qualquer, mas sim de um específico: ele é o falo materno, com tudo o que isso comporta teoricamente.

Voltando a Freud, verifica-se que, em sua obra *A organização genital infantil*, este descreve o falo como um dos objetos da pré-genitalidade, dentre os quais exerce função organizadora, o que nomeou de primazia do falo. Esta primazia, na interpretação de Lacan, não significa ser ele o ponto final de um desenvolvimento linear, mas indica algo sobre a função especial que ele desempenhará em relação aos demais objetos.

Segundo Freud, o falo seria, para as teorias sexuais infantis, um elemento presente universalmente, ou seja, todos os seres seriam dotados de um mesmo órgão sexual, o pênis. Essa teoria sofre um rompimento traumático, a partir da constatação da diferença sexual anatômica, contra a qual a criança sempre formularia alguma espécie de recusa, como, por exemplo, a ideia 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 as modalidades de recusa, distingue-se a versão própria à perversão, da criação do objeto fetiche como substituto ao falo que o indivíduo entende que deveria estar presente.

Lacan explica que se torna impossível compreender a problemática da noção

de objeto, se não colocarmos nela o falo como elemento mediador (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 24), sendo que o isolamento deste objeto é efetuado no plano imaginário (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 30). Na relação imaginária fundamental, a relação entre mãe e criança, o falo será elemento intermediário (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 29), o que determina que tal relação não seja dual, mas tríplice. Lacan nomeou esta relação tríplice inaugural como *A tríade imaginária*.

A tríade imaginária representa a relação pré-edípica, em que a figura do pai ainda não surgiu como quarto elemento na dimensão do Édipo. A castração é sempre apresentada como referente à mãe, já que, em um primeiro momento, acredita-se que ela o possui - “em ambos os sexos, a mãe, mais primordialmente, é considerada como provida do falo, como mãe fálica” (Lacan J. , (1958) 1998, p. 693). A mediação exercida pelo falo entre criança e mãe é muito significativa no que respeita à sexualidade feminina, sendo comum que a mulher tome o filho como substituto de seu próprio falo imaginariamente 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).

É a mãe quem dispõe o falo entre ela e a criança, fazendo com que a criança, até certo ponto, realize este falo. Uma vez que a mãe enxerga na criança algo além, um ser especial, a criança deixa de ser somente uma criança, passando, nas palavras de Freud, à condição de “Vossa Majestade, o bebê” (Freud S. , (1914) 2015, p. 25). Este ser torna-se, então, o herdeiro do narcisismo perdido dos pais, que pode ser atualizado através dele. O eu-ideal do bebê é identificado com esta posição do falo da mãe; saindo, por meio do Édipo, da condição de ser para ter o falo, quando com o pai passa a identificar-se.

Mas é só em parte que a criança pode realizar este narcisismo perdido; só parcialmente a criança consegue realizar o falo, pois este a excede, já que esta função pode e deve ser exercida por outras coisas no mundo para a mãe. Mesmo hipoteticamente, 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. 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.

A questão, indaga Lacan (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 72) é a forma como 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. Para o autor, é fundamental a forma como o sujeito se posicionará em relação ao desejo do Outro, ou seja, como lidará com o fato de que a mãe se encontra derrubada de sua potência, já que a ela falta o falo e que ela é um ser desejante.

Algo começa a ser simbolizado, a partir da oposição fundamental de presença-ausência da mãe. A criança, ao começar a ter recursos para simbolizar este lugar que ocupara, 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 sujeito passa a desejar não apenas que seu apelo seja atendido, mas que a mãe direcione seu desejo para ele - ele deseja o desejo dela (Lacan J. , (1957 - 1958) 1999, p. 188), ainda que não saiba o que ela deseja. Lacan indica que a solução frente ao enigma do que seria esta Outra coisa viria então pela via imaginária, por meio da fantasia (Lacan J. , (1957 - 1958) 1999, p. 188).

Para concluir o que seria a Outra coisa desejada pela mãe, faz-se necessário analisar as etapas, ou tempos, do complexo de Édipo masculino. No primeiro tempo, a criança era o falo da mãe; no segundo tempo, a criança percebe não ser o falo e, ainda, que a mãe não o tem; no terceiro tempo ocorre 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).

É no terceiro tempo do Édipo masculino, então, que a Outra coisa à qual visa o desejo da mãe será simbolizada como o falo, já que ela não o tem, e sim o pai, que surge como seu portador de direito.

Como futuro sucessor do pai, o menino tornar-se-á portador do falo como que por procuração, digamos, sob a condição de dele não usufruir, ao menos não no momento, e sob a lei de interdição do incesto.

Assim, contanto que não seja a mulher do pai, da mesma forma que este, o filho poderá ter uma mulher, a qual não tem o falo, mas ocupa o lugar de ser o falo no desejo masculino.

A caução é a figura econômica empregada por Lacan, para ilustrar esta propriedade por procuração. O autor compara o falo a uma poupança, que o menino pode possuir, contanto que dela não usufrua. Emprega, então, a 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. Para Lacan, este raciocínio seria semelhante à divisão efetuada por Marx entre valor de uso e valor de troca (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 123) – em que o falo é puro valor de troca, porque vale justamente na medida em que se abstrai e se abre mão de suas propriedades de uso, de forma que “A valorização do objeto é também sua desvalorização, quer dizer, sua extração do campo da necessidade” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 124).

Através desta abstração do valor, o falo assume 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).

Para visualizar a resposta do fetichista a este enigma do desejo do Outro, Lacan introduz o *Esquema do fetichismo*, no qual evidenciará que o fetichista ocupará, simultaneamente, dois lugares – o da mãe em relação ao falo, e o do falo, em relação à mãe. Assim, há vezes em que o fetichista, ao identificar-se com sua mãe, faz, por ela, a escolha fálica (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 84); enquanto que há outras vezes em que ele vai identificar-se como falo, por ser o objeto do desejo de sua mãe.

Lacan define, então, o fetichista como um “sujeito que nos mostraria, com excessiva rapidez, sua própria imagem em dois espelhos opostos” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 86). Tal decorreria de ser própria ao campo do imaginário a especularidade que permite ao fetichista esta oscilação, esta alternância de suas 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).

Percebe-se, então, uma indeterminação no cerne da posição fetichista, sendo que, 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). Entretanto, devemos atentar ao fato de que entre o falo tomado pelo viés imaginário e o falo como significante há algumas sutilezas distintivas.

Ao mencionar a castração materna no fetichismo, Lacan alerta que se refere ao pênis na medida em que a mulher o tem, ou seja, ele está reconhecendo que ela não o tem. “Aí está, pois, o fetiche, nos diz Freud, representando o falo como ausente, o falo simbólico” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 156). Trata-se, aqui, então, do falo como significante.

Quanto aos objetos simbólicos, percebe-se uma espécie de alternância fundamental: “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). Assim sendo, ocorre que a mulher, ainda que não tenha o falo como significante, o tem no plano simbólico, a título de ausência. Ela tem o falo, digamos, no polo com o sinal negativo, em sua face ausente:

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).

Partamos do que Lacan nos indica a tal respeito em *A significação do falo*. A demanda nunca é somente pelo objeto de uma necessidade. Como exemplo, temos o caso em que a mãe, identificada como uma potência, por seu poder de privar a criança dos objetos de satisfação, faz com que esses objetos se tornem também objetos de dom, objetos de amor.

Por tal razão é que algo fundamental ocorre, que é essa transformação do

objeto em objeto de amor permitir que passem a ser suprassumidas²⁴ (*aufhebt*) todas as características particulares do objeto, o que o torna mero suporte do referido dom do amor materno.

Mas todas essas características particulares suprassumidas reaparecerão em um para-além da demanda, ou, nos termos de Lacan, “a potência da pura perda surge do resíduo de uma obliteração” (Lacan J. , (1958) 1998, p. 698). Entendemos com isso que o objeto *a*, como resíduo, atualiza a pura falta de *das Ding*, emergindo como objeto causa do desejo. Por sua vez, o falo, objeto *a* por excelência, 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). Em outras palavras, o falo, como aquilo que falta ao Outro, é o significante do enigma que seu desejo constitui para o sujeito. Essa falta confere ao falo a condição de significante da falta de objeto e, assim, de objeto do desejo do Outro.

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).

Seguindo o já anteriormente formulado acerca da causa do desejo, observamos que o desejo não é causado pelo objeto empírico, já que sua causa é um vazio que objeto empírico algum pode suturar. Assim, “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. Assim sendo, podemos entender o falo como o significante da incompatibilidade fundamental entre desejo e objeto empírico.

Formulando a questão em termos edípicos, temos que, inicialmente, a criança

²⁴ Suprassunção: 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.

acredita ser ela própria o falo da mãe, aquilo que a mãe nomeia como objeto de seu desejo. Porém, em um segundo tempo do Édipo, a criança é forçada a constatar que não é esse objeto, e mais, que não tem como nomear qual seja esse objeto. Essa constatação faz com que o desejo do Outro se torne um enigma para o sujeito e também que o Outro da linguagem seja barrado neste sentido.

Essa impossibilidade de nomear algum objeto que fosse compatível ao desejo simboliza, por um lado, uma castração da mãe, que deixa de ter a criança como falo, por outro, como uma castração para a criança, ao perceber que não exerce esse papel, e mais ainda como castração do próprio simbólico, que não é completo no sentido de ter a possibilidade de nomear este objeto (Safatle V. , 2006, p. 175).

A castração do Outro manifesta-se tanto no sentido do enigma do desejo da mãe, como no sentido da impossibilidade de o simbólico instituir qualquer objeto que pudesse suprir o desejo. A solução fetichista para evadir-se a essa Lei da castração é privilegiar o meio imaginário, e, para fazer frente a esse enigma, recorre 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).

Como já mencionamos, Freud estabelece o mecanismo de formação do objeto fetiche 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). Ou seja, a perenização do falo materno é operada quando o fetiche substitui o falo simbólico, assumindo o valor do falo que era idealizado na mãe. A criação do fetiche fornece uma sobrevida ao falo materno, a despeito da castração, através de uma espécie de transferência de valor.

Essa transferência do valor fálico acima mencionada seria essencialmente o meio de fazer desejável qualquer objeto da experiência fenomenológica. Assim, podemos compreender 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.

Retomemos à apreciação do desenvolvimento do objeto *a*, em especial quando

manifestado no falo, como interface entre o vazio de *das Ding* e objetos empíricos. Nas palavras de Lacan: “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) . Como já mencionado, o falo constitui a manifestação privilegiada do objeto *a*, tanto pela relação imaginária da qual é extraído quanto pela função simbólica que exerce, ordenando todas as demais manifestações, de todas as formas pelas quais o objeto *a* pode ter sua essência oca revestida por um objeto.

Não existem objetos naturais, cuja função pré-estabelecida seja de atuar como objeto *a*; os objetos pulsionais que manifestam o objeto *a* podem ser substituídos indefinidamente por objetos artificiais. O objeto fetiche visa ser, pelo viés do imaginário, um objeto substitutivo ao falo simbólico. 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).

Aqui não está em questão que objeto empírico específico é tomado como fetiche. O questionamento é quanto à existência de uma função fetiche, que endereça a um objeto empírico o lugar de substituto do falo, herdando seu valor. Retornando à primeira teoria freudiana do recalçamento parcial, e à definição de Binet, de que o fetichista “ama o gênero, e não o objeto particular”, evidencia-se 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).

A seguir, trataremos da forma pela qual é possível que se dê a vinculação do desejo aos objetos empíricos, destacando que o fetichismo promove uma valorização fálica, uma idealização, nos objetos fenomenológicos para além de suas materialidades.

3.3.7 AGALMA

A existência de um certo fetichismo regular no interesse romântico foi destacado por Freud desde o início de sua obra, como se constata abaixo:

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).

O procedimento fetichista consiste na abstração do valor fálico e sua consequente projeção em objetos comuns, como já destacado. O objeto fetiche nada mais é que um objeto qualquer supervalorizado para além de qualquer determinação empírica por quem o adota. Para o fetichista, o objeto de sua eleição é o portador de uma espécie de brilho, de encanto, que outros objetos não têm e que outras pessoas não percebem.

Lacan retoma, em seu *Seminário*, livro 8, para explicar tal brilho, a referência a Platão. Platão menciona, em seu *O Banquete*, uma palavra, *agalma*, que pode ser traduzida por joia, enfeite, objeto precioso; Lacan empregará tal termo para abordar a questão da causa do desejo, definindo-o como esse brilho que, aos olhos do fetichista, incide sobre o objeto fetiche. No contexto do *Banquete*, o termo *agalma* foi introduzido para dizer do que fazia com que Sócrates fosse tão desejável, apesar de sua má aparência física. Metaforicamente, é dentro da caixa de joias²⁵ que estaria a verdadeira essência do ser, o objeto precioso que é *agalma*. Em outras palavras, a despeito da aparência de Sileno²⁶ 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.

Lacan esclarece através deste termo 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.

²⁵ Outro significado para o termo "sileno".

²⁶ Sileno, figura mitológica. Seguidor de Baco, usualmente representado com feia aparência.

141). *Agalma* expressa, justamente, este brilho inexplicável que faz com que determinado objeto seja para alguém fonte de encanto, que suscite o desejo.

Pelo uso encontrado para o termo *agalma* em outros textos gregos, especialmente na *Odisseia* e na *Ilíada*, depreende-se que ele denota um objeto extraordinário que atrai a atenção dos deuses (Lacan J. , (1960 - 1961) 1992, p. 146). Este *agalma* estaria para além das determinações empíricas do objeto, e para além das propriedades imaginárias que o revestem de uma imagem. É um termo sempre relacionado à imagem, mas a um tipo de imagem bem especial, com propriedades especiais, como, por exemplo, seria o caso de um ex-voto²⁷, um ídolo – ou um fetiche.

Porém, não se deve confundir a função com a fenomenologia do fetiche. Como explica Lacan, *agalma* refere-se à função de fetiche do objeto causa do desejo (Lacan J. , (1960 - 1961) 1992, p. 139). A função do fetiche é justamente promover este descolamento da fenomenologia dos objetos, projetando neles propriedades para além deles. 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 extraordinário. 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; mas, aos olhos do fetichista, seu *agalma* lhe confere especiais encantos, poderes, fazendo-o ser mais que sua materialidade.

Etimologicamente, como informa Lacan, a raiz de *agalma* apresenta a ideia de brilho, (Lacan J. , (1960 - 1961) 1992, p. 145). Esse mesmo termo, brilho, é empregado por Freud, em seu texto propriamente intitulado *Fetichismo*, no relato de um caso clínico que exemplificava sua teoria (Freud S. , (1927) 2015, p. 245). No referido exemplo, o fetichista relatava sentir-se atraído por um brilho no nariz (*Glanz auf der Nase*), o qual só ele conseguia ver. Freud remonta a origem deste 'brilho' (*Glanz*) na língua materna do paciente, o Inglês, sendo o '*Glanz*' uma transformação do termo '*glance*', olhar. Tal exemplo coaduna com o que Lacan adverte: não é o nariz que exerce a função do fetiche, mas o olhar do fetichista, o olhar como objeto *a*, que

²⁷ 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.

imprime este brilho ao objeto empírico.

O objeto fetiche pode ser o nariz, o sapato, virtualmente, qualquer coisa. Como explica Lacan: “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 se encontra “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):

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

Um determinado objeto específico será eleito e elevado ao *status* de objeto fetiche a partir de uma espécie de interrupção, de suspensão do momento imediatamente anterior à constatação traumática da castração. O fetichista extrairá o objeto específico a ser tornado fetiche, em razão de ele manter uma relação de contiguidade com o momento da revelação da castração. Ele permanecerá, assim, metonimicamente vinculado a esta cena congelada, que permite a sustentação da indeterminação em relação à ocorrência da castração. Este objeto eleito fetiche será, digamos, representante desta última fronteira, do último momento em que ainda havia desconhecimento quanto à castração.

Lacan ainda identifica esta função agalmática nos objetos parciais, na medida em que eles são o “pivô, centro, chave do desejo humano” (Lacan J. , (1960 - 1961) 1992, p. 147). Em sua concepção, o desenvolvimento de todas as relações representa um estado de permanente fragmentação dos objetos parciais, de forma que, na relação amorosa, apreendemos o outro também por este recorte. Ao argumento de que tomar alguém por objeto é degradá-lo, é colocá-lo como um objeto de troca, transitório, substituível, Lacan opõe que, ao elevar alguém a objeto que causa o desejo, faz-se dele um objeto único, incomparável, eterno e insubstituível.

Considerando a existência 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: “Se este objeto os apaixona é porque ali dentro, escondido nele, há o objeto do desejo, *agalma*” (Lacan J. , (1960 - 1961) 1992, p. 150).

O objeto *a* seria o objeto causa do desejo, razão por que 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). Esta 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.

O caso do fetichista, ele um perverso, acaba por revelar uma espécie de lógica universal, que é ilustrar, colocar em imagem, do que resulta ser o fetichismo a melhor ilustração desta metafísica própria ao amor, no qual toma lugar uma projeção do objeto transcendental no empírico. Passemos 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 que tais meios são justamente os relativos à imagem.

3.3.8 VÉU

Já foi aqui exposto que 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. O objeto *a* seria, essencialmente, a forma como o vazio de *das Ding* assume através do corpo alguma materialidade, a forma como o vazio toma corpo.

Não são as propriedades materiais que tornam um objeto empírico amável, desejável, mas algo que estaria por trás dele, dentro dele. *Agalma* denomina justamente esse objeto dentro do objeto, a joia preciosa que atrai o desejo pelo que se encontra por trás do invólucro material de Sileno. Assim, o conceito de *agalma* aproximou-nos de uma espécie de metafísica do amor.

De forma a tornar compreensíveis os meios que possibilitam que o objeto comum encarne o brilho suscitado pelo objeto causa do desejo, o objeto *a*, Lacan fará recurso à seguinte metáfora do 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).

No segundo Seminário de Lacan, na lição “*Do pequeno ao grande outro*” (Lacan J. , (1954 - 1955) 2010), o véu já surge, desde seu início, como espécie de suporte à falta que gera o desejo: “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).

Posteriormente, de forma a melhor elucidar tal conceito, Lacan proporá, em seu quarto Seminário, dedicado à relação de objeto, um *esquema do véu* (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 158), como segue:

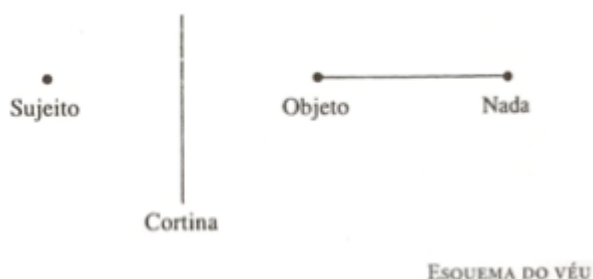


Figura 3 - Esquema do véu. Fonte: (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 158)

O véu, ou cortina, no esquema acima, interpõe-se entre o sujeito e o objeto, sendo que o objeto tem, por trás de si, o nada. Lacan identifica este nada 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, fazendo presente, através de tal objeto, a falta engendradora do desejo. Assim, o objeto adquire um brilho agalmático, tornando-se desejável por assumir o lugar da falta.

Como afirma Lacan, trata-se “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. Mesmo em seus seminários iniciais, Lacan já tratava dessa problemática da posição intermediária do objeto, o que continuou fazendo ao longo de sua obra, sob vários ângulos e camadas.

É fato digno de nota que, tanto a reflexão de Lacan acerca de *das Ding* e o objeto *a*, como sua formulação acerca da função fetiche como causa do desejo, são posteriores à proposição do esquema do véu, a qual só ocorre em seu quarto ano de Seminário. Assim, fizemos uma leitura retrospectiva para apresentar o presente trabalho, de forma a evidenciar a correlação existente entre o véu e o objeto fetiche na causação do desejo.

Em analogia ao esquema da imaginação transcendental de Kant, compreende-se a posição intermediária do objeto como a mesma que atribuímos ao objeto *a*. É o objeto *a* que faz a vinculação possível da pura abstração do vazio que não se pode preencher, que é *das Ding*, com os objetos empíricos.

O falo, sendo ele o significante daquilo que falta ao Outro, seria uma manifestação privilegiada do objeto *a*. Este falo será substituído imaginariamente pelo fetiche, como um objeto imaginário que articula em si a projeção da valoração fálica nos objetos empíricos, o que possibilita que estes se vinculem ao nada que causa o desejo.

Podemos dizer que o véu é o que permite explicar o segredo do objeto fetiche, qual seja, o de exercer uma função transcendental de evocação da causa do desejo, para além do objeto fenomenológico.

Lacan, em seu *Seminário 4*, apresenta o fetichismo e a fobia como as categorias clínicas que lhe fornecem argumento a respeito das relações de objeto. Segundo Miller (Miller J. A., 2002, p. 262), é na referida obra que se encontra o respaldo para que consideremos que tais categorias também presidem a configuração lacaniana acerca da função fálica, sendo a perversão a estrutura clínica que parece apontar a verdadeira natureza do falo. Entendemos que as razões de tal afirmativa relacionam-se à forma como, ao se constituir o objeto fetiche, o véu é utilizado.

O véu se apresenta ainda como uma metáfora privilegiada para explicitar certas características contraditórias do mecanismo de formação do objeto fetiche. Uma dessas contradições é a do fetiche constituir, como afirma Freud (Freud S. , (1927) 2015, p. 247), ao mesmo tempo, um símbolo do triunfo sobre a castração, e por outro lado ser também monumento erguido como prova de sua ocorrência. A metáfora do véu nos propicia uma imagem de como, ainda que o fetiche seja um artifício para esconder a falta, um objeto só se torna fetiche por ter projetado nele o indício desta mesma falta.

O véu 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. Ou, como afirma Lacan (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 157), o véu é o ídolo da ausência.

O véu é um artifício de encobrimento da falta, mas também, por ser um ato de criação (do fetiche), paradoxalmente, 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. O fetiche, ao mesmo tempo, esconde e mostra.

Freud (Freud S. , (1927) 2015, p. 248) já havia constatado que, dentre todas, a imagem escolhida para ser projetada no véu como objeto fetiche é extraída de uma espécie de cena congelada, de um instante anterior ao momento fatídico da constatação da castração, o que lhe confere 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. É o que ocorre em relação à castração.

Pode-se, portanto, definir o fetiche como a positivação do reconhecimento de uma negatividade, e a tentativa de encobrimento dessa negatividade pela manipulação de uma representação positiva. São radicalmente opostas as estratégias fóbica e fetichista, pois, enquanto o fóbico tenta fugir ao confronto com a castração, o fetichista não afasta o olhar, ele o fixa nessa imagem dúbia pintada sobre o véu que reveste o objeto convertido em fetiche.

Há duas observações importantes sobre a dimensão histórica do que é projetado no véu. Em primeiro lugar, destaca-se que a cena congelada marca o momento de parada, indicando que, para além do véu, há um prolongamento da história que ficou oculto, invisível. Em segundo lugar, tal projeção no véu seria a apreensão pelo imaginário da relação do sujeito com o falo simbólico, como significante da falta do Outro. Assim, como observa Lacan, há semelhança entre o véu e a memória encobridora freudiana, no que concerne à projeção, em ambas as construções teóricas, do simbólico sobre o imaginário (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 159).

Por fim, o véu, com sua função de intermediação por meio da imagem projetada, nos conduz para o campo da fantasia como o *locus* próprio onde se encena a relação do sujeito desejante com o desejo do Outro que constitui seu desejo, como veremos a seguir.

3.3.9 FANTASIA

Passemos agora a investigar a 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. Verificaremos, por fim, que são as diferentes configurações fantasmáticas que permitirão distinguir entre ambos os fetichismos.

Há muito Freud destacou que as fantasias dos neuróticos são povoadas por

temas perversos, o que impulsionou desde os primórdios suas investigações acerca da sexualidade humana, como observa Lacan, ao comentar que “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). Vemos, neste sentido, Freud constatar, juntamente a Binet, um fetichismo menor presente no amor.

Desde o início de sua obra, remontando ao *Projeto*, Freud apresentou a fantasia como meio de busca da satisfação pulsional. A fantasia foi relacionada à noção de alucinação de um objeto que correspondesse à exigência imperiosa de satisfação pulsional, objeto esse que, como vimos, adquire sempre o caráter de perdido. Em *Escritores criativos e seus devaneios*, Freud apresenta a questão na forma a seguir:

... 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 subrogado (Freud S. , (1908) 1996 , p. 151).

Ainda que o Princípio do prazer, que funcionaria através da alucinação em busca de satisfação, seja retificado pelo Princípio de realidade, a fantasia atua como uma reserva de pensamentos afastados da realidade, subordinada apenas ao Princípio do prazer, sendo algo que sobrevive desta tendência alucinatória (Jorge, 2010, p. 58).

Segundo Laplanche e Pontalis (Laplanche & Pontalis, 1988, p. 17), Freud teria definido, em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*, de 1911, que a fantasia seria uma continuação da satisfação alucinatória, que sobreviveria à renúncia exigida pelo Princípio de realidade. Nessa obra, Freud promove uma distinção entre realidade factual e realidade psíquica, descrevendo que ocorreria, por meio 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. Seguindo a mesma linha de raciocínio, Lacan identifica como estruturação simbólica a forma ficcional como se estrutura a realidade psíquica, própria do inconsciente.

Ao se deparar 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 tais relatos não correspondiam a 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). Como se percebe, então, será a teoria da fantasia o que levará Freud à construção da prática psicanalítica propriamente dita, desvinculando-o da teoria do trauma.

Freud constatou que 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, já que, em suas fantasias, o neurótico pode dar sobrevida às satisfações pulsionais perversas polimórficas, às quais, em decorrência da interdição paterna, deveria renunciar.

Em sua essência polimórfica, a própria sexualidade teria um efeito traumático, de forma que a neurose constituir-se-ia como uma defesa contra esta perversão inaugural. Assim, pode-se dizer que a neurose é o negativo da perversão, na medida em que a neurose se constitui ao destacar-se do fundo perverso universal da sexualidade humana através do recalque, este um não querer saber sobre as motivações fantasmáticas de seu desejo.

Devido à 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, como se verifica, por exemplo, nas teorias sexuais infantis do primado fálico, que consistiriam na tentativa de produzir um saber inconsciente que desse conta do caráter traumático da distinção sexual anatômica.

O enigma do que constitui o desejo do Outro, no contexto do drama edípico, será abordado por meio da fantasia, como expõe Lacan:

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 apresenta-se na seguinte escrita: $\$ \langle \rangle a$, que deve ser lido “sujeito barrado punção de *a*”, ou ainda, “\$ desejo de *a*” (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 113). Como elucida,

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, V, quanto conjunção, Λ , 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).

O sujeito barrado, o sujeito do inconsciente, encontra-se no primeiro polo, o polo simbólico da fantasia. O sujeito do inconsciente é fundado justamente pela entrada na linguagem e barrado pelo efeito do corte significativo. O objeto pulsional que decai na entrada do sujeito na linguagem encontra-se no outro polo, o polo real, aquele do objeto *a* (Jorge, 2010, p. 82). Indicando sua pertinência ao polo pulsional, “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).

Estes polos podem ser descritos 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, no polo da fantasia, à sua exigência de satisfação (Jorge, 2010, p. 66).

O que se analisa aqui é a 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. 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:

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).

Há ainda outra maneira de enfocar esses dois polos: aquilo a que alude o objeto *a* é o campo do gozo, como encontro com *das Ding*; enquanto, do outro lado, por meio do simbólico, busca-se, por meio do desejo, acesso e proteção contra este gozo. Como afirmamos anteriormente, o desejo seria uma proteção contra o gozo, na medida em que mantém, sempre sob os ditames do Princípio do prazer, o deslocamento metonímico dos significantes em busca do retorno do objeto perdido.

O amor estaria no polo simbólico da fantasia, diametralmente oposto ao gozo do lado pulsional, sendo o desejo o intermédio propriamente imaginário entre ambos. Pelo viés simbólico, o amor seria, portanto, uma fantasia que confere “sentido ao sem sentido da relação sexual” (Jorge, 2010, p. 82).

Descreve-se pela notação da fantasia o posicionamento característico do neurótico, ou seja, o polo do sujeito barrado, o qual, pelo viés do amor, buscará o objeto que possa elidir a falta inerente ao campo pulsional. Entende-se, portanto, o dito fetichismo no amor comum aos neuróticos, em que sua fantasia se direciona ao encontro de um objeto que o complementaria.

Se Freud afirmou que “a neurose é o negativo da perversão” referindo-se às fantasias perversas dos neuróticos, veremos que está mesmo no campo do imaginário, mais especificamente, em uma relação de inversão da notação da fantasia, o que caracterizaria a estrutura perversa. Com tal inversão, o sujeito posicionar-se-á perante a falta de forma distinta – como objeto fetiche ele mesmo. É o que veremos no capítulo seguinte.

PARTE II – PARADIGMA

O universo inteiro não me parecia vasto o suficiente para abrigar a extensão de meus desejos; ele me apresentava limites: eu não os desejava.

(Sade)

4. FETICHE COMO PARADIGMA DA PERVERSÃO

Uma estrutura própria da perversão, plenamente comparável às outras estruturas existenciais, pode ser descrita a partir da evidenciação e da determinação do fetiche (Jurenville, 1987, p. 229).

Como vimos anteriormente, o fetichismo está intimamente ligado ao desenvolvimento do conceito de objeto *a*, peça fundamental do edifício teórico lacaniano. Chegamos, ao examinar os fundamentos para a compreensão do objeto do desejo, à constatação de que haveria um "fetichismo menor", sempre presente, exercendo função de causa. Em prosseguimento, neste capítulo, nos caberá analisar mais de perto aquilo que Freud, para empregarmos a nomenclatura criada por Binet (Freud S. , (1909) 2014, p. 158), chamou de "fetichismo maior", a saber, o fetichismo propriamente perverso.

Partiremos, como ponto fundamental, do reconhecimento do fetichismo como paradigma da perversão. Faz-se necessário esclarecer o significado desse entendimento, verificando ser este um ponto pacífico na literatura. No intuito de alcançar o sentido de tal fetichismo paradigmático, iniciaremos por distinguir os elementos da estrutura perversa em relação às demais, destacando dois conceitos-chave: a renegação e a fantasia.

A renegação, ou *Verleugnung*, conceito que foi identificado por Freud em *Fetichismo*, texto de 1927, consiste, muito sucintamente, no modelo de recusa à castração que caracteriza a lógica inerente à perversão. Freud partirá, posteriormente, da *Verleugnung* para compreender o fenômeno da clivagem do eu, fenômeno este no qual reconheceu grande potencial para ampliar em muito sua perspectiva acerca da função sintética do eu, mas o qual, infelizmente, não teve tempo de desenvolver.

A respeito da fantasia, podemos adiantar que, para defender a importância da posição do fetichismo dentre os elementos caracterizadores da perversão, remetemo-nos ao ensino de Lacan de que a perversão se funda em uma inversão da notação

regular da fantasia, de forma que o perverso deixa de ocupar o polo do sujeito, transferindo-se para a posição de objeto *a*, tornando-se, ele mesmo, o objeto fetiche perante a falta no Outro.

Assim, adotamos a hipótese de que o fetichismo é o paradigma da perversão, não apenas por ter sido o ponto de partida para que Freud concebesse o mecanismo da *Verleugnung*, mas também por verificar que sua condição paradigmática mantém estreita correlação entre a posição que é ocupada pelo perverso na fantasia, como ensina Lacan. Como explicita Juranville,

"Uma estrutura própria da perversão, plenamente comparável às outras estruturas existenciais, pode ser descrita a partir da evidência e da determinação do fetiche. O fetiche corresponde, na perversão, ao sintoma na neurose. Se a perversão é tão difícil de abarcar como fenômeno "patológico" (uma vez que o é ainda mais do que a neurose), é porque o fetiche surge no mundo de maneira totalmente diferente do sintoma: nunca presente como excluído, mas antes "oferecido ao uso", ou, mais exatamente, recebido como aquilo que faz a lei. Mas, quanto à lei fundamental da castração, ninguém pode pretender erigi-la, posto que ela é a lei do Outro, do pai simbólico essencialmente ausente. O fetiche, na medida em que "faz a lei", realiza, não o recalçamento, mas a renegação da castração e do significante do desejo". (Juranville, 1987, p. 229)

É por intermédio do sadismo que denotaremos o deslocamento que faz o perverso de sua posição de sujeito para objeto *a* (fetiche), por compreendermos encontrar na lógica sadiana o melhor exemplo desta inversão, seguindo de perto a exposição de Lacan a este respeito. Nos capítulos posteriores, enfim, nos dedicaremos ao complexo escrito *Kant com Sade*, no qual observamos vir à tona as analogias entre a teoria do fetichismo, a literatura sadiana e a filosofia kantiana.

Ainda com relação a *Kant com Sade*, destacaremos o quão importante é o conceito de fetichismo para a fantasia sadiana, no intuito de fundamentar nossa hipótese de que a referida obra lacaniana evidencia o emprego do conceito de fetichismo como instrumento para a problematização do projeto do Esclarecimento.

Assumindo o fetichismo como paradigma da perversão, potencialmente atribuível como mecanismo presente em todo o campo das perversões, apresentaremos, mais para a frente, de que forma a fantasia perversa se define através da posição de objeto que o perverso assume frente ao Outro, e como sua meta está sempre voltada a reestabelecer o gozo deste.

Sigamos, por ora, nossa exposição acerca de determinados eixos estruturais do que se compreende como perversão, sempre atentos à pertinência que o fetichismo tem como peça fundamental.

4.1. PREVALÊNCIA IMAGINÁRIA

Aproximamo-nos, gradativamente, daquela que, em nosso entender, constitui a definição mais abrangente da estrutura perversa, a qual está fundada na lógica do fetichismo, foco da presente pesquisa. Iniciaremos, então, nosso exame dos eixos fundadores de tal estrutura, a começar pelo que reconhecemos ser nela uma prevalência da fantasia, como nos indica Lacan ao afirmar que “A dimensão imaginária aparece, pois, prevalente a cada vez que se trata de uma perversão” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 121).

Será por intermédio da fantasia que o objeto do fetiche se constituirá, ocupando ele o lugar de substituto imaginário do falo materno, ideia que desenvolveremos em gradual aprofundamento neste trabalho. A solução que o perverso elege frente à castração da mãe, com a qual se identifica no plano ideal, e cuja castração, portanto, ele quer negar, mas tem de reconhecer (Juranville, 1987, p. 230), é encontrada por meio do imaginário, atendendo a certas características. Observemos, portanto, algumas das qualidades próprias ao imaginário que favorecem particularmente a solução perversa frente à castração, considerando que tal solução perversa se dá, eminentemente, pela criação de um objeto fetiche:

A primeira das mencionadas características será a que nomearemos de capacidade de positivação da ausência. Segundo McCallum, podemos pensar que o fetichismo seria, para Freud, no sentido da relação com o todo de sua obra, uma densa metáfora para um problema hermenêutico ao qual ele se aproximava - o da representação do irrepresentável (McCallum, 1999, p. 3).

Em um primeiro momento, o fetichismo é uma tentativa de negociação com a desconcertante revelação da diferença sexual através da dotação do fetiche como falo materno. Como sabemos, a atribuição do fetiche admite e nega, ao mesmo tempo, a castração da mãe e a diferença sexual. Neste sentido, o objeto fetiche é uma

representação da irrepresentável falta de algo que apenas supostamente estaria lá, mas jamais poderia de fato estar.

Mas, em um segundo nível, o fetichismo "opera como um segredo aberto" (McCallum, 1999, p. 3): ao passo que o objeto fetiche é proposto como disfarce à questão a qual busca abafar (a diferença e sua estranheza), ele, por outro lado, está exposto à interpretação. Não é impossível decifrar o objeto fetiche no sentido da sua configuração material e o contexto de seu surgimento. Ele se apresenta como um objeto comum, e sua constituição pode ser reconstituída na história do sujeito.

Sendo o fetiche o elemento constante na estrutura perversa, de forma que a própria estrutura só pode ser compreendida a partir dele, temos que "o fetiche corresponde, na perversão, ao sintoma na neurose" (Juranville, 1987, p. 229). Porém, o fetiche é radicalmente diferente do sintoma. Enquanto o sintoma se apresenta como o retorno daquilo que fora excluído, recalcado, o fetiche, por sua vez, aparece como "oferecido ao uso" (idem). E não a qualquer uso, diga-se de passagem, haja vista sua função de "condição absoluta do desejo" (idem), neurótico ou perverso, a depender de como cada um se identificará imaginariamente, como veremos posteriormente.

O fetiche seria, portanto, um objeto imaginário que é a positivação de uma ausência. Criado para fazer frente à radical estranheza do outro e à instabilidade gerada pela destruição de sua crença inicial na universalidade do falo, uma vez dada a revelação da diferença sexual, o objeto fetiche se oferece a uso em substituição a algo que nunca existiu em primeiro lugar. Porém, indicando um objeto no qual estaria investido o valor fálico, o perverso reinstauraria artificialmente a universalidade, forjando imaginariamente um Outro a quem não falta nada, garantindo, com isso, conseqüentemente, a continuação de sua própria satisfação.

A segunda característica que gostaríamos de salientar é a função intermediária do imaginário. O imaginário seria responsável pela intermediação entre, por um lado, o polo real da pulsão, que preme por sua necessidade imperiosa de satisfação, a qual, primariamente, o sujeito encontraria por meio da alucinação; e, por outro, o polo simbólico, de igual imperiosidade, que submete a satisfação pulsional ao atendimento das leis simbólicas.

Consoante o que compreendemos do funcionamento da *Verleugnung*, a saber,

que esta consiste em um mecanismo que possibilita que sejam satisfeitas ambas as exigências, a pulsional e a simbólica – podemos antever que tal mecanismo se apoia no imaginário para alcançar esta mediação paradoxal. Assim, ocorreria a submissão do perverso ao reconhecimento da castração, ao mesmo tempo que, por intermédio do fetiche, ele encontre meios para a perpetuação da satisfação pulsional.

Será, então, o imaginário que dará suporte à manutenção da contradição acima apontada, a qual nomeamos *Verleugnung*, na medida em que se construa este objeto imaginário que a consubstancia – o fetiche. É através da criação do objeto fetiche que se torna possível a mediação entre o polo real, em que se encontra o vazio de *das Ding* clamando por satisfação e impulsionando o perverso a preenchê-lo, e a cadeia simbólica inconsciente, trilhamento que visa ao encontro do objeto presumivelmente perdido, que preencha tal vazio.

Ao objeto fetiche é possível fazer tal mediação pois ele é, em seu âmago, a materialização da contradição. Pois sua própria existência aponta, concomitantemente, para a falta e o preenchimento dessa falta. Dessa forma, o objeto fetiche tanto preenche a falta do objeto supostamente perdido quanto se constitui na própria lembrança de que esse objeto inexistente, uma vez que ele substitui, imaginariamente, o falo simbólico, sendo este o significante que designa a falta de objeto. Assim sendo, o objeto fetiche torna-se o capturador do desejo, já que figura o nada que se encontra para-além do objeto. Ou, em outras palavras, “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).

Uma terceira característica do imaginário que se relaciona de forma particularmente íntima com a criação do fetiche seria o caráter cenográfico da fantasia. Emprega-se, com frequência, o termo “cena” para descrever a dimensão imaginária. Para compreendermos como se revela tal elemento cênico na constituição da perversão, rememoraremos como, na criação do fetiche, segundo descreve Freud, ocorre uma espécie de interrupção na cena imediatamente anterior à visão dos genitais femininos, traumática por desvelar a diferença.

A recorrente utilização do termo 'cena', assim como outros que aludem à ideia de sustentação, ou de construção, ao falar-se de fetichismo, expressam, em nossa

compreensão, o caráter de trabalho criativo da formação do objeto fetiche. Vislumbramos, com isso, o fator da criatividade, do dar forma à uma imagem, e o aspecto laboral. De fato, existe um longo e árduo trabalho sendo realizado na formação e sustentação de um objeto fetiche, como indica Freud ao descrever tal ato como uma "ação muito enérgica" (Freud S. , (1927) 2015, p. 246). O fetiche é fruto de um ato de criação, sublinhemos, e criado para ser peça de sustentação de uma contradição que de outra forma não se sustentaria, de forma que existe uma tensão constante contra a qual ele deve lutar para conciliar. Trata-se, assim, de um esforço constante e um enorme custo embutido para a manutenção de tamanha contradição.

Lacan põe em destaque os termos escolhidos por Freud ao descrever o fetichismo, além da implícita ideia de trabalho, esforço. Para Lacan, fica evidenciada, na linguagem bastante 'imajada' (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 159) empregada por Freud, a concepção de que o que o fetichista se esmera por sustentar é algo na dimensão de uma cena. Lacan faz, então, uso recorrente de metáforas alusivas ao cinema e teatro acenando para esta compreensão.

Quanto a esta dimensão da cena, não se deve esquecer do que é concebido como a "estática do fantasma" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 786), um efeito da repetição e da fixação em um único objeto. É o que vemos na fixidez do fetichista em relação a seu objeto, mas também nas infundáveis sequências de cenas sadeanas, nas quais as torturas são apenas variações umas das outras. Resulta dessa estática, por vezes, uma sensação de monotonia, relatada por alguns leitores de Sade, o que vai ao encontro da representação de Sade como um busto de pedra, feita por Man Ray, já que na paralisia da pedra encontramos a monotonia, mas também uma definição para a dor, caracterizada pela impossibilidade de se afastar da fonte do desprazer. A fantasia do fetichista, bem como a do sádico, que inclui aquela primeira, de fato mantêm-se dependentes do congelamento da cena no momento imediatamente anterior à percepção da castração; então tanto a criação do objeto fetiche como a da cena sadeana estão perpetuamente remetidas ao limite percebido e admitido, e dedicadas a desacreditá-lo.

Ainda sobre tal dimensão de cena que apresenta o imaginário, devemos fazer menção ao que entende Lacan quanto à estruturação simbólica que a embasaria.

Especificamente, é possível vermos, através desta referência à cena, de forma privilegiada, o estabelecimento de uma relação entre o simbólico e o imaginário, sendo este último amparado sempre por uma articulação significativa.

Podemos entrever tal estruturação simbólica a partir do que Lacan nos apresenta como o véu, metáfora do que serve de suporte à imagem do fetiche. O véu, apresentando estampado em si a imagem do objeto fetiche, recobre o que está mais-além deste, o encadeamento significativo no qual a história se desdobra para além da cena congelada pelo fetichista. Mais especificamente, a cena seguinte àquela paralisada é o momento da constatação da castração materna, e a subsequente percepção da falta que emerge no campo do Outro. Este mais-além da falta seria, pelo fetichista, escondido pela cena congelada, mas é crucial observar que a própria cena é, ela mesma, o indício do mais-além que ela encobre.

A partir de tal cena paralisada, então, o fetichista produzirá um objeto fetiche, que será a imagem ao mesmo tempo da falta e de algo que a suturaria. É por um efeito de metonímia, como recurso simbólico, que o fetiche criado carregará em si referência ao mais-além. A falta que o mais-além esconde fica metonimicamente indicada em contiguidade ao fetiche. Como sentencia Lacan, “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 metonímia exerce função idêntica tanto na arte quanto na estrutura perversa – tanto a cena literária quanto a cena construída no fetiche fazem ressoar algo à distância. Nesse sentido, podemos desta mesma forma refletir sobre a cena perversa: “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).

Começamos a compreender, pelos elementos acima elencados, de que forma estaria na dimensão imaginária o suporte necessário para a ocorrência da *Verleugnung*, até então o elemento distintivo da perversão em relação às demais estruturas. Evidenciamos também, através do recurso ao véu, de que forma o fetichismo figura como uma solução eminentemente imaginária frente à constatação

da castração, projetando-se como uma imagem positivada que esconde uma ausência simbólica.

Enquanto a fantasia se constitui como uma cena, devemos ter em mente que ela segue um roteiro que é regido pelas leis da linguagem, sendo essa a dimensão simbólica que a embasa. Entendemos que, com a releitura do texto *Bate-se numa criança*, de Freud, Lacan busca exprimir esta relação entre o simbólico e o imaginário, na medida em que, no referido texto, o fantasma pode ser decantado até revelar-se não mais que uma frase, em que seus termos reduzem-se a meros elementos gramaticais – constituindo-se, então, uma gramática do fantasma (Miller J.-A. , 2007, p. 30), conforme analisaremos em seguida.

4.2. SINTAXE PERVERSA

O célebre texto freudiano *Bate-se numa criança*, de 1919, como mencionado, pode ser considerado a peça fundamental para a compreensão do que Freud descreve sobre a estruturação da fantasia neurótica, de conteúdo tipicamente perverso e que se organiza em três tempos. Quanto a este conteúdo, acompanhamos o entendimento de que “Não há diferença entre fantasmas neuróticos e cenários perversos” (Safatle V. , 2006, p. 174), porém “a fantasia perversa não é a perversão” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 486).

No intuito de diferenciar a fantasia perversa da perversão propriamente dita, recorreremos ao ensinamento de Freud, de que a neurose é o negativo da perversão (Freud S. , (1905) 1996). Segundo a leitura feita por Lacan, não se trata, com tal afirmativa, de compreender a perversão como um estado de maturação incompleto das pulsões sexuais, nem como uma erotização da defesa. Entende Lacan que a razão da assertiva de Freud reside, por um lado, na pertinência dos conteúdos perversos nas fantasias neuróticas e, por outro lado, na prevalência do imaginário na estrutura perversa.

No que concerne aos três tempos em que se organiza a estrutura da fantasia neurótica, Freud observa, em *Bate-se numa criança*, que seus pacientes com frequência relatavam uma fantasia em que uma criança sofre espancamento. Pela

frequência com que os castigos físicos eram e ainda são empregados, e pela força com que ficam impressos nas mentes dos submetido a eles, estes episódios integram fantasias recorrentes, como motor de uma dialética do desejo entre o sujeito e o Outro.

Os referidos três tempos em que a fantasia se constitui podem ser entendidos como desdobramentos da dita gramática do fantasma, sendo representada a primeira fase (ou tempo) da fantasia pela fórmula “o pai bate na criança que eu odeio” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 139).

A primeira fase (ou tempo) da fantasia de espancamento corresponde à rivalidade entre pares. O exemplo mais recorrente é o da rivalidade entre irmão mais velho e mais novo, iniciada desde o nascimento deste, ou mesmo antes, por sentir-se o mais velho compelido a competir pela atenção e amor parentais. Um exemplo muito claro dessa fase é apontado por Lacan, na passagem em que Santo Agostinho menciona a inveja percebida no olhar do irmão mais velho, que se ressentia da satisfação do irmão mais novo ao amamentar-se no seio de que antes só o mais velho usufruía (Lacan J. , (1948) 1998, p. 117). Lacan tece a consideração de que, notoriamente, algo que faz com que alguns objetos passem a ser particularmente vistos como desejáveis pelo sujeito é a percepção que um semelhante também os deseja. Cria-se então uma relação de disputa ou troca potencial, o que socializa os objetos desejados, que passam a ficar submetidos ao comércio entre os interessados.

Ao apresentar a rival, a “criança que odeio”, sendo espancada, aquele que fantasia consegue simbolicamente degradá-la, desvalorizá-la de forma definitiva e, com isso, privá-la do amor de que então passaria a ser indigna, retornando tal amor ao sujeito da fantasia, ele sim seu merecedor. Com isso, seria atendida a demanda de amor desse sujeito e, idealmente, fechada a ferida narcísica que se abriu quando do surgimento da concorrente, agora eliminada.

Passemos então para o segundo tempo desta fantasia, em que se observa uma transformação fundamental: o sujeito, autor da fantasia, passa a ocupar também a condição de criança espancada. O sujeito, que antes funcionava como um expectador velado e beneficiário do castigo aplicado à criança rival (que o pai punia, por ela haver desejado e tomado algo que era do autor da fantasia “por direito”), agora vai desvanecendo, à medida em que ele mesmo se apresenta como alguém passível de

também desejar, do que decorre a punição.

A partir da segunda, tem-se a base para o terceiro e último tempo, em que o sujeito da fantasia procura qual o seu lugar dentre posições que se alternam. É nesta terceira fase que se decanta a fantasia, extraindo-se dela um núcleo essencial. Nesta fase, a sentença em que se expressa originalmente a fantasia volta de forma indeterminada: *Bate-se numa criança* – como se extrai da mera análise sintática da oração, o sujeito do ato de bater (sujeito da oração) é indeterminado, sendo da mesma forma indeterminados quem é a criança punida e quem observa a cena.

Ao indeterminar o sujeito, consubstanciado no pronome “-se”, voltamos ao plano original, à forma indeterminada, pois é preciso lembrar que só posteriormente e em condições de análise foi que se definiu o praticante da ação de bater como o pai.

E tal indefinição se estende à criança que na fantasia é punida, assim como também oscila o papel ocupado pelo sujeito que cria a fantasia. Ora esse sujeito é, ele mesmo, a criança punida, ora ele é mero expectador da punição sofrida por uma criança rival. Como se percebe, não há forma precisa e inequívoca em que o sujeito da fantasia se apresente posicionado.

Veremos posteriormente, em *Kant com Sade*, como melhor compreender a divisão da fantasia através de seus personagens, sendo que, nas palavras do autor, “A situação fantástica 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). Assim, compreende-se que, em torno do sujeito que cria a fantasia, existe quem pune e quem é punido, sendo que a relação entre esses dois últimos personagens é intermediada pelo sujeito que cria a fantasia.

A leitura que se faz é que, na fantasia, o espancamento é o meio através do qual se destitui a criança espancada da condição de destinatário do amor, amor que, “em verdade”, pertenceria ao sujeito da fantasia. Mais, pode-se entender que, através do espancamento da criança rival, aquele que aplica a punição faz a prova de que seu afeto é endereçado ao sujeito/ expectador: o sacrifício do rival é a dádiva feita pelo pai ao sujeito.

É em torno do sujeito que se dá a relação entre os dois outros elementos:

espancador e espancado. O espancado, a criança rival, aquele cuja dignidade é completamente desconsiderada, neste primeiro tempo da fantasia neurótica, é utilizado como mero “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) . Ou seja, há uma relação de amor entre o sujeito e o espancador, sendo o espancado mero utensílio a serviço dessa relação.

Ao passarmos para o segundo tempo da construção da fantasia, vemos que o sujeito assimila o papel da criança espancada. Se, na primeira fase, a criança espancada era o utensílio empregado para que se desse a comunicação do amor do pai pelo sujeito criador da fantasia, já nesta segunda fase a prevalência do sujeito não mais existe. Então, a passagem da primeira para a segunda fase pode ser esquematizada pela expressão “ou...ou”: o pai espanca ou uma criança rival, ou o próprio sujeito que cria a fantasia.

A fantasia do neurótico, em si mesma também perversa, é uma espécie de fórmula inconsciente da relação entre o sujeito da fantasia e o Outro a ser encenada. Como já apresentado, pode-se usar a fórmula do primeiro tempo ‘pai espanca a criança que o sujeito odeia, como dádiva de amor ao sujeito’, como a do segundo tempo, em que o sujeito é punido, ocorrendo a divisão subjetiva decorrente de seu encontro com o Outro.

No terceiro tempo, a cena é esvaziada em seu ponto máximo, restando um vácuo de toda particularidade e subjetividade, para nela restar apenas um núcleo essencial. A cena, então, pode ser expressa pela fórmula vaga de *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).

É nesta terceira fase, em que foi radicalmente reduzida até a relação de significantes puros, a esta fórmula de indeterminação, que a cena fantasística assemelha-se com o mecanismo fetichista, no que concerne à fixação do objeto fetiche como forma de encobrir e paradoxalmente lembrar o vazio sentido pelo sujeito

da fantasia:

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, significativa, 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 é uma espécie de significante puro, de signo estampado no véu que recobre o mais-além, que é o desenvolvimento lógico da história do sujeito criador da fantasia. No caso do fetiche perverso propriamente dito, o objeto fetiche funciona como uma fotografia do instante imediatamente anterior ao trauma da castração, sendo, exatamente por isso, o aviso, o sinal de onde se localiza o início da história que se quer ocultar e que por isso é substituída fantasisticamente pelo objeto fetiche.

Ainda uma vez recorrendo aos ensinamentos de que “Não há diferença entre fantasmas neuróticos e cenários perversos” (Safatle V. , 2006, p. 174), mas que “a fantasia perversa não é a perversão” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 486), fazemos a síntese de que o fantasma é perverso, mas não é a perversão. Em outras palavras, a fantasia neurótica é perversa no sentido de possibilitar ao sujeito satisfazer parcialmente seu desejo através da redução de sua articulação significativa a uma fórmula, a qual só será decodificada através da gramática apropriada, que emprega variações de mesmo tema.

O que se observa na perversão é a prevalência do emprego da fantasia, do imaginário, para suprir e ao mesmo tempo esconder a falta que existe no Outro. O fetiche é o paradigma da perversão, por consistir na imagem congelada, aquela que substitui a história oculta, o encadeamento lógico que se quer velar. Compreendemos que é justamente o fetichismo aquilo que foi enunciado como “o molde da perversão, a saber, a valorização da imagem” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 121), e, portanto, é a partir do fetichismo que caracterizaremos a estrutura perversa, como veremos em sequência.

4.3. O DESEJO E O GOZO DO OUTRO

Algo ainda a ser enfatizado a respeito da fantasia é a de que esta teria, como uma de suas funções, promover uma proteção contra o gozo. Para fazermos uso de uma metáfora, podemos pensar a fantasia como uma espécie de máquina de transformar gozo em prazer (Miller J.-A. , 2007, p. 20) – ela domaria o gozo, atenuando o empuxo, que normalmente este promoveria, rumo a territórios além do princípio do prazer. A fantasia encerra dentro dos limites do prazer a busca pelo objeto. Miller faz ainda uma outra associação a este mecanismo, que nos auxilia a compreensão. Esta função da fantasia seria similar àquela descrita por Freud como o jogo do *Fort-da*.

A criança, por meio do jogo, encena a oscilação presença-ausência dos objetos, extraindo da brincadeira bastante prazer. Posteriormente, ao deparar-se com a dolorosa ausência da mãe, a criança fará uso desse mecanismo lúdico do jogo como forma de contenção de seu desprazer. Levando em consideração que a ausência da mãe é também algo que aponta para a existência do desejo dela - que se volta para outras coisas alheias à criança, o que pressupõe ser ela castrada e por isso desejante -, Miller reformula sua afirmativa inicial para comportar tal mistério: a fantasia é uma máquina que se põe em movimento quando se manifesta o desejo do Outro (Miller J.-A. , 2007, p. 20).

Aqui encontramos duas referências à vinculação da fantasia ao Outro: referência à castração associada ao conseqüente desejo da mãe; e, ainda, referência à falta do Outro como campo do simbólico (Miller J.-A. , 2007, p. 27).

Para abordarmos a questão referente ao desejo da mãe, recorreremos ao *Seminário, livro 6, O desejo e sua interpretação*, em que Lacan evoca Hamlet, ao discorrer sobre os percalços do desejo neurótico através da problemática edipiana. A procrastinação de Hamlet é emblemática da obsessão neurótica. Buscando vingança para seu pai, o príncipe nunca encontra o momento adequado – sempre é ou cedo demais ou tarde demais para a consecução de seus desígnios, o tempo é mantido em suspenso, sendo que “Esse jogo com a hora do encontro domina essencialmente o jogo do obsessivo com seu desejo” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 318).

Pois, “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), questiona o autor. E qual desejo se dirige a esse objeto? A resposta é o desejo da mãe. O problema para Hamlet não é o desejo que sente por sua mãe, mas o desejo que esta sente e que se dirige para longe dele. E ela o faz de forma desgovernada e indigna aos olhos do filho (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 303). Hamlet se desespera, ao perceber a força do desejo da mãe, contra o qual nada pode fazer, a não ser exortá-la ao arrependimento.

Lacan faz em Hamlet a seguinte leitura: “a peça é o drama do desejo em sua relação com o desejo do Outro” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 271). Entendemos que esse desejo do Outro é o desejo da mãe, pois, tendo em consideração o primeiro tempo da fantasia edípica, destacamos que a mãe ocupa o lugar de onipotência de onde partiria a dádiva do amor, desempenhando o papel de sujeito primordial da demanda, o primeiro Outro.

O desejo do Outro tem por objeto o que lhe falta, o falo. É no momento em que o sujeito percebe ser o falo que desempenha o papel de objeto de desejo para o Outro - papel esse que antes era desempenhado pelo sujeito - que se forma o desejo do próprio sujeito de retornar a tal papel. Lacan exprime tal questão da seguinte maneira: *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), à medida em que o sujeito perde a posição de ser o falo para a mãe, sua posição, seu papel na cena fica indeterminado. O sujeito passa a sofrer a angústia de não saber sua posição no campo do Outro, questionando-se: *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: $S(\bar{A})$ (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 320).

A notação $S(\bar{A})$ designa “o significante que falta no nível do Outro” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 322). Esse $S(\bar{A})$ “É o significante pelo qual aparece a incompletude intrínseca do que se produz como lugar do Outro” (Lacan J. , (1968 - 1969) 2008, p. 244). Como a falta do Outro recebe a notação $S(\bar{A})$, e o Outro aqui já não se trata de um ser, mas o lugar da fala, sendo que a tal lugar falta algo que só pode ser um significante; no caso, o significante que possa responder pelo que sou

(Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 322), conclui o autor: “É, por assim dizer, o grande segredo da psicanálise. O grande segredo é: não há Outro do Outro” (Idem).

O falo seria, novamente, este significante que falta no Outro, 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: $S(\mathcal{A})$ (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 323).

É diante desta falta (do falo) no Outro, melhor, diante da recusa desta falta, que a perversão vem se posicionar:

Afirmo 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).

Apresentando-se como um “singular defensor de Deus” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 245) , o perverso recusa a inexistência de significante que possa satisfazer ao desejo do Outro; esforça-se por desmentir a castração do Outro, e, mesmo, a castração do simbólico. Os esforços do perverso visam a alcançar um saber-fazer com o gozo - ele quer tornar-se um sujeito-suposto-gozar, de forma a conduzir o Outro ao gozo, ao tentar obter para este o significante que falta (Safatle V. , 2006, p. 175).

O que o perverso não admite é que falte ao Outro o significante que lhe atenda ao desejo. Por isso, o perverso inventa um substituto deste significante, na tentativa de levar o Outro a satisfazer seu gozo: “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). Parafrazeando Lacan, é pelo gozo do Outro que o perverso zela.

A princípio, na cena perversa propriamente dita, o sujeito constata que seu encontro com o Outro está bloqueado. Esse bloqueio decorreria de faltar ao Outro o objeto de seu desejo, o falo, enquanto que o sujeito decaiu de tal papel, sendo o

próprio objeto de desejo do sujeito perverso o desejo do Outro, que lhe foge. Para remediar tal situação, possibilitando o encontro que almeja, o sujeito perverso lança mão do objeto *a* como suplemento do Outro:

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, é a essência da perversão (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 292).

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. Assim, enquanto o campo do Outro se conforma em torno deste ‘furo’, desta incompletude, ao qual o objeto *a* alude, a perversão consistiria, essencialmente, em apresentar o objeto que suturaria tal furo – o objeto fetiche.

4.4. A INVERSÃO DA NOTAÇÃO DA FANTASIA

Trataremos, enfim, daquela que será a mais precisa definição do que distingue a 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 cena fantasmática de cada um. Tais configurações foram expressas por Lacan na forma de dois distintos matemas, os quais nos cabe examinar:



Figura 4 - A fantasia no perverso e no neurótico. Fonte: (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 59)

Na notação neurótica da fantasia, encontramos o posicionamento que o sujeito assume frente a este objeto que falta ao Outro, e que o torna dividido, eclipsado ($\$ \ll a$). Como discorremos anteriormente a título da função fetiche na causa do desejo, a fantasia do neurótico é, ela mesma, perversa, e a relação nela estabelecida

com o objeto pode ser descrita como um fetichismo menor, seguindo os termos de Binet.

É necessário enfatizar, como já temos feito, que a fantasia neurótica, embora perversa, não se confunde com a perversão: “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); e, ainda: “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 fica patente nas palavras acima expostas de Lacan, o neurótico se vale da fantasia perversa para dar suporte a seu desejo por meio da vinculação ao objeto *a*.

O objeto *a* é o centro de toda a dialética do desejo, como Lacan observa em seu sexto *Seminário*. O objeto *a* “toma o lugar, diria eu, daquilo de que o sujeito está privado simbolicamente” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 335), ou seja, o falo. Confirmando nossa perspectiva sobre o papel do fetichismo no amor, vemos que “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).

Pode-se entender, como uma certa metafísica do amor, a função fetiche na causa do desejo: é a abstração das características empíricas, materiais, do objeto que o faz desejável, tornando-o suporte do valor fálico. A isso Freud fez referência ao tratar do *agalma*, o brilho que tira ao objeto sua condição comum, banal, elevando-o a algo revestido de ‘um não sei quê’ que cativa o desejo.

É o véu, suporte de toda ilusão do amor, que associa esse brilho ao objeto, fazendo-o um fetiche, que, ao mesmo tempo, vela e revela o nada de *das Ding*, a absoluta incompatibilidade entre os objetos empíricos e o desejo, evidenciada mais e mais a cada encontro com o Outro, até que apenas resulte um resto, que é o objeto *a*.

Para o neurótico, a fuga desse vazio é buscada através do amor (Jorge, 2010, p. 84), de forma eletiva, traduzindo-se o amor como uma suplência à relação sexual impossível (Lacan J. , (1972 - 1973) 1985, p. 62). Pela fantasia da completude através

do amor platônico, o neurótico busca encontrar um sentido para o que não o tem, usando a metáfora do encontro das metades perdidas, como descrito no mito de Aristófanes; da mesma forma, tal busca por completude se estende à religião, traduzindo em “fazer de dois uma só carne” (Jorge, 2010, p. 84), a promessa do amor de Deus.

Ao procurar infinitamente o objeto perdido, o neurótico resguarda-se de enfrentar o vazio de *das Ding*, sendo a própria ideia de perda uma ilusão que retroalimenta a busca. Ainda que nunca encontre o que ilusoriamente perdeu, a busca perpétua é a saída para a angústia do vazio que persegue o neurótico – ele busca reencontrar no outro o pedaço perdido que lhe falta.

O desejo neurótico do lado masculino visa o Outro sexo recortando-o aos pedaços, os quais, aos moldes do fetiche, prefiguram o objeto tido como perdido, que, concomitantemente, preencheria e afastaria o vazio de *das Ding*, o Outro pré-histórico que causa angústia por ser impossível de esquecer. Entretanto, como forma de evitar o gozo mortífero, o neurótico procrastina na busca, sempre atrás de tão somente uma alusão à completude, de forma que “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). Tal seria a estratégia neurótica.

Por sua vez, se comparada à neurose, a estratégia perversa é concebida como uma relação em que a notação da fantasia apresenta os polos invertidos, a saber: $a \leftrightarrow \$$.

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).

Observa-se que o que diferencia a fantasia do perverso é o posicionamento que o sujeito assume frente à inconsistência do Outro. Na fantasia do perverso, como expressa o matema ($a \leftrightarrow \$$), o sujeito perverso se identificará com o objeto *a*, que é

o objeto da falta e causa do desejo do Outro. O perverso oferece-se, assim, a, imaginariamente, re-completar o Outro, de forma a conduzi-lo ao gozo.

Considerando o fetichismo como a idealização que elimina os traços individualizantes de um objeto tornando-o portador do valor fálico, o que distingue o fetichismo presente na fantasia neurótica do fetichismo propriamente perverso é que, enquanto o neurótico busca recompletar a si próprio através do amor, incorrendo, desta forma, também em uma espécie de fetichismo, na perversão, o objeto *a* é elevado à condição de tamponar a falta no Outro. O sujeito perverso, identificado com o objeto *a*, incumbe-se, então, da sagrada tarefa de dedicar-se à realização do gozo do Outro.

Concebemos, assim, que, para Lacan, a diferença estrutural entre a neurose e a perversão consiste em serem elas formas distintas de lidar com a inconsistência do Outro através de um posicionamento do objeto *a*: na perversão, há a tentativa de suplementação em relação ao Outro; na neurose, há a tentativa de complementação de si por meio do Outro. Assim,

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).

Após apresentarmos as distintas abordagens neurótica e perversa, a partir da forma como o imaginário se apresenta em ambas - haja vista quão decisiva se mostra a configuração da notação da fantasia, da relação entre o objeto *a* e a falta identificada no Outro -, passaremos a detalhar como o objeto *a* é empregado como suplemento nas diversas modalidades da perversão, em especial o sadismo, o masoquismo, o exibicionismo e o voyerismo. Isso nos conduzirá, por fim, a embasar nossa perspectiva de que o tratamento do objeto *a* como suplemento deve ser compreendido como a aplicação da lógica fetichista em cada uma dessas modalidades. Assim, "o fetichismo, cuja presença em graus diversos em todas as perversões deve ser reconhecida" (Rosolato, 199, p. 56), pode ser considerado o paradigma na estrutura perversa.

4.5. O FETICHISMO PARADIGMÁTICO

Após as considerações sobre o que formalmente se define como perversão, empreenderemos o exame de como se desenvolve a relação do sujeito com o objeto *a* em cada modalidade da sexualidade perversa, procurando juntar elementos que justifiquem o lugar de paradigma ocupado pelo fetichismo nesta estrutura. Para iniciarmos, contamos com a definição sucinta que nos fornece Lacan:

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 de seu *Seminário, livro 16*, algumas passagens da seção que Lacan intitulou *A clínica da perversão*, em que se evidencia que o fetichismo ocupa lugar central nesta estrutura. Isso se daria na medida em que o perverso faz-se de objeto, sendo pelo gozo do Outro que ele zela (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 246). A inconsistência, incompletude do Outro, decorrente da falta de significante $S(\bar{A})$, impele o perverso, dentro dos moldes fetichistas, a criar o que entende que possa suturar essa falta, preencher esse vazio, “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).

Vemos como é a partir da inconsistência do campo do Outro que se mobiliza, cada uma de forma oposta, tanto a configuração fantasmática do neurótico quanto a do perverso. A reação perversa face a tal desconcertante falta é negá-la, forjando a prova de que ao Outro nada falta, por meio da presentificação do objeto *a* no ponto da falta. Em outras palavras,

"O que equivale a dizer que o significante da lei deve aparecer no real, como um objeto. É o fetiche. A presença do fetiche no cerne de todas as perversões é observada por Lacan, que, ao falar da função que o objeto *a* recebe do simbólico, nomeia *a* de fetiche na estrutura perversa como condição absoluta do desejo" (Jurenville, 1987, p. 229)

Cada modalidade de perversão se vale de uma manobra própria para fazer a suplementação à falta do Outro, para forjar a prova de que no campo do Outro inexist

incompletude. Tal fica demonstrado por Lacan, em seus comentários sobre as modalidades perversas (exibicionismo - *voyeurismo*, masoquismo – sadismo), as quais reúne em pares segundo a forma como elegem a manifestação do objeto *a*, ressaltando-se que tais pares não guardam oposição entre si:

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 das pulsões de Freud, vemos que ele formulara a existência de uma pulsão sadomasoquista, estabelecendo que sadismo e masoquismo seriam duas faces simétricas, sendo uma o reverso da outra. O entendimento de Lacan rompe com tal concepção, estabelecendo que entre essas modalidades perversas não existiria relação de complementaridade, simetria ou reversão, como Freud sugerira. No entanto, Lacan propõe que o ponto de convergência possível entre o sadismo e o masoquismo se situa na presentificação específica do objeto *a* na forma da voz, que ambos suscitam no campo do Outro. No par exibicionismo/*voyeurismo*, por sua vez, temos uma organização análoga, sendo o olhar a forma específica que objeto *a* se apresentaria. Ou seja, o que estaria em questão para cada par mencionado é a forma como o objeto *a* se apresentará encarnado, como manifestação de um corpo incorpóreo.

Lacan adverte, para que se possa compreender o exibicionismo e o *voyeurismo*, por exemplo, sobre a necessidade de analisar “a função isolável do olhar em tudo que concerne o campo da visão” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 245). No que concerne ao exibicionista, por sua vez, o essencial em seu tratamento do objeto *a* “é fazer aparecer o olhar no campo do Outro” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 246), ou seja, dar ‘a César o que é de César’, ao apresentar, sobre a falta, o objeto perdido. A exibição executada pelo perverso é o instrumento para que surja este objeto olhar, trazendo como consequência que o campo do Outro não mais seja “desertado pelo gozo” (Idem).

O ato de exhibir-se desnudo em público é um ato de ruptura das regras sociais, até mesmo um ato fora da lei, sendo necessário questionarmos o que deseja o

exibicionista quando se arrisca a praticá-lo: “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). A resposta está na busca pela cumplicidade do Outro. De forma a garantir que o Outro olhe, e com isso, se torne cúmplice, é preciso que a exposição seja pública, aos olhos do público. E é fato notório o ponto a que pode chegar a cumplicidade do Outro, do grande público, em nossa ‘sociedade do espetáculo’ (Debord, 1997).

Para o exibicionista, cada vítima representa uma oportunidade de que seja encontrado o olhar cúmplice do Outro, este que exerce “a função do lugar da fala em que todo parceiro é apenas incluído” (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 246). A exibição não precisa acender o desejo propriamente dito das vítimas para que seja alcançado o olhar de cumplicidade do Outro, pois sempre há a possibilidade de que algumas se divirtam, gozem com a quebra da barreira do pudor que a exibição lhes proporciona, o que, mesmo sem que o saibam, já é o suficientemente para lhes conferir a cumplicidade pretendida pelo exibicionista, correspondendo às suas expectativas. Tal cumplicidade inconsciente é mais clara no caso do voyeurismo.

Como elucida Lacan, “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). O que não se pode ver é aquilo que não tem imagem – o falo negativo, aquilo que não é visto dentre tudo o que o *voyeur* consegue ver do corpo da vítima. Assim, percebe-se que o *voyeur* manipula o objeto *a* de forma diversa que o exibicionista.

A mulher desnuda é a vítima por excelência do olhar *voyeurista*, sendo, no mais das vezes, que a vítima não tem consciência desse olhar. E o que sustenta o desejo do *voyeur* é justamente sua fantasia quanto à indeterminação desse estado da vítima - de saber ou não que está sendo observada, ou melhor, a indeterminação quanto a haver ou não um seu consentimento a ser observada – ela “participa em potência da dimensão da indiscrição” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 449).

Um movimento qualquer que lhe sirva de sinal, algo de sutil apenas nos gestos da vítima seria suficiente para capturar o interesse do *voyeur* e o conduziria ao gozo; algo que indicasse que ela consente sem saber, que algo nela “se presta à dimensão

do espetáculo” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 449), como se através de seus gestos ela demonstrasse sua inconsciente entrega aos “invisíveis hóspedes do ar”, oferecendo-se ao gozo escópico.

Comparando o voyeurismo e o exibicionismo, constatamos uma “dupla ignorância” (Lacan J. , (1958 - 1959) 2016, p. 450), pois, no primeiro, o Outro não sabe ser visto, enquanto que, no segundo, o Outro não sabe o que significa o que vê. Ambos, *voyeurista* e exibicionista, porém, desconhecem em que medida seu desejo “os abole num automatismo clandestino” (idem), por não saberem que eles mesmos tornaram-se os objetos, os instrumentos a serviço do gozo do Outro.

Mas, o essencial, como tratávamos anteriormente, para além de toda a fenomenologia, é a emergência do objeto *a* em suplementação ao Outro. Assim, o que importa no exibicionismo, mais do que aquilo que se dá a ver através da fenda da roupa, ou, no do voyeurismo, o que se vê do impossível de ser visto, através da fenda da fechadura, é, em ambos os casos, a própria fenda, pois “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). Em suma, preencher tal fenda com o objeto *a* , cada qual a seu modo, é o desígnio de todo perverso.

Assim, observamos que aquilo que definimos durante este trabalho como fetichismo é precisamente o objetivo genérico do perverso: fazer o Outro gozar por meio da interposição do objeto como suplemento. Retomando a definição que viemos aprofundando, constatamos que o objeto fetiche seria um objeto imaginário, o qual assumiria toda a valoração fálica simbólica, sendo projetado no véu de forma a tamponar a falta do Outro. Por tais características, entendemos que o objeto fetiche é o mesmo que o objeto *a* em função de suplência, o que torna o fetichismo paradigmático da perversão, na medida em que faz a decantação final da fórmula simbólica da fantasia perversa, nos moldes do que Freud demonstra em *Bate-se numa criança*.

Empregando a complexa articulação lógica da *Verleugnung*, distingue-se a perversão por nela ser observado um certo tratamento específico do objeto *a*, que é usado como fetiche, uma vez que se lhe confere a função de suplementação do Outro, à diferença da neurose, em que o sujeito busca no objeto *a* sua complementação com

o Outro. Com a suplementação do Outro, o perverso buscaria oferecer-se como o objeto que pretensamente falta, renegando a castração. Tal astúcia perante a lei da castração deve ser ainda examinada como uma característica distintiva da perversão, em especial tendo em vista o debate que se avizinha, entre Kant e Sade.

4.6. PÈRE-VERSION

A definição do que seria a perversão tradicionalmente passa pela ideia de transgressão da lei. Desde a descrição realizada por Krafft-Ebing das parafilias, essas foram classificadas de acordo com qual aspecto da sexualidade normal elas transgrediriam. Esta classificação dos comportamentos sexuais exóticos à genitalidade realizada pela psiquiatria pode ser interpretada como tentativa de subscrever a sexualidade como um fenômeno regido por leis naturais às quais fosse possível desrespeitar.

Assim como existem leis da física ou da química que descrevem com precisão o funcionamento dos fenômenos naturais, buscava-se uma lei ordenadora para a sexualidade. Para dotar tal lei de consistência, listar seus desvios se fazia necessário, para bem integrá-los à explicação da regra. Assim como ocorreu com o fetichismo, as demais parafilias foram então explicadas em termos de um retorno a fases anteriores do desenvolvimento, as quais deveriam ser abandonadas no curso do desenvolvimento normal. Vê-se de pronto um caráter de dever no desenvolvimento, e a ocorrência de desvios dessa norma como inapropriados. Assim se deu a origem da ideia de perversão na psiquiatria, "com uma classificação apoiada na ambição de transformar um objeto moral em um assunto sepultado nas coisas da natureza" (Castanet, 2014, p. 7).

Freud parte deste ponto, é bem verdade. Mas vemos como se torna paulatinamente preponderante para ele a compreensão da sexualidade perversa como estado fundamental do desejo humano, em sua característica polimorfia. Ainda que partamos da perspectiva da sexualidade como uma sucessão de estágios do desenvolvimento, a transgressão neste caso consistiria em uma regressão, ou seja, uma transgressão do sentido de progresso. Se, por outro lado, partimos da

perspectiva de que seria 'normal' uma perenidade da sexualidade pré-genital e que a sexualidade não visa apenas a reprodução, mas também o prazer, a genitalidade não passaria de uma norma moral exterior inútil, não se aplicando a ela centralidade a ponto de fazer sentido transgredi-la.

Fica patente que a questão da perversão é um problema eminentemente moral, mais pertencente ao campo da ética do que ao da natureza. Ressituando corretamente a problemática, vemos, com o auxílio de Juranville, que

Se não existe um mundo puro a que a lei organize perfeitamente, a transgressão perversa não pode mais ser determinada, simplesmente, como transgressão da lei. Lacan mostrou, em '*Kant com Sade*', que o perverso não está de modo algum 'fora da lei' e não ignora o outro como tal. Muito pelo contrário, ao fazer-se 'instrumento do gozo do Outro', ele está assujeitado a sua lei. Mas existe a lei que comanda a transgressão, e que é ela mesma transgressora. A lei ordena 'fazer a lei', porque somente a lei pode transgredir. O que equivale a dizer que o significante da lei deve aparecer no real, como um objeto. É o fetiche. (Juranville, 1987, p. 229).

Por uma questão de lógica, não é possível transgredir, a não ser que exista uma lei proibidora. Mas, vejamos bem, não é possível também transgredir sem com isso fazer concorrer com a lei inicial uma nova lei, que embasa a transgressão. Isso nos remete ao debate realizado por Kant acerca do Mal radical, fruto de uma escolha insondável do homem por ir contra a lei moral. Kant nos adverte que toda ação é calcada em uma máxima, e, assim sendo, a ação moralmente má também o é. Mas, em razão mesmo da contradição a ser sustentada, "na perversão, o mal radical é renegado" (Juranville, 1987, p. 230).

A transgressão, paradoxalmente, faz com que a ação moralmente boa e a má se confundam, o que faz parecer que o mal seria a única forma de produzir o Bem. É o que ocorre quando, a título de alcançar a plenitude do encontro com o objeto do desejo, ou a completude do Outro, o perverso faz a defesa da ultrapassagem dos limites do princípio do prazer, única forma de encontrar tal estado. Sade bem exemplifica este paradoxo da transgressão através da fervorosa submissão dos libertinos à lei da natureza, que fornece uma máxima concorrente com aquela das leis do Estado ou a da Igreja. De forma eloquente, os libertinos argumentam em defesa da soberania da lei da natureza, essa verdadeiramente universal e inescapável. Seguindo a lei da natureza, no entanto, os libertinos promoviam a destruição irrestrita,

como sabemos. Mas vemos como a transgressão implica a defesa de uma outra lei que comande a ação, e o perverso seria hábil em fazer confundir qual é a lei que não deveria ser transgredida em primeiro lugar.

Mais do que transgredir, o libertino sadeano convence-nos de que a transgressão sequer é possível. Nenhum crime é possível frente à natureza, uma vez que ela tudo acolhe como necessário. Qualquer crime que se imagine, no sentido do direito, é capaz de ferir a natureza. Pelo contrário, favorece-a, pois a destruição possibilita um novo ciclo de criações. Seguindo o argumento, ainda, o crime consistiria em refrear artificialmente a exuberância da natureza em seu poder de, inclusive, destruir cruelmente o que seja. As leis dos Estados ou os mandamentos religiosos, que promovem a benevolência com os mais fracos, esses seriam danosos, dificultando à Lei maior da natureza seguir seu curso.

É esta a verdadeira transgressão do perverso: ele suplanta a lei trazendo uma Lei maior, inverte com argumentos astutos aquilo em que residiria o Bem. O problema do Bem inevitavelmente emerge com isso, pois sua identificação é variável de acordo com a história da filosofia. Seguindo a proposta kantiana de que o Bem estaria na submissão à lei moral, sendo que esta não se define por um conteúdo, mas por uma forma, vemos como o argumento libertino de enaltecimento da Lei da natureza em seu caráter universal se aproxima de cumprir os pré-requisitos de uma lei formalmente Boa, ainda que seu conteúdo revele as mais atrozes violências.

Mas, mais uma vez, não há transgressão sem que também fique explícita a provocação contra o que se transgride. A nova Lei superior, da natureza, não é defendida senão em oposição às leis anteriores - sem a argumentação de que a violência estaria, na verdade, nelas. Assim,

"Isso é o que seria buscado pelo ato transgressor: que o outro trans-grida sua própria lei, vá 'além de si', perca seus limites. A lei inicial aparece nesse momento como aquilo que era: uma lei que era violência ela própria e, portanto, transgressão" (Juranville, 1987, p. 230).

Ainda assim, fica dúvida se o perverso seria de fato um transgressor. Fica mais claro se compreendemos, enfim, que a dubiedade faz parte da própria transgressão neste caso, e se explica porque "somente uma (nova) lei pode transgredir (uma lei),

negando à lei por ela pressuposta antes de si seu caráter de lei" (Juranville, 1987, p. 230).

A lei anterior, no exemplo dos romances sadeanos, as leis do Estado e da Igreja, é apresentada como usurpadora da soberania da verdadeira Lei, a nova lei que os libertinos defendem como superior, a Lei da natureza. Assim, nega-se à lei anterior o próprio *status* de lei. O ato transgressor, entendamos, faz lei. Dessa forma, reinstaura-se a dubiedade: como ser transgressor da lei sendo o jurista, o garantidor e o seguidor da Lei. O perverso é o mais fiel seguidor da lei, sim, mas da Lei que ele instaura em transgressão à outra, restritiva e compartilhada.

Isso nos remete, enfim, à problemática da *père-version*, neologismo criado por Lacan com a finalidade de relativizar aspectos cruciais da função paterna – sua abstração, universalidade, normatividade e efetividade (De Castro, 2018). Com isso, Lacan não estaria tanto buscando caracterizar a perversão, mas apontar a pluralização dos Nomes-do-Pai, ideia que vinha trabalhando desde o *Seminário* homônimo que fora interrompido em 1963. A partir deste ponto já se prenunciaria a crescente importância que o real alcançaria na teoria lacaniana, juntamente com um progressivo declínio da função simbólica do Nome-do-Pai, fazendo a ressalva de que isso não significaria anular sua potência (idem).

A *père-version* é um conceito que relativiza o alcance da potência da função simbólica paterna, já em sua primeira menção, ao contrapor, frente ao pai simbólico, o pai real:

Um pai só tem direito ao respeito, para não dizer ao amor, se o dito amor, o dito respeito está - vocês não vão acreditar em seus ouvidos - pai-versamente [*père-versement*] orientado, isto é, faz de uma mulher o objeto *a* que causa seu desejo. Mas o que essa mulher *a*-colhe disso, se posso exprimir-me assim, nada tem a ver com a questão. Aquilo de que ela se ocupa é de outros objetos *a*, que são os filhos, junto aos quais o pai, no entanto, intervém - excepcionalmente, na melhor das hipóteses - para manter na repressão, no justo meio-Deus [*juste mi-Dieu*, alusão a *juste milieu*, justo meio-termo], se me permitem, a versão que lhe é própria de sua perversão, única garantia de sua função de pai, que é a função de sintoma tal como a escrevi. Para isso, basta que ele seja um modelo da função. Eis o que deve ser o pai, na medida em que só pode ser exceção. Ele só pode ser modelo da função realizando seu tipo²⁸ (Lacan J. , 1974-1975, p. 36).

²⁸ Tradução de (De Castro, 2018).

No mito freudiano, o pai da horda, que gozava de todas as mulheres, é assassinado por seus filhos, os quais instituem, a partir de tal ato parricida, uma nova ordem, baseada na fratria. Após o parricídio, "O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo" (Freud S. , 2012 (1913), p. 142), e a proibição que antes era instituída por sua presença é agora mantida por seus filhos em uma "obediência a *posteriori*" (idem). Lacan identifica, então, com a morte do pai da horda, o surgimento do significante do Pai, sendo que "(...) se esse assassinato é o momento fecundo da dívida através da qual o sujeito se liga à vida e à Lei, o Pai simbólico, como aquele que significa essa Lei, é realmente o Pai morto" (Lacan J. , 1998, p. 563). A função simbólica paterna estaria de início já ligada à ausência do pai real, concreto, também na medida em que, classicamente, há uma indeterminação na atribuição de paternidade a alguém, de forma que "(...) a atribuição da procriação ao pai só pode ser efeito de um significante puro, de um reconhecimento, não do pai real, mas daquilo que a religião nos ensinou a invocar como o Nome-do-Pai" (Lacan J. , 1998, p. 562).

Em um momento bem posterior, Lacan segue apontando que a questão da *père-version* relaciona-se a este pai da horda primeva e à intuição de Freud de que seria na medida em que os filhos são castrados que eles amavam o pai. Esta lei que os priva não teria de forma alguma relação com as "leis do mundo real", sendo que "A Lei da qual se trata, nesse caso, é simplesmente a lei do amor, isto é, a pai-versão" (Lacan J. , (1975 - 1976) 2007, p. 147). Lacan afirma tentar dar outro corpo a esta intuição freudiana com seu nó borromeano, estabelecendo que o pai é um *sinthoma* e que, para estabelecer o laço entre simbólico, real e imaginário há de se presumir a ex-sistência do *sinthoma* que os enlace. A perversão, afirma Lacan neste ponto, não se define pelo rompimento dos três registros, mas porque eles já são distintos e necessitam do *sinthoma* que os una: "Perversão quer dizer apenas *versão em direção ao pai* – em suma, o pai é um sintoma, ou um *sinthoma*, se quiserem" (Lacan J. , (1975 - 1976) 2007, p. 21).

O conceito de *père-version* aponta para a perversidade do pai morto da horda primeva, que gozava de todas as mulheres, mas o conceito também apontaria para uma relativização da abstração do Nome-do-Pai (De Castro, 2018), uma vez que remete à ideia de que um pai concreto é apenas "culturalmente portador da lei" (Lacan

J. , (1957 - 1958) 1999, p. 194). Nenhum pai exerce sua função de forma puramente simbólica, o que abre a possibilidade de uma multiplicidade de formas singulares de intervir como portador da lei simbólica. Assim, fica também relativizada a universalidade do pai simbólico. Se cada homem, em sua singularidade, se posicionará como homem e pai *vers* (indo em direção a) o pai da horda primeva, como que herdando dele um modelo paterno, ele o fará simultaneamente negando este modelo. O pai concreto está sempre em desacordo com o ideal do pai, criando apenas sua possível versão dele. Lacan localiza então, como uma questão histórica contemporânea, uma certa evaporação do pai, afirmando que "Pelo menos em uma estrutura social tal como a nossa, o pai é sempre, por algum lado, um pai discordante em relação à sua função, um pai carente, um pai humilhado, como diria M. Claudel" (Lacan J. , 2008, p. 40).

Ainda que o conceito de *père-version*, como vimos, esteja mais relacionado à perversidade atribuída ao pai da horda e presente na fantasia de cada um, ainda assim poderíamos extrair, deste conceito, algo que nos aponte à especificidade da posição perversa propriamente dita. Pois o perverso, de fato, se define em uma relação muito peculiar com a lei, infringindo-a através da defesa de uma lei que seria superior àquela anterior. Em termos estruturais, frente à lei da castração, o perverso a reconheceria, porém, designando a ela um papel inferior, e, portanto, ultrapassável. Ele a reconhece, "mas, ainda assim..." age de forma que a contradiz.

A lei emanada pela Coisa, que ordena a busca pelo gozo através da ultrapassagem de qualquer limite do princípio do prazer, falaria muito mais alto. Esta seria a lei da pulsão de morte, identificada já por Freud como mais abrangente que aquela do prazer, esta que apenas serviria de contenção à busca mortífera pelo objeto que conduzisse ao gozo absoluto. O perverso dedicar-se-ia a ele mesmo encarnar tal objeto, restituindo ao Outro o gozo que supostamente lhe caberia, dotando-o de uma consistência tirânica. Para tanto, o perverso não se furta à destruição de todo empecilho – todo objeto sensível e patológico, a contar inclusive os corpos de outros.

A máxima sadeana, que afirma "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), já

conteria em si a incitação para sua própria transgressão (Juranville, 1987, p. 231), quando afirma que nenhum limite pode deter o gozo. Uma lei que incita ao gozo em sua radicalidade, que convoca a disposição para a destruição.

Retomaremos, posteriormente, quando em meio ao debate do escrito lacaniano *Kant com Sade*, essa questão fundamental da relação do herói sadeano com a lei. Mas, para tanto, precisaremos, antes, dedicar nossa atenção a Sade e sua obra, no intuito de nos munirmos de elementos suficientes para compreender como foi possível que o autor libertino tenha sido, no século XX, elevado à posição de referência incontornável em uma crítica sobre os descaminhos do projeto do Esclarecimento. Sigamos, portanto, rumo à leitura de Sade.

Aprofundaremos, mais à frente, o estudo do fetichismo perverso por meio do escrito lacaniano *Kant com Sade*, texto de inegável importância não só com relação ao presente tema, mas porque representa um ponto decisivo no ensino de Lacan (Safatle V. , 2006, p. 143), por constituir o palco no qual o autor realiza uma leitura crítica à filosofia kantiana, demonstrando, através de Sade, a pertinência deste objeto suprassensível, o objeto *a*, como mediador entre o empírico e o transcendental. Nesse texto, o que Lacan parece apontar é como, se fosse adotada de maneira fiel a proposta de Kant como imperativo para a lei moral, seria possível cairmos na lógica do fetichismo perverso, o que nos conduziria a um cenário sádico de destruição. Em suma, Lacan, com seu escrito, adverte-nos de que forma o resultado ilustrado por Sade poderia ser lido como consequência da aplicação da proposta de Kant. Antes, no entanto, faremos um breve comentário a alguns aspectos fundamentais da literatura sadeana.

5. SADE

"Voluntarioso, colérico, arrebatado, extremado em tudo, de um desregramento de imaginação quanto aos costumes como igual nunca houve, ateu até o fanatismo, eis em duas palavras como eu sou; e repito: matem-me ou aceitem-me assim, porque eu jamais mudarei" (Sade M. , 2018, p. 143)

5.1. SADE HISTÓRICO

Cabe-nos, agora, lembrar alguns dos eventos marcantes da vida pessoal do Marquês de Sade que nos serão úteis para contextualizar e refletir sobre sua obra. Donatien Alphonse François de Sade nasceu em Paris em 2 de junho de 1740, em uma das mais tradicionais famílias nobres da região da Provence. Curiosamente, acredita-se que sua família seja descendente de Laura de Noves, musa de Petrarca, um dos maiores representantes do trovadorismo e do amor cortês.

Particularmente marcante na vida do marquês, para além da intensa e escandalosa atividade literária, foi a extensão de seu tempo de vida na qual ficou encarcerado – ao total, entre prisões e manicômios, longos 28 anos. Deste tempo, podemos destacar três períodos mais marcantes, cada um sob a ordem de um diferente regime sob o qual viveu. O primeiro, sob a Monarquia Absolutista, de 1777 a 1790, portanto, de seus 37 aos seus 50 anos de idade. O segundo período foi sob a República Jacobina, de 1793 a 1794 – logo, em torno de seus 53 anos. Por fim, sob o comando de Napoleão, ficou preso de 1801 a 1814, ano de sua morte, aos 74 anos.

O primeiro destes encarceramentos mais notórios deu-se em razão de acusações de libertinagem. As extravagâncias que poderiam ser consideradas toleráveis aos membros de sua casta aristocrática foram, no entanto, em muito agravadas por uma série de circunstâncias. A aristocracia à época gozava ainda de um poder que abrangia o abuso, inclusive sexual, dos membros de classe inferior

como se lhes fosse uma prerrogativa, e Sade contava com isso, como era de costume (Castro, 2015, p. 30).

No entanto, seus gostos eram peculiares. Em especial, fizeram-no cair em desgraça com o público os relatos de profanação; o emprego de artigos religiosos; o uso desastroso de uma dose mais elevada que o recomendável de um afrodisíaco de uso corrente da época, o que provocou a morte de uma moça; e, ainda, o romance extraconjugal com sua cunhada (Castro, 2015, p. 31).

Ocorre que a família de sua esposa – e de sua cunhada – era de nobreza recente, e sua sogra, a Presidente de Montreuil, fizera até então vistas grossas à libertinagem de Sade, uma vez que a má reputação dele até certo ponto facilitaria o acesso à sua família emergente. Porém, com o escândalo do caso do marquês com sua filha caçula, a Madame de Montreuil não somente se indignou e quis preservar a honra de sua família e de sua filha, mas também viu a oportunidade de prendê-lo e manter para si sua fortuna (Castro, 2015, p. 32).

Sade fugiu enquanto pôde. Fez diversas excursões à Itália, escondeu-se por tempos em seu próprio castelo, mas, enfim, em um de seus retornos para a França, foi preso através de uma *lettre de cachet*, uma espécie de mandado de prisão, sem data de expiração e sem necessidade de julgamento, expedido pelo rei. O que dizem ser "um expediente ao qual lançavam mão as famílias influentes quando desejavam se ver livres de algum membro considerado inoportuno, como era o caso do libertino marquês aos olhos de sua poderosa sogra" (Robert Moraes, 2006, p. 63)

Já preso, Sade trocava correspondências com sua amada, e, anos depois, ainda se defendia: "Sim, confesso, sou libertino; concebi tudo o que se pode conceber no gênero, mas certamente não fiz tudo o que concebi e não o farei jamais. Sou um libertino, mas não um criminoso nem um assassino" (Sade M. , 2018, p. 108)

O segundo de seus encarceramentos foi no contexto da "lei dos suspeitos" (Castro, 2015, p. 27), segundo a qual era ordenada a prisão de qualquer pessoa que se pudesse presumir minimamente contrária à Revolução. O fato de Sade ser um Marquês por si só já era motivo mais do que suficiente para sua prisão, porém Sade, ele mesmo revolucionário, teria tido desavenças com Robespierre, defendendo publicamente teses contrárias a dois temas caros àquele: Sade foi contrário à pena

de morte e ao culto do Ser supremo. Tais desavenças podem ser compreendidas como real motivo de seu encarceramento, e sua libertação, por sua vez, pode ser entendida como reflexo da queda de Robespierre, que, após ter liderado a que ficou conhecida como fase do Terror foi, por fim, guilhotinado.

Nessa época, os antigos aristocratas que não tivessem sido executados, não estivessem foragidos em terras distantes, ou não estivessem presos, estavam vivendo sob clandestinidade, sob nomes falsos e buscando novas formas de sustento. Sade passou a pertencer, ao sair da prisão, a este último grupo. Conta, em carta a um advogado, que o frio é extremo e que falta de tudo para comer – que o preço da água era, naquele momento, mais caro do que o vinho fora outrora (Castro, 2015, p. 28).

A forma de prover um novo sustento era, para ele, escrever, apesar de não encontrar nisso grande sucesso comercial. Escreveu, nesse período, *Justine ou Les Malheurs de La vertu*, e *La philosophie dans le boudoir*. As constantes alterações na história de *Justine* refletiriam, por exemplo, as dificuldades financeiras que o autor enfrentava e suas tentativas de comercializar a obra (Castro, 2015, p. 29).

Seu terceiro encarceramento teria ocorrido em função de uma batida policial no escritório de seu editor, na qual o encontraram com o manuscrito da *Histoire de Juliette* e um exemplar da *Nouvelle Justine* com diversas alterações, o que leva a pensar que o autor estaria em vias de produzir uma quarta versão da história, uma "*Nouvelle Nouvelle Justine*" (Castro, 2015, p. 27). Foi preso pela terceira vez sem julgamento, sob pretexto de suas obras, mas também por um panfleto falsamente atribuído a ele, intitulado *Zoloé e ses deux acolytes*, que difamava Napoleão e sua esposa Josephine (Castro, 2015, p. 29). Sade falecerá, enfim, durante este terceiro aprisionamento, em 2 de dezembro de 1814.

A história da vida do Marquês de Sade é marcada de forma indelével pela agonia do encarceramento, e esta agonia se infiltra em sua obra. Nas palavras de Simone de Beauvoir, "agoniza um homem e nasce um escritor" (Beauvoir, 1961, p. 17). Ou, nas de Maurice Blanchot,

É dessa solidão confinada da qual ele tinha horror (duplamente: nela mesma e pela sanção que ela representava), que o horror, revertido em atrativo, teve sua origem e se desenvolveu na necessidade irrepreensível da escrita, um

poder aterrorizante de fala, que não se acalmou mais. É preciso dizer tudo. A primeira das liberdades é a liberdade de dizer tudo (Lever, 1991, p. 375).

Sade, até sua primeira prisão, não tinha obras publicadas. Com a prisão, o advento da Revolução Francesa e a necessidade de reinventar-se e se sustentar, torna-se escritor.

Como argumenta Blanchot, um escritor que não se reconheça na Revolução, que não veja que ela é sua verdade ao passo que é pela liberdade que ele escreve, não é um escritor. E Sade seria, neste sentido, o escritor por excelência, perfeitamente identificado com a Revolução e com o Terror. Seria sua liberdade que o levaria à Bastilha, onde ele compreenderia melhor que aquele era o momento quando as paixões mais aberrantes poderiam se tornar realidade política, em que as execuções poderiam ser levadas a cabo com uma indiferença calculista e quando, em verdade, a liberdade estava morta:

Sade é o escritor por excelência, ele reuniu todas as contradições. O mais solitário dos homens e ainda assim personagem público e homem político importante. Perpetuamente aprisionado e absolutamente livre, teórico e símbolo da liberdade absoluta (Blanchot, *La part du feu*, 1949, p. 311).

Sade, como vemos, é não apenas um grande escritor, mas também o símbolo de uma era de contradições, as quais ele abarca magistralmente em sua obra. Aprisionado pelo Antigo Regime, pelos Revolucionários e por Napoleão (visto por Hegel como a razão andando a cavalo), Sade não nutria falsas esperanças a respeito do futuro da humanidade a partir dos preceitos iluministas. Membro da aristocracia, mas crítico de seus excessos, torna-se revolucionário, para novamente decepcionar-se e ver emergir um gozo pela violência em nome de valores libertários. Sade ocupa um lugar privilegiado em meio a este ponto de virada histórico, e assumiremos a interpretação de que sua obra é dedicada à crítica da antiga ordem bem como da nova, tornando-se complexa e única.

5.2. ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DE SUA LITERATURA

Este livro, se queima, só pode fazê-lo como

queima o gelo (Constantine, 2012, p. 7)

Passemos então, na presente seção, à apresentação de um panorama essencial da literatura sadeana. Sade descrevia suas obras como uma "filosofia lúbrica" (Robert Moraes, Lições de Sade: ensaios sobre a imaginação libertina, 2006, p. 54). Tal asserção do próprio autor já de pronto nos conduz à perspectiva que gostaríamos de adotar: a compreensão de sua obra para além de um acumulado de cenas orgiásticas, concentrando nossa ênfase em sua faceta filosófica. Se, por um lado, a lubricidade fez com que seus textos fossem, na melhor das hipóteses, por muito tempo relegados às seções proibidas das bibliotecas, foi a redescoberta de sua riqueza filosófica que os trouxe de volta com a força que tiveram no século XX. No entanto, é no encontro entre esses dois fatores, a lubricidade e a filosofia, que encontramos, finalmente, sua verdadeira potência.

Sade, pela voz de seus personagens, em especial dos algozes, faz a defesa de uma série de teses filosóficas que nos caberá mencionar. Não devemos cair no engodo de considerar que todas essas vozes sejam unívocas (Castro, 2015, p. 15). São personagens diversos, defendendo cada um deles teses distintas; existindo, ainda, contradições internas às teses de cada personagem. Trata-se de uma complexidade própria à obra de Sade, que não nos permite homogeneizá-la.

Embora fragmentada em discursos distintos e discordantes, que não formam um todo unívoco, a obra de Sade, ao mesmo tempo, apresenta-se como um sistema relativamente ordenado, pois é como se contivesse em si as mais distintas variações de um mesmo tema.

Uma opinião interessante a este respeito seria a que foi emitida por Klossowski. Se, nos romances de Sade, os libertinos defendem por vezes teses contraditórias e passeiam por argumentos de diferentes autores e distintas linhas da filosofia, sem que o autor se preocupe com as contradições levantadas, é porque Sade quer com isso fazer entender que a razão seria uma forma de paixão como outras, e que cada personagem assume as premissas que convierem a seu temperamento (Castro, 2015, p. 35).

Para Bataille (Bataille, 2017, p. 215), apesar de discrepantes, os discursos dos libertinos correspondem às opiniões de Sade. Sem precisar preocupar-se muito em resolver tais incongruências, Sade empresta a seus personagens libertinos sua própria voz, buscando, com isso, sua expressão de forma literária.

A linguagem de Sade é paradoxal, alerta-nos o autor (Bataille, 2017, p. 214). A questão que o faz não atribuir a Sade as falas vis dos torturadores é a de que, na realidade, não parece provável que o perpetrador da violência discorra sobre ela. Geralmente, tais figuras, quando falam, referenciam-se ao discurso do poder que as autoriza a agir com violência – falam de manter a ordem, por exemplo, mas não de uma experiência pessoal com a violência que perpetram. Na literatura sadeana, no entanto, elas "infringem esse profundo silêncio que é próprio à violência" (Bataille, 2017, p. 216).

Para Le Brun, por sua vez, não seria a voz de Sade que se expressa através de seus personagens e nem que Sade seja um escritor paradoxal, mas sim que ele deliberadamente estabelece discursos contraditórios "para estabelecer, de alguma forma, a ausência do fundamento da razão e denunciar implicitamente sua pretensão à universalidade" (Le Brun, 1986, p. 94)

Talvez, para momentaneamente darmos uma resolução a tal problemática, se a voz de Sade se confunde ou deve ser presumida na de seus personagens, devemos lembrar-nos que se trata não de uma tese filosófica, na qual se deve buscar uma sistematização e um efeito de coerência, mas sim de romances, nos quais existe maior margem de experimentação, bem como uma individualização das características de cada personagem, sem pretensão de que a opinião deles reflita a do autor. Desta forma, acreditamos que não podemos nem colar a opinião do autor à sua obra, nem dela dissociar de todo, evidentemente. O que nos dá pista das inclinações filosóficas do autor, no entanto, são talvez os temas mais constantes das intromissões filosóficas em sua obra, bem como o que encontramos em suas cartas pessoais, ou ainda algum texto no qual ele expresse diretamente suas opiniões.

Estabelecida essa característica geral da obra de Sade, faremos aqui um levantamento de alguns temas recorrentes das defesas filosóficas dos personagens sadeanos, bem como traçaremos paralelos entre suas obras e as de determinados

filósofos, com os quais Sade parecia estabelecer relação. Tendo em vista nosso objetivo fundamental, aquele de contrapor Sade a Kant, uma de nossas tarefas será a de localizar certos pontos em que o autor libertino dialoga, e, por vezes, parafraseia e caricaturiza, os filósofos de seu tempo.

5.3. SADE E A LITERATURA MORAL DA ÉPOCA

Um aspecto fundamental que podemos apontar na literatura sadeana seria sua referência às obras filosóficas pedagógicas típicas do século XVIII. À época, a partir das expectativas de que a razão conduzisse os homens a agir de forma mais refinada e proveitosa para a coletividade, surgiram diversas obras com inspiração pedagógica, em especial voltada aos jovens, para provê-los de bons exemplos de conduta. Alguns exemplos mais notáveis desta safra seriam *Cândido*, de Voltaire, *Lettres Persanes*, de Montesquieu, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, de Rousseau, para mencionar alguns mais célebres.

Naquela época, os limites entre a literatura e a filosofia não eram tão apartados, de forma que era comum que se optasse por um modelo literário para a apresentação de teses filosóficas. Em especial no tocante à filosofia moral, por vezes foi considerado que a literatura poderia promover ideias através da sensibilidade e do poder de comoção da arte.

Tal posição é defendida, por exemplo, em uma das obras pedagógicas da época, as *Lettres Persanes*, de Montesquieu. Com essa obra, de 1721, Montesquieu inaugura o que podemos chamar de romance polifônico (Castro, 2015, p. 43), no qual encontramos as vozes de diversos personagens, cada qual defendendo uma diferente tese. O resultado final é a confrontação de múltiplas ideias, as quais suscitam os sentimentos de concordância ou repúdio dos leitores, conduzindo-os, por fim, a constatações racionais através da emoção, como o autor explicita no trecho a seguir:

Não acreditei ser necessário empregar raciocínios muito abstratos. Certas verdades não bastam para persuadir; é preciso, além disso, fazer sentir; tais são as verdades morais. Talvez esta passagem da história te afete mais do que uma filosofia sutil (Montesquieu, 2003, p. 28).

O objetivo, afirma Diderot (Castro, 2015, p. 45), seria provocar no leitor uma identificação positiva com o herói da trama. Com esta identificação, a cada passo da jornada do personagem, a cada vez que ele sofre infortúnios e expressa virtude, o leitor viveria junto a ele a experiência e com ele se edificaria moralmente.

Em *Notas sobre romances ou como escrever ao gosto do público*, texto introdutório a *Os crimes do amor*, Sade dedica-se a comentar suas diversas referências literárias, demonstrando sua erudição neste campo. Ele teve acesso a boa parte dessas obras, como o demonstra ao, inclusive, elogiá-las efusivamente (Sade M. , 2000).

Seu conhecimento e admiração pelas obras expressam-se, eventualmente, em algumas similaridades com esses autores em ideias que defendeu. Sade expõe concepções sobre a escrita romanesca semelhantes às defendidas por Diderot, por exemplo:

Sendo o romance, se é possível exprimir-se assim, o quadro dos costumes seculares, para o filósofo que quer conhecer o homem, ele é tão essencial quanto a história, pois o cinzel da história só grava o que o homem deixa ver, e, então, já não se trata mais dele. A ambição, o orgulho, cobrem sua fronte com uma máscara que nos representa apenas essas duas paixões, não o homem. O pincel do romance, ao contrário, capta-o no interior... pega-o quando ele retira sua máscara, e o esboço, bem mais interessante, é também mais verdadeiro: eis a utilidade dos romances (Sade M. , *Os crimes do amor e a arte de escrever ao gosto do público*, 2000, p. 22).

Eis, pois, a utilidade dos romances para Sade: trazer com maior sinceridade a natureza dos homens, inclusive, e principalmente, no que estes têm de menos nobre. Interessante notar que está presente também na introdução das *Ligações perigosas* uma declaração muito semelhante sobre a utilidade educativa daquela obra:

A utilidade desta obra, que talvez seja decididamente contestada, parece-me, no entanto, mais fácil de ser apontada. Penso que seria prestar um bom serviço aos costumes desvendar os meios utilizados por aqueles que os têm maus para corromper aqueles que os têm bons (Laclos, 2015, p. 12).

Ligações perigosas compartilha com a obra de Sade, portanto, além do período, serem obras escandalosas que brincaram com as pretensões moralizantes da época, dizendo buscar dar o exemplo pelo avesso. Nesta obra, o leitor é apresentado àquelas que seriam as correspondências pessoais entre as personagens

da trama. Dentre elas, destacam-se o visconde de Valmont e a marquesa de Merteuil, dois aristocratas libertinos que tramam manipular alguns outros personagens, levando-os à ruína. Somos, através das cartas, convidados à intimidade da comunicação entre as personagens, induzindo, com isso, a uma estranha sensação de cumplicidade com seus ardis.

Publicado pela primeira vez em 1782, este romance epistolar foi descrito à época pelos críticos como "um tecido de horrores e infâmias" e "diabólica" (Garcia, 2015, p. 405). Inicialmente um grande *succès de scandale* em Paris, logo foi considerado perigoso, como faz pensar seu título. Teve 20 mil tiragens em seu primeiro ano e Maria Antonieta tinha um exemplar em sua biblioteca. Com o passar do tempo, o autor foi hostilizado como manipulador e depravado como seus personagens, e, em 1824, foi proibido.

Ele se inclui, desta forma, tanto na tradição literária dos romances epistolares quanto na dos romances libertinos (Garcia, 2015, p. 407). Quanto à sua característica epistolar, a obra se conecta com os outros representantes do estilo. Em especial, com *A nova Heloísa*, que também é narrada na forma de cartas, e que é citada diversas vezes ao longo do romance de Laclos (Garcia, 2015, p. 407). Temos, na conexão entre as obras, da mesma forma como acontece com Sade, por exemplo, o desenrolar de reflexões acerca da educação moral das jovens e da dicotomia entre razão e emoção.

Laclos, contrariamente a Rousseau, teria defendido que não há felicidade senão através da vida emocional, o que situa sua obra como pré-romântica (Garcia, 2015, p. 408). No entanto, o autor ele mesmo foi um ardoroso defensor da Revolução Francesa e do bonapartismo. A respeito de tal aparente contradição - entre uma posição afeita à defesa da emoção e do sensual, e, ao mesmo tempo, uma posição igualmente defensora e comprometida com os ideais racionais revolucionários -, Baudelaire teria escrito que "a Revolução (francesa) foi feita pelos sensuais. Os livros libertinos, pois, analisam e explicam a revolução" (Garcia, 2015, p. 408)

A posição de Laclos e o comentário de Baudelaire podem perfeitamente se estender a Sade. A tradição literária dos romances libertinos parece ter contribuído para os fins revolucionários, apesar da crítica à racionalidade pura e às esperanças que o prosseguimento da razão engendrava. Tais romances expunham os hábitos da

aristocracia como decadentes, retratando uma classe que não tinha mais honra, que abusava da posição social que tinha, que era deteriorada moralmente pela fortuna que possuía.

A obra de Laclos, também marcada por polifonia, gerou no público a crença de que de fato fora escrita por pessoas reais, e por anos se especulou que elas ainda seriam encontradas em algum castelo do interior da França. O autor, de fato, brinca com a dúvida, pois escreve dois prefácios: um, uma nota de um pretense editor; outro, do escritor. Na seção do escritor, trata das cartas como cartas reais às quais ele tivera acesso, falando de seu trabalho quase como o de um organizador, e diz ainda ter alterado o nome daqueles mencionados nas cartas para preservar suas identidades – o que fez com que o público acreditasse tratar-se de pessoas existentes. (Constantine, 2012, p. 8) O fato é que a obra fornecia um espelho tão claro da aristocracia, e em sua face mais grotesca, que não parecia improvável que os feitos narrados fossem reais.

Um aspecto que deve ser enfatizado, assim, é a refinada ironia com a qual Laclos descreveu os costumes de seu tempo, as instituições políticas e religiosas, a educação das mulheres, o casamento, os hábitos cortesões. A ironia estende-se não somente à sociedade do Antigo Regime, momento no qual o romance se passa, mas também, de forma muito sutil, à sociedade pós-revolucionária.

Na seção *Advertência do editor*, escrita também, evidentemente, pelo próprio Laclos, o pseudo-editor afirma que jamais poderíamos imaginar tais ações transcorrendo naquele momento pós-revolução, "este século de filosofia, quando as Luzes, espalhadas por toda parte, tornaram tão corretos os homens e tão honradas as mulheres" (Laclos, 2015, p. 9). Aquilo não se repetiria porque as pessoas não reagiriam mais daquela forma, afinal, "não vemos hoje nenhuma jovem com uma renda de sessenta mil libras tornar-se freira e nenhuma mulher de alto funcionário, na flor da idade e bonita, morrer de amor" (Laclos, 2015, p. 9). Fica clara a provocação e a ironia contidas nestas declarações.

Tomamos de empréstimo tais considerações acerca de *Ligações perigosas* por vermos profundas similaridades na motivação crítica e irônica desta obra com as de Sade. Mas Sade radicalizará tal abordagem a um ponto inaudito, levando ao extremo

o retrato da violência contida nos excessos do Antigo Regime, bem como dos republicanos. E, após a Revolução, conclui ser impossível não aprofundar sua crítica rumo ao terror.

Em seus dois últimos anos de Bastilha, logo antes da Revolução Francesa, Sade ambicionava publicar uma coleção de aproximadamente cinquenta romances curtos, alternando-os entre alegres e sombrios, "mas sempre dentro das regras do pudor e da decência" (Robert Moraes, 2000, p. 8). Tal publicação não chegou a se cumprir, e a perspectiva de incluir contos alegres foi deixada de lado – em seu lugar foi feita a publicação de *Os crimes no amor*, que, ainda assim, é consideravelmente mais leve, e precedida pelas *Notas*, onde, como dizíamos, o autor se dedica a comentar a obra de outros autores. Ao comentar o surgimento de uma vertente gótica e dada à fantasmagoria, ele nos leva indiretamente a compreender mais profundamente o porquê de tal abandono por temas mais alegres, e a visão que tinha de sua própria obra:

Ele se tornara o fruto indispensável dos abalos revolucionários de que a Europa inteira se ressentia. Para quem conhecera todos os infortúnios com que os maus podem cumular os homens, o romance se tornava tão difícil de fazer quanto monótono de ler; não havia um único indivíduo que não tivesse passado, em quatro ou cinco anos, por infortúnios que nem em um século o maior romancista da literatura poderia descrever; seria preciso, portanto, pedir auxílio aos infernos para se compor títulos de interesse e encontrar no país das quimeras o que era corretamente sabido apenas folheando a história do homem nessa idade de ferro (Sade M. , 2000, p. 21).

Sade expressa, neste trecho, sua visão de que a vida factual dos homens, os acontecimentos da história, são já eles próprios tão radicalmente violentos, que a literatura frente a eles tem o desafio de acrescentar algo de interessante. Como surpreender ainda os olhos cansados dos homens e mulheres que viveram momentos tão duros?

Dentre as obras elogiadas por Sade em sua crítica literária, está a obra de Prévost, *Histoire du chevalier des Grieux et de Manon Lescaut*. Neste livro, que causou escândalo na ocasião de sua publicação, em 1731, é narrada a história de desventuras do casal, o cavaleiro des Grieux e sua amante, a cortesã Manon. Em razão deste romance não autorizado pela família nobre do cavaleiro, ele foge com Manon e começa a decair financeira e moralmente. Manon é posteriormente

deportada como prostituta para Nova Orléans, e des Grieux a segue. Após uma série de infortúnios, o casal foge para a floresta na Louisiana, onde Manon acaba morrendo por não resistir às intempéries da natureza. Sade comenta sobre a obra,

Quantas lágrimas que se vertem à leitura dessa obra deliciosa! Como a natureza aí está pintada, como o interesse se sustenta e como ele aumenta passo a passo! Quantas dificuldades vencidas! Quanta filosofia a extrair de todo esse interesse, de uma moça perdida; dir-se-ia muito, ousando garantir que essa obra tem direito ao título de nosso melhor romance? Foi nela que Rousseau viu que, apesar das imprudências e desatinos, uma heroína podia pretender enternecer-nos, e, talvez, nunca tivéssemos tido Julie sem Manon Lescaut (Sade M. , 2000, p. 28).

Talvez nunca tivéssemos, igualmente, Justine sem Julie. A obra de Rousseau, à qual Sade chamou de "livro sublime" (Sade M. , 2000, p. 13), e que, ironicamente, afirmou que jamais teria imitadores à altura, seria uma referência evidente para o que realizara em *Aline et Valcour*, e mesmo em *Justine* e *Juliette*. São heroínas trágicas, submetidas a uma série de provações morais sem que elas se corrompam, para, ao fim, vermos triunfar sua virtude. Suas provações são, ao longo de seu caminho, cada vez maiores, e a intenção do autor parece ser a de, através do exemplo da incorruptibilidade das heroínas, educar o público em termos de fibra moral.

A saga de Justine e sua irmã Juliette é exemplar neste sentido. Sade escrevera três versões de Justine: *Les infortunes de la vertu*, *Justine ou Les Malheurs de la vertu*, e *La Nouvelle Justine ou Les Malheurs de la vertu*, este último seguido da história de sua irmã, em *Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice*.

A saga de Justine, ao passar de cada uma de suas versões, torna-se cada vez mais terrível contra a heroína. Cada versão é mais infame, mais cruel e lúbrica que a precedente. Na história de Juliette, igualmente, a cada preceptor que passa na vida da libertina, os crimes que são incentivados e cometidos são progressivamente mais hediondos.

Para Delon, a obra conduz a personagem a um "refinamento qualitativo" bem como a um "excesso quantitativo" (Castro, 2015, p. 24). Podemos compreender a obra como pedagógica, como se a personagem fosse uma espécie de modelo exemplar de sujeito submetido a um determinado percurso de aprendizado, que se torna, a cada capítulo e a cada mestre, mais complexo.

Fica estabelecido um ponto de diferença entre as já opostas irmãs. Enquanto Juliette passa por um caminho de complexidade crescente, demonstrando evoluir e tornar-se cada vez mais hábil em seus modos de proceder, e sábia em relação a seu ponto de vista, Justine encontra-se eternamente encerrada em um círculo vicioso, repetindo sempre as atitudes que considera corretas e que a condenam ao fracasso (Castro, 2015, p. 25).

Que o vício prospere é já uma crítica à sociedade e seu cinismo. Pois, enquanto as virtudes cristãs eram tradicionalmente exaltadas, com o advento do Iluminismo passou-se a ser celebrada a razão sobre todos os afetos. Com isso, abriu-se espaço para a defesa racional daquilo que anteriormente era considerado vício, como o fez, por exemplo, Mandeville em sua fábula das abelhas, afirmando ser o vício a base para a prosperidade pública. Os libertinos, neste sentido, seriam os sujeitos lúcidos e racionais que defenderiam esta inversão e promoveriam, por meio de suas ações, tal prosperidade.

5.4. O LIBERTINO

Central nos romances sadeanos, a figura do libertino traz, em sua história, aspectos cruciais a serem observados. No século XVII, o termo *libertino* designava apenas um livre pensador – essencialmente um homem da ciência, emancipado dos preceitos religiosos, um materialista. No fim do século, porém, a significação do termo começou a migrar para sua versão moderna. O libertino passou a ser não apenas culto, mas também alguém que cultivava prazeres refinados (Rouanet S. , 1990, p. 167). Será apenas no século XVIII que a "libertinagem erudita" e a "libertinagem dos costumes" se dissociam, ainda que não completamente, e "O sentido moderno da palavra se estabiliza: o libertino é um homem dissoluto que consagra sua vida ao prazer, principalmente o prazer erótico" (idem).

A figura do libertino, como a conhecemos pelas obras de Sade, pode ser considerada, portanto, uma construção peculiar ao século XVIII, quando, pela ascensão do ideário iluminista, passará a agregar uma série de características peculiares. Este personagem literário e social seria, em primeiro lugar, típico da

sociedade de corte, e caracterizado por um comportamento ao mesmo tempo promíscuo e indiferente: "Os novos libertinos dos últimos anos do Antigo Regime que se entregam metodicamente, talvez com tédio, a esse desavergonhamento frio que ficará como a marca erótica do tempo"²⁹ (Pauvert, 1989, p. 18).

Os libertinos exprimiriam, com erotismo, a crise do sujeito aristocrata perante as Luzes. Sua duplicidade, entre paixão e apatia, seria a precisa tradução da ambivalência que experimentavam os elementos mais cultos da nobreza. No nível intelectual, eles aderiam à Ilustração, na medida em que ela se apresentava como o sopro de modernidade que tomava toda a Europa. Mas, como nobres, eles a rejeitavam, uma vez que os ideais do Esclarecimento incitavam a revolta e a destruição de sua própria classe.

Ainda que a significação moderna do termo tenha passado a privilegiar o caráter erótico do libertino, vemos que o caráter filosófico não está de forma alguma distante. O próprio surgimento de uma literatura nomeada libertina traz consigo um embasamento intelectual para a libertinagem, e a relação entre libertinos e filósofos pode ser até mesmo pensada em termos de colaboração: enquanto os filósofos minavam os alicerces políticos do Antigo regime, os libertinos miravam nos alicerces morais (estes também, como sabemos, eminentemente filosóficos) (Rouanet S. , 1990, p. 168). E, "No fundo, o trabalho crítico dos escritores libertinos não precisava ir além da descrição fiel dos hábitos da nobreza (...) O sadismo estava nos costumes, antes de aparecer nos livros" (Rouanet S. , 1990, p. 169).

O libertino sadeano pode ser considerado uma reelaboração invertida do vilão setecentista (Castro, 2015, p. 50). Nas obras pedagógicas, como vimos, os vilões eram retratados como exemplo negativo, e os infortúnios que sofriam os heróis eram um meio para que estes alcançassem um estado de virtude ainda maior.

O comentário de Blanchot acena para este efeito:

A frase de Gide: 'Com os bons sentimentos se faz a má literatura' não tem, talvez, outro sentido que não o (de apontar) que os bons sentimentos pesam sobre esta maldade que está na arte (...) Pelo contrário, o romance mais

²⁹ Tradução nossa. Original: " Les nouveaux libertins des dernières années de l'Ancien Régime qui se livrent méthodiquement, parfois avec ennui, à ce dévergondage froid qui restera la marque érotique du temps "

imoral, se for um romance de tese, acaba dando a impressão de uma moralidade avassaladora, como acontece com a primeira Justine de Sade³⁰ (Blanchot, *La part du feu*, 1949, p. 190).

Mas vemos ocorrer uma paulatina transformação da concepção inicial que se tinha dos personagens dos romances pedagógicos. O exemplo de um ponto germinal dessa transformação seria a admiração de Diderot pela grandeza dos vilões (Castro, 2015, p. 235). Sendo eles engenhosos em suas manipulações, e ousados na execução de seus crimes, vemos ser a eles associada uma potência sedutora. Para Diderot, a violência é uma energia mal aplicada, que poderia ser redirecionada para o bem, caso conduzida por uma legislação esclarecida (Castro, 2015, p. 235).

Diderot reconhece tal aspecto de grandiosidade na vilania, mas trata tal potencialidade como o que ainda poderia conduzi-los à virtude, em uma conversão ao bem. Sade, no entanto, vem para pôr abaixo tal pretensão – os vilões não são grandes, embora criminosos; são grandes porque criminosos (Castro, 2015, p. 51).

Podemos compreender que Sade, bem como lhe é característico, promove uma exacerbação do argumento dos filósofos que acaba por resultar em uma inversão. Se a intenção com os romances pedagógicos era a de promover uma identificação com o herói virtuoso, o que garantiria que não fosse com os vilões amorais que ele se identificasse? (Castro, 2015, p. 45) Por que não aplicar as habilidades de descrever com verdade as paixões para descrever as mais sórdidas dentre elas? Isso seria levar o argumento dos filósofos ao paroxismo.

A polifonia serviria, inclusive, para oferecer uma diversidade tal de exemplos de vilania que facilitaria com que o leitor em algum ponto se identificasse. Alguns vilões na literatura setecentista demonstram esta faceta sedutora ao leitor, como, por exemplo, os personagens de *Ligações perigosas*, de Laclos. Eles se apresentam como mais refinados, vividos, viajados - em suma, mais interessantes.

Diderot expressa sua admiração pelos vilões e pelos grandes criminosos, pois enxerga neles uma inteligência, frieza e energia que lhes possibilitava grandes ações,

³⁰ Tradução nossa. Original: " La phrase de Gide : « Avec les beaux sentiments on fait la mauvaise littérature » n'a peut-être pas d'autre sens les bons sentiments pèsent lourdement sur cette méchanceté qui est dans l'art. (...) Au contraire, le roman le plus immoral, si c'est un roman à thèse, finit par donner une impression d'écrasante moralité, comme il arrive avec la première Justine de Sade"

ainda que malignas. As atrocidades demonstrariam a grandiosidade da capacidade humana, assim como a demonstram as grandes conquistas intelectuais ou as grandes benevolências.

Juliette é uma amante do conhecimento, da filosofia. É retratada como uma mulher refinada, que utiliza seus encantos e conhecimentos para melhor transitar tanto em meio a uma elite de aristocratas na França absolutista quanto em meio a uma elite de burgueses, militares e membros do clero, de elites de conhecedores das finanças, das leis e da medicina. Estas, as mesmas elites as quais subjagam Justine como sua vítima (Castro, 2015, p. 25).

A obra retrata Juliette tanto no momento pré-revolução como pós, e vemos a personagem adaptar-se à nova realidade, adquirindo em seu discurso trejeitos de uma verdadeira republicana, quando, por exemplo, em sua viagem para a Itália, ela questiona os príncipes italianos. A mudança de contexto histórico e sua estada em país estrangeiro produzem o efeito de mais uma progressão em sua ascensão como libertina. Utilizando o discurso revolucionário como instrumento, ela passa de aprendiz da aristocracia de sua terra natal a corruptora da aristocracia de uma terra estrangeira. É este afastamento no espaço e no tempo que propicia, portanto, que Juliette se consolide como libertina:

Se entendermos o Iluminismo como a época da pedagogia, Juliette, com sua 'sede de conhecimento e prazer' impõe-se como uma figura das Luzes, observa Delon. Justine, por seu turno, 'parece uma heroína da Contrarreforma' que tateia num mundo absurdo cujo sentido ela só encontra nas certezas da fé (Castro, 2015, p. 25).

Comentário semelhante ao que é feito sobre a erudição de Juliette é dispensado também à figura de Merteuil, a libertina de *Ligações perigosas*:

É uma *self-made woman*, constitui sua própria criação, sua própria obra-prima. Mas é, também, um típica mulher das Luzes em seu desejo de observar, de saber, de julgar por si própria, e uma mulher de seu tempo no sentido do assumir riscos e denunciar privilégios (Constantine, 2012, p. 13).

O libertino sadeano, particularmente, pode ser caracterizado pelo domínio de três competências: a exposição de suas teses filosóficas, as práticas criminosas e o deboche extremo (Castro, 2015, p. 51). É a união, em um só personagem, de sua

teoria com sua prática, e, ainda, a junção de um elemento energético crescente, qual seja, seu potencial dinâmico a buscar crimes cada vez mais hediondos.

É parte fundamental da figura do libertino, portanto, não somente a consecução das atividades sensuais e criminosas, mas a teorização sobre elas. Como afirma uma das libertinas em *Juliette*, "não basta experimentar as sensações, é preciso também analisá-las: às vezes, é tão doce saber falar quanto gozar delas e, quando não podemos mais desfrutar do gozo, é divino nos lançarmos à fala" (Sade M. , 1998, p. 234).

A literatura libertina divulgará muito bem as ideias da Ilustração entre os nobres bem como entre os burgueses, o que será um passo estratégico para a Revolução. Mas, nas mãos de Sade, vemos como a crítica se desdobra, abrangendo não apenas a aristocracia como também os revolucionários e os filósofos que os ensinam.

Com isso, Sade destaca-se dentre os outros escritores de romances libertinos. Como aponta Rouanet,

O divino marquês tem uma relação ambígua com todas as ideias da Ilustração. Ele as difunde, como os demais libertinos. Mas, ao contrário dos outros, ele frequentemente as perverte, infletindo seu conteúdo num sentido oposto ao desejado pelos filósofos. Ele investe contra todos os valores do *Ancien Régime*, e nisso é aliado das Luzes, mas agride, também, todos os valores da Ilustração. Ele subverte a sociedade e subverte a subversão (Rouanet S. , 1990, p. 178).

A literatura libertina tinha afinidade com a moralidade da Ilustração, na medida em que ela advogava a "libertação do prazer nos limites impostos pelo interesse coletivo" (Rouanet S. , 1990, p. 173), mas Sade vai além, e radicaliza o interesse coletivo na liberação dos prazeres para além de qualquer limite, fazendo com que se revele o horizonte de destruição que a moral burguesa comporta. Por isso, "Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos" (Sade M. , 1999, p. 54), constitui uma advertência para que os cidadãos não se refreiem nem se iludam com as novas nobres virtudes racionais da burguesia, que vinha em substituição aos antigos amos trazendo novas modalidades de exploração.

5.5. A REJEIÇÃO AO AMOR

Em sua busca por contrapor-se a todas as virtudes da tradição cristã europeia, um dos tópicos recorrentes na obra do Marquês são os discursos contrários ao amor. Este será um exemplo ideal para vermos como Sade, ao mesmo tempo em que caricaturiza os vícios da aristocracia decadente, concomitantemente consegue ironizar os excessos da filosofia da Ilustração. Pois, ao mesmo tempo em que ele expõe como a sociedade já desrespeitava hipocritamente os valores que sustentava, como no caso do adultério, ele também fará com que seus personagens libertinos façam a exortação a abolir tais valores com argumentos similares aos dos filósofos.

Assim, em um tom de defesa de tese filosófica, os libertinos de sua obra enumeram diversos argumentos para demonstrar que os valores tradicionais não seriam suficientemente racionais para que fossem admitidos em um mundo esclarecido. No exemplo da crítica ao amor, vemos como eles argumentam contra o sentimento por diversos ângulos, seja apontando a antinaturalidade do sentimento, seja por ver nele uma imposição social contraprodutiva.

A crítica à suposição de naturalidade do sentimento amoroso será desenvolvida a ponto de engendrar um debate teológico e político, que veremos em maiores detalhes mais à frente. Quanto às críticas às restrições impostas pela sociedade no tocante aos relacionamentos amorosos, vemos através das vozes de seus libertinos a rejeição a uma série de tradições e imposições legais, abarcando temas como a virgindade pré-nupcial, a castidade, a monogamia, o pudor, o casamento, dentre outros.

É o que expressa a abadessa Dèlbene a Juliette, quando ensina à jovem que todos os hábitos de virtude ensinados para as moças eram contrários às leis da natureza e ao bem comum. Como boa filósofa, argumenta a preceptora que os costumes só são válidos se promovem a felicidade geral – e quanta felicidade não seria privada aos homens ao conduzir as moças à abstinência pré-nupcial, bem como à monogamia, questiona ela. A espera por um único indivíduo e o favorecimento a este tão somente prejudicaria a coletividade. Assim, a restrição da sexualidade de uma moça a um único homem seria a concessão de um direito despótico a ele, um ato que

fere o bem comum (Sade M. , 1998, p. 236).

Seguindo o argumento da libertina, esta considera ser a lei geral da natureza a maximização dos prazeres, de forma que qualquer restrição construída socialmente que atrapalhe a consecução desta ordem seria necessariamente um crime contra a ordem natural. A maximização dos prazeres seria mais bem levada a cabo através da multiplicação dos parceiros, de forma a favorecer um número máximo de indivíduos. A castidade seria uma imposição tirânica da sociedade, uma falsa virtude, pois conduziria à diminuição da prosperidade coletiva.

É em meio a esta defesa de Dèlbene que ela pronuncia aquela que será extraída por Lacan como máxima sadeana: "empreste-me a parte do seu corpo que pode me satisfazer um instante e usufrua, se isso te aprouver, daquela do meu que pode te agradar" (Sade M. , 1998, p. 237)

Nessa ordem de coisas, explica a abadessa, é absolutamente legítimo que alguém exija de outro o corpo deste para seu gozo particular, em troca do que o outro estabelecer que lhe convém – uma parte do corpo do outro, dinheiro, o que quer eu seja – e com isso se obter uma troca justa. Não acordada a troca, é de direito do primeiro, de qualquer forma, extrair à força o que quiser, pois isso não iria contra a lei suprema da natureza, pelo contrário, seria completamente de acordo com ela. O grande crime contra a natureza seria furtar-se dessa troca e não gozar.

A personagem refuta também que seja o pudor um dado inato, alegando que as pessoas não se sentem envergonhadas com sua própria nudez quando estão sozinhas. Essa, como outras, seria uma mácula à natureza imposta pela sociedade. A castidade, do mesmo modo, não é observada na natureza. Seria mais uma falsa virtude, que esconderia, na verdade, um "refinamento luxurioso" (Sade M. , 1998, p. 236) Como Castro muito bem observa (Castro, 2015, p. 87), tal comentário seria oriundo de leitura por Sade de *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples* (1776), de Dèmeunier, no qual há um capítulo dedicado aos "refinamentos da volúpia", onde se lê a seguinte afirmativa: "Os selvagens já conhecem alguns refinamentos. Quando enjoam dos prazeres ordinários, cada um à sua maneira, inventam recursos para prevenir a saciedade" (Castro, 2015). Vemos, assim, como Sade utiliza argumentos de obras filosóficas do período para construir os discursos

subversivos de seus libertinos.

Naquela lógica, conter-se poderia servir transitoriamente a um refinamento da libertinagem, para potencializar o prazer a ser extraído depois, mas somente isso. Como valor moral ou costume recorrente, é mais um dos crimes contra a natureza. A abadessa chega a argumentar que seria prejudicial à saúde o represamento dos fluidos sexuais, o que poderia corromper a saúde física, e que, portanto, era exigência da natureza que as pessoas buscassem sua satisfação com o que quer que lhes aprovesse.

O casamento seria também um vínculo antinatural e danoso à coletividade. Para além de ser ditado pela sociedade e não pela natureza e restringir o alcance dos prazeres, seria também historicamente e politicamente nocivo, pois, afirma a abadessa em tom republicano (Sade M. , 1998, p. 239), não fossem as disputas entre clãs aristocratas, muitas guerras teriam sido evitadas e a França seria uma nação unida, com seus membros em igualdade, sendo alcançado um maior bem para a sociedade.

A procriação também não seria um bem maior – é possibilitada pela natureza, mas não exigida. A natureza não se detém pela morte de milhares de exemplares de uma espécie. A abadessa defende, então, que o progenitor não tem deveres nem direitos quaisquer sobre o fruto da união, restando à mulher o direito de decidir o destino do embrião, inclusive de abortá-lo. A criação das crianças deve ser, por fim, feita por instituições públicas, sem que haja necessidade da presença da mãe na vida das crianças, criando assim filhos da pátria.

Por fim, a preceptora faz um inventário de todos os motivos pelos quais o adultério não deve ser condenado, e, para tal, utiliza-se novamente da referência à obra de Dêmeunier (Castro, 2015, p. 89). Vai, passo a passo, defendendo a prostituição, o aborto, o infanticídio, a livre escolha de parceiros etc, buscando, em suma, demonstrar, de todas as formas, como as convenções sociais em torno das matérias do amor eram não somente antinaturais como contrárias às leis superiores da natureza, e como elas levavam a sociedade a um estado pior.

Sade denunciava também, através de seus libertinos, a hipocrisia de uma sociedade de corte hedonista e adúltera. Algumas declarações neste sentido podem

ser encontradas ao longo de seus textos, como menciona Pauvert. Este cita, como exemplo, uma passagem na obra de Sade em que se afirma que "O amor, tal como existe na sociedade, não é mais que a troca de duas fantasias e o contato de duas epidermes"³¹ (Pauvert, 1989, p. 18), ou seja, distanciada de ideais românticos, a aristocracia entregava-se pragmaticamente ao usufruto da sexualidade de forma luxuriante e decadente. Sabemos a que ponto a indignação popular com os excessos da vida da nobreza fez com que se insuflassem os ânimos revolucionários.

Tais argumentos ecoam, por outro lado, as considerações de Kant sobre a instituição do casamento, que ele busca abarcar em uma doutrina universal do direito em sua *Metafísica dos costumes*. Nela, vemos a definição da sexualidade em termos semelhantes aos que Sade propunha, como uma troca: "A união sexual (*commercium sexuelle*) é o uso recíproco que um ser humano faz dos órgãos e faculdades de um outro (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*)" (Kant, *A metafísica dos costumes*, 2008, p. 121), sendo o casamento, por sua vez, "a união de duas pessoas de sexos diferentes para a posse por toda vida dos atributos sexuais recíprocos" (Kant, *A metafísica dos costumes*, 2008, p. 122).

Em suma, vemos como os libertinos buscam se ver livres em relação às leis hipócritas da sociedade, que restringiriam o usufruto do direito ao gozo não por motivos racionais, mas por força da imposição de leis heterônomas por parte de instituições de poder consolidado pela tradição. Porém, devemos pontuar que, ao fazerem esta crítica, os libertinos se deparariam com uma contradição que toca suas as intenções, pois, sem a lei que o proíba, o ato torna-se muito menos prazeroso e apetente. Assim, encontra-se esse paradoxo libertino: eles desejam transgredir as leis sociais restritivas, mas devem querer mantê-las também, na medida em que são elas o que possibilita o prazer da transgressão.

As leis sociais restritivas, além de não racionais, seriam também antinaturais, na medida em que cerceiam o usufruto do corpo que a natureza possibilita a todos universalmente. A lei da natureza emerge como esta força superior, universal e verdadeiramente soberana.

³¹ Tradução nossa. Original: "L'amour, tel qu'il existe dans la société, n'est que l'échange de deux fantaisies et le contact de deux épidermes".

5.6. LEI DA NATUREZA

Sade, a depender do que defendem seus personagens, não compartilha da visão antropocentrista da natureza que alguns filósofos, em especial Rousseau, promovem. Sua concepção se aproxima mais à de d'Holbach, autor de *Système de la nature*, o qual descreve, em carta de fim de novembro de 1783, como um "livro de ouro" (Castro, 2015, p. 224). Para d'Holbach, o homem não desfruta, ao contrário do que gostaria de pensar, de nenhuma preponderância sobre os seres da natureza, e nada garantiria que a espécie humana permaneceria na terra. O ser humano, como qualquer espécie, diz o filósofo, não é necessário, muito menos indispensável, à natureza – ela continuaria sua marcha eterna sem se abalar por nossa ausência. A dimensão trágica da humanidade, nesse sentido, é a de que a natureza prescindir da humanidade, porém os atos da humanidade seriam todos eles submetidos e determinados por esta mesma natureza que nos descarta.

A destruição é parte constituinte e necessária da natureza. O ciclo da vida depende da morte, para que haja espaço para as novas gerações, para que se exerça plenamente o poder criativo da natureza. Sade ousa então dobrar essa lógica, e promulgar que o assassino, e todo aquele que promove a destruição, age como um emissário da mais eterna lei da natureza: "O maior celerado da terra, o assassino mais abominável, feroz e bárbaro é portanto somente o órgão de suas leis (da natureza) (...) o motor de suas vontades e o mais seguro agente de seus caprichos" (Sade M. , 1998, p. 873).

Para Braschi, personagem de *Juliette*, a natureza demanda do homem o crime máximo, pois a destruição máxima seria a melhor forma de servi-la. Não fosse uma injunção da natureza, o homem não sentiria o empuxo a cometer os crimes. O crime é a vocação biológica do homem, e o apetite que ele sente para cometê-lo, seu mais forte testemunho (Castro, 2015, p. 234).

Os crimes são uteis à natureza. "Atormente, aniquile, destrua, massacre, queime, pulverize, dissolva, varie enfim sob cem mil formas todas as produções dos três reinos (animal, vegetal e mineral), você lhes servirá e lhes será útil" (Sade M. , 1998, p. 878), pois "Sem destruição, não há alimento para a terra e, por conseguinte,

não há mais possibilidade para o homem poder se reproduzir" (idem); essa seria a verdade fatal que prova que "os vícios e as virtudes do nosso sistema social não são nada e que os vícios são mais necessários que as virtudes" (Sade M. , 1998, p. 875)

Porém, mais do que isso: a proeminência da natureza sobre o homem é tamanha que, argumenta Sade, a destruição seria impossível. É o que expressa o personagem Pio VI, em *Juliette*:

Ah, infeliz mortal, não se gabe do poder de destruir, esta ação está acima de suas forças. Você pode variar as formas, mas você não saberia extinguir nem absorver os elementos da matéria. E como você os destruiria se são eternos? (Sade M. , 1998, p. 876).

A diferença entre o estado de vida ou morte seria a de agregação ou desagregação das partículas. O homem seria capaz de produzir a morte em pequena escala, ainda que matasse milhões de seres humanos. Mas não seria capaz de produzir uma hecatombe tamanha que de fato destruísse a própria capacidade da natureza de gerar vida. Na consideração do Papa, a destruição não passa de uma quimera – porém, o que é possível, e mais que isso, uma tarefa, é o homem fazer-se agente, em nome da natureza, de sua forma transmutadora (Castro, 2015, p. 232).

O impasse do libertino, frente à natureza, pode ser expresso em uma tensão entre continuidade e descontinuidade (Castro, 2015, p. 236). A natureza aparece, ela própria, como contraditória: criadora e destruidora. Como a quantidade de matéria é finita e a energia criadora infinita, é necessário que haja a destruição do que já existe para que se libere espaço e matéria para o surgimento do novo e para a expressão dessa inventividade primordial. Assim, o libertino serve à natureza dando continuidade a ela quando destrói. Mas, ao mesmo tempo, não consegue deixar de se rebelar contra ela, pois busca desafiar os limites a ele imposto por essa própria natureza – pois a destruição total é impossível. O libertino flerta com esse impossível, buscando a transgressão final.

A natureza é, então, considerada "madrasta", pois impõe ao homem limites ao que ela própria incita. O homem não seria por ela dotado nem de capacidade nem de liberdade para cometer crimes na magnitude que desejar, em especial os contra ela própria. Ela o incita porque depende do homem como agente de certo grau de

destruição, mas ela própria é limitada e transfere essa limitação para o homem no sentido de não ser capaz de se autodestruir. Dessa forma, como afirmávamos, para o homem, a destruição, em seu mais pleno senso, é impossível. É inalcançável, por uma limitação herdada da própria natureza. Aí reside o paradoxo da natureza e a origem do conflito do libertino.

O libertino, então, se rebela contra a natureza, bradando contra ela sua insatisfação:

Ó você, (...), força cega e imbecil da qual sou o resultado involuntário, você que me lançou sobre o globo com o desejo de que eu te ofendesse e que não pode, porém, me fornecer os meios para tanto, inspire então minha alma inflamada a alguns crimes que te sirvam melhor do que aqueles que você deixa à minha disposição. Eu quero muito cumprir tuas leis, porque elas exigem crimes terríveis e destes eu tenho a mais ardente sede, mas me forneça crueldades diferentes daquelas que tua debilidade me apresenta. Quando eu tiver exterminado da face da terra todas as criaturas que a cobrem, estarei bem longe do meu objetivo, pois terei te servido...madrasta...e aspiro tão somente a me vingar da tua estupidez, ou da maldade que você faz os homens experimentarem, jamais lhes fornecendo os meios para que se entreguem às atrozes inclinações que você lhes inspira (Sade M. , 1998, p. 885).

De força soberana e majestosa para odiosa, o libertino se exaspera por ela não o ter constituído capacitado a perfeitamente atendê-la. Em um primeiro momento, a natureza é uma força que tudo engendra de forma soberana e amoral. Existe um equilíbrio final de todos os fatores, de forma que o crime e a virtude se regulam e compensam, e são igualmente necessários. Depois, a natureza passa a ser debilitada, pois passa a ser dependente do celerado como agente dos crimes que suprem sua necessidade de destruição. Passa a ser a incitadora de crimes cada vez maiores, vislumbrando no limite a destruição completa de seus três reinos, para assim ver plenamente livre sua potencialidade criadora.

Por fim, torna-se odiosa por este mesmo celerado, que se vê limitado por ela nesta empreitada aniquiladora. Ele se percebe por ela eternamente subjugado, e resta a ele a rebeldia e a profanação contra ela. Como afirma Juliette, "a natureza é uma mulher que só conseguiremos dominar atormentando-a" (Sade M. , 1998, p. 651) Apesar de sua voluntariedade feroz, frente à natureza, o libertino é obrigado a se confrontar com sua impotência. Contra isso, resta-lhe busca fugir através de artifícios

– através de um crescente refinamento de suas atrocidades, e da conjugação da filosofia aos atos criminosos.

5.7. UNIVERSALIDADE, LIBERDADE E AUTONOMIA

Alguns temas caros à filosofia, como os grandes tópicos da universalidade, da liberdade ou da autonomia serão atingidos pela retórica subversiva de Sade. A universalidade, em Sade, seria encontrada na submissão de todos os seres às leis da natureza. Todos seriam igualmente premidos pelas necessidades que a natureza lhes impõe, ainda que os libertinos sejam dotados de uma inclinação especial para servi-la. De forma semelhante, em Kant vemos que a universalidade está vinculada à identificação de uma lei que lhe é conseqüente – é possível formular uma lei para a ação moral porque todos os seres humanos têm em si a capacidade racional, e uma lei qualquer pode ser considerada moralmente boa na medida em que ela seja universalmente válida.

Assim, em poucas palavras, podemos afirmar que, em Sade, a universalidade se vincularia ao direito ao gozo, de forma análoga à universalidade do Imperativo Categórico. Submetidos à razão ou à natureza, conforme o autor, os sujeitos seriam então comandados por uma lei rigorosa decorrente delas. É o que nos indica Lacan quando passa a conceber o Supereu não mais tanto como uma instância restritiva, mas sim como engendradora de um comando estrito: goza!

A questão da liberdade logo emerge ao abordamos tal problemática, como já vimos a partir de Kant. Em ambos os casos, a liberdade seria, contraditoriamente, encontrada por meio da submissão a esta lei que se apresenta como maior. Tal submissão absoluta à lei (do gozo ou da razão) seria também o que legitimaria o abandono de qualquer regra que não esteja conforme a Lei maior.

Através de seus personagens libertinos e seus discursos, Sade propõe a libertação do homem de todos os preceitos sociais que sejam limitantes em relação a seu direito natural de tudo usufruir ao máximo, no que depender de suas forças. Vimos como, ponto após ponto, são desconstruídos os valores sociais tradicionais que impunham amarras, inclusive legais, ao livre gozo do indivíduo. Apenas eliminando-

se tais normas restritivas, o direito ao gozo poderá enfim expressar-se como universalmente válido, alcançando, com isso, o pré-requisito para que o gozo constitua uma lei com formalismo semelhante ao Imperativo Categórico de Kant.

Analogamente ao raciocínio de Kant, o sujeito teria o dever de fazer o uso público de sua razão no sentido da defesa de sua liberdade de gozo, para usufruir plenamente do que queira sem que amarras não racionais o impeçam. Com isso, ele exerceria sua autonomia, não mais se pautando em leis heterônomas, advindas de instituições sociais, no que concerne ao usufruto de seu corpo e sua força. O sujeito respeitaria, em lugar disso, a lei do gozo que a natureza lhe impõe, esta uma lei maior e universalmente válida.

Sade, a partir da proposição da lei da natureza como lei superiora à qual todos estariam submetidos, problematiza também a questão do livre arbítrio. Pois, se tudo depende de causas naturais que nos ultrapassam, se suas inclinações não dependem dele, ele também não tem responsabilidade por elas. Da mais extrema submissão, da ausência de livre arbítrio, Sade extrairá consequências libertadoras. Sade, através da voz da abadessa libertina Delbène, afirma que só sentimos culpa pelo que cometemos por acreditarmos no "sistema da liberdade" (Sade M. , 1998, p. 190), a pressuposição de termos livre-arbítrio, o que seria uma falácia. Logo, a culpa é um sentimento absolutamente despropositado.

5.8. EGOÍSMO

Vimos nos tópicos anteriores a defesa de que é por efeito da subjugação do homem à natureza que ele é dotado de um ímpeto de destruição. O livre arbítrio ficaria com isso comprometido, na medida em que, tomando de empréstimo um argumento empirista, a moralidade é efeito e não causa dos atos do homem. Assim sendo, sem livre arbítrio, como seria possível imputarmos culpa ao homem pelos crimes que é impelido por sua própria natureza a cometer?

Não havendo culpa, o remorso é um sentimento fútil. Porque haveria o homem de se culpar pelo prazer que se proporcionou, ou ainda, pelo mal que cometeu a outro, se isso significaria amar mais ao próximo do que a si mesmo? Mais uma provocação

de Sade que toma proporções teológicas.

A busca pelo autointeresse, pela própria felicidade e pela realização de suas próprias vontades, seria para Sade a tendência natural e primária. Qualquer rompimento com essa tendência, seria, portanto, um rompimento com a própria natureza. A contenção da tendência dos homens de buscarem seus próprios ganhos acima dos de quaisquer outros seria resultado de uma imposição social.

Vimos, em capítulo anterior, como Kant defendia que a ação moral deveria prescindir de qualquer interesse particular. Consideraremos, mais adiante, a articulação entre o que o filósofo alemão propunha e o que defende Sade, através dos discursos de seus libertinos. Mas, nesse ponto, cabe salientar que, anteriormente a ambos, d'Alembert já discursara sobre a virtude do sacrifício desinteressado:

Se chamamos de bem-estar tudo aquilo que está além da necessidade absoluta, disso precede que sacrificar seu bem-estar às necessidades de outrem é o grande princípio de todas as virtudes e o remédio para todas as paixões. Mas este sacrifício está na natureza e no que ele deve consistir? Sem dúvida, nenhuma lei natural nem positiva pode nos obrigar a amar os outros mais do que a nós; este heroísmo, se um sentimento absurdo pode ser assim chamado, não poderia estar no coração humano; mas o amor esclarecido de nossa própria felicidade nos mostra a paz em relação a nós mesmos e a ligação com nossos semelhantes como os bens preferíveis a todos os outros; e o modo mais seguro de nos proporcionar essa paz e essa ligação é disputar o menos possível com os outros a fruição desses bens de convenção, tão caros à avidez dos homens. Assim, o amor esclarecido de nós mesmos é o princípio de todo sacrifício moral (d'Alembert, 1764, p. 91).

Tomando como referência, por enquanto, tão somente o texto de d'Alembert, vemos que o sacrifício, nos termos que ele propõe, não seria de fato desinteressado. Trata-se de uma concessão que se faria em prol de não ter que disputar com outros aquilo que lhe seja de interesse. Tal abnegação seria, tanto para ele como para Sade, contrária àquela que seria a tendência natural do homem, de buscar a satisfação de si unicamente. Da mesma forma, sequer a abnegação requisitada pela Igreja seria de fato desinteressada, pois, assim como a acima proposta por d'Alembert, pressuporia uma troca entre a insatisfação terrena e a satisfação eterna (Castro, 2015, p. 103).

Sade, mais uma vez, é perspicaz a respeito do ambiente filosófico de sua época e promove uma não tão sutil subversão. Se, nessas duas concepções, de d'Alembert e da Igreja, está posta em jogo uma troca de interesses, justamente onde se diz haver

a abnegação, então a virtude é interesseira e maligna.

O moralista clássico La Rochefoucauld já tratara de tal tema com ar de condenação, ao vaticinar que "Nossas virtudes são frequentemente somente vícios disfarçados" (La Rochefoucauld, 1853, p. 11). Sade toma de empréstimo tal perspectiva para condenar a virtude, interesseira e dissimulada, e, a partir disso, propor um elogio ao vício, ele abertamente e naturalmente autointeressado.

O que era descrição de maldade do homem entregue a ele mesmo nos moralistas clássicos torna-se prescrição de um egoísmo triunfante. Sade associa o pessimismo dos pensadores do século XVII à aceitação da natureza, própria aos do século seguinte. (...) O imoralista analisa a crueldade do mundo e arruína todo sistema de valores que pretenderia ultrapassá-la. Afastando a solução religiosa de uns, a perspectiva histórica e humanista de outros, ele proclama cinicamente o primado do amor-próprio (Delon, 1999, p. 214).

Com isso, Sade consegue produzir o efeito de inversão que lhe é tão característico: transforma a virtude em vício, e o vício em virtude.

Pode parecer existir uma contradição entre a defesa do egoísmo predatório fundado pela natureza e a defesa pelo bem da coletividade quando os libertinos discorrem, como vimos, sobre o despotismo que é guardar a virgindade pré-nupcial ou a monogamia. Por exemplo, para fazer o elogio do adultério, a libertina Delbène traz como princípios a busca pela felicidade geral da nação e a igualdade. Para defender o crime, ela retoma o princípio natural do cada um por si e da preponderância do mais forte.

Tal aparente contradição, no entanto, se fará, em nossa perspectiva, mais compreensível e talvez mesmo resolvida quando pensarmos a coexistência entre egoísmo e bem coletivo conjugada na proposta do Liberalismo. Trataremos com mais detalhes desse ponto crucial de nossa tese mais adiante.

5.9. APATIA

Mais um dos temas fundamentais da literatura sadeana, a apatia será particularmente caro a este estudo. Já debatemos anteriormente o modo como a ideia de apatia aparece na obra de Kant. Faremos um breve levantamento da concepção

de Sade sobre a apatia e a forma como aborda tal tema através de seus personagens, e, posteriormente, veremos como tal conceito emerge como talvez o ponto principal da articulação entre os dois autores.

A apatia, em Sade, pode ser considerada, segundo Delon, como uma espécie de isolismo. Por isolismo o autor se refere a "toda gama de sentimentos que vão do egocentrismo espontâneo ao egoísmo refletido, culminando na atitude predatória da fera humana" (Delon, 1990, p. 64).

A apatia, no discurso de Delbène, preceptora de Juliette, é consequência de a natureza nos predispor ao egoísmo. Dado que nem todos os seres dispõem da mesma força, é apenas natural que alguns sejam submetidos a outros, que sejam por estes devorados. Perturbar essa ordem da natureza seria um erro. Assim, aquele que sofre as penúrias deve se resignar, aceitar sua sorte. Sendo todos os seres passíveis de sofrer nas mãos de outros, e que tal ordem é a natural, é necessário que nos tornemos todos insensíveis à dor, a nossa e a alheia.

A natureza não inspira compaixão ao homem. A compaixão só provocaria seu enfraquecimento, tornando-o mais vulnerável. A disposição natural do homem seria a do cuidado de si e de si somente. Frente à dor do outro, o homem precisa se tornar indiferente, para assim se tornar impassível à sua própria dor. Assim, ele se aproximaria da verdadeira liberdade, de buscar pelo seu interesse sem se afetar pela dor que possa causar a outros. O outro, o próximo, só serviria, nesta perspectiva isolista, como meio para o alcance de nosso próprio prazer (Castro, 2015, p. 95).

Madame de Clairwil, outra preceptora de Juliette, alega de forma orgulhosa ter se despedido de todo sentimento em prol do prazer – "Minha alma é dura, estou longe de achar a sensibilidade preferível à feliz apatia da qual gozo" (Sade M. , 1998, p. 419). Juliette, ela mesma, também elogia sua própria insensibilidade: "Minha alma é impassível (...). Eu desafio um sentimento a atingi-la, fora o de prazer" (Sade M. , 1998, p. 419). Curioso observar que o elogio à apatia vem através das duas preceptoras mulheres de Juliette, o que seria, mais uma vez, uma inversão, a partir do pressuposto estereotípico de que as mulheres seriam o gênero sensível.

Clairwil fará de sua lição a Juliette uma dissertação filosófica contrária à sensibilidade. A sensibilidade, para ela, resultaria de excitações fisiológicas, de forma

condizente com a já exposta analogia elétrica, e a tendência à virtude ou ao vício seria determinada pela constituição física individual e pela força dos estímulos. Era necessário, a partir disso, que a educação agisse de forma a promover uma dessensibilização. A princípio isso seria feito para evitar os vícios, mas, sendo os crimes um efeito da natureza inevitável, a falta de sensibilidade, enfim, a seu cometimento de forma mais eficiente, a sangue frio. Isso seria condizente também com outra das principais lições para uma jovem libertina, a de saber cometer os crimes de forma fria e calculada, garantindo que não fosse por eles punida (Sade M. , 1998, p. 424).

A partir da exposição de tal concepção energética, a definição de sensibilidade torna-se incerta e paradoxal (Castro, 2015, p. 180). Ao associar a sensibilidade com a quantidade de energia, e estabelecer que a propensão ao vício seria decorrente de uma maior energização, isso quereria dizer que o libertino, mais energético, seria mais sensível. No entanto, sensibilidade também aparece como oposta à apatia no sentido moral, de ser mais ou menos sensível à dor alheia. Como compreender esse aparente paradoxo da apatia?

Podemos seguir a estratégia de, de fato, diferenciar essas duas acepções do termo – sensibilidade ganha conotação positiva se é referente à energia que anima os libertinos a buscarem seus próprios interesses; e conotação negativa quando se refere a temas morais e à empatia com o próximo (Delon, 1998, p. 421).

Tal distinção entre sensibilidade física e moral é apontada também na *Encyclopédie* de Diderot e no dicionário de Trévoux, e vemos que, no quesito moral, a sensibilidade é contraposta à racionalidade, quando se afirma que um sujeito sensível pode ser mais suscetível a cometer erros, ainda que seja a sensibilidade o que o torne virtuoso (Castro, 2015, p. 181).

Assim sendo, o libertino sadeano deve comportar em si essa dualidade. Ele deve ser sensível no aspecto físico – deve ter uma grande energia que o conduza ao crime, uma alta sensibilidade física que o predisponha ao prazer carnal – mas deve ser insensível no aspecto moral – pois sentimentos como compaixão, remorso, medo, empatia, só diminuiriam sua eficiência no crime. A predisposição física ao vício, portanto, não é suficiente, é necessária uma boa dose de engenhosidade e de

racionalidade para ter sucesso na carreira criminosa (Castro, 2015, p. 182)

O processo de endurecimento da sensibilidade proposto por Mme. Clairwil começa pela supressão da piedade, descrita por ela como "um sentimento puramente egoísta que nos leva a lamentar nos outros o mal que tememos para nós" (Sade M. , 1998, p. 425). Com nenhum problema quanto ao egoísmo, sua crítica dirige-se ao efeito de enfraquecimento que tal sentimento, para todo o resto inútil, geraria no criminoso.

Em oposição à piedade, o sangue-frio traria vantagens ao criminoso, possibilitando a ele, em lugar da infelicidade, encontrar prazer no sofrimento alheio. Clairwil propõe à sua aprendiz que se entregar ao espetáculo do infortúnio de outros é um exercício engrandecedor em sua vida de criminosa. Ao não somente acostumar-se a assistir como também a provocar o infortúnio, ela perceberá que, contrastando seu prazer em relação ao sofrimento de sua vítima, sua posição é a de imensurável superioridade (Castro, 2015, p. 183).

Clairwil remete-se ao estoicismo para falar desta apatia a qual defende – "eis os princípios que me levam a esta tranquilidade... a esse repouso das paixões... a esse estoicismo que me permite fazer tudo e tudo suportar sem emoção, apresse-se portanto a iniciar-se nesses mistérios" (Sade M. , 1998, p. 426). No entanto, é de se observar que a concepção de apatia dos libertinos sadeanos é distinta da dos estoicos. O estoicismo, que tem como grande representante Sêneca, foi uma doutrina filosófica que promovia uma ética em torno da ideia da apatia. *Pathos*, significando as paixões, a sensibilidade, as emoções do homem, e *apathia*, seu oposto, a indiferença em relação a esses aspectos da vida. Tornar-se indiferente a tais aspectos era um processo de ascese, de busca pela perfeição.

Sade retoma tal ideário, que havia caído em descrédito em seu tempo, para justamente criticar a crescente tendência dos romances filosóficos que enalteciam a sensibilidade como fonte de virtude, apesar de ter também tecido elogios a estas obras. Segundo Delon, "a crítica do entusiasmo é comum à ortodoxia religiosa e ao racionalismo das Luzes. Mas a moda sensível e o heroísmo revolucionário, além da renovação espiritualista, reabilitam-no" (Delon, 1998, p. 604)

A leitura própria de Sade sobre a apatia, no entanto, difere daquela dos

estóicos, pois trata-se de uma apatia bifurcada segundo a distinção a que anteriormente nos referíamos. Os libertinos de Sade condenam tão somente a sensibilidade, o *pathos* no sentido moral, enaltecendo, no entanto, o *pathos* físico. O que os libertinos promoviam, em suma, era o prazer da apatia. Um prazer refinado a partir da insensibilidade perante a dor alheia. Um *pathos* peculiar, destilado a partir da apatia.

Novamente, encontramos para tal elogio da insensibilidade moral o respaldo na concepção sadeana de natureza como fonte de uma lei maior. Através dos exemplos de figuras históricas temíveis, como Nero, defende que estes eram portadores de uma imensa energia que lhes fora dotada pela natureza com o intuito de servir à necessária destruição. Foram grandiosos não somente por serem agraciados por uma energia sanguinária de tal magnitude, mas também por saberem ser moralmente apáticos, absolutamente insensíveis à tragédia humana que provocavam. Pelo contrário, souberam "acender a volúpia na chama de seus crimes" (Sade M. , 1998, p. 428), souberam ser apáticos moralmente para melhor produzir uma destruição grandiosa e dela gozar sem pudores. Com seus atos terríveis, agiram como legítimos instrumentos da natureza.

5.10. A FELICIDADE NO MAL: O ELOGIO DO CRIME

Seguindo a lógica própria do recurso à natureza como fonte de uma lei superior, o crime será também justificado a partir dessa premissa. Quem dissertará com extensão sobre o assunto será Norceuil, mais um dos preceptores de Juliette. Norceuil esclarece sua teoria de que o crime teria uma função sincrônica na economia do universo. Tal função seria a de promover uma regulação. Crime e benevolência, bem e mal, ordem e caos, todos estes seriam polos opostos naturais e complementares. O vício seria necessário para a manutenção do todo tanto quanto a virtude, pois, como havíamos exposto anteriormente, é necessário à natureza que exista a destruição ao menos na mesma medida em que existe criação, inclusive para possibilitar a continuidade da força criativa. Tudo fazendo parte do grande plano da natureza.

O mal seria, assim, simplesmente resultado da necessidade de equilíbrio da

natureza, não exatamente de uma malignidade dela. Assim como existem venenos, existem antídotos, e como existem mortes, existem nascimentos, e assim por diante. A natureza proveria o mundo dessas oposições complementares. O agente da maldade é ele também dotado da inclinação para o vício por desígnios da natureza, e teria seu próprio papel a cumprir.

Esta concepção, herdada do materialismo de d'Holbach, teria sido acrescida a partir da crítica a este autor feita por Bergier, que condenara:

Malfeitores e celerados de toda espécie, desgraça do gênero humano, pestes da sociedade, vocês podem se tranquilizar. Vocês cumprem o papel que a Natureza lhes prescreveu; sejam materialistas, vocês não terão nada de que se repreender (...) Tudo está bem, porque tudo é necessário (Castro, 2015, p. 100).

Mas, D'Holbach e o Abade Bergier, opostos em opinião na maioria dos aspectos desse debate, no que concerne a este ponto específico, mesmo eles concordam (Castro, 2015, p. 107).

Enquanto D'Holbach afirma que,

(...) na presente constituição das coisas, a virtude, longe de proporcionar o bem-estar àqueles que a praticam, mergulha-os frequentemente no infortúnio e coloca obstáculos à felicidade; por toda parte nós a vemos privada de recompensas. (...) Mil exemplos podem nos convencer de que em quase todos os países ela é odiada, perseguida, forçada a gemer pela ingratidão e injustiça dos homens. Respondo confessando que, por uma consequência necessária dos desvarios do gênero humano, a virtude conduz raramente aos objetos nos quais o vulgo faz consistir sua felicidade (Holbach, 1770).

Bergier, seu franco opositor, aparenta estar de acordo:

A experiência (...) demonstra que uma virtude exata e escrupulosa não é sempre o modo mais seguro de chegar à felicidade; e que muito frequentemente a virtude é infeliz, e o crime fica na prosperidade; que houve homens lançados à indignação pública, punidos e colocados à morte por terem cumprido seu dever, e cuja conduta só foi desvendada e justificada depois de sua morte (Bergier, 1771).

Sade, munido de argumento e contra-argumento, criou seu próprio modelo, o qual Deprun nomeou "antifisismo" (Castro, 2015, p. 100). Haveria três tipos de relação entre crime e natureza na obra do marquês: sincronia, diacronia e descontinuidade. Em resumo, enquanto a sincronia faz de vício e virtude polos complementares; a

diacronia estabelece que o crime é superior em relação à virtude, sendo uma força de transgressão; e a descontinuidade designa um embate entre criminoso e natureza, na medida em que ela o restringe.

No sentido da regulação social, para além da natureza, Norceuil argumenta que aquilo que é considerado virtude e aquilo que é considerado vício varia imensamente de uma cultura a outra, de forma que existiria uma arbitrariedade neste sentido. Algo que seria condenado com as mais duras penas em um local poderia ser celebrado em outro de cultura distinta.

Ele prossegue: seria possível forjar uma espécie de consenso do que costuma ser considerado virtude socialmente. Virtude seria, em sua observação, geralmente atributo de ações voltadas ao benefício da coletividade, em prejuízo do indivíduo. Os interesses individuais deveriam ser deixados de lado em prol do de outros. Está na base desse pressuposto que os interesses individuais são sempre opostos aos da coletividade. Nesse sentido, temos que a felicidade privada resulta na miséria coletiva. Isso ecoará com a máxima de Mandeville, de que os vícios particulares fazem a prosperidade coletiva, como veremos em um momento posterior de análise.

Na perspectiva de La Rochefoucauld e posteriormente de Helvétius, o primeiro iluminista a fundar uma teoria de ética a partir do interesse particular, "o interesse é a alma do amor-próprio", sendo interesse definido por tudo o que possa gerar prazer ou evitar o sofrimento (Castro, 2015, p. 101). Sendo a virtude tudo aquilo que visa ao bem público, a felicidade estaria em fazer concordar o interesse particular com o interesse coletivo. As críticas à teoria do filósofo foram muitas e no sentido de apontar que tal posicionamento levaria a um relativismo moral.

Sade teria se inspirado nas ideias de Helvétius duplamente (Castro, 2015, p. 102). Primeiro, explorando tal relativismo moral em suas consequências. Segundo, apontando a arbitrariedade do que é considerado bem coletivo, uma vez que a sociedade não seria um todo coeso cuja vontade é uma só.

A busca pela felicidade individual, argumenta Sade através de Norceuil, é o único interesse do homem; promover a existência de uma virtude desinteressada seria um disparate absurdo. Tal virtude simplesmente é inexistente, sua busca é uma quimera. (Castro, 2015, p. 105). O criminoso seria apenas mais franco em seus

intuitos.

O vício é mais verdadeiro, mais belo do que a virtude quimérica (Castro, 2015, p. 105). Norceuil concorda que exista felicidade na virtude, mas isso seria prova justamente da verdadeira faceta interessada da virtude, que dissimula que tal interesse pessoal não esteja em jogo. E, para além disso, o vicioso é mais feliz. Pois o vício não somente implica o prazer intelectual, mas também o físico, e em sua mais elevada intensidade. Por esses motivos, a verdadeira felicidade está no mal. A virtude seria apenas uma fachada ilusória para uma falta de coragem de perseguir o gozo pleno (Castro, 2015, p. 106).

Por fim, o vício sempre prospera. Essa seria a máxima de fundo de todo o percurso de Justine, sua irmã virtuosa e mal aventurada, e Juliette, que aprende com todos os seus preceptores como triunfar em diversos sentidos. A perspectiva de que da virtude resultem infortúnios e que os vícios prosperem não surge com Sade. La Rochefoucauld já enunciava constatação semelhante em sua máxima 445, quando afirma que "falta muito para que a inocência encontre tanta proteção quanto o crime" (La Rochefoucauld, 1853, p. 218). Mandeville também teria já sugerido essa relação entre vício e prosperidade, como sabemos. Adam Smith, nesta mesma esteira, teria defendido que, ao deixar que os homens se conduzissem por seus vícios, ocorreria um efeito de autoregulação e a coletividade colheria mais benefícios.

5.11. SER SUPREMO EM MALDADE

Como vimos, debates teológicos são um dos pilares da obra de Sade. Defensor radical do ateísmo, em seus relatos pessoais bem como através da maioria de seus personagens libertinos, Sade se dedica, ao longo de suas obras, a cuidadosamente refutar uma série de argumentos que costumam basear a pressuposição da existência de Deus.

É através do diálogo entre Juliette, Clairwil e Saint-Fond, no entanto, que aparecerá, através do discurso deste último, a idéia da existência de uma entidade divina. Saint-Fond confessa às libertinas que lhe aborrecia muito a ideia de que, após sofrerem suas torturas, suas vítimas encontrariam alívio na morte, ou, pior ainda,

recompensa no paraíso. Seu desejo era de que as vítimas continuassem seu suplício pela eternidade - o que, devemos comentar, é uma outra ideia recorrente das obras de Sade, o crime perpétuo. Saint-Fond descreve, então, que passou a incluir em suas torturas uma espécie de ritual, no qual a vítima, antes de morrer, assinaria a venda de sua alma ao Diabo.

As libertinas censuram Saint-Fond por sua fraqueza. Acreditar na existência de Deus, do Diabo, do céu e do inferno era uma postura muito inferior da esperada de um homem esclarecido. Saint-Fond, no entanto, rejeita tais censuras, argumentando que suas comparsas apenas descartavam a existência de tais entidades por conveniência, por acharem que, caso existissem, elas seriam limitadas em seus prazeres. E, então, apresenta sua tese teológica: o erro das libertinas era de pressupor que Deus seria bondoso.

O personagem, com sua tese, efetua, como de costume, uma série de inversões em relação à tradição judaico-cristã. Do dualismo entre um Deus bondoso e um demônio malévolos, Saint-Fond parte para a defesa de um monismo todo ele baseado no mal, supondo a existência de um único Deus maligno (Castro, 2015, p. 160).

Tal defesa de uma suposta divindade é, devemos mencionar, incomum à obra de Sade, na qual vemos muito mais frequentemente refutações à existência de qualquer divindade. A posição expressa por Saint-Fond, no entanto, propicia ao autor exercitar determinados argumentos, seja para alcançar aqueles que não foram convencidos pelo ateísmo, seja para confrontar certos conflitos argumentativos tradicionais na teologia, em especial, a suposta contradição entre a existência de um Deus onipotente e os dogmas do pecado e do inferno. Ainda, a forma da argumentação seria a de uma "ironia denunciadora" (Jeangène Vilmer, 2008, p. 41), que mais critica as máximas que profere do que as defende.

Referenciando-se na noção de um Deus terrível em seus castigos, como é comum ao Antigo Testamento ou a certas tendências religiosas, Sade, através de Saint-Fond, denunciaria "o terror religioso que inspira o cristianismo" (Jeangène Vilmer, 2008, p. 41). Por fim, unindo as proposições de que Deus não existe, posição mais comum ao autor, e de que, se Deus existir, deve ser maligno, suprimindo Deus

da equação, temos que sobrevém a malignidade (Castro, 2015, p. 161).

A história por trás do termo "Ser supremo" é interessantíssima e demonstra, como poucas, as inspirações de Sade na composição de suas obras. A expressão "Ser supremo" teria uma dupla origem: é um nome ortodoxo para Deus, e uma expressão deísta apropriada pelos iluministas e utilizada em substituição ao Deus da tradição religiosa.

No período do Terror, fora decidido na Convenção Nacional de 5 de novembro de 1793 um movimento de descristianização, que bania ritos cristãos (Castro, 2015, p. 161). Robespierre propõe, então, que seja celebrado, em substituição, nas tradicionais festividades religiosas, o "Ser supremo", juntamente a entidades como a Razão, a Moralidade e a Virtude, estas feitas novas divindades. Dar lugar a um "Ser supremo" era uma forma de mediação e aproximação daqueles cidadãos oriundos do cristianismo.

Sade, durante a Revolução, talvez mais por força da necessidade do que por convicção, teria omitido o quanto pôde suas origens aristocráticas e assumido o papel de jacobino. Fazia parte da seção de Piques, a mesma que Robespierre, o qual nutria por Sade sentimentos profundos de antipatia. Na sequência da Convenção da descristianização, Sade foi encarregado de redigir e defender uma tese ateísta, que pedia a revogação de todos os cultos, salvo os dedicados à liberdade (Castro, 2015, p. 163). Robespierre se insufla contra tal tese, e sentencia, em sua réplica, que o ateísmo era aristocrático e, portanto, condenável. Em 21 de novembro, Robespierre encerra a campanha anticristã e passa a condenar os ateus. Alguns meses depois, no *18 floréal*, em 7 de maio de 1794, Robespierre funda o culto do Ser Supremo como religião de Estado e torna o ateísmo ilegal (Castro, 2015, p. 163).

A perseguição aos ateus toma contornos ainda mais absurdos na festa do *20 prairial*, em 8 de junho de 1794. Nela, é encenada a imolação do Ateísmo, um monstro de papel, junto com os que seriam seus companheiros: a Ambição, o Egoísmo, a Discórdia e a Falsa Simplicidade. São todos queimados ritualisticamente. De suas cinzas nasce a Sabedoria, filha do Ser Supremo. O Ser supremo, por fim, reencarna e Paris é sacralizada (Castro, 2015, p. 162).

Delon acredita que o Ser supremo em maldade, da obra de Sade, tem

referência ao Ser supremo de Robespierre, o que faz todo sentido (Delon, Notes de l'Histoire de Juliette, 1998, p. 536). Sade, que após o *20 prairial* quase fora degolado em função da lei dos suspeitos, como o foram tantos outros, que se amontoavam em pilhas de cadáveres em covas coletivas, não poderia ter outra representação do Ser supremo de Robespierre senão como um ser em maldade (Castro, 2015, p. 164). A tese teológica de seu personagem expunha a hipocrisia trágica das medidas radicais que, em nome do Bem, eram realizadas durante o Terror.

Quais seriam, então, os princípios de tal Ser supremo em maldade, é o que veremos a seguir. Remetámo-nos, anteriormente, às premissas relativas à Natureza como fonte do Mal. A maldade seria observável por toda a extensão conhecida da Terra, e reinaria como um de seus princípios. O Ser que teria criado a Natureza e o homem não poderia não ter também criado o Mal, sendo o homem o mais perfeito exemplar de sua criação e, portanto, crivado indelevelmente pela maldade.

A Natureza também de forma alguma impede que os homens sofram o Mal; pelo contrário, possibilita-lhes perpetuar o Mal ao o infligirem a um terceiro. E, se à Natureza é necessário que os homens pratiquem o Mal, e o Mal lhes parece em tantos momentos prazeroso, não seria um problema de nomenclatura o que está em questão, de forma que seria mais correto considerar os mesmos atos como bons?

Deus, ele próprio, performatiza em diversos momentos atos cruéis. O Deus do Velho Testamento apresenta-se, em diversas ocasiões, como vingativo, arbitrário em sua destruição e perseguidor daqueles que não o creem. O homem foi criado à Sua imagem e semelhança nesta mesma crueldade, de forma que os atos humanos são apenas reflexos deste espelho divino. Para agradar a Deus, o homem deve apenas buscar igualar-se nesta mesma malignidade.

Quando se dá o fim do indivíduo, as moléculas de sua maldade - esta maior do que ele -, deverão retornar ao Ser supremo em maldade, sua fonte emanadora. Seguindo premissas expostas por Diderot, a vida é composta por átomos, os quais, após a morte, dissipam-se, conservando, no entanto, sua sensibilidade:

O sentimento e a vida são eternos. Aquilo que vive e sempre viveu e viverá sem fim. A única diferença que conheço entre a morte e a vida é que, no presente, você vive em massa, e que dissolvida, espalhada em moléculas,

daqui vinte anos, você viverá em detalhe (Diderot, 1938, p. 70).

Saint-Fond expressa teoria semelhante, talvez inspirada nesta anterior:

(...) tudo o que é emanado do seio da natureza, ou seja, do eixo do *mal*, deve retornar a ele (...). Assim, os detestáveis elementos do homem malévolos são absorvidos no centro da maldade, que é Deus, para voltar a animar outros seres, que nascerão tão mais corrompidos quanto serão o fruto da corrupção (Sade M. , 1998, p. 535).

Trata-se de mais um exemplo da inspiração que Sade recolhe das teses filosóficas correntes de seu tempo. Passível de ser descrita como uma "metempsicose materialista" (Castro, 2015, p. 232), tal acepção é marcante nas posições expressadas pelos personagens do Marquês. Se a sensibilidade das moléculas permanece para além da dissolução da matéria viva, existiria espaço também para a perpetuidade dos tormentos sofridos pelas vítimas dos celerados. Existiria assim a possibilidade do crime eterno, e o Mal reinaria como uma força inelutável.

(...) o *mal* é, contudo, um ser moral e não um ser criado, um ser eterno e não perecível: ele existia antes do mundo, ele constituía o ser monstruoso... execrável que criou um mundo tão bizarro. Ele existirá, portanto, depois das criaturas que povoam este mundo, e é a ele que todas elas retornarão para recriar outros seres ainda mais malévolos e eis por que dizemos que tudo se degrada, que tudo se corrompe ao envelhecer: é o resultado da entrada e da saída perpétua dos elementos malévolos no seio das *moléculas malfeitoras* (Sade M. , 1998, p. 537).

Por fim, as considerações teológicas de Saint-Fond têm a intenção de, mais do que fundar de fato uma teoria crível, a função de estender o deboche. É uma provocação às já provocativas teses ateias defendidas por suas interlocutoras, e um meio de transgredir as limitações impostas pela Natureza, que comanda e restringe a execução do Mal.

5.12. DE SADE A FREUD

Encontrando-nos em posse de um conhecimento um tanto mais aprofundado da obra do Marquês de Sade, após a exposição de algumas das temáticas mais recorrentes em sua obra, gostaríamos de tecer alguns breves comentários acerca da

suposta inspiração sadeana para a psicanálise.

Quando, em 1904, o sexólogo pioneiro Iwan Bloch publicou, sob o pseudônimo de Dr. Eugène Dühren, de forma inédita, *Os 120 dias de Sodoma* - obra de Sade que o próprio autor julgara ter sido perdida, em ocasião da tomada da Bastilha, onde a escreveu enquanto esteve preso -, ele fez questão de reiteradamente assinalar a marcante similaridade entre os personagens libertinos do livro com as descrições feitas por Krafft-Ebing sobre o sadismo.

Anos mais tarde, em 1929, outro médico, Salvator Sarfati (Nobus, 2017, p. 1), dedicaria sua tese doutoral a Sade, afirmando sua concordância com ambos, Krafft-Ebing e Dr. Dühren, de que seria possível encontrar na obra do Marquês uma prolífica descrição pormenorizada de todas as variações possíveis de desvios patológicos no campo da sexualidade. Sarfati afirmava que a obra de Sade era um monumento ilustrado à psicopatologia sexual, contribuindo assim para a ciência com a exposição do vasto espectro das perversões, antes tanto de Krafft-Ebing quanto de Freud - parte esta que nos interessa particularmente (Nobus, 2017, p. 2).

Veremos como tal opinião - de que Sade teria antecipado, através da literatura, as contribuições científicas posteriores da psiquiatria e da psicanálise, ao compor o rol das mais diversas práticas sexuais, e, em especial, as aberrantes - terá sobrevida no parecer de alguns tantos autores e mesmo artistas.

A partir da observação de Sarfati, Maurice Heine, estudioso da obra de Sade, posteriormente cunharia o termo "freudo-sadismo". Heine, por sua vez, influenciaria os surrealistas, que passariam a apreciar bastante as referências tanto a Freud como a Sade. Heine, por exemplo, teria mantido correspondência com Buñuel, apontando o caráter "freudo-sadiano" de seu filme *A idade do ouro*; e André Breton teria escrito: "Psicologicamente dizendo, as obras de Sade podem ser consideradas as mais autênticas precursoras do trabalho de Freud"³² (Breton, 2009, p. 46; Nobus, 2017, p. 2)

Tal julgamento seria corroborado ainda por Paulhan, outro especialista na obra

³² Tradução própria. Original: "Psychologically speaking, it (Sade's writing) can be considered the most authentic precursor of Freud's work".

do marquês, que fez a seguinte comparação: "(...) um Krafft-Ebing consagraria as categorias e distinções que o Divino Marquês traçara. Mais tarde, um Freud adotaria de Sade seus mesmos métodos e princípios"³³ (Paulhan, 1990, p. 18).

A mesma percepção é apresentada por Blanchot, Lely, Beauvoir: haveria um elemento de proto-freudianismo em Sade, de forma que, em muitos aspectos, é possível perceber que o marquês teria, com sua obra, adiantado muitos dos temas que se tornariam elementos estruturais da obra de Freud (Nobus, 2017, p. 3).

Para Lacan, no entanto, tais comparações entre Sade e Freud não passam de "uma estupidez que se rediz nos textos e cuja responsabilidade, como sempre, cabe aos especialistas" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 776). É com esta frase que Lacan abre seu texto, o que parece muito claramente fincar seu desacordo; ao que tudo indica, o especialista a quem sua crítica se dirige seria especialmente Paulhan, que recusara antes publicar *Kant com Sade* (Nobus, 2017, p. 3).

Em lugar da comparação com o trabalho de Freud, Lacan estabelece uma ligação entre o boudoir sadeano e uma lista de lugares icônicos da filosofia da antiguidade grega: a Academia de Platão, o Liceu de Aristóteles, o Stoá dos estóicos. São lugares que se consagraram na história como espaço onde se debatiam temas caros à República, de onde surgiam novos ideais políticos e paradigmas morais. Ironicamente, também, lugares consagrados ao desenvolvimento pedagógico dos jovens atenienses – o que forma, então, um paralelo com o pretensível propósito de ser *A filosofia na alcova* um tratado educativo para as jovens moças.

Esse comentário de Lacan denota algo bastante fundamental em sua proposta de leitura de Sade: a de que devemos situar sua obra na história da filosofia moral. A correlação entre Sade e Freud deveria ser compreendida, a seu ver, não como se o primeiro tivesse antecipado a obra do segundo, mas que Freud posteriormente só pôde formular o que formulou, só pôde ser "viável" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 776), porque Sade teria pavimentado o caminho para ele no campo da ética (Nobus, 2017, p. 4).

³³ Tradução própria. Original: "(...) a Krafft-Ebing was to consecrate the categories and distinctions the Divine Marquis traced. Later, a Freud was to adopt Sade's very method and principle".

Veremos a seguir como Sade e Kant teriam realizado ambos uma subversão do campo da ética em relação à concepção da Antiguidade. Tal rompimento com o paradigma anterior seria também condição necessária mesmo para o surgimento da psicanálise. Para que Freud pudesse formular seu Princípio do Prazer em toda a sua complexidade, foi necessário que, antes de si, houvesse quem rompesse com o paradigma da ética da Antiguidade.

Antes, no entanto, contaremos brevemente a história deste Escrito de Lacan nos é fundamental, *Kant com Sade*, contextualizando-o também em meio a algumas principais produções sobre o tema dos autores que lhe eram contemporâneos e com os quais, direta ou indiretamente, este dialoga.

PARTE III - LIMIAR

Venho vos oferecer grandes ideias; elas serão ouvidas e sobre elas se refletirá. Se todas não agradarem, algumas ao menos ficarão; terei de algum modo contribuído para o progresso das luzes, e ficarei contente.

Sade

6. A MODERNIDADE E SEU DESENCANTAMENTO

"Através de Sade, o pensamento das Luzes torna-se autocrítico"

(Delon, 2015, p. 11)

Enquanto o século XIX viveu uma época de encantamento com o progresso, na qual a ordem do dia era a organização científica, o século XX chegou trazendo já em sua alvorada a revelação de que a barbárie não estava tão longe quanto até então se desejou imaginar.

Podemos realizar um paralelo interessante a respeito dessa oposição entre o otimismo com o Esclarecimento vivido pelo século XIX e o pessimismo do século XX - um paralelo com a recepção da literatura sadeana. Enquanto no século XIX Sade fora relegado à posição de escritor menor, no século XX assistimos a um ressurgimento da menção a ele como autor relevante.

Essa diferença de tratamento a Sade é traduzida nos comentários de Apollinaire, "Este homem, que não contava para nada durante o século XIX, poderia ele dominar o século XX?"³⁴ (Apollinaire & Marty, 2011, p. 11), e de Foucault, "As escolhas operadas por Sade são bem mais importantes para nós do que foram para o século XIX"³⁵ (Foucault & Marty, 2011)

Devemos então nos perguntar, juntamente à Éric Marty, "Porquê o século XX levou Sade a sério?"³⁶ (Marty, 2011). Como cita o autor, Bataille expressa bem essa seriedade típica quando afirma que, sobre Sade, "não é possível mais brincar a partir de certo ponto" (Marty, 2011, p. 10). Bataille menciona, nesta passagem de *O mal no platonismo e no sadismo*, que o que está em jogo é uma determinada irrupção das paixões que permitiu que os homens se conduzissem com uma brutalidade sem precedentes - tema, como bem sabemos, caro ao século XX a partir das duas grandes

³⁴ Tradução nossa. Original: "Cet homme qui peut ne compter pour rien durant tout le XIXe siècle pourrait bien dominer le XXe?"

³⁵ Tradução nossa. Original: "Les choix opérés par Sade sont bien plus importants pour nous qu'ils ne l'étaient pour le XIXe siècle"

³⁶ Tradução nossa. Original: "Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?"

guerras.

Temos registro (Castro, 2015) de existirem quase seiscentos títulos a respeito de Sade, sendo quase todos publicados a partir de 1950. Fica ainda mais patente em que medida sua renovada relevância estava referenciada à tentativa de compreensão do período de guerras logo anteriormente vivido.

No entanto, podemos pensar que a conotação atribuída a Sade pelos autores que o redescobriram diferia. Se, por um lado, vemos o marquês ser mencionado como símbolo da violência dos tempos de guerra, por outro sobressai a memória do libertino como libertário.

Criou-se uma aura de revolucionário em torno de seu nome, chegando ao ponto de ser difundida a lenda de que a tomada da Bastilha teria sido provocada por seus gritos de apelo aos cidadãos (Marty, 2011, p. 13) – o que ecoa sua famosa convocação a que os franceses fizessem mais um esforço se quisessem ser republicanos. Apollinaire o celebrou como "o espírito mais livre que jamais existiu", estranho contraste com seu corpo sempre aprisionado. Ou ainda, prova de sua radical liberdade, era evocado aquele que teria sido seu último desejo: que se fizesse desaparecer todo traço de sua presença na terra, e que sua memória fosse apagada do espírito dos homens.

Sade simbolizava, para uma geração, uma rebeldia radical. Vítima de todos os poderes: do poder monárquico ao poder revolucionário, do poder republicano e do poder napoleônico, Sade fora execrado e aprisionado por todos. Assim sua reputação como figura histórica foi redimida, como expressa Lely, na forma do "gênio mais atrozmente caluniado da história dos homens"³⁷ (Marty, 2011, p. 14).

Por vezes, sua reputação foi não só redimida como elevada a uma quase santidade. O movimento surrealista vai dar um lugar de destaque à figura de Sade, idealizando-o como revolucionário. O marquês fará parte de um certo imaginário amoroso e político, como um representante da irrupção de uma nova forma de viver o erotismo, um novo discurso amoroso. Como bem exemplifica esta passagem de Apollinaire, as figuras dos romances de Sade passam a figurar como representações

³⁷ Tradução nossa. Original: "le génie le plus atrocement calomnié de l'histoire des hommes"

de uma nova humanidade livre:

Justine é a antiga mulher, escravizada, miserável, e menos que humana; Juliette, ao contrário, representa a nova mulher que ele vislumbrou, um ser do qual ainda não temos ideia, que emerge da humanidade, que terá asas e renovará o universo³⁸ (Marty, 2011, p. 18).

Mas, enquanto na primeira metade do século XX foi essa a abordagem dedicada a Sade, a partir dos anos 1950 vemos que sua menção passa das mãos dos artistas, dos escritores e poetas, para passar a ser abordada pelos filósofos. E, então, aprofunda-se o "levar a sério" Sade.

Mais precisamente, o ano de 1947 seria fundamental para esta nova abordagem de dotar seriedade a Sade (Marty, 2011, p. 22). Temos, em 1947, uma profusão de trabalhos publicados, como segue: a coletânea *Approches de Sade* da revista *Les Cahiers du Sud*, com textos capitais de ninguém menos que Klossowski, Bataille, Blanchot, dentre outros; Klossowski publica *Sade mon prochain*; Bataille publica o texto sobre Sade, depois republicado em seu *La littérature et le mal*, além de uma conferência que posteriormente constará em suas *Obras completas* sob o título de *Le mal dans le platonisme et le sadisme*; e, por fim, Blanchot publica *À la rencontre de Sade* na revista *Temps modernes*, o qual volta em 1949 sob o título *La raison de Sade*, em seu livro *Lautréamont et Sade*.

E, ainda em 1947, destacamos o texto mais representativo do período para os fins de nossa pesquisa, texto fundamental de Adorno e Horkheimer: *Juliette ou Raison et morale*, em *La Dialectique de la raison*.

O ano de 1947, de fato, é emblemático, já que os efeitos do que foi inicialmente produzido nele se estenderam ao longo dos anos seguintes, tanto nessas republicações, como na influência que tais produções exerceram na obra de outros autores que não eram imediatamente deste círculo francês. Um exemplo de importância capital seria Hanna Arendt, que em seu *Origines du totalitarisme* teria

³⁸ Tradução nossa. Original: "Justine, c'est la ancienne femme, asservie, misérable, et moins qu'humaine; Juliette, au contraire, représente la femme nouvelle qu'il entrevoyait, un être dont on n'a pas encore idée, qui dégage de l'humanité, qui aura des ailes et qui renouvellera l'univers".

flertado com a referência a Sade (Marty, 2011, p. 23).

Em suma, com o abandono da primazia dos artistas e dos surrealistas sobre a figura de Sade, desaparece o sujeito histórico de Sade e sua figura idealizada de *divino marquês*, para, com os filósofos, surgir a figura de um sujeito sadeano que encarna a problemática dos excessos desumanos da guerra. Este passa a ser o problema que a figura de Sade evoca, a de uma negatividade inaudita, de uma violência que rompe com toda a expectativa de um supremo Bem a partir do qual poder-se-ia conduzir a humanidade. Seria, a partir de Sade, a emergência de um novo sujeito, o sujeito perverso, como novo sujeito da história (Marty, 2011, p. 24).

Esse ponto de vista um tanto mais sombrio, a bem da verdade, é mais tipicamente aquele de Adorno e Horkheimer, que, como afirmávamos, tomaremos como mais próximo da perspectiva que assumimos na presente tese, sem, no entanto, isso significar que concordamos com suas conclusões como um todo. O sujeito sadeano aparece, na obra dos autores, bem como na nossa, mais próximo do sujeito fascista; isso, diferentemente da forma como outros autores do período retrataram tal sujeito sadeano, como um sujeito libertário e emancipatório, talvez ainda com maior proximidade da leitura surrealista. Os motivos pelos quais assumimos esta perspectiva e não a outra ficarão, em tempo, compreensíveis, mas devemos adiantar que não se confundem aqui autor e obra, ou seja, o próprio Marquês de Sade e seus personagens libertinos.

Éric Marty, então, adiciona, à sequência desses dois tempos iniciais da abordagem do século XX à obra de Sade, a saber, a leitura artística/surrealista e a leitura desses primeiros filósofos do pós-guerra, um terceiro tempo. Este terceiro tempo seria já na entrada dos anos 60, e marcado, em especial, pelas leituras de Foucault, de Deleuze e de Lacan (Marty, 2011, p. 24).

Estes três autores aprofundarão uma posição de diálogo com Sade e de crítica a ele. Fica marcada, a partir de então, uma posição de confronto. Seja pelo olhar clínico severo de Lacan; seja pela proposição de Deleuze de destronar Sade de sua posição de *príncipe dos perversos*, com a elevação de Sacher-Masoch a tal posição; ou ainda, pela ruptura tardia de Foucault, com a idealização de Sade como sujeito emancipatório, Sade será, daí em diante, o interlocutor a partir do qual o sujeito

moderno enfrentará temas caros a seu tempo (Marty, 2011, p. 25).

Sade será interlocutor, na obra desses três autores, assim como o fora em Adorno e Horkheimer e mesmo em Arendt, em especial, de Kant. Em Foucault, ao pensar, a princípio com Bataille, nas questões do limite e da transgressão. Em Deleuze, ao refletir sobre a crueldade da lei. E em Lacan, por fim, que, sem se abster dos tópicos por esses outros levantados, pontua as questões do fetichismo e do imperativo de gozo.

Estabeleceremos, com isso, que estes serão os autores contemporâneos a Lacan aos quais daremos mais ênfase em nossa pesquisa. Compreendemos que Lacan estava, ainda que indiretamente, estabelecendo com eles um diálogo, e que suas produções teóricas influenciavam-se mutuamente, de forma que, para bem compreendermos o ponto de vista de Lacan e suas contribuições originais ao tema, devemos localizá-lo perante todo um cenário filosófico que debatia estas mesmas questões.

6.1. DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

A concepção de que, longe de consumir sua visada esperançosa, o Esclarecimento daria espaço a consequências tenebrosas, foi defendida por uma série de teóricos. Uma das principais obras desta tendência é a que abordaremos no presente tópico: *A dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer.

É correto considerarmos que Lacan tinha conhecimento da obra em questão e que ela foi sua inspiração para o escrito *Kant com Sade*, ainda que tal obra não tenha sido traduzida oficialmente para o francês até data posterior à do escrito. Veremos adiante como alguns trechos do texto de Lacan parecem dialogar com a *Dialética*. A obra, publicada pela primeira vez em 1944, portanto 19 anos antes do escrito lacaniano, apresenta, possivelmente pela primeira vez, a associação entre o filósofo moral e o escritor de romances libertinos, de forma a lançar determinadas bases sobre as quais se basearão estudos futuros, incluindo o de Lacan.

Muito embora a leitura lacaniana seja em muitos pontos consoante àquela de

Adorno e Horkheimer, não podemos considerá-las coincidentes de todo. Tendo feito esta advertência inicial, podemos então nos dedicar a apreciar os principais argumentos dos autores e sublinhar alguns momentos cruciais nos quais vemos a citada obra mais antiga ecoar na de Lacan

Em *Dialética do Esclarecimento*, os autores dedicam um dos capítulos que compõem a obra a apresentar a literatura sadeana como um exemplo privilegiado para sua tese sobre o Esclarecimento. O capítulo, intitulado *Juliette ou Esclarecimento e Moral* traz já em sua primeira frase a referência à definição kantiana de Esclarecimento, não deixando dúvidas de que realizará tal articulação entre autores.

Mas, antes de nos dedicarmos a este capítulo, faz-se necessário compreender ao que se referem Adorno e Horkheimer quando utilizam o termo Esclarecimento. A concepção dos autores sobre tal termo abrange a referência a definição kantiana, mas vai além desta. Como assumimos que Lacan teria tirado inspiração na referida obra, tomamo-la também como um dos pilares da presente pesquisa, e, por este motivo, já debatemos no primeiro capítulo desta tese a definição de Esclarecimento como apresentada na *Dialética*: como um processo histórico de longuíssima duração, observável desde a Antiguidade, de busca pelo controle do mundo natural através da razão. O Esclarecimento como este processo não se restringe ao período histórico nomeado Iluminismo:

Em Adorno e Horkheimer, o termo é usado para designar o processo de "desencantamento do mundo", pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela. Por isso mesmo, o Esclarecimento de que falam não é, como o Iluminismo, ou a ilustração, um movimento filosófico ou uma época histórica determinados, mas o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência (Almeida, 1985, p. 8).

Vemos nesta sucinta explicação que uma parte intrínseca ao processo de racionalização seria a dessacralização do mundo. A cosmovisão dos antigos, pré-socráticos, dominada por uma lógica animista, fazia com que sua visada sobre o mundo o compreendesse como dotado de sentido e intencionalidade.

Frente a esta cosmovisão da antiguidade, "O programa do Esclarecimento era

o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 17). Sua abordagem perante tal cosmovisão antiga é a de concebê-la sempre como um antropomorfismo – em todas as apresentações do sagrado, o que estaria em jogo seria sempre e mais uma vez a resposta ao enigma da Esfinge: "É o homem" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 19). Tratar-se-ia sempre de uma projeção do subjetivo no mundo, de forma que a multiplicidade de deuses ou espíritos nada mais seria que o reflexo dos mesmos homens que os criaram, homens estes presos pela falta de capacidade de abstração racional.

A multiplicidade e a subjetividade, para o Esclarecimento, deveriam ser abolidas por serem fontes pouco confiáveis. A multiplicidade dos deuses e das narrativas deveriam ser substituídas por uma linguagem esvaziada de conteúdos "enganadores": uma linguagem matemática, de fórmulas, que propiciasse o controle da natureza. O mundo antigo, visto como caótico, deve ser extinto em prol de um mundo no qual a fórmula e a estatística sejam os fiéis da balança.

Toda a multiplicidade deve ser, para o Esclarecimento, reduzida à unidade, ao universal. Das múltiplas narrativas, deve ser extraída a síntese matemática esvaziada de conteúdo, a partir da qual se fará o cálculo. A lógica formal traz consigo esta ambição de unificação e calculabilidade do mundo, e vemos como a filosofia kantiana lhe é herdeira.

É neste sentido que afirmam os autores que "O Esclarecimento é totalitário" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 19): o Esclarecimento busca tudo abarcar com sua racionalização utilitarista todos os campos da experiência humana, descartando categorias que considere inúteis no sentido da dominação da natureza. Desta forma, "O Esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que se pode manipulá-los" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 21)

A meta do Esclarecimento é tomar o saber como o guia fundamental. Mas não devemos pensar no saber como a racionalidade pura. Trata-se do saber na medida em que ele implica um poder, e "O saber que é poder não conhece barreira nenhuma" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 18).

Mas, apesar disso, o próprio Esclarecimento ainda se reconhece nos mitos (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 19), e, sem perceber, tentando afastar-se do pensamento místico, ainda o reproduz, na medida em que passa a sacralizar a unificação e a técnica.

Há uma diferença clara entre a magia e a ciência, ainda que haja, em ambas, o desejo de controle e alguma substitutividade envolvida na manipulação dos elementos encontrados na natureza. A magia rege-se por uma substitutividade específica (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 22): o animal pode ser substituído por sua estátua, uma pessoa pode ser atingida por algo que seja realizado com um objeto que lhe pertença. Há uma relação específica e de contiguidade. O sacrifício a Deus pode ser realizado a um animal em lugar do primogênito, mas isso decorre da ordem expressa de Deus e significa ainda uma relação específica de substituição. O substituto representa o original por mimetismo de suas qualidades, e o xamã opera mimetizando a força dos elementos – sublinhe-se, aqui, portanto, a mimese como lógica operatória da magia.

A ciência busca, no entanto, dar fim justamente a qualquer especificidade da substituição. Ela opera pelo distanciamento do objeto, pela erradicação da referência às suas características particulares. Seu objetivo é a redução da singularidade à cifra matemática que nada expressa em termos de conteúdo.

Nessa esteira, os autores fazem um comentário breve, mas interessante à reflexão presente nesta pesquisa, qual seja, de que "Antes, os fetiches estavam sob a lei da igualdade. Agora, a própria igualdade torna-se fetiche (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 27) Antes, na mentalidade mágica, o fetiche apresentava-se como representante da coisa na medida em que, por contiguidade, ele se assemelhava a ela, de alguma forma a mimetizava. Através da mimese, dava-se conta de aplacar a angústia frente à natureza soberana. O Esclarecimento, ainda compartilhando desta angústia mítica, fetichiza sua própria operação de redução da multiplicidade à cifra, ou seja, fetichiza a técnica, como instrumento de dominação da natureza.

O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba (Adorno &

Horkheimer, 1985, p. 37).

O que parece escapar para seus ideólogos, no entanto, é que "(...) o Esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 34). O próprio processo do Esclarecimento é mistificador, na medida em que força a alienação do homem em relação à natureza, a seu trabalho e ainda a si próprio:

No mundo esclarecido, a mitologia invadiu a esfera profana. (...) O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens em relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. (...) O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o individualismo coisifica as almas. O aparelho econômico, antes mesmo do planejamento total, já provê espontaneamente as mercadorias dos valores que decidem sobre o comportamento dos homens. A partir do momento em que as mercadorias, com o fim do livre intercâmbio, perderam todas as suas qualidades econômicas salvo seu caráter de fetiche, este se espalhou como uma paralisia sobre a vida da sociedade em todos os seus aspectos (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 35).

Vemos implicada na filosofia kantiana tais princípios do Esclarecimento como mencionados acima. Para Kant, o entendimento se produz a partir da assimilação dos conhecimentos a um princípio unívoco, e essa unidade é o sistema. A razão fornece as bases lógicas do sistema, suas regras formais, através das quais se processarão os dados advindos da percepção.

Percepção e razão, particular e universal são, na filosofia de Kant, homogeneizados pelo "esquematismo do entendimento puro" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 72). Os elementos advindos da percepção são já de entrada recepcionados por juízos *a priori*, ou seja, já de pronto há, necessariamente, a conformação da percepção em relação às categorias da razão. A conformação do particular da percepção ao universal das categorias da razão é o que denominamos "o esquematismo", sem o qual não seria possível nenhum entendimento, nenhuma construção de conceitos. A tarefa da ciência seria produzir reiteradamente esta conformação, esta unidade homogeneizada entre os fatos empíricos observados e a razão, formulando continuamente novos conceitos.

Podemos compreender o sentido da obra, em suma, como uma crônica crítica ao projeto filosófico-político do Esclarecimento, cujo prosseguimento conduziria

necessariamente ao totalitarismo tecnicista observado na Segunda Grande Guerra. E veríamos, em Sade, a expressão literária ideal de tal caráter totalitário do Esclarecimento, já anunciado filosoficamente por Kant e Nietzsche (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 75).

Sade entra em cena na medida em que "A estrutura arquitetônica própria do sistema kantiano, como as pirâmides de ginastas das orgias de Sade, (...) anuncia uma forma de organização integral da vida desprovida de todo fim tendo um conteúdo determinado" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 76), em uma triunfante apatia.

Os libertinos de Sade adiantariam aspectos da filosofia nietzschiana, da defesa de uma lei natural da preponderância dos mais fortes sobre os mais fracos, fazendo com que a defesa dos mais fracos aparecesse como a "verdadeira" transgressão. Quem cede à compaixão "perverte a lei universal: donde resulta que a piedade, longe de ser uma virtude, se torna um verdadeiro vício tão pronto ela nos leva a interferir com uma desigualdade prescrita pelas leis da natureza" (Sade M. , Juliette, 1968, p. 246; Adorno & Horkheimer, 1985, p. 85).

O que o Esclarecimento, neste sentido, exerceria, seria uma transvalorização (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 87), efeito que os libertinos sadeanos demonstrariam muito bem. Juliette, como outros libertinos, discursa longamente, entre as sessões de peripécias sexuais atléticas, a respeito de suas concepções filosóficas que transformam o vício em virtude, e, "como boa filósofa, ela permanece, ao fazer isso, fria e refletida. Tudo se passa sem ilusões": em suas falas, vemos um esvaziamento de sentido, pois, se não há Deus, não há transgressão.

Mas, após discursarem contrariamente a todos os preceitos morais tradicionais da cristandade, os libertinos não percebem que ainda se referenciam nela ao a inverterem, adotando para si exatamente o que era, neste contexto, considerado como execrável, de forma que "sua libertinagem está sob a ascendência do catolicismo, assim como o êxtase da freira sob o signo do paganismo" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 89). Mesmo sabendo que o sacrilégio não faz sentido sendo ela desprovida de ilusões e firmemente atea, ainda assim ela obtém prazer da transgressão.

Ainda que tendo um caráter mítico, de promessa de retorno a um estado idealizado de natureza, o gozo teria origem não na natureza, que se aterria ao campo

da necessidade, mas na entrada na ordem social. De forma que "Mesmo quando o gozo ignora a proibição que transgride, ele tem sempre por origem a civilização, a ordem fixa, a partir da qual aspira retornar à natureza, da qual aquela o protege" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 88).

A vontade explicitada pelo imperativo kantiano de fazer da máxima de sua ação mola de uma legislação universal seria, então, o prenúncio de uma postura despótica fascista. Com a promessa de livrar-se de toda lei externa à razão, o sujeito parte para a destruição deliberada das instituições que moderem sua violência e falha em conceber que sua própria vontade se torna um novo ídolo (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 95).

Levado pelo princípio da apatia, pela destruição de qualquer referência às finalidades "patológicas", a dominação torna-se um fim em si mesma, e

A magia transfere-se para o mero fazer, para o meio, em suma, para a indústria. A formalização da razão é a mera expressão intelectual do modo de produção maquinal. O meio é fetichizado: ele absorve o prazer (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 87).

A cena sadéana, como um sistema sem restos, com o aproveitamento total de todos os corpos, tratados como insumos, trabalhando em eficiência máxima, seria a quintessência desta indústria fetichizada.

Sade teria sido mais verdadeiro que Kant – presumimos encontrar resposta a tal questão já na *Dialética do Esclarecimento* – na medida em que revelou de forma crua, sem recurso a discursos harmonizadores sobre a possibilidade de uma *Paz perpétua*, as consequências do Esclarecimento convertido em ideologia da dominação. O "Deus derrubado ressurgiu em um ídolo mais duro" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 97), como teria mostrado Robespierre com seu culto ao *Ser supremo*. Assim como a burguesia enviou para a guilhotina Robespierre após ele lhe servir com seu terror, baniou também para o inferno das bibliotecas seu cronista mais franco – Sade.

Sade teria trazido à luz a ligação perigosa entre razão e dominação, antecipando, com os discursos filosóficos de seus libertinos, aquelas que seriam elevadas ao posto de "virtudes públicas da era totalitária" (Adorno & Horkheimer, 1985,

p. 98). Mas, ao revelar a doutrina sem compaixão de seus libertinos como espelho do Esclarecimento, fazendo com que o Esclarecimento se horrorizasse consigo mesmo, pode ter, por fim, produzido uma possibilidade de salvação para o Esclarecimento, revelando a face de destruição das utopias de progresso.

6.2. DE TRANSGRESSOR A SARGENTO DO SEXO – SADE POR FOUCAULT

Após a *Dialética do Esclarecimento* a associação entre Kant e Sade entra definitivamente no mapa das reflexões filosóficas do século XX. Adiantando-nos em alguns anos, encontramos em Foucault outro autor que levará Sade "a sério" (Marty, 2011). Foucault, desde cedo em seu percurso filosófico, aborda uma certa ambiguidade constituinte do projeto do Esclarecimento, apontando um lado sombrio das Luzes. A problemática do Esclarecimento será abordada pelo autor não somente a partir de Kant, que seria o viés tradicional, mas sempre em relação estreita com a literatura sadeana, situando esta última sempre como elemento tensionador dos limites das Luzes.

Mas, ainda que a temática do limite esteja sempre presente, Foucault, em dado momento, desloca o eixo gravitacional de sua reflexão (Sabot, 2013, p. 112). Sua visão acerca do sentido da obra de Sade se transformará: de autor transgressor, representante de um *Pensamento do exterior*, Sade passará a ser considerado um *Sargento do sexo*, fazendo incidir sobre a sexualidade o poder disciplinar. Podemos ver, neste movimento de Foucault, o eco da mudança geral de perspectiva sobre Sade que se operou dentre os pensadores do século XX, desde seu resgate pelos surrealistas até a *Dialética do Esclarecimento*. Descreveremos, em linhas gerais, ambos os momentos, e em que consiste a mudança de paradigma.

O primeiro destes momentos da abordagem foucaultiana à obra de Sade será marcado por sua arqueologia do saber, destacando, em especial, o que trabalha a respeito em *Prefácio à transgressão, A linguagem ao infinito*, (ambos do ano de 1963, ano de publicação de *Kant com Sade*, de Lacan), *As palavras e as coisas*, e *O pensamento do exterior* (estes de 1966), passando por alguns outros comentários

dispersos. O primeiro dos referidos textos, importante ressaltar, consiste em uma homenagem póstuma à obra de Georges Bataille, que, como sabemos, é autor de obras eróticas e filosóficas próximas à temática sadiana e que deixará a marca de sua influência tanto sobre Foucault quanto Lacan.

O segundo momento inaugura-se a partir de uma ruptura com a perspectiva de um Sade libertário, rumo à concepção de que o que estaria em jogo em sua literatura seria reflexo da incidência do poder disciplinar no campo da sexualidade. Com isso, Foucault afastar-se-ia de Bataille, aproximando-se então da perspectiva de Adorno, Horkheimer e Lacan. A referência principal deste momento na obra de Foucault será *Sade, sargento do sexo*, de 1975, uma entrevista concedida pelo filósofo quase dez anos após a publicação das obras citadas anteriormente.

Partindo de uma leitura arqueológica, Foucault identifica, na obra de Sade, a demarcação de um limite no pensamento clássico. Isso se daria na medida em que a própria estrutura de sua narrativa se dissocia do estilo discursivo clássico, que tratava as palavras como instrumento de representação. A escrita de Sade, ainda inscrita nesta ordem da representação discursiva, no entanto, a conduz a seu limite por dentro, produzindo uma mudança de episteme.

Assim, Foucault atribui à obra de Sade o fim da Idade Clássica (Sabot, 2013, p. 113), encerrando-a nela mesma, de forma que "A ordem do discurso encontra aí seu Limite e sua Lei" (Foucault, 1999, p. 288). Pela posição privilegiada que ocupa, como interna ao pensamento clássico, mas tensionando seus limites, a literatura sadiana revelaria uma dissenção interna das Luzes. Com isso, Foucault parece estabelecer uma "interpretação paradoxal das Luzes divididas entre Sade e Kant, e, sobretudo, fundadas sobre seus gestos discursivos, distintos, mas complementares" (Sabot, 2013, p. 113).

A escrita de Sade atém-se à representatividade, mas a fura, inserindo nela forças extra-representativas disruptivas. Sade introduziria uma violência do desejo que rompe com os limites da representação (Foucault, 1999, p. 290). Sua escrita repetitiva e exaustiva de todas as variações imagináveis de gozo dos corpos introduz, com sua própria estrutura, uma transcendência à representação – a forma assume vida própria, imprime um estilo e conduz o pensamento para além do escrito.

Em *A linguagem ao infinito* Foucault trata deste caráter da escrita de Sade:

tudo aquilo que pôde ser, antes de Sade e em torno dele, pensado, dito, praticado, desejado, honrado, achincalhado, condenado a propósito do homem, de Deus, da alma, do corpo, do sexo, da natureza, do sacerdote, da mulher se encontra meticulosamente repetido (daí as enumerações sem fim na ordem histórica ou etnográfica, que não sustentam o raciocínio de Sade, mas definem o espaço de sua razão) - repetida, combinada, dissociada, invertida, depois novamente revertida, não em direção a uma recompensa dialética, mas a uma exaustão radical (Foucault, 2009, p. 54).

A originalidade de Sade foi ter vinculado o excesso à linguagem. Talvez seja essa a sua subversão: até então a linguagem era o reino da ordem e da contenção do excesso, do ordenamento. Sade manipula a linguagem de forma a fazê-la excessiva. Ele goza das palavras ao proliferá-las à exaustão.

Foucault compara a escrita ao infinito de Sade à *Biblioteca de Babel*, de Borges, que conteria todos os livros do mundo, inclusive os ainda não escritos, e ainda todos os livros possíveis de serem escritos, por uma combinatória (infinita) de todas as possibilidades. Sade agiria como se estivesse escrevendo um livro impossível, que supriria todos os livros (Foucault, 2009, p. 53), expondo a gramática da perversão em toda a sua extensão.

Sade produziria uma "proliferação ao infinito" de seu discurso: cada cena deve fazer à anterior um acréscimo de intensidade, aproximando-se cada vez mais do absoluto terror. Mas este último momento seria justamente aquele em que as palavras se calam, de forma que, seguindo essa lógica, "É preciso que no infinito a linguagem recue esse limite que leva consigo, e que marque ao mesmo tempo seu reino e seu limite" (Foucault, 2009, p. 57).

Nesta leitura de Foucault, "O objeto exato do "sadismo" não é o outro, nem seu corpo nem sua soberania: é tudo aquilo que pôde ser dito." (Foucault, 2009, p. 54). O discurso de Sade estaria sempre, concomitantemente, em excesso e em falta – em excesso na verborragia; e em falta porque estaria sempre além do limite de si mesmo, apresentando-se como "suplência" em relação aos limites da própria linguagem (Foucault, 2009, p. 57).

Sade está inserido no contexto das grandes teorias filosóficas do Iluminismo e sua vontade enciclopédica de tudo descrever. Neste ponto, Foucault associa Sade a

Freud, por tal vinculação da sexualidade com a linguagem:

O que caracteriza a sexualidade moderna não é ter encontrado, de Sade a Freud, a linguagem de sua razão ou de sua natureza, mas ter sido, e pela violência dos seus discursos, 'desnaturalizada' – lançada em um espaço vazio onde ela só encontra a forma tênue no limite, e onde ela não tem para além nem prolongamento a não ser no frenesi que a rompe. Não liberamos a sexualidade, mas a levamos, exatamente, ao limite: limite de nossa consciência, já que ela dita finalmente a única leitura possível, para nossa consciência, de nossa inconsciência; limite da lei, já que ela aparece como o único conteúdo absolutamente universal do interdito; limite de nossa linguagem; ela traça a linha de espuma do que é possível atingir exatamente sobre a areia do silêncio (Foucault, 2009, p. 28).

A sexualidade moderna, estando ela em um tempo marcado pela morte de Deus e pelo esvaziamento do sagrado, "prescreve não a única maneira de encontrar o sagrado em seu conteúdo imediato, mas de recompô-lo em sua forma vazia, em sua ausência tornada por isso mesmo cintilante" (Foucault, 2009, p. 29). Na literatura sadeana, a sexualidade promove acesso ao sagrado, mas na forma da profanação. Mas como seria possível profanar, em um mundo que não mais reconhece o sagrado? Esta profanação de um Deus que está ausente seria, para Foucault, a definição de transgressão, que seria perfeitamente traduzida por Sade em sua obra.

Incidindo também sobre as fronteiras da razão estabelecida pelo Iluminismo, que exclui para o polo da "desrazão" as manifestações do desejo, sendo o desejo desregrado libertino seu maior exemplar, Sade perverte tal divisão ao retratar seus personagens libertinos sempre com uma nova tese filosófica a ser defendida. Com isso, ao mesmo tempo em que o discurso de Sade seria exemplar deste "(...) 'pensamento externo', que, na margem das Luzes, abre o campo de uma experiência literária inédita que associa a descoberta da sexualidade a um certo apagamento do sujeito que deseja na exterioridade da linguagem" (Sabot, 2013, p. 115), emerge também um paradoxal Sade "'Aufklärer', que ilumina os limites deste pensamento moderno, dialetizado e totalizante" (Sabot, 2013, p. 116).

Mas, como afirmávamos, esta não será a última palavra de Foucault a respeito de Sade em sua relação com o Esclarecimento. Se, naquele momento, a interpretação de Foucault era a de ser Sade um crítico dos limites da filosofia do Esclarecimento, introduzindo o desejo onde este estava excluído, em um segundo momento, Foucault apontará como possível a leitura de um Sade disciplinador, onde

a 'razão de Sade' vai aparecer aos poucos como expressão do racionalismo avançado das Luzes indo até aos seus próprios limites e até as suas últimas consequências: é o triunfo de uma razão instrumental que faz de Sade a verdade oculta do kantismo, a expressão de uma dialética da razão em que atesta seu poder de inversão e de destruição por meio de sua lógica implícita e inquietante (Sabot, 2013, p. 116).

Foucault, desde o *Prefácio à transgressão*, tecia considerações à obra de Sade como regida por "leis de arquitetura complexa" (Foucault, 2009, p. 36). Regida por regras diversas, a linguagem sadeana, em seu afã por tudo descrever, não tinha, no entanto, "sujeito absoluto, não descobre jamais aquele que em último recurso fala" (idem). Tratar-se-ia, com a literatura de Sade, assim como a de Bataille, de uma linguagem para o pensamento no limite, lá onde "o sujeito que fala chega a seu desfalecimento" (Foucault, 2009, p. 37).

Mas, a partir de *Sade, sargento do sexo*, tal eclipse do sujeito parece ganhar uma outra conotação, ao cogitar estar descrita na obra de Sade não uma transgressão à ordem, mas uma paixão da ordem, como descreve:

Como você sabe, eu não sou a favor da sacralização absoluta de Sade. Afinal, eu estaria bastante disposto a admitir que Sade tenha formulado o erotismo próprio a uma sociedade disciplinar: uma sociedade regulamentada, anatômica, hierarquizada, com seu tempo cuidadosamente distribuído, seus espaços quadriculados, suas obediências e suas vigilâncias (Foucault, 2009, p. 370).

E, submetido a uma combinatória exaustiva de todas as possibilidades sexuais, o sujeito desaparece como sujeito para tornar-se insumo. Emerge, soberana, uma "máquina infernal de produzir o sexo com as palavras" (Sabot, 2013, p. 117), que assujeita aqueles que dela participam, tirando deles o caráter de pessoas, transformando-os em simples meio. A narrativa sadeana apresentar-se-ia como um "quebra-cabeça de todas as possibilidades sexuais, sem que as pessoas jamais sejam outra coisa senão elementos nessas combinações e nesses cálculos" (Sabot, 2013). Mais uma vez, encontramos-nos com este grande tema do sujeito reduzido à posição de mero instrumento.

Por fim, vemos que esta leitura é bastante semelhante àquela realizada por Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*, a qual só teria sido traduzida para o francês a partir dos anos 70, talvez a tempo de ter influenciado Foucault.

Porém, com a diferença que, enquanto estes autores celebraram a "lucidez" de Sade ao retratar a vontade de dominação, Foucault parece considera-lo culpado (Sabot, 2013, p. 117): "Tanto pior então para a sacralização literária de Sade, tanto pior para Sade: ele nos entedia, é um disciplinador, um sargento do sexo" (Foucault, 2009, p. 370).

6.3. A ESCRITA DE *KANT COM SADE*

Faz-se útil, para a compreensão das contribuições originais de Lacan ao tema, visitarmos com algumas notas o contexto da escrita e da publicação do texto em questão, bem como algumas referências sutis que Lacan faz a autores a ele contemporâneos. Como vimos, Sade tornara-se, nos anos logo anteriores à escrita de *Kant com Sade*, tema recorrente dos círculos artísticos e filosóficos franceses. Lacan estava imerso nesse ambiente, tanto com proximidade ao movimento surrealista, que trouxera Sade aos holofotes em um primeiro momento, como com filósofos que deram uma segunda guinada no estudo do autor libertino. Também outros autores, como anteriormente mencionado, já realizavam a articulação entre Sade e Kant. É de se esperar que o psicanalista estivesse ciente das principais teses correntes sobre o autor naquele momento, e que, ao decidir participar do debate, tomasse como base o estado da arte das discussões existentes até então para, a partir daí, tecer suas considerações próprias. Suas contribuições partiram, evidentemente, da teoria psicanalítica, tomando, portanto, as lições de Freud como seu norte, sem que isso signifique, contanto, que, ao cabo de sua investigação, ele não traga elementos novos a serem postos em jogo.

A história da publicação de *Kant com Sade* foi um tanto conturbada, e o texto guarda marcas de tais circunstâncias. A primeira menção de Lacan ao escrito teria ocorrido em um de seus seminários, em 28 março de 1962, quando ele afirmou que prometera um prefácio para uma edição de Sade (Nobus, 2017, p. 15; Lacan J. , 1961-62, p. 110). Dizer que havia "prometido" parece querer indicar que o texto fora comissionado, mais especificamente, para compor a coleção de obras completas de Sade do *Cercle du livre précieux*, sob a direção editorial de Gilbert Lely. Durante os

anos 1960, ainda era proibida a venda dos livros de Sade ao público geral. Pauvert houvera, anos antes, tomado a iniciativa de publicar uma coletânea das obras, o que lhe rendeu complicações legais. Esta publicação do *Circle du livre précieux* se esquivava desse risco, uma vez que era vendido em edição limitada, com exemplares numerados, apenas aos que previamente e privadamente se inscrevessem (Nobus, 2017, p. 15).

No início de 1963, já em seu seminário sobre a angústia (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 118), Lacan novamente mencionou que publicaria um prefácio para a obra de Sade, dessa vez especificando que seria para *A filosofia na alcova*. Ocorre que foi publicada a coleção, e nela não constava a introdução de Lacan. Miller conta que Lely teria recusado o texto de Lacan, chamando-o de ininteligível. Lacan teria, então, oferecido o texto à publicação na *La nouvelle revue française*, que também o teria rejeitado, até, por fim, publicá-lo na revista *Critique*. Segundo Miller e Sylvie Patron, Lacan teria meio que imposto que seu artigo fosse publicado, em função de ter sido inicialmente, mais uma vez, recusado por sua ininteligibilidade (Nobus, 2017, p. 17). Enfim publicado, Lacan o anuncia em seu seminário sobre os quatro conceitos fundamentais, já em junho de 1964.

Sobre tal dita ininteligibilidade, como sabemos, *Kant com Sade* é mesmo um de seus textos mais difíceis e crípticos, talvez pela quantidade de referências feitas por Lacan e que são necessárias para acompanhar seus comentários. O escrito praticamente pressupõe que o leitor esteja suficientemente a par das obras de pelo menos os dois autores centrais. Jean Allouch especula que a rejeição do prefácio decorreria de Lacan não ter cumprido o que era esperado, em sua concepção, de uma análise psicanalítica: ser ou uma psicobiografia de Sade ou uma análise psicanalítica dos personagens da obra em questão (Nobus, 2017, p. 18).

Podemos, com Allouch, constatar que, apesar da importância desse escrito para Lacan, o que presumimos por esse ser um de seus textos que ele mais menciona, *Kant com Sade* não foi nem lido, nem publicado. Digamos que não foi publicado, pois não foi publicado no lugar para o qual foi concebido, o que lhe subtrai o efeito; não foi lido, porque por tantos outros autores foi ignorado (por Pasolini, por Le Brun, para mencionar exemplos) (Allouch, 2003, p. 21).

O artigo *Kant com Sade*, a bem da verdade, foi praticamente ignorado pelos filósofos, críticos literários e mesmo pelos psicanalistas durante o tempo de vida de Lacan. Porém, Lacan tinha esse escrito em alta estima, sendo o terceiro que mais menciona ao longo de seus seminários, dedicando-se a reescrevê-lo ao longo de dez anos.

A potência do texto seria, enfim, reconhecida posteriormente. Os *Escritos* de Lacan seriam um sucesso de vendas, e o artigo seria enfim publicado em 1966 em edição posterior do *Cercle du livre précieux*, não como prefácio a qualquer obra, mas como um anexo da coleção como um todo, tornando-se, de fato, um posfácio.

Lacan já vinha dedicando-se ao estudo do autor em seus seminários de 1959-60, no Hospital de Saint-Anne, como podemos acompanhar pela leitura de seu sétimo seminário, sobre a ética da psicanálise (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008), mas tal dedicação ao tema só seria conhecida pelo círculo limitado dos que compareciam às lições. Presume-se que Lacan teria sido comissionado para tal tarefa de escrever o prefácio, parte em razão de ser o principal nome da *Société française de psychanalyse*, parte por sua associação aos surrealistas, que, graças a Apollinaire, haviam redescoberto Sade em seu gênio visionário (Nobus, 2017, p. 24).

Em razão dos diversos percalços enfrentados para a publicação de seu texto, Lacan teria, ao que se conta, feito cinco versões dele. A primeira, concluída em setembro de 1962, e a última, em 1971. Apesar das diversas alterações, e do texto não ter sido publicado no lugar para onde foi concebido, Lacan preservou as características que ele considerava condizentes a um prefácio, em seu estilo e sua função, (Nobus, 2017, p. 25). Esse é um aspecto fundamental ao qual devemos estar atentos quando lemos o texto. Isso implica que Lacan elege um determinado foco para onde apontar, e que se restringe quanto ao que pode comentar, em razão de conceber para tal texto a função de prefácio – o que, para ele, significava introduzir, contextualizar, e manter uma disposição positiva em relação ao autor apresentado. Isso fica demonstrado, por exemplo, quando começa a criticar Sade por falta de humor e recua, justificando o recuo por ser aquele um prefácio (Lacan J. , (1963) 1998, p. 795), ou quando diz que "Do que falta aqui em Sade, proibimo-nos de dizer uma palavra" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 802).

Outra decorrência desta função de prefácio seria a diferença de abordagem de um autor em relação ao outro. Uma vez que o prefácio em questão é para uma obra de Sade, Lacan o favorece, não apenas ao recuar em suas críticas, mas também colocando-o como ponto focal do trabalho. Kant aparece como plano de fundo. Uma terceira consequência seria a de que, por pressupor que deva fazer uma introdução àquela obra de Sade, Lacan apresenta ao leitor mais elementos, ao passo que, quanto a Kant, presume que o leitor deva já ter conhecimento de sua filosofia, dispensando maiores apresentações (Nobus, 2017, p. 27). Isso fica claro quando Lacan exorta os leitores a que leiam Kant como preparação a seu próprio texto (Lacan J. , (1963) 1998, p. 779).

Sobre a originalidade de seu trabalho, Lacan alega desconhecer que tenha sido identificado, em trabalho anterior, que Sade e Kant estejam relacionados no que concerne à subversão no campo da ética tradicional. É pouco provável que ele desconhecesse de fato os diversos trabalhos citados aqui como seus antecessores. Porém, em sua defesa, *Dialética do Esclarecimento*, que podemos dizer ser a obra mais relevante onde tal comparação aparece, só foi traduzida para o francês em 1974, e Lacan não tinha dela um exemplar em sua biblioteca pessoal (Nobus, 2017, p. 29; Roudinesco E. , 2005).

No entanto, as similaridades entre os argumentos de Lacan e os de Adorno e Horkheimer são muitas, e impossíveis de ignorar. Em especial, bem observa Nobus (idem), como similaridade temos a referência muito específica às "pirâmides humanas" formadas pelos libertinos em suas orgias, mencionadas em ambas as obras (Lacan J. , (1963) 1998, p. 798; Adorno & Horkheimer, 1985, p. 76).

Uma outra inspiração para Lacan pode ter sido Nietzsche, esse inequivocamente conhecido. Nietzsche comenta, breve mas sugestivamente, em *Genealogia da moral*, que "o Imperativo Categórico cheira a crueldade..." (Nietzsche, 1998, p. 55). Não associa diretamente Kant a Sade, mas joga uma semente, talvez a primeira, dessa reflexão (Derrida, 2014, p. 159).

Ficam, assim, indicadas algumas influências principais de Lacan para a redação de *Kant com Sade*, escrito este que não cessa de nos intrigar e o qual abordaremos, enfim, no capítulo a seguir.

7. 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).

Após o percurso realizado até então, munimo-nos de recursos suficientes para nos dedicar, em maior extensão e qualidade, à apreciação do escrito fundamental de Lacan em nossa investigação – *Kant com Sade*. Investimos, em um primeiro momento, em uma incursão à filosofia kantiana, extraindo dela alguns pontos fundamentais que nos serão particularmente úteis. Dedicamo-nos, também, à caracterização do conceito de fetichismo em sua complexidade, desde seu histórico em relatos de viagens, suas diferentes apropriações pela psiquiatria e pela teoria marxista, até, enfim, à psicanálise, sob a pena de Freud e Lacan. Debruçamo-nos, igualmente, na obra de Sade, buscando elencar alguns aspectos fundamentais de sua literatura e o histórico de sua recepção pela filosofia. Tornamo-nos, então, minimamente aptos a compreender as particularidades da leitura que Lacan faz sobre a articulação entre Kant e Sade.

Dos artigos que compõem os Escritos de Lacan, aquele chamado *Kant com Sade* é geralmente apontado como um dos mais difíceis a serem compreendidos, e isso parece ser um consenso dentre os mais notórios comentadores de Lacan (Nobus,

2017, p. 12). Jacques-Alain Miller está dentre esses que ratificam a dificuldade do escrito. Uma de suas palestras ministradas no Brasil, reunidas posteriormente no livro *Lacan Elucidado*, foi dedicada à *Kant com Sade*, e seus comentários introdutórios vão neste mesmo sentido: trata-se de um texto difícil e (talvez por isso, o autor deixa margem a entender) pouco estudado. É um texto, de fato, cheio de referências eruditas; "Há toda uma biblioteca nestas páginas, toda uma biblioteca de literatura e de filosofia, que nos impede de aproximarmo-nos da medida clínica da questão" (Miller J.-A. , *Lacan elucidado - Palestras no Brasil*, 1997, p. 154)

A escolha por trabalhar este texto é plenamente justificada quando concebemos a relevância do que é proposto nele. *Kant com Sade* é um dos textos mais autocitados de Lacan, do que podemos concluir sua importância para o autor (Allouch, 2003, p. 20).

Como vimos, Kant foi um dos maiores representantes do Esclarecimento. Sua definição do Esclarecimento como processo, e não como ponto de partida ou estado de acabamento, é uma pedra angular, a partir da qual o campo teórico da ética se transformará. Tal processo, como definido pelo filósofo, consiste, muito sucintamente, na tomada de autonomia, pelo sujeito, para guiar-se tão somente a partir de sua razão, deixando para trás suas inclinações pessoais e o comando de autoridades. Disso depreendemos que depende do sujeito a assunção dessa responsabilidade.

Sade, por sua vez, foi o representante máximo da literatura libertina do século XVIII, descrevendo, à exaustão, todas as variações e modalidades do desfrute carnal. À primeira vista, para o leitor incauto, seria de se imaginar que tais autores estariam em polos opostos - o mais proeminente dos filósofos moralistas, e o mais amoral de todos os literatos libertinos. Uma oposição tão fundamental quanto a entre a Luz e a escuridão.

A proposta de articulá-los, e mesmo sugerir, como fará Lacan, que estaria em *Sade a verdade de Kant*, produz um desconcertante estranhamento. Mas, como vimos, foram as circunstâncias terríveis da guerra que colocaram novamente Sade em evidência, recuperando-o do esquecimento para situá-lo, dessa vez, como pivô de uma crítica ao suposto caminho de progresso que havia se desvirtuado. Sigamos à exposição detalhada deste escrito fundamental – *Kant com Sade*.

7.1. SADE, A VERDADE DE KANT

Abordaremos o escrito em questão a partir de uma afirmativa central e provocativa de Lacan: a de que, por trás da aparente oposição, a obra de Sade seria a verdade da filosofia kantiana (Lacan J. , (1963) 1998, p. 777). Assumiremos tal afirmativa como o fio condutor de nossas investigações a respeito da relação entre as obras dos autores, bem como a respeito da contribuição original que Lacan dera ao tema.

À guisa de introdução, faremos uma primeira reflexão em torno do título do escrito. Começaremos pelo uso da preposição “com”, presente no título *Kant com Sade*. 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 (Miller J. A., 2000, p. 12). 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 a Sade. Mantenhamos em mente tal perspectiva, a de que Sade servirá como uma espécie de prisma, através do qual poderemos realizar uma nova e reveladora leitura de Kant.

Mas o oposto também é verdadeiro, se pensarmos o texto por outro ângulo. Seguindo as considerações que fizemos sobre a função de prefácio dotada ao escrito por Lacan, e sendo este um prefácio para uma obra de Sade, é Kant que aparece como um auxiliar. Ambos os ângulos são válidos, inclusive para os fins desta pesquisa, se desejamos considerar em que medida a obra de Sade contém em si uma crítica ao ideário do Iluminismo. De tal modo, Kant é secundário quando buscamos extrair algo de fundamental sobre a veia política e filosófica da obra de Sade, mas Sade é também auxiliar quando partimos das reflexões dele para revelar pontos da filosofia de Kant que dão margem a interpretações obscuras.

Ainda a respeito dos termos do título *Kant com Sade*, podemos ver uma dupla metonímia ocorrendo (Nobus, 2017, p. 25). A primeira refere-se ao fato de Lacan, ao

nomear Sade, não aludir ao sujeito histórico do Marquês de Sade. Isso também significa que Lacan não cola o autor a seus personagens: não confunde aquilo que é descrito como os pensamentos e atos dos personagens com os do autor Sade. Pelo contrário, Lacan aponta sempre a natureza de fantasia que aquelas cenas comportam. Dessa forma, ele atribui muito do que os personagens dizem e praticam a uma relação de Sade com sua própria escrita como expressão criativa; compreendendo ainda que, para Sade, seus romances libertinos seriam exclusivamente cenários de fantasia, não tendo em vista a realização daqueles atos.

A segunda metonímia é a de que, quando Lacan fala de Kant e de Sade, está, naquele momento, referindo-se majoritariamente a uma obra particular de cada autor - respectivamente, a *Crítica da razão prática* e *A filosofia na alcova* - e à relação entre essas duas obras. Lacan não se propõe a correlacionar toda a extensa obra de cada um dos autores. Isso não prejudica, evidentemente, que ele faça referência, tanto em *Kant com Sade quanto* em seus seminários, a outras obras de cada um deles; e nem significa que a comparação não se enriqueça à medida que avancemos por outros títulos, como fazemos na presente pesquisa. Essas são algumas observações que devemos ter em mente de início na apreciação do texto, aos quais o título já nos fornece indícios.

Um dos eixos evidentes de aproximação entre os autores é que ambos compartilham de um mesmo contexto histórico. Sade publica *Justine ou os infortúnios da virtude* no mesmo ano que Kant publica sua *Crítica da Razão Pura*; e *A filosofia na alcova* apenas oito anos após, como enfatiza Lacan. Eles eram absolutamente contemporâneos, e estavam ambos sujeitos a influências em comum, que iam das obras de outros filósofos iluministas aos acontecimentos traumáticos da Revolução Francesa, a partir dos quais temos a emergência de novos valores, estes materializados na Declaração Universal dos Direitos do Homem.

Sade já demonstrara ser um ávido leitor, com bom conhecimento das obras filosóficas e literárias da época. Ainda que ele não tenha citado diretamente Kant, como fizera com outros autores, é de se imaginar que tivesse uma concepção razoável ao menos das principais teses deste último, como podemos inferir de alguns trechos em que deixa transparecer que tinha para si esta referência.

Sade não somente transparece ter conhecimento de muitas das principais obras filosóficas de seu tempo, como também emite ativamente opiniões favoráveis ou contrárias a elas, através das teses de seus personagens. É seguro supor, portanto, que ele tivesse a intenção, no momento mesmo da escrita, de colocar em questão a obra desses filósofos, fazendo-se, assim, uma espécie de crítico, ou de cronista da sociedade europeia de seu tempo.

Um exemplo emblemático desse seu ímpeto é o de sua famosa convocação panfletária: "*Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos!*". Tal apelo ecoa aqueles que encontramos nas obras de tantos filósofos iluministas, e, o que nos interessa sobremaneira, o lema kantiano no que tange ao Esclarecimento: *Sapere aude!* – Ousa saber!

Ao debruçar-se sobre Sade, Lacan apreende de sua obra uma máxima, que, analisada em termos de sua estrutura formal, equipara-se ao *Imperativo Categórico* de Kant. Expressa-se nos seguintes termos a máxima de Sade: "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).

A máxima sadeana seria equivalente ao imperativo kantiano, na medida em que cumpriria os pré-requisitos de apatia e universalidade que Kant exige para que uma determinada conduta seja considerada ética. O que deve ser sublinhado aqui, reiteramos, não é o conteúdo do que é promovido como direito, mas o aspecto formal de sua elaboração. Em seu aspecto formal, portanto, o mandamento sadeano contaria com rigorismo semelhante àquele de Kant, e caberia examinar em maiores detalhes o significado de tal comparação, que se tornava mais e mais comum no período posterior à segunda guerra mundial.

Lacan, ciente da extensão da influência que os filósofos das Luzes exerciam nos temas tratados por Sade, e munido de seus conhecimentos acerca bem da literatura sadeana como da filosofia iluminista, resolve, ele mesmo, tomar parte deste debate bastante influente em seu próprio tempo, o de que seria possível encontrar na correlação entre as obras de Kant e Sade algo de significativo para pensar as mazelas do século XX. Algo desviara o caminho que a razão pavimentava para a paz perpétua,

e os filósofos do pós-guerra tinham a intuição de que Sade era a resposta para este enigma.

7.2. SUBVERSÃO NO CAMPO DA ÉTICA: O BEM

Lacan inicia seu escrito com comentários acerca de uma distinção introduzida por Kant em sua obra (Kant, *Crítica da Razão Prática*, 2011, p. 74): entre o *bem* (*das Wohl*) e o *Bem* (*das Gute*), como vimos em capítulo anterior. Esta fortuita distinção que a língua alemã oferece, observa Lacan, possibilita que se abra para uma distinta interpretação o enunciado de que "O homem sente-se bem no bem" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 777). Enquanto na língua francesa os termos coincidem, "*On est bien dans le bien*", em alemão não há redundância: "*Man fühlt sich wohl im Guten*" (idem). Com esta observação filológica, Kant inauguraria uma virada no campo da ética – a do distanciamento entre o bem-estar e o Bem -, distância esta que nos possibilitará também conceber a existência de uma felicidade no Mal.

Na nova ética proposta por Kant, o julgamento quanto a ser algo bom ou ruim (*Gute* ou *Böse*) não deve depender dos sentimentos de prazer ou desprazer (*Wohl* ou *Übel*) advindos da experiência com qualquer objeto, mas sim a partir da consideração quanto aos atos do sujeito, a partir de sua vontade, estarem ou não em acordo com a lei universal do Imperativo Categórico.

O objetivo do Imperativo Categórico como regra universal do agir ético é fazer com que o julgamento moral se torne enfim divorciado de condições empíricas e de julgamentos pessoais de agrado ou desagradado. Essa dissociação com o campo do empírico bem como do patológico é expressa como das mais necessárias por Kant:

Com efeito, é na independência de toda a matéria da lei (isto é, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do livre-arbítrio por meio da forma legisladora universal comum, de que toda máxima deve ser capaz, que consiste o princípio único da moralidade (Kant, 2011, p. 47).

Diria Kant: "Um preceito prático, que implique uma condição material (por conseguinte, empírica), nunca deve ser considerado como lei prática" (Kant, 2011, p. 48). Regras culturalmente ou historicamente determinadas, as quais impõem

tradições e costumes, são contingenciais e não podem ser interpretadas como absolutas. Tais tradições estabeleceriam de partida certos objetos empíricos e situações como intrinsecamente bons ou maus, de forma arbitrária. O bem ou o mal não estaria nos objetos ou situações, mas sim, segundo Kant, nas ações humanas, as quais poderiam ser consideradas boas ou más a partir de sua concordância com a lei. É na medida em que o homem se desenreda do que Kant nomeia de patológico que ele poderá enfim começar a ouvir a "voz da razão" (Kant, 2011, p. 48).

Kant ilustra suas considerações com uma anedota, que conta que um estoico, em meio a fortes dores de artrite, exclamava: "Dor, podes me atormentar ainda mais, porém jamais reconhecerei que sejas algo de mal (*mallum*)" (Kant, 2011, p. 75). O estoico estaria certo, apesar de sua proposição ser risível, diz Kant, pois não poderia atribuir ao mal-estar (*Übel*) que sentia o caráter de algo de fato mal (*Böse*), pois a dor não diminuía sua dignidade. Caso mentisse, por exemplo, aí então poderia considerar sua ação, bem como sua postura, má (*Böse*).

Outro exemplo é o de alguém que recorra a uma cirurgia, o que, na época de Kant, era algo ainda mais penoso que em nossos tempos. O indivíduo poderia sofrer dores terríveis, mas ninguém discordaria de que a operação se trata de um Bem (*Gute*), uma vez que sua realização pode resultar na salvação da vida da pessoa, um valor universalmente Bom (*Gut*).

Isso condiz com toda a argumentação que Kant realiza acerca da liberdade, pois, sendo o *Wohl* referente ao campo do prazer patológico, oriundo do contato com objetos arbitrários e empíricos, torna-se evidente que, no sistema kantiano, dele jamais poderia advir uma lei moral. O sujeito, no momento em que se encontra na experiência do prazer ou do desprazer, está assujeitado às contingências dos objetos empíricos e de seus próprios sentidos, reduzindo-se à sua animalidade. A liberdade do ser humano residiria justamente em não ditar suas ações senão pelo uso de sua razão. Ainda, não é possível estabelecer uma relação de determinação entre objetos empíricos específicos e a ocorrência dessas sensações de prazer e desprazer, de forma que não é possível através do patológico aceder à universalidade necessária para a construção da lei moral.

O objeto da lei kantiana poderia ser pensado como sendo o Bem, mas seria um

tanto precipitado dar a questão como concluída a partir disso. O Bem está mais para um conceito do que para um objeto (Nobus, 2017, p. 12). A impressão que Kant parece querer transmitir é a de que o Imperativo de fato prescinde de qualquer objeto, ainda que imaterial. Um dos principais objetivos de Lacan com seu escrito, como ele mesmo afirma, será, no entanto, demonstrar que a lei kantiana não é sem objeto, fazendo com que, com a ajuda de Sade, o objeto se revele.

Das Wohl como relativo ao bem-estar pode, no entanto, fornecer-nos uma lei que é aquela do princípio do prazer: "O princípio do prazer é a lei do bem que é o *wohl*, digamos, o bem-estar. Na prática, ele submetteria o sujeito ao mesmo encadeamento fenomênico que determina seus objetos" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 777). Devemos, assim, compreender que, ao contrário, a Lei do Bem (*Gute*) pauta-se em um funcionamento distinto daquele do princípio do prazer, em algo *para além* dele; e que também seu objeto – e Lacan insistirá que ele existe na Lei kantiana – é também ele de natureza distinta dos objetos empíricos implicados na regulação prazer-desprazer.

A partir de tais considerações, Kant realizará por fim um radical rompimento com a concepção clássica de ética. Desde a Antiguidade até aquele ponto, vigorara a concepção Aristotélica, na qual a ação ética definia-se pela busca do bem-estar. Kant estabelecerá uma nova ética ao efetuar uma ruptura entre bem-estar (*das Wohl*) e o Bem como valor ético universal (*das Gute*).

Kant funda uma Lei moral que ultrapassa a simples consideração do prazer ou desprazer. O agir de acordo com o Bem, como vimos, por vezes desencadeia uma experiência desagradável, mesmo dolorosa. A sensação pode ser má (*Übel*), mas deve ser atravessada estoicamente se o resultado é Bom (*Gut*).

Tal nova ética kantiana passa a prescindir de conceitos como bondade ou empatia como seus alicerces. Isso ocorre uma vez que tais experiências só poderiam ser vinculadas a objetos patológicos, no caso, seus semelhantes, e que tais sentimentos seriam propícios a produzir, justamente, a atenuação do rigor da Lei.

Kant fundaria, assim, uma nova ética, a qual - é possível assim interpretar -, abandona os parâmetros clássicos de bem e mal, que não permite que uma ação

moralmente ética seja refreada em consideração às consequências danosas que possa produzir a alguém, e que condena a benevolência e a compaixão como fraquezas. São esses os aspectos que, bem observados, "restituem à obra seu diamante de subversão" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 777).

7.3. APATIA, HUMILHAÇÃO E DOR

A partir do exame realizado sobre alguns dos princípios fundamentais que embasam a filosofia moral de Kant, é possível perceber de pronto que tal diferenciação dos termos *Wohl* e *Gute* exprime um distanciamento tido por ele como crucial entre esses dois aspectos: a realização do Bem não deve pressupor, ou ainda, depender, de forma alguma, da percepção subjetiva de bem-estar.

Lacan assevera que é neste ponto, justamente, que Kant realizará, com sua filosofia, uma verdadeira subversão no campo da ética. Ao afastar o bem-estar como ponto final do que é visado pela ação moral, Kant romperia definitivamente com a filosofia ética da Antiguidade. E é, também, justamente neste ponto, que Kant se aproximará de Sade.

O que está em foco aqui é a apatia, que vai ser por Kant erigida como condição fundamental para o agir ético. Segundo Kant, não é possível que advenha da relação com objetos empíricos e das sensações de prazer ou desprazer a eles vinculadas um mandamento ético universal. Tal seria o campo dos imperativos hipotéticos, os quais são circunstanciais e particulares.

A respeito da motivação para agir segundo a forma da lei moral, Kant faz algumas considerações oportunas. Ele esclarece que

O essencial de qualquer determinação da vontade mediante a lei moral é que, como vontade livre, ela será determinada apenas pela lei, portanto, não somente sem a cooperação de impulsos sensíveis mas, também, com a exclusão de todas as inclinações, enquanto elas poderiam ser contrárias a esta lei (Kant, 2011, p. 88).

Ao conjunto de todas as inclinações Kant denomina egoísmo, e à satisfação delas, felicidade pessoal. O egoísmo dividir-se-ia entre o amor de si, que é a

benevolência consigo mesmo, e a arrogância, que é a complacência consigo mesmo (Kant, 2011, p. 88). Ao amor-próprio, a lei moral causa danos, na medida em que lhe impõe limites e a transforma num "amor de si racional" (idem), ou seja, que pode ser sacrificado em nome da razão. Mas a arrogância, ela aniquila, justamente na medida em que aquela é humilhada perante a lei, à qual se deve ter supremo respeito, e que o valor de uma pessoa apenas pode ser inferido na medida de sua submissão à lei. Nesse sentido pode ser apreciado o comentário que faz Lacan, ao chamar o Bem de um "antipeso" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 778) na balança, extraindo a respeitabilidade dos prazeres do amor-próprio e da arrogância.

É necessário que o Bem seja buscado sem que esteja implicado nessa busca o bem-estar, nem como antecedente, nem como meio, e sequer como fim. Se o bem-estar deve ser desconsiderado na equação, está logicamente implicado nesta proposta que, no caminho para o Bem, o sujeito deverá deparar-se com o desprazer. Mais do que não agir em favor próprio, o sujeito deverá agir de forma ética, mesmo que o resultado signifique o seu mal. Logo, o Bem kantiano, por prescindir da coincidência com o bem-estar, conduz para o além deste – para além do princípio do prazer.

Kant acaba por concluir que a dor é o único elemento patológico que se conjuga com o prosseguimento de seu mandamento ético. Tece, como vimos, uma série de considerações sobre o sentimento de humilhação, que é decorrente imediato da submissão do sujeito à Lei. Tal dimensão da humilhação, do desprazer, e mesmo da dor e do mal individual aparecem, então, não só como percalços do caminho, mas como consequências lógicas necessárias do Imperativo Categórico.

É nesta esteira que Kant fará a confissão deste que será o ponto nevrálgico da comparação de sua obra à de Sade:

Portanto, podemos constatar *a priori* que a lei moral, enquanto princípio de determinação da vontade, deve, por prejudicar todas as inclinações, produzir um sentimento ao qual podemos chamar dor; e aqui temos agora o primeiro e, talvez, também o único caso em que podemos determinar por conceitos *a priori* a relação de um conhecimento (neste caso, o conhecimento de uma razão pura prática) com o sentimento do prazer ou do desprazer" (Kant, Crítica da Razão Prática, 2011, p. 88).

Vimos como Kant resolve seu sistema ético em torno da distinção entre *Wohl* e *Gute*, patológico e racional, hipotético e categórico. Kant aponta não somente que é necessário que algo universal e oriundo puramente da razão dite a lei moral, mas também discorre sobre como no caminho da consecução desta lei moral é necessário que se tolere a produção inevitável do mal-estar (*Wohl*). Isso ocorreria, por exemplo, quando alguém recebe uma punição merecida – será desprazerosa para aquele que a recebe, mas todos reconhecem a punição como um Bem.

Assim, atesta como, por vezes, é possível que nos sintamos mal (*Übel*) no Bem (*Gute*). Mas, *mutadis mutandis*, é também possível aventarmos a possibilidade de que alguém se sinta bem (*wohl*) no Mal (*Böse*) (Nobus, 2017, p. 10). Kant não aborda para além disso essa possibilidade, mas Lacan lê nas entrelinhas a existência lógica desta variação, apontando o quanto ganhava espaço na literatura o tema da felicidade no Mal.

Lacan localiza tal ascensão da temática no século XIX, o que teria influenciado Freud, mas a bem da verdade podemos identificá-la ocorrendo mais cedo e sendo decisiva na escrita de Sade, na forma dos romances libertinos. A ideia de alguém que sente prazer em cometer o Mal foi lentamente entrando no imaginário popular através dos romances, sendo um dos exemplos mais interessantes a obra de Laclos, *Ligações perigosas*.

Mas, diferentemente de outras obras do gênero, Sade supera o argumento da felicidade no Mal, uma vez que retrata seus personagens libertinos sendo não apenas regidos pelo prazer, mas pelo dever.

O agente das torturas, o carrasco, age tão somente como instrumento para a consecução da máxima sadeana. Para agir de acordo com tal comando, ele deve assumir uma inabalável insensibilidade. Ele deve ser a própria encarnação da apatia. Dessa forma, nada o abalará em seu dever de levar a cabo o mandamento, desconsiderando qualquer empatia pela dor que venha a produzir.

A obra de Sade retrata, na postura de seus libertinos, este princípio da apatia e suas consequências. Sade, através das teses filosóficas de seus personagens, explicitaria e levaria aos últimos limites tal horizonte de dor implícito na ética kantiana.

A experiência sadéana 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.

7.4. DUAS MÁXIMAS

Quando *A filosofia na alcova* começou a circular clandestinamente em Paris, a Revolução Francesa ingressara em um novo estágio, o Diretório, já não mais nas mãos de Robespierre. Egresso da prisão e desprovido de bens, Sade passa a recorrer ao ofício de escritor para assegurar sua sobrevivência (Nobus, 2017, p. 17).

A filosofia na alcova é essencialmente uma peça que narra a educação sexual de Eugénie, uma jovem de 15 anos, por seus preceptores no Mal, a Madame de Saint-Ange e Dolmancé, o filósofo libertino. Lacan chama-a de panfleto, para então jogar luz sobre o "panfleto dentro do panfleto" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 779) *Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos*, um libelo que, na peça, fora trazido ao conhecimento dos convivas por Dolmancé. O personagem filósofo teria comprado tal exemplar no Palácio da Igualdade, afirma ele, detalhe que merece uma pequena nota de nossa parte.

O chamado Palácio da Liberdade era, na época que precedera à Revolução, um ponto de convergência importante dos descontentes com a corte do rei Luís XVI. O palácio em questão era o Palais Royal, residência do Duque Louis Phillipe II, que ficou conhecido, por sua inclinação revolucionária e liberal, como Phillipe Égalité. Primo de Luís XVI - e, ao que se especula, secretamente desejoso de tomar para si a coroa, por não atinar quanto ao potencial extremo do movimento revolucionário -, Phillipe abriu os jardins de seu palácio para acesso da população e, em especial, para atividades contraventoras. Formou, com um círculo de companheiros, o Clube dos Trinta, grupo que produzia e distribuía ativamente panfletos difamatórios da realeza e de defesa ao Liberalismo. Assim, o panfleto que Dolmancé apresenta em *A filosofia na alcova* seria uma versão fictícia das verdadeiras publicações que Phillipe Égalité distribuía e que tiveram influência decisiva no desenrolar da Revolução Francesa.

A escolha de Lacan pelo termo "panfleto dentro do panfleto" é esclarecida pelo próprio como uma referência ao "sonho dentro de um sonho" de Freud, sendo este o ponto que indica "uma relação mais próxima do real" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 779), e não uma mera "mistificação". Mistificação aqui pode ser entendido em alguns sentidos, como nos elucida Nobus (Nobus, 2017, p. 18): 1. Lacan teria lido o texto de Klossowski "Sade e a revolução", no qual o autor considera que Sade teria utilizado como subterfúgio proferir através de seus personagens fictícios opiniões que eram suas na realidade; 2. Lacan pode também estar, com isso, contrapondo-se ao comentário de Lely de que o panfleto aparece de forma arbitrária na obra, comprometendo sua fluidez; 3. O termo pode ser tomado no sentido de sátira; 4. Por fim, retomando a referência ao sonho dentro do sonho, elucida que mistificação pode designar um efeito de codificação, de forma que o texto estaria ali para ser decifrado em seu real significado.

Lacan explicita claramente a importância de tal panfleto na análise que realizará. Será a partir desse manifesto político, fictício, mas mais próximo ao real e ancorado em realidade histórica, que Lacan proporá aquela que considera ser a máxima sadeana:

Tenho o direito de gozar de teu 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. , Kant com Sade, (1963) 1998, p. 780).

Esta máxima não é extraída da obra de Sade literalmente, ela não está na obra do autor. Lacan a criará a partir do que compreende ser a lógica intrínseca a seus personagens libertinos. A referência para esta criação, no entanto, parece ser, evidentemente, uma frase que aparece em *Juliette ou as prosperidades do vício*, que se lê da seguinte forma: "Ceda-me a parte do seu corpo que pode me satisfazer um instante, e goze, se quiser, da parte do meu que lhe pode ser agradável" (Sade M. , 1968, p. 93)³⁹. Retomaremos, em momento posterior, esta máxima efetivamente presente na obra de Sade, e concluiremos que ela nos dará pistas de importantes desdobramentos para nosso estudo.

³⁹ Tradução de (Dufour, 2013, p. 131)

A proposição original de Sade, diferentemente da formulada por Lacan, traz em si a ideia de uma reciprocidade de direitos; mas, como Blanchot comentará em sua obra *La raison de Sade*, não se trataria aqui de um prazer mútuo entre as partes. Tratar-se-ia antes de um direito radical, que todo ser humano teria, a um poder soberano de usufruto do outro, e, em contrapartida, um dever igualmente radical de submissão ao usufruto que o outro pode ter de seu corpo.

O essencial desta máxima sadeana, esclarece Lacan, é que "propõe ao gozo sua regra, insólita ao se dar o direito, à maneira de Kant, de se afirmar como regra universal" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 780).

De forma muito semelhante à forma como Kant descarta os sentimentos patológicos como guia da ação moral, como a piedade, vemos a todo tempo os libertinos de Sade defenderem a tese de que a piedade e a caridade são perigosas: "(...) os vícios que procedem da frieza são muito menos perigosos do que aqueles causados pelo excesso de sensibilidade" (Sade M. , 1968, p. 379).

Mas a universalidade deste direito ao gozo em Sade não significa exatamente a defesa da reciprocidade entre o libertino e sua vítima – muito pelo contrário, a polarização de posições parece ser a regra, e, caso a vítima encontre satisfação, significaria que ela estava roubando do libertino parte de seu prazer. Lacan, com sua reformulação da máxima sadeana, estaria possivelmente marcando essa não reciprocidade: "(...) já é um ponto a ser conferido a nossa máxima que ela possa servir de paradigma de um enunciado que exclui como tal a reciprocidade (a reciprocidade, e não a incumbência de revidar)" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 781). Ou seja, cada um teria o direito de despoticamente buscar extrair o gozo máximo para si.

Com o descarte do patológico, ponto que iguala as máximas kantiana e sadeana, a experiência moral pode se esticar até "estilhaçar a vida" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 781). O direito ao gozo do libertino depende, assim, da existência desse outro, a vítima, a qual terá seu gozo roubado e seu pudor devassado. Não é possível, na fantasia sadeana, que a vítima seja estoicamente indiferente à dor, isso roubaria dele, torturador, o lucro da tortura, o mais-de-gozar. A vítima também não pode desmaiar ou morrer, o que também abreviaria o desfrute do torturador. O gozo do torturador depende de uma vítima que não consente e não perece, e que encarnará a

contraparte em relação ao Outro (a Natureza) (Nobus, 2017, p. 33).

Devemos começar a dirigir a nossa atenção para as diferentes posições implicadas na máxima sadiana e nos personagens que as ocupam. Como afirmamos anteriormente, Kant defendia que a lei moral emergiria da voz da consciência, em um movimento autorreflexivo. Mas o que Lacan aponta através de Sade é que a coincidência entre o ser racional e a voz de sua consciência não era precisa (Nobus, 2017, p. 24).

Para Lacan, Sade desvela, com sua máxima, a instância do Outro, que se apresenta como uma voz interna da consciência, mas é de fato externo ao sujeito – um externo íntimo, o êxtimo. Este Outro seria, portanto, de fato, a fonte do comando, e Lacan ainda pontua que a dita "voz", contrariamente ao que gostaria Kant, não estaria de todo desatrelada do campo do patológico.

Em verdade, para Lacan, o sujeito racional estaria dividido, aqui, entre a parte que emite ativamente o comando e a que o recebe passivamente. Essa divisão, Lacan a define entre o sujeito da enunciação (aquele que emite o comando) e o sujeito do enunciado (aquele que sofre o comando, que se assujeita à lei). Essa divisão nada mais seria que aquela que incide a partir da instauração da Lei do significante. E, "Nesse aspecto, a máxima sadiana é, por se pronunciar pela boca do Outro, mais honesta que o recurso à voz interior, já que desmascara a fenda, comumente escamoteada, do sujeito" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 782).

Lacan indica-nos então que, para confirmar esta perspectiva, basta nos voltarmos "à doutrina em que o próprio Sade fundamenta o império de seu princípio. Trata-se dos direitos do homem" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 782). Vemos como, no panfleto fictício *Franceses, mais um esforço...*, o autor anônimo defende o direito ao gozo, utilizando como embasamento o primeiro artigo da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*.

Em muitas partes de sua argumentação, Sade principia por frases muito semelhantes àquelas encontradas em documentos de inspiração humanitária, como, por exemplo, "Todos os homens nascem livres, todos são iguais em direito" (Sade M. , 1999, p. 62), e "O ato de posse só pode se exercer sobre um imóvel ou um animal, jamais sobre um indivíduo que se nos assemelhe" (idem); mas, paulatinamente, ainda

mantendo os moldes do discurso filosófico, Sade termina por distorcê-las, ao ponto de chegar à apologia do crime.

Como se vê na sequência a seguir, embora inicie por afirmar que "(...) não se pode, pois, jamais, conceder direito legítimo a um sexo de se apoderar com exclusividade do outro", Sade faz, em um segundo momento, uma distorção para "nenhum homem pode ser excluído da posse de uma mulher", já que, em seu entender, se ninguém é propriedade de ninguém, logo todos pertenceriam a todos, e, como consequência, qualquer mulher pertenceria a todos. Conclui, por fim, que "É incontestável que temos o direito de estabelecer leis que as obriguem a ceder ao furor de quem as deseja; sendo a violência um dos efeitos desse direito, podemos empregá-la legalmente. Ah, a natureza já não provou que temos esse direito nos dando a força necessária para submetê-las aos nossos desejos?" (Sade M. , 1999, p. 62).

Como percebemos através de tais enunciados, partindo de uma premissa humanitária, Sade chega, por um encadeamento de sofismas, à defesa do crime.

Esse desprezo pelo patológico, Kant o demonstra reiteradamente ao longo de sua obra, não teria ele também uma faceta de despudor desconcertante, que beira o horror? – questiona-nos Lacan. O pudor, pondera o psicanalista, é amboceptivo: o despudor de uma parte basta para ferir a outra (Lacan J. , (1963) 1998, p. 783). Que o polo do Outro, que enuncia uma lei inflexível, arrogue a si mesmo o direito ao gozo e deixe ao polo da vítima nenhuma escolha senão acolher a dor, vitimiza-a de partida. É pronunciar um atravessamento que já foi cometido. A lei kantiana, bem como a sadeana, tem estruturalmente cindidos esses dois polos, aquele ao qual o direito reassegura o gozo, e aquele que terá a sua vontade anulada. A violência reside na estrutura formal, malgrado o sentido humanitário inicial da proposição.

7.5. A FANTASIA SADEANA

Kant com Sade seria, segundo Miller, o escrito fundamental de Lacan acerca da fantasia (Miller J.-A. , 2007, p. 21). Safatle aponta também que, para Sade, "Não há identificação à lei que não seja suportada por um fantasma fundamental" (Safatle V. , 2006, p. 171). Vemos que a conformação própria da fantasia na perversão é a

chave para compreendemos Sade e a verdade que ele aponta em Kant, como bem destacam esses autores.

Lacan abordará, então, para aprofundar sua leitura da lógica sadiana, a notação da fantasia, fórmula que introduzira no Seminário *As formações do inconsciente* e desenvolvera nos anos subsequentes, a qual examinamos em capítulo anterior. A fórmula, ao estilo de uma notação algébrica, $\$ \leftrightarrow a$, seria, em poucas palavras, a transcrição simbólica da fantasia fundamental e a mais fiel representação da relação sujeito-objeto.

O sujeito dividido, representado no polo esquerdo ($\$$), deve ser compreendido não no sentido freudiano, de dividido por distintas instâncias psíquicas, mas sim como dividido pela linguagem (Nobus, 2017, p. 48). O sujeito, atravessado e subserviente à ordem simbólica da linguagem, perde qualquer possibilidade de autotransparência – ele não tem acesso à integridade de seu próprio ser, tornando-se, em parte, obscuro a si mesmo.

Do outro lado da notação, encontramos o objeto a , conceito sobre o qual discorreremos em capítulo anterior e que terá uma participação crucial em nosso argumento. O símbolo (\leftrightarrow) entre esses dois polos mencionados, será designado "desejo de", como o faz Lacan neste escrito (Lacan J. , (1963) 1998, p. 785).

Lacan propõe então que, na fantasia sadiana, estes polos apresentam-se invertidos. E a razão de ser desta inversão seria o posicionamento de seu agente, que "se cristaliza na rigidez do objeto" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 785). Como expressa em diversos momentos, o libertino sadiano, submisso aos caprichos da Natureza que tudo comanda, torna-se o instrumento cego desse comando. Ele se torna o objeto em questão do sagrado e imutável imperativo de gozo advindo da voz da Natureza (Nobus, 2017, p. 49).

Tal inversão, alerta-nos Lacan, não significa que o sujeito-vítima deseje o agente dos tormentos-objeto. Pois, como indica Lacan, a punção "desejo de" deve ser lida da mesma forma no sentido inverso, de forma que não há reciprocidade. Não se trata, assim, de compreender o agente sadiano como objeto-desejado, e a vítima como sujeito-desejante (Nobus, 2017, p. 50). O agente sadiano, feito a si mesmo de objeto de uma vontade maior, permanece sendo aquele que deseja um sujeito dividido

a ser atormentado, segundo seu objetivo maior, o qual veremos adiante.

A não reciprocidade em questão remete-se, aqui, a uma espécie de paradoxo abordado por Blanchot ao qual Lacan parece fazer referência (Nobus, 2017, p. 52). Pois, uma vez que a posição de soberania do libertino é exercida sempre em relação a uma vítima, e que ser senhor de si significa ser senhor de outros, isso deve significar que a liberdade do libertino não tem origem em sua autonomia, mas se encontra intrinsecamente dependente desses outros que lhe são subservientes. Tal paradoxo nos remete à *Dialética do senhor e do escravo*, de Hegel, a qual comentaremos oportunamente.

A saída para tal impasse, até certo ponto ao menos, é que a vítima em seu sofrimento não é o objetivo final, ela é apenas uma etapa. Assim como, na notação regular da fantasia, não está implicado que o objeto a desejado seja o objeto que complementa e supra o desejo do sujeito barrado, na notação invertida da fantasia, a vítima-barrada não supre o desejo do torturador-objeto (Nobus, 2017, p. 52). Por mais que possa lhe produzir prazer torturar suas vítimas, existe um outro ponto vislumbrado como final para a busca de gozo por parte do libertino, como aponta Blanchot:

Em outras palavras, na medida em que o homem sádico parece surpreendentemente livre em relação a suas vítimas, das quais sem dúvidas dependem seus prazeres, é porque a violência sobre elas aponta para outra coisa, vai muito mais longe e não faz outra coisa senão verificar freneticamente, ao infinito, sobre cada caso particular, o ato geral de destruição através do qual ele reduz Deus e o mundo a nada⁴⁰ (Blanchot, *La razón de Sade*, 1990, p. 15).

⁴⁰ Tradução nossa. Original: "Em otros términos, em la medida em que el hombre sádico parece sorprendentemente libre em relación com sus víctimas, de las cuales sin embargo dependen sus placeres, es porque la violencia sobre ellas apunta hacia otra cosa, va bastante más lejos y no hace sino verificar freneticamente, al infinito, sobre cada caso particular, el acto general de destrucción por el cual há reducido a Dios y al mundo a la nada".

Este outro destino final aparece no que Lacan nomeou de cálculo do sujeito, como apresentado nos esquemas 1 e 2.

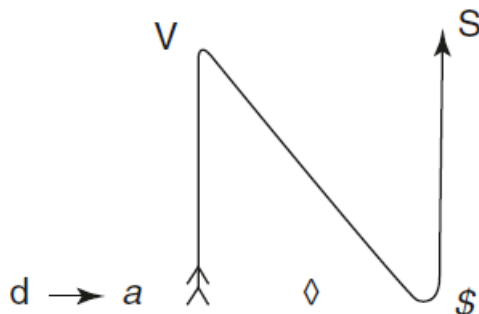


Figura 5 - Esquema 1. Fonte (Lacan J. , (1963) 1998, p. 786)

Apesar de o libertino ser o agente dos tormentos, ele se posiciona, em sua fantasia, como apenas o veículo através do qual se expressará a real fonte do Imperativo. Ele faz com que sua voz de comando seja mero eco da verdadeira voz da Natureza, e sua ação mero reflexo do desejo dela. A este desejo da Natureza, verdadeiro agente da ação, Lacan designará a letra *d*, como vemos no primeiro esquema didático de que faz uso para explicar o desenrolar desta lógica própria da fantasia sadéana.

A voz da Natureza, por sua vez, e, mais especificamente, aquilo que ela comanda e que passaremos a nomear *vontade de gozo*, será representada no Esquema em questão pela letra *V*. Apesar de o esquema contar com cinco elementos à primeira vista, observemos que Lacan exclui o desejo da Natureza (*d*) como parte propriamente dita dele, uma vez que tal desejo reapareceria na forma da vontade de gozo (*V*), que seria a tradução que o libertino faz desse desejo e a forma como ele o expressa, fazendo de sua voz a representante da voz da Natureza. Vemos que ao retomar tal esquema da fantasia sadéana no *Seminário X*, Lacan excluirá o *d* como quinto elemento e o substituirá por *V*, reforçando sua equivalência do ponto de vista do libertino.

É na medida, então, que o agente sadéano se apresenta como o objeto através do qual operarão os desígnios de uma lei maior, que a vítima, por sua vez, sofrerá na

carne a dor de ser submetida a tal Lei. À semelhança do defendido por Kant, o sujeito que se proponha ser efetivamente moral em seus atos deve submeter-se a uma extirpação tão profunda de suas considerações patológicas que, frente a tal operação de extirpação, a única consequência patológica possível é a dor. A vítima passa, então, a representar a posição do sujeito submetido à inflexível rigidez do Imperativo Categórico, o "\$ (S barrado) da razão prática" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 786), como suposto por Kant.

É o que expressa Lacan ao apresentar como equivalentes a *vontade de gozo* (V) e a vontade de Kant⁴¹:

É realmente com a vontade de Kant, portanto, que se encontra no lugar dessa vontade, que só se pode dizer de gozo explicando que se trata do sujeito reconstituído da alienação, ao preço de ser apenas o instrumento do gozo. Assim, Kant, por ser questionado 'com Sade', ou seja, com Sade fazendo as vezes, tanto para nosso pensamento quanto em seu sadismo, de instrumento, confessa o que está incluído no sentido do 'Que quer ele?' que doravante não falta a ninguém (Lacan J. , Kant com Sade, (1963) 1998, p. 786).

Do sujeito barrado da razão prática, dividido pela ordem simbólica, passaríamos ao "sujeito bruto do prazer (sujeito patológico)" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 786). Nobus faz uma importante investigação acerca das origens do termo utilizado aqui por Lacan, a começar pela observação de que, como é de se imaginar, não se trata, em absoluto, de prazer o que a vítima sadiana irá experimentar. Na opinião do autor, Lacan estaria fazendo uma referência indireta a *As pulsões e suas vicissitudes*, mais especificamente à ideia introduzida por Freud da existência de uma espécie de "eu de prazer purificado" (Nobus, 2017, p. 53), um eu com uma experiência pura, indivisa de prazer, anterior ao princípio de realidade. Em termos lacanianos, um eu indiviso, anterior à divisão produzida pela entrada no simbólico. Mas nem Freud nem Lacan estavam iludidos a respeito da existência de tal eu bruto originário, menos ainda da possibilidade de retorno a ele – tal situação apenas poderia ser vislumbrada no interior do campo da fantasia.

Sendo este "eu bruto do prazer" um eu anterior à entrada no simbólico, anterior

⁴¹ A expressão *vontade de gozo*, como nos aponta Nobus (Nobus, 2017, p. 49), seria empregada por Lacan com o intuito de remeter também à conhecida *vontade de poder* abordada por Nietzsche.

a toda castração e com livre acesso à satisfação, e ocupando ele o lugar de ponto final da fantasia sadéana, podemos inferir que o perfeito complemento da vontade de gozo do libertino seria a destruição da ordem simbólica em si, com destruição de todas as leis que façam barreira à satisfação (Nobus, 2017, p. 54).

Mas ainda uma outra advertência há de ser feita. Como havíamos mencionado, não se trata de prazer aqui. Lacan, em seu *Seminário X*, teria optado, para designar S, pela expressão "sujeito do gozo" (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 192), a qual nos parece mais adequada. Este sujeito, de existência mítica, seria reestabelecido apenas no campo da fantasia. Em busca deste sujeito bruto, o libertino é obrigado a encontrar a vítima como sujeito-barrado, como etapa intermediária. É o que significa a segunda parte do esquema 1, no qual lemos V - \$ - S (Nobus, 2017, p. 54). O libertino sadéano, mirando neste sujeito bruto impossível, é obrigado a contentar-se com o sujeito barrado da vítima de carne e osso, a qual insiste em se deteriorar, desmaiar ou morrer sem alcançar tal estado idealizado.

Vemos a primeira parte do esquema, portando, partindo do desejo da Natureza, passando pelo libertino como objeto a deste desejo, resultando, desta passagem, na vontade de gozo que é expressa pela voz do libertino apenas como eco da verdadeira voz de comando da Natureza. Aqui, Lacan também chama a atenção para a forma como o libertino, ocupando esta posição de a, objeto fetiche da fantasia sadéana, com isso também opera a função de causa (Lacan J. , (1963) 1998, p. 786).

Dando origem ao esquema, encontramos, como causa, o próprio libertino feito objeto fetiche. Lacan afirmará em diversos pontos de sua obra o caráter de causa do objeto a. Neste ponto de *Kant com Sade*, de sua forma costumeiramente cifrada, ele observa que

(...) o aparecimento do objeto a no lugar de causa se esclarece pelo caráter universal de sua relação com a categoria da causalidade, o qual, ao forçar o limiar da dedução transcendental de Kant, instauraria no eixo do impuro uma nova Crítica da Razão (Lacan J. , (1963) 1998, p. 786).

Esta referência a Kant, para além de todo o percurso que realizamos, no qual comparamos o objeto a ao esquema transcendental da *Crítica da Razão Pura*, teria também relação a um ponto estabelecido por Kant em sua *Crítica da Razão Prática*

(Nobus, 2017, p. 55), no qual ele argumenta que, diferentemente da consideração se um objeto é bom (*das Wohl*) ou mau segundo as inclinações patológicas individuais, a definição sobre o Bem (*das Gute*) ou o Mal depende de uma relação de causalidade, uma vez que só pode ser boa (*Gute*) uma ação que se pautar na lei universal do Imperativo Categórico (Kant, *Crítica da Razão Prática*, 2011, p. 79).

Passando para o outro polo do esquema, encontramos a vítima, aquela que, submetida à lei simbólica e aos valores morais, encontra-se dividida. Seria esta a posição de Justine, que sempre atada a valores como a virtude, encontra-se limitada pelos preceitos morais, e é atacada por esta mesma razão. A contrapartida para a vontade de gozo dos libertinos é que exista, do outro lado, um sujeito que se priva do gozo: a vítima, que se priva em prol dos valores morais tradicionais. Contraditoriamente, no entanto, esta mesma vítima que se contém em relação à sua busca pelo prazer, que se refreia, será de quem se extrairá o gozo no atravessamento de sua vontade, ao ser oferecida em sacrifício ao Outro.

A vítima, a princípio, encontra-se pautada pelos valores morais tradicionais – da virtude, da bondade, da piedade. São princípios de uma moralidade pré-kantiana. Sade, no entanto, representaria, em sua obra, justamente a virada kantiana em relação a estes preceitos tradicionais. Mais do que buscar a ação moral perfeita nestes sentimentos de bondade e compaixão, é necessário que o sujeito, para ser ético, faça um esforço a mais. É necessário que ele se submeta ao imperativo moral, a despeito de seus sentimentos. Assim, a vítima, que em um primeiro momento se privava de determinados prazeres e sentimentos em prol de outros mais benéficos, tornando-se com isso virtuosa, deve passar a ser privada à força de todo e qualquer prazer, tendo seus limites sensíveis tão violentamente atravessados que sua existência passe a se resumir à sensação última e mais derradeira, que é a absoluta dor.

7.6. O LIBERTINO, FETICHE DA LEI

A divisão tríplice dos personagens dos romances de Sade – o mandante das sevícias, aquele que as sofre e o executor, intermediário entre os dois primeiros – é um aspecto relevante apontado por Lacan, que nos auxiliará a compreender a

estruturação do cenário perverso. Devemos ter em mente, no entanto, a existência de um quarto elemento, a Natureza, que, como vimos, seria a verdadeira fonte do comando. Assim sendo, o mandante das sevícias seria, como o torturador, um mero instrumento desta força maior. Com estes distintos personagens, e, em especial, a presença da Natureza como força maior, Sade desvelaria uma 'verdade' acerca das proposições kantianas a respeito da fonte de onde emana a Lei moral.

Kant pretensamente excluiria o sujeito da enunciação da Lei; O Imperativo Categórico seria fruto da potencialidade do homem de aceder a um agir ético através da utilização de sua racionalidade. Em sua concepção, todo homem é um ser dotado de razão, e desta razão emana a formulação de uma Lei universalmente Boa, em um ato autorreflexivo.

Sade, neste quesito, teria sido mais honesto que Kant, aponta Lacan (Lacan J. , (1963) 1998, p. 782), pois, através da estrutura de sua máxima, e mesmo da relação entre suas personagens, Sade revelaria em que medida a enunciação da Lei não é sem sujeito. Na formulação de sua máxima, Lacan nos aponta como o "pode dizer-me qualquer um" denota de forma mais clara como é a partir do Outro que tal mandamento é pronunciado, sendo 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). O mandamento parte do Outro e visa ao gozo do Outro.

A estrutura das cenas e a divisão típica dos personagens de Sade explicita tais posições lógicas implicadas no Imperativo. Ele revela uma tríplice divisão em questão: entre aquele que enuncia o mandamento, o sujeito patológico que sofre suas consequências, e o objeto através do qual se realizará a ordem.

O objeto do imperativo kantiano, assim como o sujeito de sua enunciação, estaria também velado em sua obra, em prol da universalidade. Mais uma vez, é através de Sade que podemos compreender a natureza de tal objeto. Nas palavras de Lacan, o objeto cai de sua inacessibilidade através de Sade, revelando-se na figura do torturador (Lacan J. , (1963) 1998, p. 783).

Na divisão tríplice de seus personagens, Sade revela então as nuances cruéis de uma lei inflexível. O torturador é o instrumento, o objeto através do qual se realizará de forma apática o imperativo, que visa ao gozo do Outro. Ao operar a Lei sobre a

vítima, ao infligir a ela a dor, remete-a à condição de sujeito dividido. É, em outras palavras, o que nos indica a notação da fantasia ($\$ \leftrightarrow a$) se inverter na fantasia sadéana ($a \leftrightarrow \$$).

Comumente, considerava-se que o perverso usava as outras pessoas como objetos, desconsiderando seu sofrimento. A tese clínica fundamental de Lacan acerca da perversão contrapõe-se radicalmente à opinião do senso comum (Miller J. A., 1996), invertendo-a para propor que é o perverso quem se objetifica em um instrumento de incitação do gozo do Outro.

Vemos, ao longo da obra de Lacan, algumas passagens muito marcantes nas quais o psicanalista caracteriza o libertino sádico como aquele que ocupa a posição de objeto fetiche na cena sadéana. Em uma dessas passagens, Lacan refere-se ao libertino como "o fetiche negro" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 784), na medida em que sua presença é reduzida ao instrumento de um gozo petrificado, a serviço de um Deus obscuro.

Encontramos uma interessante anedota contada por Nobus, com o intento de retrair uma suposta referência de Lacan para este termo em específico:

Teria ocorrido, em 2 de dezembro de 1959, um evento em homenagem a Sade, em ocasião do aniversário de 145 anos de sua morte, organizado por alguns dos mais notáveis surrealistas de Paris. Neste evento, a proposta era que se fizesse uma encenação da execução do testamento do Marquês de Sade. Dentre outras que ocorreram neste evento, Benoit fez uma apresentação, na qual, representando um libertino de Sade, surge vestido na forma de um objeto fetiche típico de alguma cultura tribal africana. Sua performance consistia em lentamente ir se despindo das partes de sua fantasia de "fetiche negro", para, por fim, com um ferro aquecido no fogo da lareira, marcar a si próprio, no peito, com as letras S A D E. Não é possível afirmar que Lacan estava neste evento, mas, por sua proximidade com os organizadores, com o movimento surrealista e com o tema, que já trabalhava à época, é possível imaginar que ele teria recebido convite para o seletivo grupo de expectadores (Nobus, 2017, p. 40).

Interessante notar sobre a performance acima relatada que, com seu gesto de autoflagelação, Benoit por um momento concentra a tríplice divisão dos personagens

sadeanos em um só corpo.

Sade se vale, igualmente, da forma teatral para apresentar tal divisão. Como observa Baas, em *A filosofia na alcova* é possível encontrar nas iniciais dos personagens o nome do autor, SA-D-E, indicando algo dessa dimensão de um mesmo sujeito dividido (Baas, 2001, p. 25): Madame de Saint-Ange, como Outro representante da lei; Eugénie, como eu patológico que sofre; e Dolmancé, o carrasco, o intermediário.

Kant, com seu Imperativo Categórico, parte da suposição de um sujeito coeso, em plena posse de suas capacidades racionais, e livre para escolher suas ações. Mas, com uma máxima de estrutura análoga ao Imperativo Categórico, Sade acaba revelando que, frente às injunções de uma rígida lei moral à qual o sujeito deve se submeter, necessariamente encontra-se em jogo uma divisão subjetiva inelutável, cuja constatação perturba radicalmente a pretensão de autodeterminação que pressupunha Kant, uma vez que, ainda que mais ninguém além do próprio sujeito esteja 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 Outro lhe é interno.

Na máxima “Eu tenho o direito de gozar do teu corpo, pode *me* dizer alguém...”, tal divisão emerge no enunciado sadeano através do pronome “me”. O “qualquer um”, o “alguém”, que tem o direito e o anuncia, seria o sujeito da enunciação global, o Outro; enquanto isso, saindo do lugar do sujeito “eu” na primeira oração, e assumindo o “me”, o objeto indireto da segunda oração (o enunciado secundário “pode me dizer alguém”), o sádico passa a ser somente o meio através do qual se dará o direito do Outro, o qual havia enunciado esse direito na primeira oração, de forma reportada, na primeira pessoa.

Ao desocupar o lugar do sujeito do enunciado da lei - a qual, como vimos, emana do Outro e se dirige ao Outro -, o sádico resume-se a ser o mero intermediário, o meio através do qual a lei será cumprida. A partir da teoria da fantasia, procuraremos compreender como ele ocupa essa posição intermediária. É o que ocorre com o libertino (no exemplo, Madame de Saint-Ange), que aparentemente comanda as ações, mas que não passa, ele também, de um instrumento de uma instância maior

de onde emana essa Lei superior – a Natureza.

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

Passemos então a analisar como funciona a mediação que o objeto *a* exerce com um mais-além, que seria *das Ding*, o vazio real, que não se reduz nem ao simbólico nem ao imaginário. É pelas diversas experiências de separação, nas quais se destacam do corpo os objetos pulsionais como manifestações do objeto *a*, que se tem acesso a este vazio real de *das Ding*, inabordável. O objeto *a*, como objeto da fantasia, exerce papel análogo ao esquema da imaginação, fazendo com que este vazio assuma a forma de objeto.

Das Ding como o “mais-além, que no limite é nada” (Lacan J. , (1956 - 1957) 1995, p. 158), 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 recalçado 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 torna-se o mero instrumento para a consecução da lei, em uma inversão da fantasia ($a \leftrightarrow \$$), 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 conformar-se. Sade teria, com a divisão entre os personagens, favorecido a localização desta figura mediadora, o torturador, que de fato age para que a Lei seja cumprida. Na concepção de Kant, essa figura mediadora simplesmente não existia.

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. Assim sendo, verifica-se que, enquanto lei absolutamente formal, o Imperativo Categórico tinha autonomia suficiente para ditar somente pela razão um mandamento universalmente justo, baseando-se na

exclusão da empiria e do patológico. No entanto, Kant teria ignorado a necessidade de mediação entre a transcendentalidade da Lei e os objetos empíricos, a qual Lacan localiza no objeto *a* (Safatle V. , 2006, p. 177).

É Lacan quem recomenda: “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). Em outras palavras, seria o gozo mortífero ao qual nos referíamos em relação a *das Ding*, já que o sádico, ao se reduzir ao papel de objeto do desejo do Outro, deixa de existir como sujeito, oferecendo-se a ser por ele devorado, de forma que

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 sádico, 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).

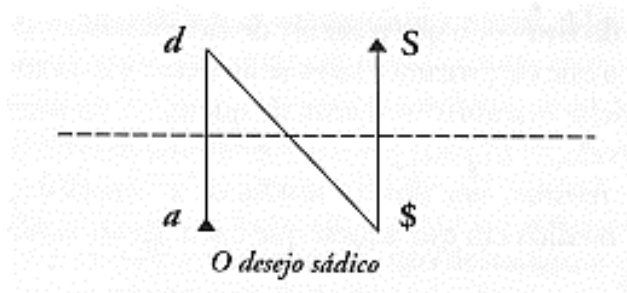
Enquanto o sádico ocupa o polo do objeto, o outro é posicionado como sujeito; o sádico, nessa operação, busca angustiar seu parceiro, esse pequeno outro, a vítima, a ponto de produzir o mais radical eclipse do sujeito frente à presença maciça do objeto *a*, conduzindo-o a um gozo obscuro e torturante. Ao ocupar o lugar do objeto *a* em seu matema da fantasia, o sádico faz com que a falta falte, com que emerja algo no lugar onde deveria haver somente falta, produzindo a angústia no outro, sua vítima. É o que expressa Lacan, ao afirmar que

O desejo sádico, com tudo que comporta de enigmático, só é articulável a partir da esquizofrenia, 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).

Como ilustra o matema do desejo sádico, neste estado final, o outro 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*). Desta forma, o perverso busca fazer com que sua vítima ultrapasse os limites erigidos pelo prazer para recair no campo do gozo mortífero, negando assim que falte ao simbólico o significante fálico

que responda ao enigma do desejo. Dedicando sua vítima ao gozo, o perverso busca reconstruir, em realidade, o Outro de sua fenda (\mathcal{A}), promovendo o gozo de Deus.

Figura 6 - O desejo sádico. Fonte: (Lacan J. , (1962 - 1963) 2005, p. 117)



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. O gozo perverso está em anular a resistência do sensível à conformação à pura forma (Safatle V. , 2006, p. 178) da Lei.

O sádico não nega a existência do Outro, como se pensava inicialmente, mas, 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 transmuda num 'objeto eterno'..." (Lacan J. , (1963) 1998, p. 789): o objeto fetiche.

Lacan revela, portanto, que a existência no mundo do torturador sádico é essencialmente a mesma que a do objeto fetiche da Lei, objeto que fora suprimido da filosofia moral de Kant, e que se torna elucidado justamente na obra de Sade.

7.7. GOZO E LIMITE

O direito ao gozo tem por lastro, em Sade, costumeiramente, a lei da Natureza, que, contrariamente ao defendido por Rousseau, é cruel e implacável. A Natureza aparece como o Outro da lei dos homens, real fonte da qual emana o poder (Nobus, 2017, p. 26).

A fantasia libertina caracteristicamente gira em torno da busca por uma espécie de crime eterno, um ato de destruição tão potente e de consequências tão extremas que conseguisse enfim satisfazer a eterna exigência da natureza. Mas tal crime dos crimes se prova a todo tempo impossível aos libertinos. Como aponta Lacan, que o libertino fixe seu gozo em se fazer instrumento desta lei da natureza não o livra do fato de ser ele mesmo um ser carnal limitado (Lacan J. , (1963) 1998, p. 784).

O libertino começa em busca do prazer neste rito de destruição. Mas o prazer apresenta-se para ele como insuficiente, uma vez que, referente à lei do desejo, ele é necessariamente limitado. Lacan faz referência às asas dos insetos, em alusão ao fato de que, em muitas das espécies, os indivíduos morrem logo após a reprodução, apontando para a ligação indissociável entre sexo e morte, e os limites carnis do prazer (Lacan J. , (1963) 1998, p. 785).

Frente ao "rival estimulante (do comando da natureza rumo ao gozo), portanto, o prazer já não é aqui senão um cúmplice precário" (Lacan J. , Kant com Sade, (1963) 1998, p. 785), ele é apenas a expressão de um campo mais restrito de um cenário maior, cujo plano de fundo é a morte. O prazer é parte do que ele busca, por ser o reflexo de uma limitação à satisfação que ele desejava irrestrita. O libertino, seguindo o comando da natureza, dispõe-se a atravessar a fronteira rumo à dor, que pode ter duração maior que o prazer, mas, por fim, mesmo a dor encontra o limite que é o desvanecimento do sujeito, contra o qual ele luta, porém sucumbe. A crise na busca pelo crime eterno dá-se justamente pelo encontro do libertino com os limites carnis, seus e das vítimas.

Vemos uma espécie de perenidade sobre-humana das vítimas, muito bem representada na figura de Justine. Justine é vilipendiada de todas as formas possíveis e ainda assim permanece intacta, e mesmo com um brilho cada vez maior. É emblemático que Justine sucumba fulminada por um raio, desaparecendo sem deixar vestígios – ela é, enfim, consumida pelo gozo de Deus.

Os torturadores libertinos, por sua vez, ao tornarem-se cada vez mais monstruosos, cada vez mais apartados de seus sentimentos, de seu *pathos*, experienciam por vezes uma redução de suas capacidades carnis cada vez mais acentuada, de forma que lhes resta apenas o deleite intelectual nas sevícias. Por fim,

os libertinos acabam por erotizar até mesmo sua própria morte, como demonstra Juliette, que fantasia sua própria execução no cadafalso como um momento de gozo sublime e final.

Tal deleite intelectual é o que possibilita que se sustente o prazer em alguma medida para o torturador, de forma que, ainda que a cada vez fracasse em alcançar tal crime supremo, ele repita suas aproximações através da encenação de todas as possíveis variações existentes de transgressões. É o que indica Lacan ao afirmar que "a fantasia vai servir para fixar, no sensível da experiência sadiana, o desejo que aparece em seu agente" (Lacan J. , Kant com Sade, (1963) 1998, p. 785), na medida em que isso o dispõe a cometer atos cada vez mais excessivos e destrutivos (Nobus, 2017, p. 44).

Assim, por meio da fantasia, o libertino poderá alcançar imaginariamente o eterno e ilimitado - através da fixação de si como instrumento desse comando de gozo, que vem da natureza; e por meio da perenização da vítima, que pode ser torturada inúmeras vezes sem se desgastar, retornando sempre pronta para a próxima rodada de infortúnios. A vítima, encarnação perfeita da virtude, pode, por intermédio da fantasia, ter seu sofrimento infinitamente prolongado (Nobus, 2017, p. 46), propiciando ao libertino aproximar-se do crime dos crimes, que ecoará perpetuamente estremecendo a terra.

Lacan observa que é no interstício entre uma investida e outra, na passagem de um momento de orgias para um de discurso filosófico e vice-versa, que se encontra o desejo (Nobus, 2017, p. 89): "'A postura se rompe'. Pausa cerimonial, escansão sagrada. Saúdem ali os objetos da lei, dos quais não saberão nada, na impossibilidade de saber como se situarem nos desejos de que eles são causa" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 791). No desejo, ainda que na forma radical com o qual ele se apresenta na fantasia sadiana, e na lei moral kantiana, o objeto se apresenta reiteradamente como inapreensível, sempre mais-além: "É nisso que é tão inapreensível quanto, segundo Kant, o objeto da Lei" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 792).

Deste ponto, Lacan faz reemergir Kant. O objeto do desejo, em sua inapreensibilidade, assemelha-se ao objeto da Lei como formula o filósofo (Lacan J. , (1963) 1998, p. 792). Considerando que Kant estabelece que não é possível

depreendermos a lei moral de qualquer relação a objetos empíricos; e sua determinação de que o único possível objeto da lei deve ser seu objetivo, qual seja, a realização do Bem supremo, apresenta-se o problema de que tal realização é impossível. Todo ser racional tem a potencialidade intrínseca de se guiar unicamente por sua razão, mas essa potencialidade não se realiza jamais, na medida em que nenhum sujeito é plenamente racional.

Há uma escolha insondável, bastante misteriosa para Kant, que o sujeito deve fazer a todo o tempo, a qual diversas vezes pende para fins menos iluminados – um Mal radical do homem que não pode ser erradicado. Assim, o objeto da lei moral é também inapreensível, e por mais que se o busque, ele permanecerá eternamente recuando, sendo a única saída encontrada por Kant o postulado da imortalidade da alma (Nobus, 2017, p. 89).

Da mesma forma, os libertinos sadeanos guiam-se por um ideal de crime perfeito, de efeitos tão eternos, e com o poder de enfim saciar a demanda de destruição da Natureza, que apenas poderia realizar-se com um (paradoxal) postulado de imortalidade da alma. As limitações mundanas, empíricas, dos limites dos corpos, também são sentidas pelos libertinos como entraves a seu plano de destruição de proporções transcendentais.

Os libertinos também não se engajam em relações baseadas em sentimentos patológicos, considerações sentimentais em torno de outros, nem mesmo entre seus pares. Seus laços entre si resumem-se ao fato de serem desta estirpe de seres constituídos com sensibilidade para o crime, e, mais do que tudo, de se consagrarem absolutamente ao ideal da destruição. A libertinagem é um sacerdócio: "Os libertinos sadeanos são um bando de irmãos e irmãs que escolheram obedecer a um código moral que os permite responder apenas a si próprios, enquanto instrumentos da Natureza" (Nobus, 2017, p. 89).

A questão que guia a ação dos libertinos é tão somente sua compatibilidade com o ideal da destruição completa. Tudo o mais é ignorado – as normas sociais, as convenções morais, religiosas –, e tanto melhor se destruído, meras sombras que são da verdadeira Lei. Todas as medidas de proteção aos mais fracos, seja do Estado ou da Igreja, são desprezíveis, por desrespeitarem a lei da Natureza de eliminação dos

fracos pelos mais fortes.

O ressentimento maior dos libertinos é que são os próprios limites naturais que os impedem de realizar seu ideal. Sem que possam alcançar o gozo último da derradeira destruição, seguem no encaço de um objeto (objetivo) que os escapa, restando apenas as reiteradas tentativas.

Aqui encontramos, para o libertino, o problema da limitação do alcance de seus atos. Por mais que ele cometa os mais cruéis e criativos crimes, seus feitos são pífios frente à magnitude do comando da Natureza por destruição. A vítima também não apresenta durabilidade e grandeza suficientes para seus objetivos. Ele necessariamente fracassa em seu intento de realizar o crime derradeiro. E nisso o libertino de Sade se assemelha ao sujeito kantiano, que apesar de qualquer tentativa sempre falhará em sua intenção de agir estritamente conforme a lei moral.

Porém, ainda que seja de natureza mítica e que apenas em fantasia se alcance tal estado bruto de gozo, isso não impede que os libertinos façam sempre mais um esforço, em sucessivas e excessivas tentativas. Vemos como é feita uma escalada de crimes cada vez mais graves, hiperbólicos, mesmo no sentido matemático. Multiplicam-se as vítimas, os meios de tortura, a duração das investidas.

A faceta matemática da empreitada libertina é digna de nota, e se expressa já de pronto no título de seus *120 dias de Sodoma*. O "cálculo do sujeito" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 786) pode ser também pensado neste sentido (Nobus, 2017, p. 58), o de uma contabilidade que o libertino executa. Como bem define Lacan, trata-se da "floresta da fantasia, que Sade, em sua obra, desenvolve num plano de sistema" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 786) - um sistema organizado meticulosamente, administrado quase cientificamente.

A referência matemática faz-se presente também na escolha de Lacan pelo termo "objeto eterno" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 789) ao referir-se à posição do sádico. O "objeto eterno" seria um termo tomado de empréstimo da obra de Whitehead, conforme cita. Whitehead foi um importante filósofo da ciência, tendo especial notoriedade pela obra *Principia mathematica*, escrito conjuntamente com Bertrand Russel. Ao longo de sua vasta obra, Whitehead debruça-se sobre a possibilidade de compreensão dos fenômenos do mundo, fomentando a compreensão do mundo como

uma rede de processos interligados, historicamente determinados e em permanente mutação. No entanto, em meio a tal cenário, cria o conceito de objetos eternos, os quais seriam fixos e independentes da determinação histórica. Tal conceito é erigido para dar conta das categorias de identidade, permanência, universalidade, abstração e potencialidade (Hall, 1930, p. 29).

Tal fixidez remete-nos à notória estática da fantasia sadeana. É importante sublinhar a relevância de tal caráter estático. Referências à rigidez, inflexibilidade, estática, são correntes nos comentários de Lacan à obra de Sade, sendo a escolha do quadro de Man Ray, que ilustra a capa do *Seminário VII*, retratando o perfil do Marquês de Sade feito das pedras de seu claustro, ideal para expressar tal associação. A estática impera justamente na caracterização de seus personagens-símbolo, os libertinos, que se fixam na posição do objeto. E aqui cabe a ressalva, não qualquer objeto: um objeto-fetiche.

A estática é também o modo por excelência como se dá a eleição de um objeto comum à posição de objeto fetiche. É no momento imediatamente anterior à constatação da castração materna que se produz um congelamento da cena. Desta cena, por um efeito de metonímia, de proximidade com o órgão ausente a ser revelado, que um objeto qualquer será eleito e elevado ao estatuto de fetiche.

Sobre a sublime resistência das vítimas, Lacan observa que ela também respeita uma determinada "estática da fantasia pela qual o ponto de afânise, suposto em \$, deve ser, na imaginação, infinitamente adiado" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 786). A afânise, que literalmente significaria desaparecimento, torna-se sinônimo, no contexto da fantasia sadeana, do desfalecimento da vítima em razão da dor infligida.

A vítima, como parte que é da fantasia do libertino, é retratada com uma resistência sobre-humana. Mesmo suas virtudes parecem por vezes ser crescentes, de forma que, por mais que sofra, a vítima mantém sua beleza e delicadeza; e a beleza, nos ensina Lacan, exerce ela também uma função, a de barreira frente ao horror radical (Lacan J. , (1963) 1998, p. 787).

Justine é o exemplo perfeito desta característica, demonstrando uma incrível resiliência às sucessivas torturas que sofre, sendo apenas algo da força de um raio capaz de finalmente matá-la, e, mesmo assim, ela morre sem deixar vestígios, sendo

completamente obliterada da face da terra, ainda, virtualmente, em seu permanente estado de graça.

A narrativa fantasástica libertina infinitamente adia esse ponto, dotando as vítimas de tal incrível resiliência, ao ponto de relegá-las a uma espécie de "entre-duas-mortes" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 787), semelhante àquela que Antígona encontra ao ser sepultada viva. Este estado entre mortes, por sua vez, tem também sua função: a de sustentar um para-além (idem). Simplesmente matar a vítima faz com que muito rapidamente cessem os prazeres libertinos que dependem de sua dor.

O prolongamento da tortura, mesmo no além-vida, esse sim corresponde mais aproximadamente ao horizonte de eternidade almejado pelos libertinos. Em razão disso, vemos a postura paradoxal de Saint-Fond, que compatibiliza o ateísmo com a crença no além-vida, fazendo co-existir a "subversão libertina em sua forma racional" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 787) com a ideia de que, no inferno, suas vítimas terão seu sofrimento infinitamente prolongado.

Lacan identifica a segunda morte, como ilustrada na obra de Sade, à pulsão de morte freudiana, demonstrando, nesta passagem, o aprofundamento que realiza em sua interpretação do conceito. A pulsão de morte, descreditada por muitos dos pós-freudianos, reconquista, na teoria lacaniana, lugar de proeminência. Nobus aponta que, quando, em nota de rodapé, Lacan aborda a pulsão de morte como "Dinamismo subjetivo: a morte física dá ao anseio da segunda morte seu objeto" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 787), ele com isso estaria afirmando que não apenas existiria o desejo pela morte, mas que a pulsão de morte seria ela mesma a expressão do desejo primário (Nobus, 2017, p. 66).

Tal interpretação vai ao encontro do que formulávamos anteriormente acerca da relevância da pulsão de morte na teoria lacaniana, a qual ganha o estatuto de pulsão primária por excelência. A pulsão de morte é a tônica do empuxo a *das Ding*, este vazio primordial de objeto, e a pulsão de vida e o desejo emergem como subsidiários. A pulsão de morte torna-se não apenas uma tendência orgânica de retorno ao inanimado, mas também uma força fundamental frente ao simbólico, na medida em que lhe serve de ponto de origem e que tem por objetivo sua aniquilação.

7.8. LEI E TRANSGRESSÃO

A problemática do limite então se nos apresenta, e, a seu respeito, é importante formular alguns Esclarecimentos. Sade fora associado à ideia de transgressão por Lacan bem como por outros autores, como Foucault e Bataille. Poder-se-ia pensar tal transgressão como expressão do notório antilegalismo de Sade, e seu desdém por preceitos morais prevaletentes em seu tempo. No entanto, um ponto que acreditamos ser um dos cerne da crítica de Lacan ao autor é que sua transgressão é relativa.

A partir do embate entre a busca pelo crime eterno e os limites da carne mortal, podemos vislumbrar a própria dualidade entre a busca pela satisfação irrestrita demandada pela Coisa e os limites do princípio do prazer.

Ainda que irrestritamente comprometidos com seu proclamado direito ao gozo, os libertinos de Sade encontravam-se sempre restritos. Neste ponto, Lacan compreende que Sade teria incorrido em autoengano: "A apologia do crime impele-o apenas ao reconhecimento indireto da Lei. O Ser Supremo é restaurado no Malefício" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 802). Sade detém-se no "ponto em que se ata o desejo e a lei" (idem) na estrutura de sua obra, não se desvencilhando de todo desse limite. Toda a estrutura da narrativa mantém-se atrelada aos preceitos cristãos, ao gênero educativo, e, por fim, o que se encontra é a virtude como incorruptível.

Questionamos, no entanto, até que ponto não era a intenção de Sade transmitir tais mensagens (da incorruptibilidade da virtude, das limitações dos libertinos, da submissão deles a uma espécie de divindade semelhante ao Ser supremo robespierriano). Sade, ao não transigir com o Terror, contrapondo-se diretamente ao culto do Ser supremo e à pena de morte, e pagando, por sua posição, mais uma vez com sua liberdade e potencialmente com sua vida, ocupa lugar semelhante às vítimas de sua obra. Podemos aventar a hipótese de Sade identificar-se mais com a posição de Justine do que com a dos libertinos, cultuadores do Ser supremo em maldade.

A oposição entre bem e mal é mantida firme na obra de Sade, apenas fazendo com que esses polos se invertam, como pode ser observado em *Franceses*, quando é feita a defesa dos crimes. Um a um, crimes como a injúria, o assassinato e o incesto são defendidos como inevitáveis perante a natureza humana ou como condutores

para a virtude. Os personagens virtuosos, sempre feitos vítimas, são sacrificados em prol da posição dos libertinos torturadores, como perfeitos instrumentos fetiche da lei da natureza, e eles mesmos por vezes se sacrificam em nome da mais completa destruição (Nobus, 2017, p. 133). Mas resta impossível aos libertinos alcançar, de fato, a derradeira e última obliteração de tudo.

Fazendo alusão a Paulo e ao mandamento cristão do "amai ao próximo", Lacan prossegue seu apontamento de que é a lei que faz o pecado. Freud, em *Mal estar na civilização*, questiona o mandamento cristão como impossível, e conclui que ele existe justamente porque não amamos nosso próximo, porque, em nossa natureza, queremos eliminá-lo, fazendo eco com a cosmovisão libertina de uma Natureza maligna. A conclusão de Sade em suas obras, no entanto, é que, se a natureza comanda a destruição, a lei restritiva deve ser abolida. Mas o que Lacan aponta como obscuro para Sade, ou, ao menos, para seus personagens, é que a malignidade, o pecado, só existe em função da lei que o proíbe.

Resta impossível a destruição total, o pecado dos pecados, e o efeito disso seria a confirmação da Lei. Assim, Lacan vaticina seu ponto de conclusão: "Está confirmado nosso veredito sobre a submissão de Sade à Lei" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 802).

Podemos ver na filosofia dos personagens libertinos um exemplo claro do que seria a lógica da renegação. Os libertinos, em sua posição antilegalista, recusam a lei. Mas, no fundo de seu argumento, existe a defesa intransigente da Lei da Natureza. Esta última seria uma lei maior do que as leis dos homens e fonte de um projeto de destruição absoluta.

A Lei da Natureza emerge como uma convocação ao gozo rumo à destruição, um tal eco da Coisa, que qualquer outra lei que a busque restringir é tratada como uma lei menor a qual deve ser ultrapassada. Assim, a fantasia sádica é a de uma completa e irrestrita complacência à Lei, ao ponto de o sujeito submeter-se a tal comando até sua própria obliteração. O sujeito desaparece como tal, dando lugar à posição de objeto fetiche da realização da Lei.

O caráter de fetiche dá-se pela forma como o objeto se apresenta como sustentador da renegação (condensando em si a indeterminação entre um polo e

outro), e como instrumento mediador através do qual se consumará um ideal desta fantasia. Ele é o objeto *a*, fazendo a mediação entre o empírico, a carnalidade das vítimas mortais, e a "anticarnalidade" absoluta, a destruição completa. O torturador, operando como objeto fetiche, é o instrumento através do qual a Natureza realizará a destruição do empírico em nome de sua Lei da destruição.

Interessante observar que por vezes a interpretação que se tinha do perverso era a de que ele era um transgressor da lei, em especial, justamente, da lei da natureza. Essa era a compreensão psiquiátrica das parafilias como descritas por Krafft-Ebing. Tratava-se de atos sexuais que, em alguma medida, transgrediam os desígnios da natureza, seja no sentido de espécie, de idade, de objeto, de direcionamento. Importante observar a que ponto a concepção de natureza diverge e é histórico e politicamente determinada. Como pressuposto do pensamento médico da época, estava a compreensão de uma natureza harmônica e estruturada, com um senso teleológico de níveis de desenvolvimento e complexidade.

Sade parte de uma outra concepção de natureza. Defende a ideia de uma natureza regida por um grande princípio de destruição e criação, um ambiente predatório no qual reina a disputa. O vencedor leva tudo, mas todos estão em posição de competir usando qualquer recurso, pois é garantido a todos gozar como puderem da potência de destruição da qual a natureza lhes dota, e seu uso irrestrito é encorajado, pois tudo favorecerá sempre e novamente a Natureza.

A tortura sadeana pode ser compreendida como um tributo a esta Natureza soberana. Trata-se de um ato de imolação, de sacrifício dedicado a uma entidade superior. Cabe novamente fazer a distinção entre autor e personagens. É possível conceber que Sade - que publicamente se posicionou contra o culto do Ser Supremo de Robespierre, o que lhe custou uma prisão - tenha criado, em suas obras, personagens que, em nome da adoração de uma entidade suprema análoga, construam uma situação de violência extrema. Seria possível, sugerimos então, que Sade estivesse, com as tintas do exagero, pintando uma caricatura do estado de violência que alcançara a Revolução, tripudiando dos filósofos em seus eloquentes discursos de elogio à virtude e ao mesmo tempo defesa da execução em massa.

7.9. CADAFALSO

Para dar destaque à ideia do sacrifício e da "(...) dor como correlativa ao ato ético" (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 136), Lacan buscará um exemplo fornecido por Kant, o qual teria a

(...) intenção de fazer-nos perceber o peso do princípio ético puro e simples, a prevalência possível do dever como tal para com e contra tudo, isto é, para com e contra tudo concebido justamente como vitalmente desejável (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 136).

Este seria o exemplo do cadafalso, que segue como nos é apresentado no escrito de Lacan:

Suponham (...) alguém que alegue não poder resistir a sua paixão quando o objeto amado e a oportunidade se apresentam; será que, se lhe houvessem erguido um cadafalso em frente à casa em que ele encontra essa oportunidade, para nele o acorrentar tão logo houvesse saciado seu desejo, ainda lhe seria impossível resistir a este? Não é difícil adivinhar o que ele responderia. Mas, se seu príncipe lhe ordenasse, sob pena de morte, prestar falso testemunho contra um homem de bem a quem ele quisesse arruinar por meio de um pretexto capcioso, consideraria ele possível, em tal caso, vencer seu amor à vida, por maior que pudesse ser? Se o faria ou não, eis o que ele talvez não ousasse decidir, mas, que isso lhe é possível, eis no que convirá sem hesitar. Ele julga, portanto, que pode fazer algo por consciência do dever, e assim reconhece em si mesmo a liberdade que, sem a lei moral, ser-lhe-ia para sempre desconhecida (Lacan J. , (1963) 1998, p. 793).

A primeira crítica de Lacan dirige-se à omissão da determinação do sujeito a quem é apresentada tal escolha. Tratar-se-ia, diz ele, de um "burguês ideal" (idem), um tipo que já de princípio é admirado por Kant, criado para ser o perfeito cidadão afeito a uma moral mais elevada.

A questão é que, para além do sujeito ideal kantiano, que seguiria uma moral patologicamente desinteressada, é possível pensarmos no caso de quem eleve seu desejo ao patamar da Lei moral, de forma que a liberdade de gozar seja para ele o valor supremo, sem a qual sua vida não faria sentido. Assim sendo, a ameaça de morte não serviria em nada para dissuadi-lo – ele se entregaria sem titubear a seu destino. Mais do que isso, para esse "defensor da paixão" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 793), o "ponto de honra" pode se associar justamente a esta punição, sendo que "nenhuma ocasião precipita alguns com mais certeza para seu objetivo do que vê-lo

oferecer-se ao desafio, ou mesmo ao ultraje do cadafalso" (idem).

Mais ainda, a faceta de transgressão implicada no escolher agir conforme sua paixão, sendo esta inflamada justamente porque ela precipita à morte, indica uma passagem do campo do prazer e do desejo àquele do gozo propriamente dito. Lacan abordará esta possibilidade de forma particularmente interessante. No capítulo *O problema da sublimação*, em seu seminário *A ética da psicanálise*, ele apresenta tal exemplo do cadafalso para apontar o que Kant não teria conseguido enxergar de seu próprio exemplo (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, pp. 132, 230).

O que "(...) o prezado Kant em toda a sua inocência, sua velhacaria inocente (...)" (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 230), não teria conseguido perceber, é que o sujeito poderia sim escolher entregar-se à paixão e ao cadafalso, e isso se daria em razão de uma sublimação excessiva do objeto:

(...) dois casos que Kant não considera, duas formas da transgressão, para além dos limites normalmente designados, ao princípio do prazer diante do princípio de realidade considerado como critério, ou seja, a sublimação excessiva do objeto, e o que se chama comumente de perversão. Sublimação e perversão constituem uma e outra, uma certa relação do desejo que chama a nossa atenção sobre a possibilidade de formular, sob a forma de um ponto de interrogação, um outro critério de uma outra, ou da mesma, moralidade, diante do princípio de realidade. Pois há um registro da moralidade que é dirigido do lado do que existe no nível de *das Ding*, ou seja, esse registro que faz o sujeito hesitar no momento de prestar falso testemunho contra *das Ding*, isto é, o lugar do seu desejo, seja ele perverso ou sublimado (Lacan J. , (1959 - 1960) 2008, p. 138).

Dando continuidade ao exame da segunda parte do dilema kantiano (na qual o sujeito talvez se prestasse à condenação ao se negar prestar um falso testemunho sobre um terceiro), Lacan então passa a questionar uma variação de tal fidelidade ao ato moral universal de dizer apenas a verdade. Questiona a situação do sujeito que escolhe dizer a verdade, mas às custas da condenação de um inocente pelas mãos de um tirano, e o primeiro exemplo que fornece desta situação não é banal: "Deve ele dizer que o inocente é judeu, por exemplo, se ele realmente o for, diante de um tribunal, já vimos coisas assim, que nisso encontre motivo de censura?" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 795). E a essa possibilidade oferece sua réplica, de que "Pode-se erigir em dever a máxima de contrariar o desejo do tirano, se o tirano for aquele que se arroga o poder de subjugar o desejo do Outro" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 796).

Sua conclusão a todo este dilema é fundamental: a de que o desejo, rechaçado por Kant veementemente como próprio ao campo do patológico e do hipotético, tem possibilidade de ser elevado à categoria de princípio da Lei moral (Nobus, 2017, p. 110; Lacan J. , (1963) 1998, p. 796).

Kant concebia o desejo como um elemento disruptivo da Lei. Sua compreensão era a de que a entrada em jogo dos objetos desejados era sempre motivo de rivalidade e competição por eles. Mas "Isso equivale realmente a desconhecer o que acontece com o objeto do desejo" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 796). A confusão que condenaria o argumento de Kant é considerar que o objeto causa do desejo seria um objeto empírico, um bem qualquer entre outros a ser disputado. Fazendo eco à interpretação de Kojève sobre Hegel, Lacan aponta que o desejo é o desejo do Outro, submetido às leis simbólicas do campo do Outro, mas também no sentido de ser, originalmente, o "desejo de seu desejo" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 796), ou seja, o desejo de ter seu desejo reconhecido pelo Outro e ser por ele desejado.

Cada sujeito tem a experiência de uma regra universal, mas é este objeto suprassensível, o objeto *a*, em sua complexidade como o apresentamos, que fornece a cada um esta regra universalmente particular. Como apresentávamos anteriormente acerca da natureza do objeto *a*, observamos que ele é um objeto mediador, que incide "materializando sua causa ao ligá-la à divisão 'entre centro e ausência' do sujeito" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 796). Ele é a apresentação em forma de objeto da causa do desejo, constituído a partir dos objetos êxtimos (exteriores e íntimos).

O desejo foi hostilizado por Kant em sua teoria, bem como o fora pelos estóicos, mas tal proposição não parece possível de ser sustentada. Para eles, passando em resumo algo de essencial que os une, era imperativa a renúncia ao desejo. A felicidade residia não na satisfação de prazeres sensuais, mas no autocontrole advindo do despojamento deles – um estado de tranquila indiferença à qual denominaram ataraxia. O desejo, por definição insatisfeito, opõe-se radicalmente a tal estado impassível no qual se baseia esta definição de felicidade.

Para Lacan, "Sua ataraxia destitui sua sabedoria" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 797), pois o que eles não concebiam era o que seria posteriormente demonstrado por Freud, que o desejo recalcado retorna inevitavelmente exigindo sua satisfação. Os

estóicos, bem como Kant, teriam não apenas se equivocado na concepção da verdade do sujeito, mas também subestimado as consequências da renúncia ao desejo, em nome de uma racionalidade autoritária (Nobus, 2017, p. 115).

Um dos trunfos de Sade será trazer à tona a ferocidade dos desejos como força inelutável. Mas algo que a filosofia libertina de seus personagens compartilhará com Kant será a associação entre desejo e lei. O ponto nevrálgico será, no entanto, a distinção que ambos estabelecem entre lei no sentido de ordenamento jurídico, e uma Lei maior que deve prevalecer em relação a essas normas menores. Vemos como, na filosofia kantiana, o Imperativo Categórico deve imperar a despeito de qualquer desejo, consistindo nisso a liberdade. O Imperativo também deve estar acima de qualquer ordem advinda de instituições, gozando com isso de plena autonomia (em contraposição à heteronomia).

Sade, por sua vez, proclama em suas obras teses que advogam pela liberdade do desejo, em especial em suas formas mais destrutivas. Para que isso ocorra é necessária a destruição das amarras que impõem as leis jurídicas, a moralidade religiosa ou quaisquer outras instituições, seguindo apenas a Lei máxima de uma Natureza cruel. Dessa forma, é crucial salientar como parece estar implicada, em ambos os casos, a existência de uma Lei superior às leis dos homens, seja na forma da Lei da Razão ou da Lei da Natureza. Em prol destas leis maiores, é concebível ou encorajável que se passe à destruição das normas e instituições menores.

Assim, podemos compreender a evocação que Lacan faz de Saint-Just, ao dizer que Sade o retoma. Lacan menciona Saint-Just em seu *Seminário VII* e em *A direção da cura* a respeito deste mesmo tema, da relação entre a lei e a felicidade (Nobus, 2017, p. 120). A felicidade ter-se-ia tornado, nas mãos do pensador revolucionário, uma questão política, e, em nome dela, ele defendia também que deveria haver poucas leis, pois, quando estas existem em demasia, as pessoas tornam-se escravas. Ideia muito semelhante à perspectiva antilegalista dos personagens libertinos de Sade, e que vemos ser defendida no panfleto fictício presente em *A filosofia na alcova*, onde se lê que "(..) não se pode fazer tantas leis quantos são os homens, mas as leis podem ser tão brandas, em número tão pequeno, que todos os homens, de qualquer caráter, possam facilmente sujeitar-se a elas"

(Sade M. , A filosofia na Alcova, 1999, p. 58).

Esta concepção de Saint-Just, de que as leis devem ser reduzidas ao máximo, é aquela defendida pelos liberais; porém, ainda que, conforme sugerem, as leis sejam restritas, esse movimento de restrição se dá em nome de uma Lei maior – a lei do mercado. É o que Sade nos auxilia a compreender: seus personagens defendem incontáveis vezes que as leis e normas vigentes devem ser desrespeitadas. Compreende-se, no entanto, que, com seu elogio ao gozo, ainda que ele defenda a transgressão dos limites do princípio do prazer, tal ocorre sempre em nome do cumprimento fiel de uma Lei maior, qual seja, a Lei da natureza.

Desta forma, e essa observação é crucial, a obra de Sade, no limite, não defende o descumprimento da Lei. Pelo contrário, defende que se a cumpra intransigentemente, às custas de quem seja.

7.10. DANO E REPARAÇÃO

Retomando o estabelecido por Kant acerca da completa ruptura da lei com qualquer objeto empírico, e unindo a isso as considerações sobre o dano e a aniquilação, respectivamente, do amor-próprio e da arrogância perante a lei, Lacan apontará o que apresenta como um paradoxo: "(...) de que é no momento em que o sujeito já não tem diante de si objeto algum que ele encontra uma lei, a qual não tem outro fenômeno senão (...) uma voz na consciência (...)" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 778).

O que Lacan está aqui alertando como paradoxal, porém crucial, é que, é justamente na medida em que Kant propõe a mais completa exclusão de um objeto para sua lei, que emerge um objeto muito especial: a voz. A voz como manifestação do objeto *a*, tão especialmente ligada aos ecos da instância superegóica, como vimos anteriormente.

De forma muito interessante, é na seção que consagra ao sentimento de culpa que Nietzsche reflete sobre a natureza cruel do Imperativo Categórico, o que nos dá margem a pensar sua influência, ou confluência, no tema da tirania superegóica.

Nietzsche reflete sobre o surgimento do sentimento de culpa, e, para tanto, volta para o que seria um passo anterior ao surgimento deste sentimento. Passando por uma lista das mais bárbaras torturas às quais eram submetidos os criminosos, assevera que a relação entre dano (causado pelo criminoso) e dor (à qual ele deve ser submetido) tem origem na relação contratual entre credor e devedor.

O devedor deve dispor ao credor algo que venha no lugar de uma garantia de pagamento. Para isso, dispõe do que tem – dinheiro, propriedades, mulher, e, se nada tiver, dispõe de seu corpo, de sua vida, ou mesmo de sua alma. O criminoso deve à sociedade, na medida em que provocou um dano. A operação, que ocorre no meio do caminho e que dá a possibilidade da formação do sentimento de culpa, é a formação de uma equivalência. Tornam-se equivalentes, e passíveis de troca, uma compensação material que se pudesse ofertar pelo dano, e uma satisfação íntima de "*faire le mal pour le plaisir de le faire*" (Nietzsche, 1998, p. 54): a compensação torna-se um convite à crueldade, à felicidade no mal.

Para o credor, aquele que se via autorizado a extrair a dor como compensação, a punição provocava um duplo prazer, o de exercitar a raiva pelo dano, e o de, com sua posição de credor, experimentar a sensação de ascensão a uma classe superior àquele que ele pune como inferior a si. Nietzsche ironiza o quanto, então, os modernos sentem pudor ao pensar em tal crueldade, mas lembra como, até então, "a crueldade era um prazer festivo da humanidade" (Nietzsche, 1998, p. 55), e quão era tida como natural uma certa "maldade desinteressada" (idem). O que os homens civilizados pensavam estar ultrapassado para seu tempo, já percebia Nietzsche, ainda estava presente. A história mostrou o quanto.

Desse entrelaçamento entre dano e dor, teve origem, então, a ligação entre culpa e sofrimento, e a ideia da "sacralidade do dever" (Nietzsche, 1998, p. 55), afeitas à filosofia moral de Kant. Nietzsche supõe que, dada a sobrevivência no homem dessa crueldade, que deveria ser contida com "civilidade", tal crueldade deveria tornar-se mais sutil – talvez partindo para o plano psíquico, travestindo-se de "nobres sentimentos" (idem). A culpa, íntima, perante Deus, seria, neste sentido, a continuidade do que antes, na antiguidade, apresentava-se bem mais diretamente e festivamente: uma oferta de dor aos Deuses, que gozam dessa malignidade.

Derrida aponta como as formulações de Nietzsche, neste ponto, parecem estar na origem de qualquer articulação possível entre Kant e Sade, referindo-se, diretamente, ao texto de Lacan (Derrida, 2014, p. 159). Estaria, em Freud, em sentido muito semelhante ao de Nietzsche, a concepção de um mal originário e inelutável. Freud teria discorrido sobre tal em diversas de suas obras, em especial naquelas nas quais promove seus conceitos de superego e de pulsão de morte, culminando, em *Além do princípio do prazer*, com a elevação da pulsão de morte à posição de força soberana.

Haveria uma originalidade no Mal. Não sendo extinguível, a tentativa de oposição a ele, de ultrapassar a crueldade com uma aparente não-crueldade, seria meramente um ultrapassamento *em* crueldade (Derrida, 2014, p. 160). Seria isso que estaria em jogo, em Nietzsche, na formação do sentimento de culpa, e, em Freud, na formação do superego.

Derrida fornece um exemplo perfeito desse ultrapassamento em crueldade, a partir do tema central de seu estudo sobre a pena de morte. No debate entre abolicionistas da pena de morte (Beccaria) e dos favoráveis a ela (Kant), estes últimos argumentavam que é possível considerar mais cruel a proposta abolicionista do que a mais cruel pena, a morte. Pois o cerne de sua argumentação é justamente que a morte seria uma pena mais branda do que manter vivo o condenado sob pena de trabalhos forçados perpétuos. Quem teria apontado isso e concordado com Beccaria foi Voltaire, ao alertar: o dano deve ser reparado, e a morte não repara nada. Poderiam argumentar que Beccaria é mais cruel ao impor os trabalhos forçados. Mas a questão não é estabelecer a punição mais gentil, e sim a mais eficiente (Derrida, 2014, p. 160).

Lacan, em *Kant com Sade*, aborda a temática da pena de morte e seus mandatários. Em aceno à comparação realizada por Blanchot, apesar de não citada, Lacan afirma que Sade "retoma Saint-Just onde convém" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 797). Da perspectiva de Blanchot, Sade, através da literatura, exercia a liberdade no reconhecimento da morte como direito, comparavelmente ao que Saint-Just e Robespierre faziam na revolução. Sade teria sido o "escritor por excelência", homem de 'todas as contradições', aquele que sentiu, 'mais vivamente' que qualquer outro, que a 'soberania estava na morte', e aquele cuja obra 'goza dela mesma como da

absoluta soberania" (Roudinesco & Derrida, 2004, p. 106; Blanchot, *La part du feu*, 1949, p. 311)

Sade, Saint-Just e Robespierre eram inicialmente contra a pena de morte (Roudinesco & Derrida, 2004, p. 107). Mesmo após o início da Constituinte, Robespierre ainda era contra. Robespierre era um eloquente abolicionista, e recitava os argumentos aprendidos de Beccaria: que a pena de morte era cruel e ineficiente. Em seu ponto de vista, a pena de morte era a mais cruel das penas, um excesso de severidade, e o caminho mais correto seria sempre o das leis moderadas. Robespierre passa a votar a favor quando a condenação em pauta era a do rei; posição esta diametralmente oposta à de Kant, que defendia a pena de morte, desde que não fosse a do monarca.

A posição abolicionista, no início da Assembleia Constituinte, dava todos os indícios de que iria triunfar, era a majoritária. Mas, após algum tempo, ao contrário do que se poderia esperar, foi quase que unanimemente votado que não se suspenderia a pena de morte (Roudinesco & Derrida, 2004, p. 108). O progresso viria na forma da condenação da tortura e de uma forma não cruel de morte: a democrática e piedosa guilhotina.

Logo na sequência da execução do rei, Condorcet busca convencer que votem pela abolição da pena de morte que não seja para delitos contra o Estado. Talvez o tenha proposto logo em seguida, especula Derrida, na esperança ou de que a culpa pelo "assassinato do pai da horda" ainda estivesse fresca, ou de que o ato tivesse sido tão satisfatório a ponto de ser prescindível.

O regicídio poderia ser justificado por duas vias distintas, que devem ser devidamente diferenciadas. O primeiro argumento é de que, tendo ocorrido a revolução, o sujeito que até então era rei deveria ser julgado como qualquer outro cidadão traidor de seu país. O outro argumento seria o de que o rei era um inimigo do Estado, que deveria ser executado como uma ameaça estranha ao corpo da nação (Roudinesco & Derrida, 2004, p. 110). A questão do inimigo do Estado merece ser

mencionada aqui, em especial, no que tange à teoria do Direito Penal do Inimigo⁴². Ocupando o rei uma posição de exceção em relação aos demais cidadãos (que deixaram de ser seus súditos), a ele poderia ser aplicada uma pena igualmente excepcional.

Sem que tenha tido sucesso a proposta de, após a morte do rei, voltar a ser abolida a pena de morte, estima-se que tenham sido condenadas 17.000 pessoas à pena de morte, além de serem mortas mais de 35.000 sem julgamento (Roudinesco E. , 2005, p. 108).

A mesma Assembleia que reunia discursos sobre leis moderadas contava com uma guilhotina à sua porta; esta Assembleia que instaura o Terror, ao mesmo tempo, delibera que "a partir do dia da publicação da paz geral, a pena de morte será abolida na República francesa" (Roudinesco & Derrida, 2004, p. 109) - dia que nunca chegou, porque é uma data impossível. A última execução por guilhotina na França foi em 1977, e foi abolida a pena de morte no país somente em 1981, não por princípio, "mas porque não seria mais 'nem útil, nem necessária'" (idem).

A oposição beccariana à pena de morte centra-se não em um repúdio à crueldade do ato, mas em um critério de eficiência. E, neste sentido, a pena de morte pecava por ser insuficientemente cruel, pois não era suficiente para compensar o dano causado pelo crime, nem dissuasiva o bastante (Roudinesco & Derrida, 2004, p. 109).

Lacan alerta para o abolicionismo de Sade e, agora em referência ao *Sade, mon prochain*, de Klossowski, associa tal recusa da pena de morte como tendo origem em um não assumido resquício de ética cristã:

Que a fantasia sadiana consiga situar-se melhor nos suportes da ética cristã do que em outros lugares, eis o que nossas balizas de estrutura tornam fácil de apreender. Mas que Sade, por sua vez, se recusa a ser meu semelhante, é o que deve ser lembrado, não para lhe pagar na mesma moeda, mas para reconhecer o sentido dessa recusa. Cremos que Sade não é tão vizinho de sua própria maldade, que nela possa encontrar seu próximo. Traço que compartilha com muitos, em especial com Freud. Pois esse é realmente o único motivo do recuo de alguns seres, talvez advertidos, diante do mandamento cristão. Em Sade, vemos a prova disso - crucial, a nosso ver - em na recusa da pena de morte, cuja história bastaria para provar, e não sua

⁴² Teoria jurídica que afirma ser necessário aplicar medidas penais excepcionais àqueles que não apresentem expectativa de agir conforme as leis vigentes e se tornem, em razão disso, uma ameaça à própria existência do Estado de Direito.

lógica, que ela é um dos correlatos da Caridade (Lacan J. , (1963) 1998, p. 801).

Observa-se como, em nome do progresso, da piedade ou da caridade, mesmo a pena de morte pode ser apresentada como bondosa, se comparada a outros métodos de reparação do dano.

As críticas de Sade à pena de morte e ao culto do Ser supremo deixaram marcas em sua obra. Por exemplo, o panfleto *Franceses*, em determinado ponto (Sade M. , 1999, p. 58), estabelece que o senso de dever do homem pode ser considerado sob três diferentes aspectos: perante um "Ser Supremo" (idem), perante seus irmãos e em relação a si mesmo. Sobre a primeira dessas relações, a posição exposta no panfleto fictício é clara e ecoa aquela da discordância de Sade com Robespierre: "Eu não me cansarei de repetir: não há deuses, franceses, não há deuses, se não quiserdes que seu funesto império vos mergulhe de novo em todos os horrores do despotismo" (Sade M. , 1999, p. 58)

E prossegue, em uma sugestão que demonstra belamente a disposição irônica da crítica sadeana: "Mas só os destruireis ridicularizando-os; (...) Não derrubeis seus ídolos com cólera: pulverizai-os brincando, e a opinião cairá por si mesma" (Sade M. , 1999, p. 58).

É na sequência do raciocínio, quando prossegue para os deveres frente a seus próximos, que vem à tona o tema da pena de morte, afirmando ser necessário "aniquilar para sempre a atrocidade da pena de morte, porque a lei que atenta contra a vida de um homem é impraticável, injusta, inadmissível" (Sade M. , 1999, p. 59). Essa opinião, do ponto de vista de seus personagens, decorre não de um rechaço à violência, mas da concepção da Lei da Natureza como superior e da perspectiva antilegalista que disso decorre:

Mas é impossível a lei obter o mesmo privilégio, porque a lei, fria em si mesma, não poderia ser acessível às paixões que podem legitimar no homem a ação cruel do assassinato. O homem recebe da natureza as impressões que podem lhe fazer perdoar esta ação, e a lei, ao contrário, sempre em oposição à natureza e não recebendo nada dela, não pode estar autorizada a se permitir os mesmos erros (Sade M. , 1999, p. 59).

O segundo argumento que enumera contra a pena de morte é sua inutilidade,

uma vez que "(...) ela jamais reprimiu o crime, já que ele é cometido todos os dias aos pés do cadafalso" (Sade M. , 1999, p. 59). Seguindo o fio de sua argumentação, é possível compreender que, frente ao desejo como desígnio da Natureza, a lei que impõe o cadafalso é que seria inútil e mesmo injusta, pois, "Se ela nos aconselha isso tudo, é porque necessita. Como podemos, em consequência, nos considerar culpados diante dela se não fazemos outra coisa que seguir seus desígnios?" (Sade M. , 1999, p. 66).

A guilhotina, promovida por tais pensadores como o meio mais racional, e mesmo piedoso, de eliminar a oposição e garantir a revolução, é um objeto particularmente interessante, pois condensa em si uma contradição: o de visar estabelecer ideais virtuosos, como a liberdade, a igualdade e a fraternidade, através da execução em massa.

Ironicamente, Saint-Just e Robespierre foram eles mesmos decapitados pela guilhotina que tanto defenderam. Sade parece ironizar a proposta de Saint-Just de que a felicidade se tornaria, com a Revolução, o centro da política. Através de sua literatura, o Marquês faz tal chamado à felicidade e à diminuição das leis que poderia possibilitar tal estado se converter na proclamação de um direito irrestrito ao gozo. Mas, questiona Lacan, "Até onde nos leva Sade na experiência desse gozo, ou simplesmente sua verdade?" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 798) .

Sua resposta não tarda:

Desde os imprevisíveis quanta com que se faz cintilar o átomo amor-ódio até a vizinhança da Coisa, de onde o homem emerge com um grito, o que se experimenta, ultrapassados certos limites, nada tem a ver com aquilo pelo qual o desejo se apoia na fantasia, que justamente se constitui a partir desses limites (Lacan J. , (1963) 1998, p. 798).

A convocação ao gozo, evidentemente, remete ao para-além do princípio do prazer. Desejo e fantasia, sustentados justamente pelo e no limite que tal princípio erige, ficam aquém desta busca pelo extremo – expressos por Sade repetidamente como o ideal do crime dos crimes e da mais completa destruição. Assim, "O direito ao gozo, se fosse reconhecido, relegaria a uma era desde então caduca a dominação do princípio do prazer" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 798).

7.11. IRONIA

A proposta da máxima sadeana seria, diz Lacan, não somente insólita como irônica, sendo que qualquer um reconheceria o "humor negro" da formulação – termo cunhado por André Breton em seu *Antologia do humor negro* (Breton, 2009), no qual menciona Sade como um de seus mais brilhantes representantes. Em seu livro, Breton afirma que as ultrajantes proposições sadeanas eram tão absurdas que indicavam ao leitor que o autor não as proferia a sério, mas sim como sátira (Nobus, 2017, p. 20).

As intenções de Sade enquanto autor são um ponto particularmente controverso entre seus comentaristas, alguns afirmando que seu objetivo era claramente paródico (Nobus, 2017, p. 20). Neste sentido, o panfleto *Franceses, mais um esforço...* seria talvez o melhor dos exemplos, calcado que era em circunstâncias históricas e em discursos de filósofos muito claramente localizáveis. Para Breton, Sade não era tolo (*dupe*) e estava consciente do caráter irônico que imprimia a seu texto. Ele teria, segundo o surrealista, inaugurado o gênero das piadas sinistras (*mystification* sinistre), tocando em temas filosóficos e políticos sérios através de seu humor absurdo, pelo que pagou muito caro ao longo de sua vida.

Éric Marty, ao criticar a leitura de Breton sobre Sade, acusando-o de não ter levado a sério a obra do marquês, comete o erro de não perceber que por meio do cômico são expressas opiniões seríssimas.

Seria um cenário grotesco a realização do mandamento sadeano, e a seriedade aparente com a qual se apresenta a proposta absurda, em moldes semelhantes àquele do imperativo kantiano, mas lhe dando "a pitada de sal que lhe falta" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 780), lhe dá um contorno propriamente cômico.

Mas a comicidade não deve aqui, de forma alguma, significar que não devemos levar a sério o que está sendo dito, como bem o sabemos desde Freud. Assim é como se apresenta a nós, por vezes, a função do Supereu, transfigurado em humor. Freud aborda tal questão em seu artigo *O humor*, de 1927, mesmo ano de seu artigo sobre o fetichismo. Nele, retoma aspectos de *O chiste e sua relação com o inconsciente*, e o enriquece. Afirma, em dado momento, que "o humor seria a contribuição do cômico

por intermédio do Supereu" (Freud S. , 2014, p. 268). O Supereu, como herdeiro da instância parental, seria, no humor, superinvestido em relação ao Eu, de forma a possibilitar a proteção deste último, diminuindo a carga de seriedade daquilo que o amedronta.

Se lembrarmos do que fora proposto por Freud em *O problema econômico do masoquismo*, ao afirmar que "O Imperativo Categórico de Kant é, assim, herdeiro direto do complexo de Édipo" (Freud S. , 2011, p. 175), vemos emergir uma certa dualidade do Superego (Freud S. , 2014, p. 268) bem como do Imperativo Categórico. Ambos, geralmente vistos como imbuídos de uma árida seriedade, teriam, eles também, um lado cômico (Nobus, 2017, p. 21).

A ironia de Sade é reconhecida por Lacan, e encontramos expressa essa percepção em passagens como a seguinte: "Uma obra que se pretende má não pode permitir-se ser má obra, e convém dizer que *A filosofia* se presta a esta alfinetada por toda uma faceta de boa obra" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 799). Esse comentário se aplica especialmente para *Franceses*, pois trata-se de uma paródia de panfletos existentes à época, bem como de manifestos filosóficos. Vemos nele ser utilizado todo um formato de argumentação que busca transmitir seriedade, não fosse o absurdo das ideias que ali estão sendo defendidas.

Esse efeito de contraste parece ser intencional do autor. Se concebermos que sua obra - e, em especial, tal passagem – é em grandíssima medida dedicada à crítica social, vemos como emerge o tom zombeteiro. De fato, seriam incisivas alfinetadas aos filósofos e à violência desmedida que se seguiu à Revolução. Examinaremos com mais detalhes no próximo capítulo tal disposição irônica de Sade e o que esta revela acerca de suas intenções críticas.

8. FETICHISMO E ESCLARECIMENTO: ÚLTIMOS LIMITES

Provavelmente acharão nossas ideias um tanto fortes, mas e daí? Não adquirimos o direito de dizer tudo?

(Sade M. , 1999, p. 65)

8.1. SADE E A IRONIA

Como vimos, diversas foram as interpretações da obra do Marquês de Sade, inclusive algumas que viam nela uma tendência satírica. A interpretação surrealista de Sade era a de que o autor era decididamente um cômico, vendo como ironia sua defesa do crime. Breton, por exemplo, não confiava na seriedade do marquês. Em sua *Antologia do humor negro*, Breton se debruça sobre a literatura sadeana em certo ponto, e chama a atenção para determinados momentos da obra nas quais Sade promove um exagero tão manifesto que conduz o leitor a pensar que o autor não o faz sem intenção (Marty, 2011, p. 16). Em suas palavras, "de mais de uma forma, Sade magistralmente encarna o que chamamos de humor negro"⁴³ (Breton, 2009, p. 46).

Um outro autor que fez um trabalho excepcional ao correlacionar Sade à comicidade foi Deleuze, em seu livro *Sacher-Masoch, o frio e o cruel*, introdução a *A vênus das peles*, de Sacher-Masoch. Esta obra guarda a semelhança com *Kant com Sade* de ter sido ela também escrita com a intenção de ser a introdução de uma obra do autor a que se refere em seus títulos. Deleuze publicou tal introdução em 1967, e é um dos únicos a mencionar o artigo de Lacan, de 1963. Por sua vez, Lacan se endereça à obra de Deleuze ao retomar *Kant com Sade* em seu seminário *A lógica do fantasma*, sessão de 19 de abril de 1967. Nela, Lacan fala de forma particularmente elogiosa de Deleuze: "Incontestavelmente, ele escreve sobre o masoquismo o melhor texto que jamais fora escrito! Quero dizer, o melhor texto comparado a tudo o que foi

⁴³ Tradução nossa. Original: "In more ways than one, Sade magisterially incarnates what we call black humour."

escrito sobre esse tema na psicanálise." (Lacan J. , 2008)⁴⁴.

Em um momento mais à frente, em seu *Seminário 17*, vemos que Lacan continua a se reportar às conclusões de Deleuze, descrevendo o masoquista como um "mestre humorista" (Lacan J. , 1992, p. 63). Assim, cremos ser justificado que tomemos a distinção deleuziana como norte para a compreensão da obra sadiana em seu sentido satírico.

Sade e Masoch, dois escritores com suas peculiaridades, que foram transformados em adjetivos e quadros nosológicos, e subsumidos em uma díade, o sadomasoquismo. Díade a respeito da qual Lacan prontamente se endereça, como primeiro assunto em seu comentário sobre a obra de Deleuze:

"(...) é preciso dizer que o sadismo e o masoquismo são duas vias estritamente distintas, mesmo se, é certo, em sua estrutura se deva assinalar que todo sadista não é automaticamente 'maso', nem todo 'maso' um sadista que se ignore; não se trata de uma luva que se revira" (Lacan J. , 2008, p. 310).

Esta compreensão, de não serem polos opostos o sadismo e o masoquismo, Lacan reitera-a a todo momento ao longo de seu ensino.

Discorreremos, momentaneamente, sobre a teoria deleuziana do masoquismo, mas, em especial, destacaremos aquilo que tange ao sadismo, mais próximo ao nosso percurso. Veremos como, em ambos, sadismo e masoquismo, expressa-se uma comicidade, cada um a seu modo, e como a definição de ambos está aqui atrelada a uma relação com a lei. Assumiremos a problemática da lei como o primeiro ponto a ser abordado, ao qual a comicidade seguirá, como consequência.

Partindo do masoquismo, Deleuze identifica uma lógica contratualista de relação com a lei. Há uma compreensão antiga, ele nos conta, de que mesmo a escravidão se daria com base em um pacto (Deleuze G. , 2009, p. 76). Se o sujeito tiver absoluta liberdade para firmar contratos como bem desejar, contraditoriamente, ele poderá contratar a sua própria liberdade em nome de outrem, tornando-se escravo deste. Nos últimos limites desse direito de liberdade contratual estaria, portanto, o

⁴⁴ Na edição Staferla lê-se: "Il écrit sur le masochisme incontestablement le meilleur texte qui ait jamais été écrit ! J'entends : le meilleur texte, comparé à tout ce qui a été écrit sur ce thème dans la psychanalyse." (Lacan J. , La logique du fantasme, p. 148)

pacto da autoescravidão.

Em toda relação vivida e narrada por Masoch, conta-nos Deleuze, encontramos como elemento básico e garantidor a figura do contrato: "(...) o contrato aparece como a forma ideal e a condição necessária da relação amorosa" (Deleuze G. , 2009, p. 76). Em *A vénus das peles*, trata-se de um contrato entre duas partes, o masoquista e a mulher-carrasco, que exhibe cláusulas que dispõem sobre os direitos e deveres de cada parte.

O masoquista, proponente do contrato, é também o bem que o contrato visa regular: "Só nas aparências o masoquista está preso por correntes e amarras; é sua palavra que o prende" (Deleuze G. , 2009, p. 76). É Severin, personagem principal da obra, que propõe a Wanda sua condição: "Ser teu escravo! Sem qualquer limite, tua propriedade, sem vontade, para que disponhas de mim a teu bel-prazer, e que disso não tenhas o menor arrependimento" (Sacher-Masoch, 2008, p. 38).

O masoquista, por meio do contrato, tem uma pretensão pedagógica – ele visa ensinar a mulher a ser o carrasco – "O contrato masoquista não exprime apenas a necessidade do consentimento da vítima, mas o dom de persuasão, o esforço pedagógico e jurídico com que a vítima adentra o carrasco" (Deleuze G. , 2009, p. 76). A princípio, ela titubeia, ponderando que não existe possibilidade dele de fato ser escravo dela, aludindo às leis vigentes. É ele que persiste, afirmando que, ainda que isso significasse eles terem de se mudar para uma terra onde existisse escravidão, ele estava convicto que era esse seu desejo (Sacher-Masoch, 2008, p. 38).

Há também uma evolução das cláusulas do contrato. Vemos em jogo uma progressão da submissão, um acirramento da disparidade de direitos. Em um primeiro momento, vemos Severin sugerir ser ele o escravo e ela, senhora. A certa altura, é Wanda quem insiste na assinatura de um contrato propriamente dito: "ainda não assinaste o contrato, ainda estás livre, podes me deixar a qualquer momento" (Sacher-Masoch, 2008, p. 48).

Tal contrato estabelecia ainda uma "(...) reciprocidade de deveres, o limite da duração, uma reserva de partes inalienáveis (o trabalho, a honradez)" (Deleuze G. , 2009, p. 76). Este contrato, posteriormente, seria substituído por um outro, que "(...) confere à mulher maiores direitos em detrimento dos direitos do próprio sujeito,

inclusive o direito de nome, de honra e até de vida" (Deleuze G. , 2009, p. 76).

Para o sádico, no entanto, "(...) é sem limites sua hostilidade a contratos, a qualquer ideia ou teoria do contrato" (Deleuze G. , 2009, p. 77). Vemos aqui o já tão debatido por nós antilegalismo dos libertinos sadeanos: "Todo o escárnio sádico se exerce contra o princípio do contrato" (Deleuze G. , 2009, p. 77).

Seriam distintos os pontos de vista masoquista e sádico da relação à lei. O primeiro, como afirmávamos, é regido por meio de contratos. O segundo, como veremos, se dará pelas instituições. Para distinguir um e outro, Deleuze faz, primeiramente, a seguinte definição: o contrato é regido por um acordo entre partes, enquanto uma instituição "tende a definir um estatuto de longa duração, involuntário e inalienável, constitutivo de um poder, de uma potência, cujo efeito é oponível a terceiros" (Deleuze G. , 2009, p. 78) E segue:

Porém mais característica ainda é a diferença entre contrato e instituição com relação àquilo que se chama *lei*: o contrato é realmente gerador de uma lei, mesmo que esta venha a ultrapassar e a desmentir as condições que lhe deram origem; já a instituição se apresenta por uma ordem muito diferente da ordem das leis, tornando-as inúteis e substituindo o sistema de direitos e deveres por um modelo dinâmico de ação, de poder e de força (Deleuze G. , 2009, p. 78).

Ou seja, o contrato age engendrando a lei e estando subordinado a ela, enquanto as instituições tendem a se julgar acima da lei, degenerando-a.

É o que já pudemos constatar da peculiar relação do sujeito sádico (leia-se, o personagem sadeano, ou alguém que se reja pela mesma lógica) com a lei. Ao mesmo tempo em que vemos o rechaço das leis, contratos e ordenamentos, vemos que esse rechaço é alimentado por uma ferrenha ligação com uma Lei tida como maior.

Deleuze destaca uma passagem em *Franceses, mais um esforço*, na qual se lê uma defesa de que o Estado republicano deva se manter em uma perpétua agitação:

A insurreição ... não é absolutamente um estado moral; deve, entretanto, ser o estado permanente de uma república. Então seria tão absurdo quanto perigoso exigir daqueles que devem manter a perpétua agitação da máquina que sejam pessoalmente seres muito morais, pois o estado moral do homem é um estado de paz e tranquilidade, enquanto o estado imoral é um estado em moto-contínuo que o aproxima da insurreição necessária dentro da qual

é preciso que o republicano mantenha sempre o governo ao qual pertence (Deleuze G. , 2009, p. 79; Sade M. , 1999, p. 60)⁴⁵.

As instituições, contrariamente às leis e aos contratos, podem agir no sentido de garantir tal estado de agitação contínua. Como mencionamos anteriormente, Saint-Just já defendera que, diferentemente da situação em que havia poucas instituições, mas muitas leis, que é o caso em uma monarquia absolutista, em uma república deve haver uma multiplicação de instituições e uma diminuição de leis, de forma a propiciar a liberdade dos cidadãos. Sade, em *Franceses*, encampa tal tese, porém conduzindo-a a seu limite, ao ponto da ironia: "Puras instituições sem lei seriam, por natureza, modelos de ações livres, anárquicas, em moto-contínuo, em revolução permanente, em estado de constante imoralidade" (Deleuze G. , 2009, p. 79).

Levar ao ponto da ironia seria, segundo Deleuze, o mecanismo fundamental da relação sadeana com a lei. Diferentemente, no pensamento masoquista encontraríamos o humor como tom primordial. Humor e ironia, duas formas de pensamento que se calcam essencialmente na lei – sem esta última, elas simplesmente não encontram seu sentido. Mas mais do que isso, para se pensar a lei não há outro caminho que não a comicidade (Deleuze G. , 2009, p. 86).

Voltemos ao conceito de lei. Na antiguidade, Platão forneceu uma definição que em muito inspiraria a concepção cristã de lei: A lei é reflexo do Bem, este inatingível. Fosse o Bem atingível, não seriam necessárias as leis. Assim, "A lei é apenas o representante do Bem num mundo que ele de certa forma abandonou" (Deleuze G. , 2009, p. 81).

Com Kant, ocorre uma revolução copernicana na compreensão da relação entre lei e Bem. A mudança, de consequências radicais e fundadora do pensamento moderno no que tange a tal temática, é a de que o Bem depende da lei, e não a lei emana do Bem. Algo é Bom na medida de sua conformidade com a lei. Assim, a lei não emana mais de um Bem maior do que ela, e "Só a partir daí pode-se, e deve-se, dizer *A Lei*, sem outra especificação, sem indicar um objeto" (Deleuze G. , 2009, p. 83).

⁴⁵ Com algumas diferenças de tradução entre ambas as versões, versão aqui transcrita como encontrada em (Deleuze G. , 2009).

O objeto da Lei, com isso, essencialmente se furta. A Lei tem sua consistência como uma pura forma, sem mais um objeto ou objetivo pré-definido, e independe do julgamento de um sábio. Ela se torna mais democrática, mas também mais obscura, furtando-se plenamente ao conhecimento. Sendo a Lei uma pura forma, e o Bem resumido ao estrito seguimento desta forma, sem a especificação de um objeto, os sujeitos que buscam agir de forma moral ficam no escuro, sem saber exatamente o que é a Lei.

Deparam-se, assim, com uma impossibilidade de plenamente seguirem a Lei, sendo ela sem especificação. E disso surge um paradoxo: quanto mais se busca seguir a Lei, mais culpado se torna, pois a Lei pura constitui a todos como previamente culpados. É o que Freud definira em termos de um paradoxo da consciência moral: quanto mais nos submetemos à lei, com mais rigor ela recai sobre nós. O virtuoso sofre incomparavelmente mais com a culpa. Pois, fazendo paralelo à subversão realizada por Kant acerca da lei, a renúncia à satisfação não é originária da consciência moral, mas o oposto, a renúncia gera, cria a consciência moral.

A renúncia à satisfação pulsional não apazígua; a agressividade contida pela lei retorna contra o eu através de um Supereu ainda mais tirânico. "Como diz Lacan, a lei é o mesmo que o desejo recalçado" (Deleuze G. , 2009, p. 85) e seus objetos são um só e mesmo, que se furta a ambos, ou seja, o objeto da lei é o objeto do desejo recalçado. O objeto do desejo é o objeto recalçado por força da lei, na medida em que ela o proíbe.

Esse sujeito - culpado de partida -, sem bem compreender como seria possível tornar-se 'dentro da lei', e desconhecendo que isso é impossível, não deixa de ser cômico. É o tema que muito bem desenvolve Kafka em sua obra, um sujeito moderno às voltas com essa concepção kantiana, moderna, de lei. Vemos como o formalismo puro da lei gera uma situação absurda, em que o sujeito se vê inexoravelmente condenado a ser devorado por essa máquina.

A lei, como essa pura forma inumana, é inevitavelmente tirânica, e "a tirania só prospera pela lei" (Deleuze G. , 2009, p. 87). A crítica dos personagens sadeanos incide neste ponto, mas de forma peculiarmente dúbia. Eles criticam a tirania das leis, mas apenas para dizer que existe uma Lei maior, que, em verdade, é ainda mais

tirânica, porque absoluta. Este seria o recurso da ironia, como a encontramos definida:

Chamamos ironia o movimento que consiste em ultrapassar a lei e buscar um princípio mais elevado, reconhecendo na lei apenas um poder segundo (Deleuze G. , 2009, p. 86).

As leis dos homens, dos estados, são, nessa concepção, apenas leis menores, usurpadoras da verdadeira soberania da Lei maior da natureza. As leis devem ser ultrapassadas em prol desta Lei maior, a qual se identifica com um Bem que se revela o Mal supremo.

Se o sádico é o irônico por excelência, o masoquista seria o humorista. O sádico faria uma exageração das consequências da completa submissão à Lei, e com isso subverteria a lei menor, apontando, com isso, o absurdo da exigência da humilhação face a uma Lei que se proponha universal, aos moldes kantianos. O masoquista também faria um jogo de inversão das consequências, tornando a punição a forma de acesso ao prazer proibido, e, como o sádico, também exageraria, mas desta vez no que concerne à liberdade contratual.

8.2. ESCLARECIMENTO E CINISMO

Seguindo a esteira do que Deleuze nos ensina sobre a ironia sadeana, podemos aprofundar nossas considerações acerca da natureza desta ironia, e ver nela uma exigência lógica do Esclarecimento. Importante salientar, esta característica da ironia aplica-se diferentemente em relação aos personagens sadeanos e a Sade como autor, com suas intenções e seu estilo.

Podemos, com o estudo da ironia, compreender melhor o posicionamento do autor frente à filosofia iluminista de sua época, identificando momentos de aproximação genuína e momentos em que a defesa de uma tese é levada ao seu extremo como forma de desmenti-la.

Sabemos, por exemplo, que Sade foi um revolucionário desiludido com o rumo de terror que a Revolução tomou. Criticava a pena de morte, e suas desavenças com Robespierre e Saint-Simon neste quesito resultaram em sua prisão. Podemos

compreender que, quando coloca na boca de seus personagens torturadores discursos que apelam para valores caros à Revolução, como a liberdade, ele o faz para denunciar uma face sanguinária escondida por trás dos belos valores.

A função de denúncia que a ironia de Sade exerce nos remete a um debate sobre o cinismo, termo para o qual devemos considerar duas distintas significações, segundo Sloterdijk, em sua obra *Crítica da razão cínica* (Sloterdijk, 2012, p. 182). De uma parte, temos o cinismo no sentido da filosofia de Diógenes (*kynismos*), e, por outro, o cinismo no sentido que adotamos correntemente para o termo, como dissimulação. O primeiro, com suas origens marcadas na antiguidade grega, e o segundo, como característica marcante da modernidade esclarecida; ambos operando em sentidos opostos ao longo da história, até a contemporaneidade.

O *Kynismos* é marcado pela postura zombeteira frente ao poder – ele "é insolente por princípio" (Sloterdijk, 2012, p. 153). Tomando o exemplo da atitude de seu maior representante, Diógenes, vemos como sua filosofia se baseia em um desvelamento do ridículo daqueles que detêm a autoridade política, social ou filosófica. Diógenes vivia como um filósofo-mendigo, despido de todo bem material supérfluo, encontrando, neste estilo de vida, liberdade. Baseava sua vida num princípio que era até então uma obviedade, que era viver de forma coerente com sua doutrina. Essa coerência significa não apenas viver o que ele diz, mas também dizer o que ele vive – uma experiência das classes sociais mais baixas, mais excluídas da sociedade.

Nessa filiação com os extratos mais baixos e excluídos, o *Kynismos* encontra uma via de acesso à materialidade que desafia o idealismo. A filosofia moral de Kant, por exemplo, formulada em um tempo tão futuro em relação a Diógenes, baseia-se de forma absoluta em um ideal de moralidade, de uma ação que se baseia puramente na razão divorciada completamente do *pathos*, que se torna inalcançável. Como afirma o próprio Kant, chega a ser impossível de fato distinguir uma ação que seja moralmente boa, uma vez que o parâmetro para esse julgamento é completamente desvinculado de qualquer conteúdo material.

Neste sentido, o *kynismos* de Diógenes volta-se para o sentido oposto: o que a vida efetivamente vivida, patologicamente investida, revela como verdade? Diógenes

age como quem farejasse a hipocrisia dos discursos filosóficos, e passa a aliar o ponto de vista dos subalternos com o afrontamento de tal desencontro entre teoria e *práxis*.

Diógenes desfere um golpe nos filósofos aliados à elite com uma insolência distintivamente plebeia, despuorada e mesmo vulgar. Seu materialismo coloca tudo o que fica excluído, inclusive o corpo, em sua dimensão não idealizada – o corpo dos excrementos, do desavergonhamento que incomoda o público.

Mas esta insolência *kynikē* frente à hipocrisia dominante provoca uma "descontração satírica", que acaba por contaminar também aqueles contra os quais a crítica se dirige, formando uma espécie de "dialética de desinibição" (Sloterdijk, 2012, p. 156). O *kynikos*, em seu despuoramento, não só fala contra o idealismo, ele vive contra ele. Ele traz, com sua ironia, uma afronta ao poder, na medida em que expressa a verdade da existência de um outro poder – aquele do escravo.

A ironia do escravo é necessariamente distinta daquela do senhor, que, por sua vez, busca-a como forma de reafirmar a dominação. Assim, "o cinismo dos senhores é uma insolência que trocou de lado" (Sloterdijk, 2012, p. 166)

Há, nesta distinção, portanto, uma questão de relação entre verdade e poder. A posição de poder é o que diferencia estas duas modalidades de cinismo:

O kynismos antigo, kynismos primário e agressivo, era uma antítese plebeia ao idealismo. Já o cinismo moderno é a antítese dos senhores em relação ao seu próprio idealismo entendido como ideologia e como máscara. O senhor cínico retira a máscara, sorri para seu frágil adversário – e o oprime. C'est la vie (Sloterdijk, 2012, p. 166).

Seria o próprio advento do Esclarecimento (como tendência através da história, no sentido da *Dialética do Esclarecimento*, mas também como no período histórico do Iluminismo) que traria consigo uma divisão cínica dos sujeitos. O sujeito não é plenamente esclarecido, ele o é funcionalmente. O saber não se descola do poder, e tem-se que, com a finalidade (patológica) de perpetuar a dominação, o saber é instrumentalizado.

Mais uma vez, a divisão do cínico esclarecido apresenta-se na forma de "eu sei bem, mas mesmo assim..." (Mannoni, 1973, p. 12). Esta posição pode ser descrita como um autodesmentido, como aponta Sloterdijke:

O Esclarecimento não penetra na consciência social simplesmente como um portador de luz desprovido de qualquer problematidade. Onde quer que ele exerça seu efeito, surge um lusco-fusco, uma profunda ambivalência. Nós caracterizamos esta ambivalência como a atmosfera na qual, em meio a um novelo de autoconservação fática, acontece a cristalização cínica juntamente com um autodesmentido moral (Sloterdijk, 2012, p. 53).

Os valores como a igualdade, por exemplo, são válidos apenas para alguns. As contenções morais são necessárias para o controle da plebe – a elite esclarecida não precisa de tais leis.

Como vimos anteriormente, na análise de Foucault, as críticas do Esclarecimento se dirigem em especial para a Igreja, como instituição detentora de um poder moral sobre os homens. O esclarecedor compreende que a religião exista para aplacar um temor ancestral diante da vida, e que ela não passaria de uma ilusão. Porém, atribui uma inteligência refinada para aqueles que produzem esta ilusão, e realizam um cálculo consciente em torno desta discrepância, entre uma elite intelectual e uma plebe que ainda não se encontra "pronta" para ter tirada de si este amparo ilusório.

É o que vemos ocorrer com o culto do Ser supremo, de Robespierre. Uma elite de pensadores decide que o povo não suportaria tamanha destituição de seu Deus e seus ritos, e, para aplacar o descontentamento popular, algo deve vir no lugar da antiga deidade. O anticlericalismo, neste caso extremo, gerou a criação de um novo ídolo e uma nova congregação, em nome da qual se partia para o ataque frontal a igrejas e sinagogas e para a perseguição de seus fiéis.

O esclarecedor (*Aufklärer*) reconhece um refinamento no engodo que a Igreja realiza, e busca desmascarar o cinismo de sua cúpula: "O esclarecedor excede o impostor, na medida em que re-flete (*sic*) sobre suas manobras e procede de maneira desmascaradora (...) o esclarecedor se revela diante deles como um metacínico, como um irônico, como um satírico" (Sloterdijk, 2012, p. 63). Neste ponto, do desmascaramento pela sátira, o esclarecedor segue ainda na melhor tradição *kynikē*. Sua principal arma será o questionamento de tudo, e sabemos a que ponto o questionamento sistemático conduziu Descartes até seu famoso *cogito*.

O *Aufklärer* parte da vontade de desmascarar, mas é capturado pelo "refinamento" do pensamento elitista. Trata-se de uma artimanha herdada do Antigo

regime para a nova aristocracia burguesa nascente. A elite intelectual "refinada" busca o desmascaramento do engodo criado por uma outra elite a qual busca destronar, mas tal desmascaramento fica restrito a um certo círculo de livres pensadores, não alcançando a plebe irracional.

A manutenção do engodo seria fruto de um cálculo racional (Sloterdijk, 2012, p. 62); O Esclarecimento não seria acessível para todos, ele depende de certas condições do refinamento do pensamento, de forma que seria funcional a continuação de leis e instituições heterônomas que conduzissem o povo à razão. Os esclarecidos, estes já não dependem tanto dessas leis, e podem cinicamente fazer coexistir a defesa de uma busca irrefreável pela razão com a finalidade da dominação.

O ponto em que Esclarecimento e cinismo se tocam, na leitura de Sloterdijk (Sloterdijk, 2012, p. 259), estaria na concepção de um certo "pragmatismo", que advoga ser necessário ultrapassar as barreiras da moral em busca do Bem. Esta seria a defesa de uma liberdade amoral em prol do 'realismo', de uma visão científica do mundo, divorciada de preconceitos metafísicos ou morais.

Dependeria do ato de "sacrifício" da moralidade de uma elite pensante a condução da sociedade para além dos limites até então estabelecidos pela moral, fazendo para isso o uso de uma razão pragmática. O cinismo, assim, é elevado ao estatuto de sacrifício (Sloterdijk, 2012, p. 258).

Duas figuras literárias são elencadas para representar esta tragédia própria ao Esclarecimento – o protagonista de *Fausto*, de Goethe, e o Grande Inquisidor, de *Os Irmãos Karamazov*, de Dostoiévski. O primeiro, demonstrando o poder do saber, o segundo, o saber do poder, sendo que "O saber e o poder são dois modos de acesso ao 'além de bem e mal' moderno. A partir do momento em que nossa consciência dá o passo decisivo de entrada nesse 'além', apresenta-se inevitavelmente o cinismo" (Sloterdijk, 2012, p. 258).

A busca pelo desvelamento da verdade através da razão como empreendida pelo Esclarecimento teria resultado, portanto, na criação de uma elite reflexiva, que ultrapassaria os limites do bem e do mal, em contraposição a uma massa de ingênuos, portadores de uma consciência falsa e escrava. O cínico moderno agiria fundado na concepção de que "O homem precisa da ordem, a ordem precisa da dominação e a

dominação precisa da mentira (...) Para ele, tudo na esfera dos fins, se torna meio; o grande político moderno é o 'instrumentalista' completo, o estrategista dos valores" (Sloterdijk, 2012, p. 263).

A questão seria mais complexa do que meramente uma sede de dominação. O amoralismo *Aufklärer* também de fato conduziria a uma extensão dos limites da razão, pois haveria uma franqueza em deixar emergir a crueza de seus desejos e atos. Mesmo a psicanálise baseia-se em uma pressuposição deste tipo, a contar pela revelação da faceta perversa da fantasia como algo presente universalmente.

Haveria um jogo delicado entre saber e poder, um jogo de revelação e ocultamento, de meios e finalidades. O cínico acreditaria que seu cinismo é um sacrifício, um mal necessário rumo ao bem. O ponto é onde recai a *prioridade* e as consequências de sua radicalização: "Porque a verdade significa mais do que a moral. Os amoralistas não se consideram, e com justiça, absolutamente maus; eles estão a serviço de uma instância superior à moral" (Sloterdijk, 2012, p. 264).

A dubiedade da figura do *Aufklärer* reside na diferente disposição que ele apresenta, alternando ora como pragmático, ora como utópico. Ele se considera "realista", por buscar a verdade além do bem e do mal, por ver a realidade em sua face mais crua. Em sua prática é também um "realista", não recuando face a qualquer sacrifício ou ardil necessários. Mas necessários exatamente para quê? Para um fim ultraidealizado. Trata-se, para resumir em uma fórmula, da união entre "um rigoroso *cinismo dos meios* a um igualmente rígido *moralismo dos fins*" (Sloterdijk, 2012, p. 266), sendo esse cinismo dos meios expressão daquilo que Adorno e Horkheimer denominavam de razão instrumental (Sloterdijk, 2012, p. 268).

Haveria, portanto, uma amoralidade dos meios e um hipermoralismo dos fins. Sua finalidade é alcançar nada menos que o Bem, e ele oferece sua moralidade em sacrifício, convicto de que, sendo o fim absolutamente Bom, nenhum preço a se pagar é caro demais, nenhuma prática é abjeta demais para ser abandonada, se útil:

De um lado, o instrumentalismo total; de outro, a utopia. Da junção desses dois elementos resulta a forma de uma teodiceia nova e cínica. Confere-se, desse modo, uma direção histórica ao sofrimento humano. O sofrimento se torna diretamente uma função inevitável do progresso (Sloterdijk, 2012, p. 264).

Este "paroxismo das boas intenções" (Sloterdijk, 2012, p. 266) na busca pela verdade, que culmina em um inédito "turbilhão destruidor" (idem) nos remete, mais uma vez, a Sade. O torturador sadeano entrega-se como mero instrumento para a realização do gozo do Outro, às custas do sacrifício de todo o patológico, inclusive de si mesmo. Sua meta é a destruição absoluta como Supremo Bem.

Mas, como viemos enfatizando ao longo de todo o presente estudo, é necessário diferenciar as posições de Sade e de seus personagens, e, para tanto, tal distinção entre *Kynismos* e cinismo é-nos bastante útil. Temos indícios suficientes de que Sade deliberadamente elegia aspectos marcantes da cultura monárquica bem como da burguesa para compor uma crítica aos excessos de ambos. Não apenas excessos nos costumes, mas também das teses filosóficas de seus contemporâneos, ora apontando seu rigorismo, ora sua hipocrisia. Sade colocava na boca de seus personagens discursos que reproduziam em muitos sentidos aqueles de tais filósofos, mas levando-os ao extremo, fazendo com que tal efeito de *ad absurdum* revelasse o fundo de dominação que tais propostas escondiam.

A posição de Sade é, portanto, oposta àquela de seus personagens. Ele, como autor, apesar de nascido nobre, age com a mentalidade *kynikē*, denunciando, com ironia, os abusos do poder. E a forma através da qual ele realiza sua crítica é através de seus personagens, eles encarnando a face grotesca do perpetrador dos abusos. Os libertinos seriam a própria caricatura do cínico esclarecido, entregando-se à destruição da moralidade dos meios em prol de uma finalidade sublime.

Interessante também mencionar que Sloterdjike realiza uma leitura, a seu modo, sobre e com a psicanálise freudiana, associando a disputa entre o *kynismos* e o cinismo àquela entre *id* e eu, respectivamente. O cinismo ocuparia uma "posição espiritual de dominação, uma teoria 'elevada' e afirmativa" (Sloterdijk, 2012, p. 484), que visa a unificação pela razão. Ele se assemelharia ao eu em sua função sintética, tentando suprimir, a princípio, as manifestações caóticas e insubmissas do *id* com autoritarismo e desprezo. O *id* emergiria, inclusive de forma literária, como o campo do diabólico, um outro eu interno que resiste às amarras em sua exigência por satisfação. Como o *kynikē*, o *id* corresponderia a uma "antítese realista" (idem) frente ao idealismo moral do eu, apontando a validade de necessidades "inferiores", tidas

como malignas por serem disruptivas da unicidade.

Tal dualismo, expresso por Sloterdijke nesses termos, remete-nos ao caráter perverso da fantasia neurótica, fórmula que consiste em expressar que a sexualidade não se submete à genitalidade ou à reprodução, estas um finalismo ideologicamente eleito para a sexualidade humana. A denúncia *kynikē* da verdade das fantasias perversas universalmente presentes na sexualidade conduz a uma expansão dos limites da razão, enriquecendo-a.

A posição cínica, por fim, correspondente aqui à função do eu, ensina-nos também algo a mais sobre a clivagem do eu, que Freud identifica no fim de sua obra. A divisão do eu seria resultado da tentativa de suprimir a pluralidade e anarquia das pulsões em favor de um Supereu rigorista e cruel, e tal divisão é generalizada e irrecuperável.

No entanto, quando Freud aprofunda suas reflexões sobre a divisão a partir do estudo do fetichismo, compreendemos que isto ocorre não sem razão. Pois o fetichismo seria a forma por excelência de cristalizar essa dualidade, de fazer a contradição ganhar corpo para melhor manipulá-la. Se, por um lado, a própria existência do fetiche se apresenta como forma de dar a disputa como resolvida através do atendimento a ambas as exigências (há castração, mas mesmo assim há gozo), ele o faz também quando se realiza a inversão sadeana: há um gozo no cumprir rigorosamente a lei até um ponto extremo, até que a lei se revele em seu oposto, não como uma restrição, mas um comando de gozo.

8.3. SADE COM ADAM SMITH

Frente à exposição acima acerca da posição do sujeito *Aufklärer*, que consiste em comportar um profundo cinismo pragmático dos meios com uma hiperidealização dos fins, fica a questão da distinção entre esta fórmula e aquela da *Razão prática* de Kant, que defendia a elevação da forma da lei em detrimento de qualquer finalidade patológica.

Kant, com seu rigorismo, buscava garantir que absolutamente todos, o

aplicador da lei bem como o cidadão comum, estivessem igualmente submetidos às leis, estas por sua vez submetidas à Lei, que é a única via de acesso ao Bem; assim, não caberia a existência de uma elite amoralista.

O sacrifício do *Aufklärer* consiste em agir como se não soubesse da mentira da lei menor que aplica, acreditando que o faz pelo bem comum. Já para Kant não existe um *Aufklärer* amoral, já que todo aplicador da lei a ela também se submete. Em última análise, o pensamento kantiano conduz ao fanatismo, exigindo de forma generalizada a submissão e o sacrifício, enquanto que o raciocínio do *Aufklärer*, como descrito, leva à hipocrisia.

Nossa explicação para esta discrepância se dá em dois pontos: (1) Kant não pôde antever a radicalização de sua proposta; (2) Kant não é o único representante do Esclarecimento que deve ser levado em conta neste estudo acerca da fetichização do sujeito do Esclarecimento, que Sade ilustra de forma tão interessante.

8.3.1 Dois Esclarecimentos

Como Dufour nos aponta em sua obra *A cidade perversa*, devemos considerar a existência de duas grandes correntes do Iluminismo. De um lado, em sua nomenclatura, um Iluminismo branco, da corrente alemã, e, de outro, um Iluminismo negro, da corrente inglesa (Dufour, 2013, p. 246). A corrente alemã seria caracterizada pelo Transcendentalismo, e teria Kant como seu maior representante; a escola inglesa, por sua vez, teria como principal expoente Adam Smith e resultaria no Liberalismo. Esses autores, contemporâneos entre si, seriam como "perfeitos irmãos inimigos" (Dufour, 2013, p. 247): partiriam de uma mesma busca, a de ajustar a filosofia à ciência newtoniana, e chegariam a conclusões opostas. Kant defenderia uma total regulação da ação moral humana, por meio do Imperativo Categórico, e Smith a liberação da conduta humana, o *laissez faire*.

Já nos encontramos com considerável conhecimento do que propôs Kant em sua *Razão prática*, e em que medida Sade dialoga com ela. Faremos uma breve incursão aos princípios e antecedentes do Liberalismo de Adam Smith, para compreendermos de que forma Sade também se referia a esta corrente em sua obra.

Chegaremos, a partir disso, a uma conclusão mais aprofundada acerca do tensionamento à proposta do Esclarecimento que Sade efetua com sua literatura libertina, sempre tendo em mente a pertinência do fetichismo para tal.

Um ponto fundamental da tese liberal é o elogio do egoísmo, ou a busca do autointeresse. Mas, para que fosse possível tal elogio, foi necessário um percurso histórico-filosófico que rompesse com preceitos teológicos muito bem estabelecidos. Por mais de mil anos, imperou a concepção de Santo Agostinho, de que haveria dois distintos amores em disputa no mundo: "o amor de Deus levado até o autodesprezo" (Dufour, 2013, p. 72) e o "amor de si mesmo levado até o desprezo de Deus" (idem).

Era necessário que a vida terrena se conformasse ao amor de Deus. Mas, se o amor de Deus conduzia ao autodesprezo, este constituiria o calcanhar de Aquiles da disjunção agostiniana, que implicaria uma série de adaptações para acomodar a legítima necessidade de um cuidado de si, o que, com o tempo, se desdobraria rumo à defesa do egoísmo (Dufour, 2013, p. 74).

Será Pascal quem empreenderá, em primeiro lugar, uma reabilitação do amor de si, e de forma bastante conflituosa (Dufour, 2013, p. 76). Pascal, em seu *Pensamentos*, enumera três concupiscências: a paixão de ver e saber, a paixão dos sentidos e da carne, e a paixão de dominar (Dufour, 2013, p. 78). Mas, para a tortura de Pascal, ele entra ao longo de sua vida constantemente em contradição com esta condenação: ele não consegue evitar se entregar às paixões, em especial, à paixão de saber.

Pascal é puritano, mas se pensa perverso; Dufour cria, aqui, um novo conceito para descrever esta batalha interna de Pascal, que seria paradigmática desta passagem para a ética moderna – o perverso puritano. Por um lado, "um sujeito tal que o perverso por ele abrigado desfruta sadicamente do neurótico puritano, enquanto o puritano suporta o perverso, vale dizer, dele desfruta masoquisticamente" (Dufour, 2013, p. 99). Este sujeito que se digladiaria entre essas duas tendências, buscaria apaziguar tal discordância, por fim, com uma solução de compromisso do tipo "o bem decorre do mal" (Dufour, 2013, p. 100), e terminaria, com isso, por de fato subverter a metafísica ocidental (Dufour, 2013, p. 83).

Pascal entrega-se à concupiscência de saber com frequência e em vários

campos, um deles, o cálculo de probabilidades. Ele o aplicava ao jogo, pelo que tinha bastante apreço. Na busca incansável por uma solução de compromisso que aplacasse sua angústia, suas considerações acerca da existência de Deus em dado momento são traduzidas para o cálculo, e temos a famosa aposta de Pascal. Se é necessário apostar ou não na existência de Deus, considerando o que se tem a ganhar e perder em cada uma das possibilidades de aposta, Pascal decide que é apenas lógico apostar que Deus existe. Mas esta conclusão se dá em razão de um cálculo de ganho pessoal, ou seja, tendo por finalidade o amor de si.

É de fato admirável que, por um raciocínio tão breve, Pascal tenha feito o *amor Dei* derivar do *amor sui*, quando seu ponto de partida era a concepção agostiniana de que o segundo deveria ser abandonado em favor do primeiro. Reflete, então, que "A grandeza do homem é ter extraído da concupiscência uma ordem tão bela" (Dufour, 2013, p. 111).

Vemos, aqui, como se anuncia uma inversão. Se o *amor Dei* deriva do *amor sui*, na forma de uma aposta, o acesso à *Cidade de Deus* pode ser baseado na premissa liberal de que cada um, cuidando da maximização de seu autointeresse, participará positivamente para a Cidade.

Outros pensadores seguirão desenvolvendo esta nova ética do amor-próprio, até culminar no Liberalismo. Locke falará da necessidade de um "amor-próprio esclarecido" (Dufour, 2013, p. 129) que passaria a ordenar a *Cidade dos homens*, concebendo-se que as paixões não mais deveriam ser controladas. Nicole dará o passo suplementar de afirmar que seria astúcia divina fazer com que os homens, através de suas paixões, sigam seu plano. A constrição dos desejos fica reservada a alguns poucos dedicados à religião, e para a vida cívica ela não é necessária nem desejável. A inversão da proposta agostiniana acirra-se, de forma que se torna plano de Deus que o homem peque, sem que isso abale sua ordem.

Como consequência deste raciocínio, vemos que a ética religiosa se divorcia da cívica, sendo a desordem das paixões na vida cívica parte do plano maior de Deus. Mandeville, em *A fábula das abelhas: ou, vícios privados, benefícios públicos*, descreve uma colmeia na qual as abelhas decidem passar a se comportar de forma benevolente e virtuosa, o que resulta na destruição da colmeia. Esta obra, assim como

as de Sade, também é uma sátira, voltada contra a hipocrisia daqueles que defendiam o seguir rigoroso das virtudes e a contenção das paixões. Sua defesa é de que, deixando os homens livres para agirem segundo suas inclinações, buscando apenas seu próprio interesse, assegurar-se-ia com mais eficiência a prosperidade coletiva.

Mandeville, com sua sátira, falaria a verdade do Liberalismo *avant la lettre*, antes de Adam Smith a escamotear: a verdade do Liberalismo seria a liberação das pulsões (Dufour, 2013, p. 154). Com sua tese, que afirma, em suma, que "a liberação das paixões acarreta a opulência; o controle das paixões provoca a miséria" (Dufour, 2013, p. 150), Mandeville explicita os preceitos amorais necessários para que o Capitalismo viesse a surgir.

Adam Smith, com sua obra, defenderá a mesma tese de Mandeville, apenas a amenizando (Fritsch, 1996, p. 54) para termos puritano-perversos (Dufour, 2013, p. 176). Baseando-se na inversão na qual o mal acarreta o bem, ou o vício acarreta a fortuna, sendo isso parte da ordem divina, Adam Smith passa à defesa do *laissez-faire* econômico. O *laissez-faire* presume uma ordem espontânea, como afirma Hayek, que faz com que da desordem surja uma organização superior (Dufour, 2013, p. 157).

Com isso, dar-se-ia a passagem da religião transcendente para uma nova espécie de religião imanente natural, em que haveria um plano divino oculto que regeria a aparente desordem em uma ordem superior, ao que Dufour nomeará de *Divino mercado* (Dufour, 2013, p. 157). Adam Smith, com sua *mão invisível do mercado*, expressa a ideia desta ordem que espontaneamente surgiria a partir do caos, que alude a uma espécie de divindade ordenadora, aproximando-se das ciências naturais. O autointeresse seria uma força análoga à gravidade (Dufour, 2013, p. 164), regendo as relações de força entre os indivíduos atomizados no mercado, cada um voltado para a maximização de seu próprio egoísmo.

Para Dufour, enquanto a modernidade caracterizou-se por um equilíbrio delicado entre estas duas correntes, a pós-modernidade, como definida por Lyotard, estabelecer-se-ia através de uma paulatina acentuação do Liberalismo, com um recuo da zona transcendental que estabelece coisas que "não tem preço, mas uma dignidade" (Dufour, 2013, p. 164), rumo a um mundo onde tudo tem preço.

8.3.2 Sade e o egoísmo

O egoísmo, ou a busca do autointeresse, é elevado a um lugar central no Liberalismo, e

Sade foi o único que compreendeu aonde isso podia levar (...) Aí está o gênio do Divino Marquês: ele foi o primeiro a extrair as consequências e desvendar todas as implicações do princípio liberal baseado no egoísmo, que então se lançava à conquista do mundo (Dufour, 2013, p. 54).

Sade exporia a transformação ocorrida dos preceitos teológicos agostinianos, sendo eles torcidos até se tornarem seu contrário: um elogio do vício em detrimento da virtude, afirmando ser essa a vontade de Deus. Ele apontaria sistematicamente as conclusões lógicas de levar tal tese adiante, estivesse ele pessoalmente em acordo ou desacordo com os liberais.

Vemos o egoísmo ser exaltado pelos personagens sadeanos a todo tempo, como já tivemos oportunidade de pontuar em seção anterior. Mas chama a atenção a inequívoca similaridade da forma como tal exortação é realizada por seus libertinos com os textos de Mandeville e Adam Smith.

Os libertinos de Sade defendem o egoísmo como a lei suprema inspirada pela natureza. Com bastante semelhança ao título de Mandeville (Dufour, 2013, p. 193), a lição que Juliette recebe de seus preceptores é que o egoísmo pavimenta o caminho para as prosperidades do vício, sendo a virtude de sua irmã Justine a razão de seus infortúnios.

O egoísmo aparece na obra de Sade como "a primeira lei da razão e da Natureza" (Dufour, 2013, p. 192), e, como vimos expondo, na concepção dos libertinos sadeanos, nenhuma lei formulada pelos homens poderia fazer frente à Lei da Natureza. A perversão suprema deles residiria nesta defesa de uma Lei maior como forma de melhor transgredir todas as outras. Na forma da Lei da Natureza, Sade é, em verdade, fervorosamente religioso (Dufour, 2013, p. 199), e oferece em sacrifício a antiga moralidade, que se baseava na defesa de um bem patológico.

A Natureza em Sade, assim como a mão invisível de Adam Smith, "é uma força que se autorregula e que não deve ser perturbada" (Castro, 2015, p. 184). Que os

homens se entreguem a seus vícios livremente é concordar com a grande Lei natural das coisas – mais do que isso, é um dever, ao qual eles devem dedicar-se com disposição apática, realizando, por suas próprias mãos, aquilo que lhes é demandado por esta invisível mão da Natureza.

Impressiona como são praticamente idênticas a máxima sadeana eleita por Lacan e o texto de *A riqueza das nações*, de Smith, como demonstrado por Dufour e que vemos a seguir:

O homem [diz Adam Smith] tem necessidade quase contínua do concurso dos semelhantes, e em vão haveria de esperá-lo apenas de sua benevolência. Terá muito maior certeza de alcançar êxito se se dirigir a seu interesse pessoal e convencê-los de que sua própria vantagem determina que façam o que se espera deles. É o que faz aquele que propõe a um outro uma troca; o sentido de sua proposta é a seguinte: *Dê-me aquilo de que preciso e terá de mim aquilo de que precisa [...]*. Não é da benevolência do açougueiro, do vendedor de cerveja e do padeiro que esperamos nosso jantar, mas do empenho por seus próprios interesses. Não nos dirigimos a sua humanidade, mas a seu egoísmo (Dufour, 2013, p. 202; Smith, 1996, p. 74).

A ser comparado com o texto de Sade, que afirma:

É tão ridículo [prossegue Sade] dizer que a castidade é uma virtude quanto seria pretender que o é também privar-se de alimento. Que se note bem: é quase sempre a tola importância que atribuímos a alguma coisa que acaba por transformá-la em virtude ou vício; tratemos de abrir mão de nossos imbecis preconceitos a esse respeito; que seja tão simples dizer a uma moça, a um rapaz ou uma mulher se tem vontade de diversão quanto o é, numa casa estranha, solicitar meios de aplacar a fome ou a sede, e verão que o preconceito cairá, que a castidade deixará de ser uma virtude, e o adultério, um crime. Ei! Que mal eu faço, por favor, que ofensa cometo ao dizer a uma bela criatura, quando a encontro: *Ceda-me a parte do seu corpo que pode me satisfazer um instante, e goze, se quiser, da parte do meu que lhe pode ser agradável?* (Dufour, 2013, p. 202; Sade M. , 1968, p. 93).

É evidente a quase identidade dos argumentos, o que corrobora a tese de que Sade teria tido acesso à obra de Smith e interesse explícito de parafraseá-lo. Ao que devemos ficar atentos é para o que Sade nos revela como verdade acerca de tal amoralismo pressuposto na troca, e no espírito do Capitalismo em geral. A verdade que aponta, assim como o fez para Kant, é a de que tal Lei conduzirá necessariamente à destruição.

A destruição seria parte necessariamente contida no comando da Natureza de

tudo fruir:

Os crimes são impossíveis ao homem. A natureza, incutindo-lhes o irresistível desejo de cometê-los, soube prudentemente afastar deles as ações que pudessem perturbar suas leis. Vá, meu amigo, estejas certo de que todo o resto é absolutamente permitido e que ela não tem sido absurda a ponto de nos dar o poder de perturbar ou desordenar a sua marcha. Cegos instrumentos de suas aspirações, ela mandou-nos abraçar o universo; desobedecê-la seria o nosso único crime. Todos os celerados da terra são apenas agentes de seu capricho (Sade M. , 1999, p. 77).

Mandeville compartilha com Sade o apreço pela destruição,

Irei mais longe, demonstrando a utilidade das perdas e das desgraças privadas para o interesse público [...]. O incêndio de Londres foi uma grande calamidade. [...] Mas consertar o que foi perdido e destruído pelos incêndios, as tempestades, os combates marítimos, os assédios e as batalhas constitui uma parte considerável do comércio (Dufour, 2013, p. 208).

A destruição é vista como benéfica para o Capitalismo, como sabemos. Ela lhe é útil, pois movimentava o mercado, e, em razão disso, mais do que útil, ela lhe é necessária. Veremos, mais a frente, como o Capitalismo trará consigo um imperativo de gozo tamanho que, de tanto consumir, se consome.

8.4. MAIS-VALIA E MAIS-GOZAR

Constatada a correlação entre Sade e os pressupostos do Liberalismo, teoria filosófica esta fundamental para o estabelecimento do Capitalismo como o conhecemos, abre-se o caminho para um aprofundamento do que significaria o posicionamento do sujeito como objeto *a* no sadismo e a relação deste sujeito com a lei. Este aprofundamento será decorrente de um refinamento da concepção de objeto *a* para Lacan, que, com o recurso à teoria marxista, reafirmará este objeto tido como perdido não como anterior à instauração da articulação significante, mas como um produto dela que a anima.

Retomaremos, portanto, aquilo sobre o que discorríamos acerca da Coisa freudiana e sua relação com o objeto *a*. Como pontua Lacan, Freud chegará à noção de pulsão de morte por observar a ocorrência da repetição. É pela constatação da presença inegável de um mecanismo de repetição que Freud se deparará com uma

dada "dialética do gozo" (Lacan J. , 1992, p. 43), que se dirige contra a vida, e se verá "de algum modo obrigado, pela própria estrutura do discurso, a articular o instinto de morte" (idem).

A repetição não seria apenas relativa a ciclos de necessidade e satisfação, mas se endereçaria a um desejo de retorno ao inanimado, que se daria por meio da satisfação última, pondo fim a estes ciclos. Como sabemos, o princípio do prazer seria um princípio de manutenção da tensão mínima para a sobrevivência, de forma que "o que o princípio do prazer mantém é o limite em relação ao gozo" (Lacan J. , 1992, p. 44) - uma defesa contra ele.

Temos, então, que "a repetição se funda num retorno do gozo" (Lacan J. , 1992, p. 44), mas, nesta repetição, produz-se uma espécie de "defeito": a cada repetição, algo se perde em relação ao que está sendo repetido – "na própria repetição, há desperdício de gozo. Aí é que se origina, no discurso freudiano, a função do objeto perdido" (idem).

A contribuição de Lacan a este raciocínio é o que segue: que tal repetição é resultado da própria entrada na linguagem, entrada esta paga com uma "libra de carne" (Lacan J. , 1998, p. 636), uma quota de gozo. Não seria pela perda de um objeto mítico que se instauraria a repetitiva busca por ele e uma consequente defesa contra essa busca mortífera por meio da articulação significante – seria, em verdade, a própria criação da articulação significante que produziria, como uma usina, uma contínua perda de gozo.

O saber, que tem sua raiz na repetição e é articulado por normas da lógica formal, produz esta perda de gozo, "E é no lugar desta perda, introduzida pela repetição, que vemos aparecer a função do objeto perdido, disso que eu chamo *a*" (Lacan J. , 1992, p. 46). Assim, o saber vem a ser o meio do gozo, na medida em que "o saber trabalhando produz, digamos, uma entropia" (idem).

À imagem do que ocorre em uma usina, a articulação significante produz mais do que a energia suficiente para seu próprio funcionamento – ela produz um excedente. Da mesma forma, na concepção marxista, o trabalho produz um mais-valor ao transformar uma matéria-prima em um produto. Sendo o próprio trabalho transformado em mercadoria, o trabalhador será pago por seu trabalho apenas pelo

valor necessário para sua reprodução, para que volte a trabalhar, e não pelo valor das mercadorias que produziu, nas quais agregou com seu trabalho aquele mais-valor. Este mais-valor lhe é expropriado, sendo ele empregado e não proprietário dos meios de produção.

Lacan recorrerá a Marx, a quem apenas com dificuldade não fizera referência antes, "importunado que sou por ele há muito tempo" (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 16), para introduzir o objeto *a* como tendo função homóloga ao da mais-valia. Para tanto, começa por chamar nossa atenção para o fato de Marx ter iniciado sua investigação pela existência de um mercado de trabalho, ou seja, de o trabalho ser uma mercadoria entre outras:

Marx parte da função do mercado. Sua novidade é o lugar em que ele situa o trabalho nesse mercado. Não se trata de o trabalho ser novo, mas dele ser comprado, de haver um mercado de trabalho. É isso que permite Marx demonstrar o que há de inaugural em seu discurso, e que se chama mais-valia (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 17).

Primeiramente, é necessário supor que, no campo do Outro, existe o mercado, que totaliza os valores, que produz, em termos marxistas, equivalências. O trabalho do proletário é ele próprio tomado como equivalente a outros trabalhos e reduzido à forma-mercadoria para que sejam possíveis as trocas que compõem o mercado.

Lacan aponta então, como já sabemos, como a aposta de Pascal ilustra primorosamente a renúncia do gozo e prenuncia a totalização da vida do trabalhador como um equivalente, ou seja, como mero suporte de um valor: "A própria vida reduz-se aí, em sua totalidade, a um elemento de valor. Estranha maneira de inaugurar o mercado do gozo no campo do discurso" (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 18).

Lacan refere-se a um efeito de "absolutização do mercado" (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 36), que conclui ser um antecedente necessário da extração da mais-valia:

Foi necessária a absolutização do mercado, chegando a ponto de englobar o próprio trabalho, para que a mais-valia se definisse como se segue. Remuneramos o trabalho com dinheiro, uma vez que estamos no mercado. Pagamos seu preço verdadeiro, tal como a função do valor de troca o define no mercado. No entanto, existe um valor não remunerado naquilo que aparece como fruto do trabalho, porque o preço verdadeiro desse fruto está em seu valor de uso. Esse trabalho não remunerado, embora pago de

maneira justa em relação à consistência do mercado no funcionamento do sujeito capitalista, é a mais-valia. A mais-valia, portanto, é fruto dos meios de articulação que constituem o discurso capitalista. É o que resulta da lógica capitalista (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 37).

Da articulação, portanto, da lógica capitalista, resulta como produto a mais valia. Na medida em que implica o sujeito trabalhador, o discurso detém os meios de gozar, e extrai dele um mais-de-gozar. E, segundo Lacan,

(...) foi esse o objeto de meu texto *Kant com Sade*. Nele é feita a demonstração da redução completa do mais-de-gozar ao ato de aplicar ao sujeito aquele que é o termo *a* da fantasia, mediante o que o sujeito pode ser postulado como causa-de-si no desejo (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 18).

Lacan busca demonstrar, com o sadismo, o caso daquele que tem seu corpo feito objeto de gozo. A flagelação, que consiste em uma prática que lacera o corpo, traduz de forma imagética a marca que o gozo do Outro faz incidir no corpo. Tal afinidade entre a marca e o gozo do corpo próprio mostra como o que provê "a consistência da imagem especular do aparelho do eu, é o fato de que este é sustentado do interior por este objeto perdido, que ele apenas veste, por onde o gozo se introduz na dimensão do ser do sujeito" (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 18).

Em torno do mais-de-gozar gira a produção de um objeto essencial, o objeto *a*. Ou, ainda,

O mais-de-gozar é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*. Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valia. Assim, o mais-de-gozar é aquilo que permite isolar a função do objeto *a* (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 19).

De forma homóloga ao que Marx demonstrou ocorrer no campo da realidade econômica, a economia psíquica se conforma em torno do fato de que o sujeito, ao dar sua entrada na linguagem, e se fazer representar como um significante perante outro significante, produz uma perda de gozo, de forma que "uma outra coisa surge no lugar do gozo, ou seja, o traço que o marca. Nada pode produzir-se aí sem que um objeto seja perdido" (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 21) – o objeto *a*.

Nesta homologia, dizer que um sujeito é aquilo que é representado por um significante perante outro não seria "calcado no fato de que, no que Marx decifrou, isto

é, a realidade econômica, o sujeito do valor de troca é representado perante o valor de uso? É nessa brecha que se produz e cai a mais-valia" (Lacan J. , (1968 -1969) 2008, p. 21). O sujeito, já não sendo mais idêntico a si mesmo, mas tornado um equivalente cambiável por outros, forçosamente se vê alienado de parte de seu gozo e o tem como um objeto perdido, a ser recuperado.

Como Marx já apontava, o pano de fundo em que consiste a mais-valia e sua expropriação é um aspecto energético dispendido no trabalho, de forma que

Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias (Marx, 2017, p. 121).

Com isso, vemos a que se refere Lacan ao especificar que o que está em jogo na mais-valia é a apropriação de um gozo do corpo próprio do trabalhador, o qual ele dispense ao trabalhar e que é o real gerador do valor das mercadorias.

O próprio trabalhador é fetichizado – ele, o único produtor de valor através de seu trabalho, tem de se reduzir a ser representado pela forma-mercadoria, para poder efetuar suas trocas. Esta seria, como mencionamos em capítulo anterior, uma das particularidades da forma equivalente – que o próprio trabalho tenha que se fazer equivalente de outros, excluindo, para tanto, sua singularidade. Dessa forma,

as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas (Marx, 2017, p. 143).

Reiteramos, aqui, que Marx aponta que as relações entre os trabalhos privados no mercado são, de fato, relações fetichizadas – os trabalhos singulares sendo transformados em equivalentes uns aos outros através do objeto fetiche mercadoria. Não se trata de uma falsa percepção, mas de uma ilusão objetiva, ou seja, a única forma da troca funcionar é através deste mecanismo fetichista. Assim, o sujeito trabalhador é necessariamente objetificado, seja pela ilusão de considerar uma mercadoria uma entidade com um valor intrínseco (quando na verdade seu valor é gerado pelo trabalhador), seja pela transformação da própria força de trabalho em mercadoria (com o trabalho assalariado).

Em suma, destacamos que o cerne da questão é ser o sujeito, nesta sociedade de consumo, tornado um objeto de consumo entre outros. Assim, compreendemos que

O que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo. No entanto, essa mais-valia é o memorial do mais-de-gozar, é o seu equivalente do mais-de-gozar. A sociedade de consumidores adquire seu sentido quando ao elemento, entre aspas, que se qualifica de humano se dá o equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer, que é o produto de nossa indústria, um mais-de-gozar – para dizer de uma vez – forjado (Lacan J. , 1992, p. 76)

O mais-de-gozar é homólogo à mais-valia também na medida em que o sujeito, a cada vez que se dirige aos objetos do mundo como ser desejante, ou consumidor, só recebe um pedacinho do gozo, suficiente para a reprodução de seu estado desejante, o que o precipita a reinaugurar perpetuamente a tentativa de recuperar o excedente que lhe foi negado e que lhe faz falta. Neste sentido do consumo, podemos pensar na tese de que o Neoliberalismo produziria uma proletarização do consumidor (Dufour, 2013, p. 261), que deve comprar incessantemente os gadgets, as *latusas* produzidas pelo Capitalismo, gerando com isso sempre um excedente em perda que reinaugura o ciclo, criando, a partir do consumo, um moto-perpétuo.

8.5. O CAPITALISMO NA TEORIA DOS DISCURSOS

Para pensar tais consequências do Capitalismo, Lacan o fará nos termos de sua teoria dos discursos. Traçaremos aqui alguns breves comentários acerca daquele que Lacan nomeará o discurso do capitalista.

Frente ao clima de revolução que mais uma vez tomava as ruas de Paris, desta vez em maio de 1968 e pelas mãos dos estudantes, Lacan inaugurará um novo tempo de seu ensino, trazendo como novidade sua teoria dos discursos. A teoria dos discursos, que será explicitada, em especial, em seu *Seminário XVII* e em *Radiophonie*, consiste em uma elegante ferramenta para a análise psicanalítica não apenas na clínica, mas também dos processos históricos e sociais que inevitavelmente emergem e a impactam.

Nunca antes a psicanálise contara com uma formalização tão precisa para abarcar tais fenômenos do campo social: poder-se-ia partir da análise discursiva e, ao discurso, dar a definição concisa de laço social (Braunstein, 2010, p. 146). Com sua teoria dos discursos, Lacan realizaria também uma virada em sua obra, tornando-a mais materialista, endereçando-se ao contexto historicamente localizável para a determinação de diferentes modos de organização subjetiva (Darriba & d'Escragnolle, 2017, p. 545)

A elegância da teoria dos discursos reside, como de costume, em sua simplicidade: quatro lugares distintos (do agente, do outro, da produção e da verdade), conectados por vetores que explicitam a relação entre esses lugares; quatro matemas que ocupam tais lugares (S1, S2, a e \$), sempre nesta ordem; marcando, conforme cada um ocupa um lugar, segundo uma rotação de quarto de giro, quatro diferentes estruturas discursivas (do mestre, do universitário, do analista e da histórica). Devemos mencionar que Lacan explicita tal quarto de giro, necessário a passagem de um discurso a outro, já entrara em cena "especialmente desde a publicação do que escrevi sob o título *Kant com Sade*" (Lacan J. , 1992, p. 12), com o giro operado no esquema Z conforme é produzido pela inversão na notação do fantasma sadeano.

A teoria dos discursos é cativante também na medida em que ela traz consigo a promessa de exatidão para um campo tão inexato como o é o social (Braunstein, 2010, p. 146).

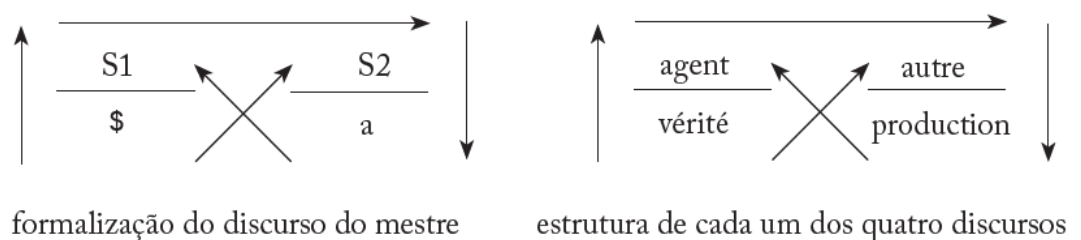


Figura 7 - Estrutura dos discursos

Em poucas palavras, o agente será aquele que determinará a ação do discurso;

o outro será, ao mesmo tempo, o lugar onde está fundado o discurso e aquele a quem o discurso se endereça; a produção será a o enunciado, aquilo que o discurso produz, e que será a verdade do outro; e, por fim, o lugar da verdade inconsciente daquele que aparece como agente. Posteriormente, em seu *Seminário XIX, ...Ou pior*, Lacan renomeará estes lugares (agente, outro, produção e verdade), respectivamente, como semblante, gozo, mais-de-gozar e verdade (Lacan J. , 2012, p. 65).

Os discursos não mantêm entre si uma relação excludente; pelo contrário, cada um pressupõe a existência dos demais três. Partindo do discurso do mestre, onde o agente é S1, dando um quarto de giro anti-horário, temos o universitário, no qual no lugar de agente aparece S2, e assim sucessivamente. Com a formalização estrutural dos quatro discursos, Lacan consegue retomar, em um representação algébrica, sua definição de sujeito (\$) como o que um significante (S1) representa para outro significante (S2), apontando que desta operação se produz um saldo, não subjetivo e não significante, mas que também faz parte da estrutura: o objeto *a* (Braunstein, 2010, p. 147).

Cada modalidade discursiva seria relativa a uma das atividades que Freud enuncia como impossíveis - governar, ensinar, curar; Lacan, ao propor os distintos discursos, correlaciona tais tarefas, respectivamente, aos discursos do mestre, do universitário e do psicanalista, acrescentando à lista de Freud a tarefa de fazer desejar, correlata ao discurso da histérica (Lacan J. , 1992, p. 177).

A questão da impossibilidade é central para a teoria dos discursos, como aponta Lacan:

Ao propormos a formalização do discurso e estabelecendo para nós mesmos, no interior dessa formalização, algumas regras destinadas a pô-lo à prova, encontramos um elemento de impossibilidade. Eis o que está propriamente na base, na raiz do que é um fato de estrutura (Lacan J. , 1992, p. 43).

Em torno desta interrogação se formulará a proposta lacaniana: "a interrogação sobre o poder dos impossíveis sobre o real do gozo" (Laurent, 1992, p. 15). É no campo do impossível que Lacan situa o real, sendo que qualquer formalização da verdade se encontrará com a limitação de que existem verdades que não podem ser demonstradas (Lacan J. , 1992, p. 154). Assim, em cada discurso haverá um

impossível, ou, ainda, uma impotência.

Uma das possíveis formas de lermos a estrutura dos discursos é separá-lo entre aquilo que está em cima das barras e aquilo que está debaixo – a primeira linha e a segunda linha. Vemos, por cima da barra, uma relação entre agente e outro, a qual Lacan atesta comportar uma impossibilidade:

A primeira linha comporta uma relação que está indicada aqui por uma flecha, e que se define sempre como impossível. No discurso do mestre, por exemplo, de fato é impossível que haja um mestre que faça seu mundo funcionar. Fazer com que as pessoas trabalhem é ainda mais cansativo do que a gente mesmo trabalhar, se tivesse mesmo que fazê-lo. O mestre nunca faz isso. Ele dá um sinal, o significante-mestre, e todo mundo corre. Daí é que se deve partir – de que, com efeito, é totalmente impossível (Lacan J. , 1992, p. 166)

Já na segunda linha, sequer há uma flecha. Não há qualquer comunicação porque há algo que a obtura: "O que a obtura? O que resulta do trabalho. E a descoberta de um tal Marx (...) – chama-se produção" (Lacan J. , 1992, p. 166). Como já mencionado, a produção será também nomeada de mais-de-gozar por Lacan, sendo, ainda, correspondente à mais-valia da teoria marxista.

Lacan, apesar de ter teorizado que haveria apenas quatro discursos e justificar de forma lógica o porquê de serem quatro, faz menção, desde seu *Seminário XVI*, um novo discurso: o do capitalista. O vemos ganhar proeminência no Seminário XVII, que citávamos acima. Seria esse um quinto discurso? Não parece ser este o caso, se seguirmos as indicações do autor.

O discurso do capitalista fora apresentado formalizado, juntamente aos quatro já estabelecidos, uma única vez, em uma conferência que realiza em Milão em 1972. Nessa ocasião, veremos Lacan a todo momento ter em mente a referência a Marx e ao marxismo, o que se explicaria, em parte, pelo contexto histórico daquele momento, posterior aos abalos do Maio de 68 e no qual havia já o debate sobre o emergente Neoliberalismo. Mas vemos que a referência a Marx tem um sentido mais profundo que apenas o circunstancial.

Lacan inicia sua conferência relembrando as indagações freudianas a respeito

da *Weltanschauung*⁴⁶ da psicanálise. A conclusão de Freud a respeito da psicanálise constituir ou não uma *Weltanschauung*, como sabemos, é a de que ela não só é incapaz de constituir uma como não precisa fazê-lo, pois ela mesma já faria parte da ciência e pode, portanto, se inserir na dela (Freud S. , 1969, p. 177).

Lacan, então, segue a indicação de Freud, refletindo sobre a posição da psicanálise em relação à ciência; por um lado pensando em que medida esta última estaria em sua base, e, por outro, em que a psicanálise colaboraria na crítica de seu desenvolvimento. A atenção de Lacan voltar-se-á, cada vez mais, para a distinção entre "a ciência enquanto procedimento crítico, ligado ao programa de transmissão do saber (...) e a ciência como discurso de alienação, tecnocracia e assujeitamento institucional" (Dunker, 2019, p. 116), e, para tanto, recorrerá às considerações althusserianas e marxistas, fazendo eco também às conclusões de Adorno e Horkheimer.

Uma das maiores descobertas de Marx seria, incontestavelmente, a da existência da mais-valia, sobre a qual viemos de discorrer. Lacan retoma nessa conferência esta questão, indicando uma pista fundamental para a compreensão de seu novo discurso:

Boas pessoas, mas inteiramente inconscientes do que o próprio Marx dizia...se divertem com isso...sem Marx. E eis que Marx lhes ensinou que a única coisa que está em jogo é a mais-valia. A mais-valia é isso... é o mais-gozar (...) Só isso faz o sistema funcionar. É a mais-valia. O Capitalismo aí recebeu seu salto, seu impulso [*coup d'ailes*] (...) (Lacan J. , 1978, p. 49).

Lacan reconhece na mais-valia aquilo que renderia ao Capitalismo o motor de seu funcionamento, como localizado por Marx. Mas ficaria a encargo da psicanálise desdobrar a mais-valia em sua essência de mais-gozar, revelando que a exploração capitalista se dá a partir de uma estreita relação entre saber e gozo.

O discurso do capitalista seria resultado, aponta-nos Lacan desde a primeira vez que menciona o termo, da incidência da ciência sobre o discurso do mestre, ao afirmar que "Não se esperou, para ver isso, que o discurso do mestre tivesse se desenvolvido plenamente para mostrar sua chave no discurso do capitalista, em sua

⁴⁶ Cosmovisão, entendimento de mundo.

curiosa copulação com a ciência" (Lacan J. , 1992, p. 103).

Tratar-se-ia de uma transformação no discurso do mestre precipitada pelo advento da ciência: o senhor antigo, aquele que fora abordado por meio do discurso do mestre, daria lugar ao senhor moderno – o capitalista. Nesta transformação,

(...) partimos de que o saber, no primeiro estatuto do discurso do senhor, é a parte do escravo. (...) o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber (Lacan J. , 1992, p. 29).

Seguindo a leitura kojéviana da dialética do senhor e do escravo, de Hegel, Lacan organiza seu discurso do mestre sob a rubrica da concepção hegeliana de que o escravo seria aquele que possui um saber sobre a natureza ao alterá-la com o seu trabalho, enquanto o senhor tornar-se-ia dependente do escravo para a realização de suas necessidades:

Eis o que constitui a verdadeira estrutura do discurso do senhor. O escravo sabe muitas coisas, mas o que sabe muito mais ainda é o que o senhor quer, mesmo que este não o saiba, o que é o caso mais comum, pois sem isto ele não seria um senhor. O escravo sabe, e é isto sua função de escravo (Lacan J. , 1992, p. 30).

Faremos um breve resumo da Dialética do senhor e do escravo, de Hegel, para, em seguida, retomarmos o discurso capitalista.

8.5.1 A dialética do senhor e do escravo

Na dialética hegeliana, o homem se confirma como ser humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo, isto é, seu desejo que busca outro desejo. Ora, desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por esse desejo. Não é desejar o mesmo valor, mas sim ser o próprio valor que o desejo do outro busca, querer que ele reconheça seu valor como indivíduo humano. É por esse reconhecimento que se arrisca a vida. Portanto, falar da origem da consciência de si é, pois, necessariamente falar de uma luta de morte em vista do reconhecimento.

Para Hegel, o ser humano só se constitui em função de um desejo que busca outro desejo - um desejo de puro reconhecimento. E como cada um dos dois seres

está decidido a arriscar sua vida em busca desse reconhecimento, o resultado só poderia ser o de uma luta até a morte entre os dois, uma luta de morte por puro prestígio.

Porém, chega-se a um impasse. Pois, se os dois não cedessem, essa luta terminaria com a morte de um, senão dos dois adversários. E se um morre, o sobrevivente não alcança seu objetivo de ser reconhecido, de realizar-se e de revelar sua humanidade. É preciso, portanto, que, para que o ser humano possa revelar-se como consciência de si, existam dois comportamentos humanos essencialmente diferentes entre si.

Para que a realidade humana possa constituir-se como realidade reconhecida, é necessário que ambos os adversários sobrevivam. Para que ambos sobrevivam, um, sem ser predestinado a isso, deve temer o outro, deve ceder, deve recusar-se a arriscar sua vida em nome da realização de seu desejo de reconhecimento. Deve abandonar seu desejo e satisfazer o desejo do outro: deve reconhecê-lo sem ser reconhecido por ele. Ora, reconhecê-lo assim é reconhecê-lo como senhor e fazer-se reconhecer como escravo desse senhor. Em outras palavras, em seu estado nascente, o homem nunca é apenas homem. É necessária e essencialmente senhor ou escravo.

Assim, temos duas formas opostas de consciência. Uma é a consciência autônoma do senhor, e a outra, a consciência dependente do escravo. O escravo, como adversário vencido, não arriscou sua vida até o fim. Aceitou a vida concedida pelo outro, dependendo, portanto, desse outro. Já o senhor é uma consciência-parasi, que é reassegurado da verdade de seu valor como humano através do escravo, que o reconhece como tal. O escravo, no entanto, ao não arriscar sua vida em prol do reconhecimento, fazendo de sua sobrevivência o valor maior de seu desejo, não se diferenciaria de um animal, não sendo, portanto, reconhecido pelo senhor.

O escravo tem a vida concedido pelo senhor e depende de que o senhor lhe conceda as coisas das quais precisa para sua sobrevivência. Por sua necessidade e dependência, o escravo identifica-se com os objetos. O senhor, por sua vez, vê nas coisas um simples meio de satisfazer os seus desejos, e as destrói para tanto. Enquanto o escravo interage com as coisas da natureza através do trabalho para o

senhor, sem poder consumi-las, o senhor tem uma interação imediata com a coisa, podendo destruí-la, consumi-la completamente. Portanto, unicamente através do trabalho do escravo é que o senhor é livre em relação à natureza.

A relação entre senhor e escravo, em sua unidirecionalidade, não é, portanto, um reconhecimento propriamente dito. O senhor é reconhecido pelo escravo, mas não reconhece o escravo. Dessa forma, o escravo acaba proporcionando ao senhor um reconhecimento que é sem valor para este, uma vez que ele, para ser reconhecido de fato, deverá sê-lo por alguém que lhe seja considerado um igual. O senhor buscou inicialmente um outro desejo, mas obteve com sua vitória um escravo, que considera uma coisa. No final das contas, seu desejo buscou uma coisa, e não um outro desejo. O senhor, portanto, nunca poderá ser satisfeito. Só poderá sentir-se satisfeito o escravo, que passou pela sujeição, e que suprimiu dialeticamente sua sujeição.

Então, ocorre aqui uma inversão entre aquilo que parecia ocorrer e a verdade do que realmente ocorre. À primeira vista, o senhor era a consciência autônoma e o escravo, a consciência dependente. Mas, ao analisarmos a situação, ocorre que a verdade do senhor é ser a consciência dependente, e a verdade do escravo é ser a consciência autônoma. O senhor só é senhor por ter escravos, mas os escravos não são reconhecidos por ele, não podendo para ele ser fonte de reconhecimento verdadeiro. Ele não tem, portanto, como assegurar a veracidade de seu ser como consciência de si. Sua verdade é depender do trabalho do escravo para poder usufruir da natureza.

O escravo, no entanto, pode ser considerado consciência autônoma. Uma vez que o escravo é quem de fato trabalha - e altera a natureza com seu trabalho e é também transformado por esse trabalho, desenvolvendo técnicas, aperfeiçoamentos -, é ele quem de fato produz a História. Ademais, o escravo reconhece desde o início o outro (senhor). Basta impor-se a ele, fazer-se reconhecer por ele, para que se estabeleça o reconhecimento mútuo e recíproco, o único que pode realizar e satisfazer plena e definitivamente o homem.

O senhor não deseja transformar-se, e por isso configura-se como um ser estático. O escravo, por sua vez, deseja transcender de sua condição de escravo, ele é puro devir. O futuro e a História não pertencem, portanto, ao senhor - que ou morre

ou se mantém indefinidamente identificado a si mesmo -, mas pertencem ao escravo trabalhador. Ao temer a morte, o escravo compreende a gravidade da existência, e, por meio do trabalho, torna-se senhor da natureza através da técnica. Diferentemente, o senhor nada produz de estável, somente consome as coisas, sua fruição é puramente subjetiva, só interessa a ele.

O trabalho é um desejo reprimido, que não é satisfeito imediatamente, e, desse modo, educa o homem. Ao trabalhar, o ser humano (especificamente, na sociedade escravagista, o escravo) deve reprimir seu impulso de satisfazer imediatamente seu desejo, pois trabalha para a fruição de outros, o que faz com que adie a destruição da coisa e a transforme. Quem trabalha acaba por transformar a si mesmo, ao adiar a fruição e perceber que, para além de si, o fruto de seu trabalho ganha vida, como um ser autônomo.

Lacan, fazendo referência a esta alegoria do senhor e do escravo, estruturará seu discurso do mestre. O significante-mestre, aparece no lugar do agente, como um semblante, que oculta o sujeito, \$, sua verdade. O mestre comanda S2, o saber, a produzir a.

Dando um passo além, Lacan elucida que o inconsciente corresponde a este discurso do mestre (Lacan J. , 1992, p. 85). Ocorre que "(...) o saber fala por conta própria – eis o inconsciente" (Lacan J. , 1992, p. 66). O saber, representado pelo S2, já nos indica ser o encadeamento de significantes, que se articula no encaço do objeto desde o princípio perdido, em uma repetição sem fim. E "Eis o essencial do que determina aquilo com que lidamos na exploração do inconsciente – é a repetição" (Lacan J. , 1992, p. 73). O saber trabalha, como uma usina, ou, como um escravo. O objeto a, na escrita do discurso, aparece no lugar da produção – ele é o produto da entrada na linguagem, o excesso que se produz pela repetição: um excesso que se apresenta em falta.

8.5.2 O discurso do capitalista

Durante séculos, a humanidade conheceu o poder soberano na forma do senhor antigo, que recebia sua posição através da relação com seus súditos e

escravos, que assim o reconheciam e o serviam, e obedeciam às restrições por ele impostas. Mas teria surgido, há cerca de três séculos atrás, um novo discurso, variante do anterior, que viria em substituição ao antigo mestre – um mestre moderno, que, em lugar de impor restrições, incita o gozo - "incita a satisfação direta de aspirações e demandas, roçando e perfurando as linhas de fronteira (*borderlines*) da lei" (Braunstein, 2010, p. 148).

A modernidade, com o advento da ciência, faria com que o saber técnico assumisse "a posição dominante, endereçando-se ao que se torna então natureza em sentido propriamente moderno; algo, para ele, inerte em sua positividade mecânica (o objeto *a* na posição do outro (...))" (Darriba & d'Escragnolle, 2017, p. 547). Esse posicionamento do saber como dominante seria característica da modernidade na forma do Esclarecimento, e traduzida, na teoria dos discursos, como o discurso universitário.

O discurso universitário fora também influenciado, para sua formulação, nas reflexões de Lacan acerca do Maio de 1968. Nele, o saber (S2) assume a posição dominante, dirigindo-se ao (*a*)luno, com o objetivo de produzir um sujeito culto (S). Há, no entanto, uma impotência deste sujeito culto de alcançar o lugar do S1, do mestre que daria a verdade última para o saber. Uma outra associação que Lacan faz a este discurso é à burocracia (Lacan J. , 1992, p. 29) – e, poderíamos acrescentar, à tecnocracia.

Para a constituição do discurso do capitalista, faz-se imprescindível a incidência do discurso universitário, que promove uma mutação no estatuto e na função do saber, fazendo emergir o novo mestre. Com ele, o saber-fazer transformar-se-á em um "tudo-saber", o qual ocupará a posição dominante, constituindo uma "nova tirania do saber" (Lacan J. , 1992, p. 30). Com

(...) a introdução do mundo novo no horizonte, das puras verdades numéricas, do que é contável, não significará por si só uma coisa bem diferente da instalação de um saber absoluto? O próprio ideal de uma formalização onde tudo é conta (...), não estará aqui o deslizamento, o quarto de giro? Este é o que faz com que se instaure, no lugar do senhor, uma articulação eminentemente nova do saber, completamente redutível formalmente, e que surja, no lugar do escravo, não uma coisa que iria se inserir de algum modo na ordem desse saber, mas que é antes seu produto (Lacan J. , 1992, p. 76).

Nesta contabilização de tudo, promovida por um tudo-saber, se inclui a mais-valia, que será este gozo excedente produzido pelo saber e a ser expropriado:

Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história. Não vamos esquentar a cabeça para saber se foi por causa de Lutero, ou de Calvino, ou de não sei que tráfico de navios em torno de Gênova, ou no mar Mediterrâneo, ou alhures, pois o importante é que, a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital (Lacan J. , 1992, p. 169).

O saber, antes pertencente ao escravo, é, então, "subtraído" do escravo, e "O que lhe é devolvido, em uma espécie de subversão, é outra coisa – um saber de senhor" (Lacan J. , 1992, p. 30). O senhor, com uma concepção de saber como *episteme*, que, esclarece Lacan, significa literalmente "colocar-se em boa posição" (Lacan J. , 1992, p. 19), extrai seu saber do que questiona ao escravo, do que o escravo lhe relata de sua experiência prática.

O escravo, ao ser proletarizado, fica destituído de seu saber, para se tornar mais um produto – mercadoria força de trabalho -, substituível por qualquer outro de seus equivalentes:

O sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. *Sociedade de consumo*, dizem por aí. *Material humano*, como se enunciou um tempo – sob os aplausos de alguns que ali viram ternura (Lacan J. , 1992, p. 30).

Mas, "O senhor que opera essa operação de deslocamento, de transferência bancária, do saber do escravo, será que ele tem vontade de saber? Um verdadeiro senhor (...) não deseja saber absolutamente nada – ele deseja que as coisas andem" (Lacan J. , 1992, p. 21). É uma questão de eficiência técnica.

Ao contrário de significar que o saber passa a ser controlado pelo mestre, em verdade será o antigo mestre que será deposto para ser substituído pelo saber como força autônoma (Darriba & d'Escagnolle, 2017, p. 551). O saber científico autonomiza-se e se dessubjetiviza, desfaz-se da necessidade de uma autoridade que a imponha e passa a funcionar tal qual um dado da natureza. Do *savoir faire* passa-se a um saber formalizado, depurado, impessoal (Lacan J. , 1992, p. 140).

Como indica seu nome, o discurso é universitário, não do universitário – ele é

completamente impessoal. O discurso universitário se propõe objetivo, neutro, despersonalizado. Constituindo-se a partir de um quarto de giro regressivo em relação ao discurso do mestre, ele se funda "através do recalçamento de sua arbitrariedade enunciativa e de sua autoridade de caráter eminentemente político" (Darriba & d'Escragnolle, 2017, p. 548). O caráter arbitrário do poder do antigo senhor é recalçado em prol do domínio de uma autoridade puramente técnica, frente à qual não cabe flexibilização ou interpretação; sendo, por fim, ainda mais monoliticamente tirânica.

E será por esta transformação, por uma "viradinha de nada", que o discurso do mestre se transformará em discurso do capitalista - "É exatamente a mesma coisa, só que é simplesmente mais bem-feito, funciona melhor, vocês são ainda mais engambelados" (Lacan J. , 2011, p. 61). Diferentemente dos quatro discursos com os quais trabalhava até então, o discurso capitalista não se funda a partir de uma rotação, de um quarto de giro, em relação a qualquer outro discurso precedente. Sua constituição se dá a partir desta alteração sobre o discurso do mestre, como podemos visualizar abaixo:

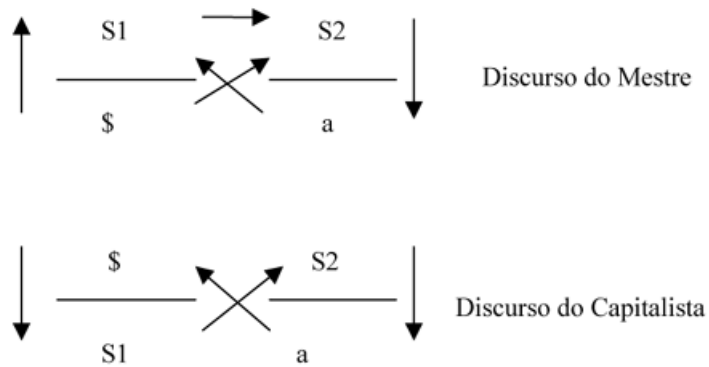


Figura 8 - Discurso do mestre e Discurso do capitalista

Essencialmente, o que é alterado é que são invertidos de posição o S1 e o \$, uma manobra até então impossível dentro de sua teoria dos discursos. A consequência de tal inversão e da alteração dos vetores é que, diferentemente dos outros quatro discursos precedentes, o discurso do capitalista forma um sistema fechado, com uma única rota possível de circulação: "semblante → verdade → outro

→ produção → semblante" (Dunker, 2019, p. 120).

Discorreremos anteriormente sobre ser uma particularidade do sistema capitalista ele ser compreendido como um sistema fechado, no qual o lucro deve ser obtido por meio de consequências internas da produção e da troca (diferentemente da visão mercantilista, em que a riqueza era pensada como resultado de uma balança comercial favorável).

A circularidade no Capitalismo é explicável justamente através da mais-valia - da geração de valor que se realiza a partir do trabalho, e da expropriação que o trabalhador sofre de parte desse valor. Essa expropriação seria produzida pela diferença entre a compra da força de trabalho (pelo valor de sua reprodução) e a venda da mercadoria produzida por este trabalho (cujo valor ultrapassa o da força de trabalho), gerando assim um excedente de trabalho não remunerado, o qual será expropriado pelo proprietário dos meios de produção e reinvestido como capital, reinaugurando o ciclo.

Enquanto, nos outros discursos, o deslizamento dos significantes faz com que se passe de um discurso ao outro, "O discurso do capitalista, ao contrário, parece ser a manipulação premeditada, acelerada e controlada dessa derrapagem e esta é sua astúcia e sua invenção, neste momento específico do Capitalismo tardio" (Dunker, 2019, p. 125). Mas essa aceleração também é o que o torna insustentável, como aponta Lacan:

(...) o discurso capitalista está ali, vocês veem (...) uma pequenininha inversão simplesmente entre o S1 e o \$... que é o sujeito... basta para que isso ande como sobre rodinhas, não poderia andar melhor, mas, justamente, anda rápido demais, se consome [*consomme*], se consome tão bem que se consome [*consume*]⁴⁷ (Lacan J. , 1978, p. 48).

Vemos como tal discurso do capitalista implica a destruição. Ele é "loucamente astucioso, mas destinado a explodir" (Lacan J. , 1978, p. 47), vaticina Lacan. A questão da destruição como parte necessária e consequente de um imperativo nos remete imediatamente a Sade e sua defesa da destruição como mandamento da natureza. A lógica interna ao discurso dos libertinos, de que a destruição era uma exigência da

⁴⁷ Todos os trechos do referido texto serão de tradução de Sandra Regina Felgueiras.

Natureza soberana, visando propiciar um ciclo eterno de criação e destruição, não parece muito distante daquela do Capitalismo, no qual o Mercado exige um consumo destrutivo.

O imperativo de consumo que Lacan aponta ao discorrer sobre o discurso do capitalista estaria na base, em parte, da reformulação de Lacan quanto à instância superegoica, antes compreendida como restritiva do gozo e agora concebida como fonte de comando para que se goze. Se goze, e se produza o excedente – o mais-de-gozar.

O consumo seria parte essencial do Capitalismo na medida em que, também através dele, se dá a expropriação da mais-valia. O trabalhador, não sendo proprietário dos meios de produção, tem como sua posse apenas sua força de trabalho, que vende no mercado como um produto dentre outros. Trabalhando de forma assalariada, ele recebe, de sua produção, apenas o necessário para a reprodução de sua força de trabalho, e não o valor total dos produtos que gerou com seu trabalho. Ele está alienado dos meios de produção e do fruto de seu próprio trabalho, recebendo apenas parte. E, quando se encontra no polo consumidor, ele paga pelos produtos que consome seu valor de mercado, apesar de ter recebido apenas uma parcela do valor dos produtos que produziu com seu trabalho. Assim, podemos pensar que o trabalhador tem, no Capitalismo mais avançado, seu consumo também proletarizado (Dufour, 2013, p. 261).

Todos os aspectos da vida tornam-se marcados pela técnica voltada ao consumo. Atualmente, vemos os efeitos da manipulação da *big data*, que consistiria em uma quantidade massiva de dados a respeito, em especial, dos hábitos de parcelas significativas da população. São utilizados algoritmos para o processamento desses dados, cada vez mais com o intuito de direcionar publicidade a públicos específicos. Vimos os efeitos que essa prática gerou na política, com o direcionamento de notícias e *fake news*. Os algoritmos captam quais seriam os assuntos que mais nos chamam a atenção, as notícias que acessamos. Eles induzem, então, ao aumento do fluxo em que notícias de mesma natureza nos são apresentadas. Assim, tais informações transformam-se em *latusas* que consumimos em ritmo acelerado. E é da natureza do próprio sistema apresentar “produtos” cada vez mais impactantes, em

doses mais fortes, mais radicalizados, sempre visando a manter o consumidor interessado.

Ofertados a este fluxo consumidor que deve ser incessante, proliferam-se os objetos de consumo de massa, frutos do encontro da ciência com o capital. Estes seriam os gadgets, ou *latusas*, termo formulado por Lacan para designar os "pequenos objetos *a* que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que os governa" (Lacan J. , 1992, p. 153).

Assim como se proliferam nas vitrines os produtos artificiais da indústria, com eles, multiplicou-se o lixo. O que antes era objeto de desejo passa, de um momento para outro, a ser dejetado. Isso é presumível ao analisarmos a estrutura mesma do objeto causa do desejo, o objeto *a*. Este, como mencionamos anteriormente, é um objeto suprasensível, mas que se origina como um dejetado, um resquício de um mítico primeiro encontro com o Outro, no qual, pretensamente, seria possível vislumbrar a impossível plena satisfação e complementariedade.

Ainda, o desejo é, por definição, uma passagem infundável de objeto em objeto, precisamente por não ser possível encontrar, em objeto algum, a derradeira e fatal satisfação. Assim, os produtos de consumo seguem este mesmo rito – sua obsolescência é programada não só pela indústria, mas também pela própria estrutura do desejo. Amostras das últimas conquistas do desenvolvimento científico, a novidade desses produtos é rapidamente ultrapassada por novos que os sucedem e transformam, em um ritmo cada vez mais acelerado, em entulho tecnológico.

Muito ainda poderia ser dito acerca deste enigmático discurso do capitalista. Fizemos, no entanto, apenas um breve comentário, com o intuito de destacar alguns pontos relevantes à presente pesquisa. Destacamos, portanto, as seguintes questões: o discurso capitalista surge a partir de uma quantificação do trabalho, propiciado pelo advento da ciência, e da transformação da força de trabalho em mercadoria. Decorrente disso, torna-se possível a expropriação da mais-valia, a qual podemos, com ajuda da psicanálise, compreender tratar-se da expropriação do mais-de-gozar. O trabalhador é expropriado de seu gozo ao ser representado como mercadoria, e torna-se um objeto fetiche na forma de mercadoria entre outras. Para além disso, é

apresentado continuamente aos objetos de consumo, objetos fetiche (no sentido do fetichismo menor) que trazem em si a promessa de reencontro com este gozo perdido. Pela produção e pelo consumo, o mercado é servido como se fosse um Deus naturalista.

8.6. PAIXÃO PELA INSTRUMENTALIDADE

Como vimos, o trabalhador, no Capitalismo, é reduzido à forma-mercadoria e convocado a servir este novo Deus pseudonaturalista chamado Mercado. A força de trabalho, enquanto mercadoria, é o objeto fetiche que realiza a mediação, fazendo operar o plano suprassensível no plano material ao criar valor por meio do trabalho, gerando produtos. É pela reificação do trabalho humano na forma da mercadoria, por esta redução do sujeito a objeto, que se torna possível a efetivação da ordem do Divino mercado.

Mas o trabalhador não encarna tal posição de forma consciente nem voluntária. Diferentemente do masoquista, que se entregaria como objeto de forma consensual, via contrato, e, com isso, tripudiaria da lei, o sujeito no Capitalismo é acossado por uma lei tirânica que comanda o gozo sem limite, até a consumação de suas próprias forças.

O trabalhador, ao vender a sua força de trabalho, assume a posição de mercadoria-fetiche, uma mercadoria produtora de mercadorias gerando incessantemente a mais-valia, o gozo do sistema. A questão é que essa posição não é eleita pelo sujeito, mas sim imposta:

E, se existe uma relação entre Capitalismo e perversão, então esta relação deve ser procurada na já mencionada imposição da posição de objeto, que significa que cada sujeito é confrontado com o imperativo de tornar-se o suporte do gozo do Outro e, conseqüentemente, o objeto da exploração. A exploração do trabalho é precisamente isso – transformar o trabalho em uma mercadoria, impondo a cada sujeito a posição de objeto-fonte de valor. O Capitalismo não é a perversão, mas ele demanda perversão de seus sujeitos. Em outras palavras, o Capitalismo demanda que os sujeitos gozem da

exploração e, deste modo, abandonem suas posições de sujeito.⁴⁸ (Tomsic, 2015, p. 240)

Esta seria a verdade do Capitalismo, segundo o que nos elucida Marx, Lacan e mesmo Sade – o próprio trabalhador é objetificado através do fetichismo. O fetichismo da mercadoria opera a consubstanciação do valor gerado pelo trabalho nos objetos sensíveis. O trabalho é a única coisa que gera valor, mas este valor é projetado sobre as mercadorias como se ele fosse intrínseco a elas, inclusive sobre a mercadoria força de trabalho.

O fetichismo da mercadoria trabalho esconde as relações sociais fazendo parecer que os trabalhadores, os reais produtores de valor, são sujeitos atomizados em busca de seu autointeresse. Eles são objetificados perante a lei do mercado, mas a ilusão objetiva que o Capitalismo faz operar iria no sentido de retratar os indivíduos como sujeitos livres para trocar e contratar a única mercadoria que possuem, sua própria força de trabalho, como uma mercadoria-fetice que teria um valor intrínseco.

Assim, frisemos aqui, chegamos à constatação de que a força de trabalho como mercadoria é ela mesma o objeto fetiche por excelência, que faz parecer que o trabalho tem o preço apenas de sua reprodução, omitindo que ele gera um valor muito maior. É graças a esta omissão que é possível expropriar a mais-valia, ou mais-degozar, que faz o sistema funcionar. Além de fetichizado na forma de um livre contratante de sua força de trabalho, o trabalhador também é explorado quando se encontra no polo consumidor e submetido ao imperativo de gozar. Assim, o sistema capitalista encontra sua perpetuação, sendo o mercado servido por ele duplamente como uma divindade.

A literatura sadeana forneceria um retrato exemplar desta servidão. Sade, em seu "apelo furioso à natureza em sua operação mortífera", apenas "Faz ver sua impotência em ser outra coisa que não o instrumento do gozo divino" (Lacan J. , 1992,

⁴⁸ Tradução nossa. Original: And if there is a relation between capitalism and perversion, then this relation should be sought in the already mentioned imposition of the object-position, which means that every subject is confronted with the imperative to become the support of the Other's *jouissance* and hence the object of exploitation. The exploitation of labour is precisely this – turning labour into a commodity, imposing on every subject the position of the object-source of value. Capitalism is *not* perversion, but it *demand*s perversion from its subjects. In other words, capitalism demands that the subjects *enjoy* exploitation and thereby abandon their position as subjects.

p. 63). Ele rechaça Deus incessantemente apenas para com ainda mais paixão afirmar sua existência e fazer de si mesmo o instrumento que lhe daria consistência.

Retomando a dimensão da fantasia, através de *Uma criança é espancada*, Lacan faz perceber que o que está em questão é a sustentação de um sujeito dividido pelo gozo, que recebe sua própria mensagem de forma invertida, ou seja, "seu próprio gozo sob a forma do gozo do Outro" (Lacan J. , 1992, p. 62). O pai que espanca, que ocupa aqui a posição deste Outro, aparece como um "Deus sem rosto" (idem), cuja única possibilidade de consistência dar-se-ia pelo gozo,

Porque somos seres nascidos do mais-de-gozar, resultado do emprego da linguagem. Quando digo emprego da linguagem, não quero dizer que a empreguemos. Nós é que somos seus empregados. A linguagem nos emprega, e é por aí que aquilo goza. Por isso, a única chance da existência de Deus é que Ele – com E maiúsculo – goze, que Ele seja o gozo (Lacan J. , 1992, p. 62).

Quando Lacan transmite a ideia de que o perverso tem um saber sobre o gozo do Outro, podemos compreender que o libertino, a partir de sua posição como servo desse Deus sem rosto, oferece-se como o objeto através do qual se produzirá o gozo que lhe dará consistência. O libertino sadeano tem um saber sobre o gozo do Outro porque é escravo dele, seu instrumento.

A operacionalidade do saber é o mais importante, a operacionalidade no sentido deste saber ser útil ou não para o maior controle da natureza. Assim, "A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos nem imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 18). Tudo o que não se submeter à calculabilidade é visto simplesmente como inútil e dispensável pelo Esclarecimento.

Tudo deve ser esvaziado de sentido e se tornar equivalente, para melhor se tornar intercambiável. O que for heterogêneo deve ser homogeneizado de forma a tornar-se mais um elemento de um cálculo. A moral, dentre outros campos, passa ela também a ser pensada em termos de cálculo e de utilidade. Os atores que compõem a sociedade e suas paixões, sua singularidade, e a contingencialidade das situações, devem ser todos reduzidos em prol da universalidade. O que estiver no caminho do cálculo de maior utilidade para a universalidade será impiedosamente desconsiderado

ou destruído.

Na lógica do Esclarecimento, a multiplicidade das subjetividades deve ser excluída em prol de princípios unários e, com isso, o próprio sujeito transcendental do conhecimento é suprimido. Vê-se, a todo momento, a constatação dos autores de que o sujeito individualizado, alienado de seu próprio trabalho através da forma-mercadoria, é coisificado. Observemos que o sujeito que é coisificado através da técnica, o que nos leva a refletir que o objeto fetiche do Esclarecimento, seguindo esta lógica, seria o próprio sujeito esclarecido.

Quando Kant conclama que os sujeitos tomem corajosamente parte do processo do Esclarecimento e o define como o fazer uso do entendimento sem tutela de outrem, é necessário refletirmos sobre a concepção de entendimento que subjaz a tal comando, pois “A ciência ela própria não tem consciência de si, ela é um instrumento, enquanto o Esclarecimento é a filosofia que identifica a verdade ao sistema científico” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 73).

O propósito da razão para Kant, segundo buscam apontar Adorno e Horkheimer (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 71), rege-se ele também por um princípio utilitarista, visando sua aplicação funcional. Há, para os autores, uma ambiguidade na proposta kantiana, pois, se por um lado, ele constrói uma Utopia na qual os interesses particulares seriam harmonizados ao interesse universal, por outro, tal harmonia seria efetuada através da submissão absoluta do particular. "A verdadeira natureza do esquematismo (...) acaba por se revelar na ciência atual como o interesse da sociedade industrial" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 73), tendo, por consequência, que tudo, inclusive o sujeito humano, é nela reiterável e substituível. Que o indivíduo sofra ou seja sacrificado não importa, contanto que se garanta a autopreservação do sistema.

Para Adorno e Horkheimer, a ética do Esclarecimento seria, de fato, mais semelhante aos preceitos da *Razão pura* que da *Razão prática*, ao coisificar os sujeitos. Kant, para os autores, segue um percurso típico dos filósofos burgueses, que comporiam obras de filosofia do conhecimento austeras e mascarariam tal austeridade com filosofias morais "propagandísticas e sentimentais, mesmo quando parecem rigoristas" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 74), e incoerentes com as

primeiras, resultando que "o burguês que deixasse escapar um lucro pelo motivo kantiano do respeito à mera forma da lei não seria esclarecido, mas supersticioso" (idem).

Os sujeitos inseridos neste contexto, em termos morais, estariam submetidos ao mandamento de tudo totalizar pela razão mais do que ao Imperativo Categórico, segundo o olhar dos autores. No entanto, vemos em toda a filosofia moral kantiana as prescrições de que o homem apenas encontra sua liberdade na submissão e de que toda referência ao patológico deve ser abandonada, o que, em nossa leitura, justifica a coisificação observada. Talvez possamos situar o caráter propagandístico e sentimental da teoria moral justamente nos artigos *O que é o Esclarecimento?* e *À paz perpétua*, por exemplo, e ainda tratar das consequências do rigorismo de outras formulações, em especial o Imperativo Categórico como seu representante por excelência.

Esse pensamento ético do Esclarecimento, tendo por forte referência Kant, seja por uma fonte ou por outra, que ordena a apatia como seu princípio, teria gerado o efeito de libertar o povo em geral de restrições antes impostas por autoridades morais como a Igreja. A liberação dessas virtudes teria, então, sido fecunda ao desenvolvimento do fascismo, inspirando um calculismo divorciado de qualquer afeto, sendo "Seu cânon é sua própria eficiência sanguínea" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 75).

Os autores compreendem que a obra de Sade retrataria a ética burguesa já divorciada de toda restrição moral, liberta dos preceitos religiosos e do governo eclesiástico. E essa liberdade seria, por sua vez, a representação máxima da autonomia kantiana, de "ter o entendimento sem a direção de outrem" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 75). O que podemos depreender disso é que a filosofia kantiana, não apenas a moral mas também a do entendimento, teria aberto passagem para a ciência se tornar fonte de autoridade superior à da Igreja neste quesito da ética. Com a ciência tomando a frente, estaria aberto o campo para um totalitarismo burguês da técnica, cenário o qual Sade retrataria com primor, estando à frente de seu tempo, ou, justamente, sendo um expectador muito peculiar de seu tempo como o era.

Sade e Nietzsche fariam um elogio da apatia, da virilidade e do racionalismo

que consistiria em deixar agir a violência da natureza contra a "compaixão lânguida", que seria, esta sim, uma contravenção à natureza promovida pelos fracos. Kant também fala contra os sentimentos patológicos quando formula seu Imperativo Categórico. O que não perceberia era que, frente ao que ele mesmo teorizava, a "benevolência universal para com a raça humana" que ele defende em outros pontos só pode ser considerada uma irracionalidade sentimentalista, aos olhos do racionalismo. O que ocorreria é que "A filosofia divulgou imprudentemente o prazer da dureza, colocando-o à disposição daqueles que menos lhe perdoam a confissão" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 87).

Este "louvor da potência" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 49), defendido pela filosofia, juntamente com um ideal de vida burguesa exaustivamente planejada, visando a produtividade, seria, então, retratada na obra de Sade: "Sade erigiu um primeiro monumento a seu sentido de planejamento", ênfase, aqui, para como esta formulação reproduz quase literalmente a formulação freudiana sobre a criação do objeto fetiche, quando o "horror à castração ergue para si um monumento, ao criar esse substituto" (Freud S. , (1927) 2015, p. 247).

Seguindo este ideal de governança da vida através da técnica, os homens, para os governantes, tornam-se apenas um material natural a ser manipulado (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 75). Sade pinta, com sua obra, cenário semelhante à concretização deste ideal, de forma a encontrar "(...) seu modelo exato nos *teams* sexuais de Juliette, onde nenhum instante fica ocioso, nenhuma abertura do corpo é desdenhada, nenhuma função permanece inativa" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 76). Assim se ordenaria a produção, por meio da administração científica, e toda a cultura de massa em um enaltecimento da eficácia.

O libertino sadeano dedica-se fielmente a se oferecer como meio para a realização do gozo do senhor, que, em última instância, é a Natureza, não ele mesmo. A esta tarefa ele se entrega de forma apática, ele serve à lei da Natureza por puro amor à lei, assim como Kant sugere que se deva seguir o Imperativo Categórico. Para tanto, ordena os ciclos de orgia de forma meticulosa, orgias as quais são realizadas encerradas em um ambiente ideal, destacado do mundo – o castelo. Algumas características desta organização das orgias sadeanas, encenadas neste lugar fictício

do castelo, assemelham-se à organização ideal de uma fábrica, e devem ser destacadas a bem desta comparação.

Este cenário utópico das obras sadeanas, o castelo onde se passam as sevícias, tem um funcionamento autônomo, fechado em si mesmo, e com regras extremamente rígidas. Nele é reproduzida a imagem de uma instituição voltada à produção e também ao consumo:

O castelo, com efeito, só existe em função de uma divisão do trabalho em que os diferentes ofícios cooperam, de bom grado ou à força, produzindo cada um o gesto necessário para a fabricação de um objeto que os transcende e serve ao gozo do senhor. (...) Finalmente, nesse lugar utópico, o que é produzido pelos operários é consumido ali mesmo pelo senhor. Estamos lidando, ao mesmo tempo, assim, com um processo de produção e um processo de consumo do gozo (Dufour, 2013, p. 214).

Esse castelo, em sua autonomia, funciona como um sistema fechado, um sistema no qual há aproveitamento total dos recursos. Os corpos são explorados em sua totalidade, por todas as partes e de todas as formas possíveis, e nenhum dos participantes das orgias deve ficar sem função. De todos deve ser extraído ao máximo o gozo.

A fábrica sadeana e o sistema kantiano anunciam "a organização integral da vida desprovida de todo fim" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 76), na qual o esquema da atividade importa mais do que seu conteúdo. Aquilo que Kant idealizara, "o caráter de uma inescapável funcionalidade à vida burguesa integralmente racionalizada" (idem), Sade retratava em suas orgias rigorosamente ordenadas e exaustivas.

Ao mesmo tempo que retrata um ideal kantiano de racionalização da vida, o castelo sadeano é também "a verdade da colmeia mandevilliana e da teodiceia smithiana" (Dufour, 2013, p. 213). Ou, ainda, da administração científica, que tomou as fábricas organizando a produção segundo um cálculo dos tempos e movimentos.

Não seria o caso de os autores estarem desprezando a ciência como um todo. A ciência, como afirmavam, é apenas um instrumento do Esclarecimento, que, em suas mãos tornou-se uma técnica acéfala. Que o Esclarecimento siga esse caminho também não era inescapável, mas o Esclarecimento comprometera-se com o Liberalismo e com a busca destrutiva pelo atendimento do autointeresse. O que os

escritores sombrios dos primórdios do Esclarecimento, como Mandeville, teriam feito, seria de pronto terem identificado a tendência desta sociedade ao enaltecimento do egoísmo em sua vertente mais destrutiva (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 77) – afirmando mesmo que o egoísmo e a destruição eram úteis ao progresso.

Vinculado ao modo de produção dominante, o Capitalismo, a filosofia do Esclarecimento, e, em especial a de Kant, é pervertida. Sua tendência antiautoritária converte-se em seu oposto, em uma tirania que se apoia nas bases lançadas inadvertidamente pelo próprio Esclarecimento. Sade, em sua obra, "eleva o princípio cientificista a um grau aniquilador" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 80), formando, ao contrário, "a crítica intransigente da razão prática" (idem).

A partir do princípio lançado por Kant da apatia, Juliette, personagem de Sade, apresenta-se como um caso especial de sua aplicação assim pervertida. Ela dedica-se sistematicamente à destruição, encarnando um "*amor intellectualis diaboli*, o prazer de derrotar a civilização com suas próprias armas. Ela ama o sistema e a coerência, e maneja excelentemente o órgão do pensamento racional" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 81).

A apatia, como vimos em sessão dedicada a Kant, é identificada como um "pressuposto indispensável da virtude" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 82), a partir da qual o homem tem a possibilidade de guiar suas ações pela razão, encontrando liberdade. Esta disposição estoica, defendida pela filosofia burguesa, tornaria mais fácil para os mais favorecidos preservarem-se frente às mazelas alheias, encastelando-se em suas vidas privadas (sendo a vida privada, aliás, um conceito eminentemente burguês).

Juliette é a essência desse Esclarecimento transformado em uma militância pela apatia: seu credo é a ciência, e "ela opera com a semântica e com a sintaxe lógica como o mais moderno positivismo" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 82), com os mais elaborados argumentos, na defesa da transformação das antigas virtudes em fraquezas irracionais.

Assim, "a bondade e a beneficência tornam-se pecado, a dominação e a opressão virtude" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 87). Pois, em uma lógica semelhante à defendida por Mandeville, como veremos em detalhe posteriormente, o

vício privado conduziria à virtude pública – é útil para o Estado que se aja com violência, ele mesmo detém seu monopólio, e se entrega com frequência a investidas contra outros povos. Como prega o Zaratustra de Nietzsche, "vejo tanta bondade, tanta fraqueza. Tanta justiça e compaixão, tanta fraqueza" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 86).

A compaixão é vista como perigosa ao Estado, como diz Nietzsche, contrária à eficiência e à virilidade. Estaria em jogo uma aversão à mulher, marcada pelo estigma da fraqueza. A opressão a outros povos, como o povo judeu, encontraria, no desamparo da mulher e no ódio que este desperta, seu modelo, de forma que, quem se encontra em posição de fraqueza, é então naturalizado como fraco, e assim se justifica sua dominação, a partir do comando do Esclarecimento de dominar a natureza (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 92).

Frente à fraqueza e à diferença não totalizada, obtém-se como resultado a violência, "Pois toda destruição não admite exceções, a vontade de destruir é totalitária, e totalitária é só a vontade de destruir" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 94). O totalitarismo volta-se, portanto, à destruição da diferença, e quem encarna uma minoria atrai para si o gozo violento de uma sociedade calcada no louvor à potência e à dominação.

Em suma, a obra de Sade poderia receber o título, no olhar de Adorno e Horkheimer, de "a história do pensamento como órgão da dominação" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 97), na medida em que revela como, por meio de um determinado uso da razão com a finalidade de dominação, foi possível que se estruturasse a forma de produção capitalista, baseada na quantificação do trabalho e na expropriação do gozo. Sade mostra como o mais sombrio, a exploração do homem pelo homem, seria consequência das Luzes, fazendo emergir "Essa obscura clareza que cai das estrelas" (Dufour, 2013, p. 123).

A *ratio* esclarecida estabeleceria a violência como forma de melhor gozar da natureza, e enquanto "esse colosso inconsciente que é o Capitalismo sem sujeito leva a cabo cegamente a destruição, o desvario do sujeito rebelde espera dessa destruição sua realização" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 94). A objetificação dos sujeitos perante esta ordem torna-os agentes da destruição, na promessa vã de uma liberdade

conquistada através da dominação.

8.7. SADE, VERDADE DAS LUZES

Podemos perceber, pelo percurso realizado, que Sade, com sua obra, se endereçaria a ambas as tendências do Iluminismo, transcendentalista e liberal, em diferentes aspectos. De Kant, herda o rigorismo e a apatia do Imperativo Categórico, e o aplica à premissa liberal de que tudo é passível de participar de trocas. Faz do *laissez faire* liberal uma lei maior do que qualquer outra regulação, à qual tudo deve se submeter. Disso resulta o sujeito restar absolutamente assujeitado e objetificado, tornado apenas instrumento desta lei.

Apesar de extremamente enriquecedora, não concordamos de todo com a leitura de Dufour quando ele afirma, junto a Annie Le Brun, que Sade não anteciparia o Fascismo. Para eles, essa leitura seria anacrônica e equivocada, porque simplesmente o associaria a um momento de explosão de violência; em lugar disso, Sade prenunciaria algo mais corrente e próprio de seu tempo histórico – o Liberalismo. Para Dufour, resumindo em uma fórmula, "o Liberalismo é *Smith com Sade*" (Dufour, 2013, p. 252).

Mas, seguindo a leitura de Adorno e Horkheimer, vemos que não há contradição em dizer que Sade prenunciou tanto o Fascismo quanto o Liberalismo, compreendendo que "Os vícios privados são em Sade, como já eram em Mandeville, a historiografia antecipada das virtudes públicas da era totalitária" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 98). Acreditamos que Sade, estando ele referenciado a ambas as correntes do Iluminismo, leva-as *ad absurdum* às suas últimas consequências. Nas duas, Liberalismo e Transcendentalismo, aponta como a defesa de uma Lei maior pode ser o motor para a destruição, e como o sujeito deixa de ocupar seu lugar para tornar-se mero instrumento.

Ocorre, no entanto, que nem Kant nem Smith poderiam prever as consequências de suas teses. Todos ficariam consternados de ver o que foi feito em nome delas, "Todos, menos um: Sade" (Dufour, 2013, p. 57). A depender da literatura de Sade, Kant não seria suficientemente kantiano, nem Adam Smith suficientemente

liberal. Ele leva suas teses ao limite. Sade trabalha com a exageração para construir uma sátira, e, intencionalmente ou não – cabe a seus biógrafos decidir – acaba por mostrar consequências nefastas de ambas as correntes, transcendentalista e liberal. Transformando o amoralismo e o egoísmo de Smith em uma lei tão rigorosa e de cumprimento apático como defendido por Kant, Sade efetua uma síntese perspicaz da filosofia iluminista de seu tempo. Neste sentido, Sade seria a verdade não apenas de Kant nem de Adam Smith, mas das Luzes.

Sade antecipa tanto o fascismo quanto o Neoliberalismo, na medida apenas em que faz a exageração das consequências do Transcendentalismo e do Liberalismo. Mas ele é um sujeito de seu tempo, endereçando-se às questões de seu tempo. Ocupa uma posição intermediária entre ambas as tendências, assim como a própria França, que tinha pensadores das duas frentes. Una-se a isso a ocasião traumática da Revolução Francesa e a vida peculiar de Sade, rejeitado tanto por uma aristocracia decadente como por uma burguesia emergente, e temos o lugar privilegiado que este autor ocupou, pronto a todos criticar com uma fúria inaudita.

No entanto, no caso de Kant, é possível ver que a falácia *ad absurdum* levou o argumento kantiano a seu oposto, transformando o supremo Bem a ser alcançado através da Lei universal em um Mal da destruição. No caso de Adam Smith, sua relação é mais próxima ao seu conteúdo, da defesa do autointeresse e da liberalidade dos costumes, e o efeito de inversão somente é claro quando observamos que o próprio sujeito do Liberalismo é oferecido como objeto de troca e de consumo.

Neste sentido, é interessante pontuar como o Neoliberalismo é marcado por um universalismo através do consumo. Marx previra que o Capitalismo fomentaria sua própria crise e ruiria sob seu próprio peso. Previra também que, no entanto, entrando em crises cíclicas, o capitalismo poderia se adaptar e forjar sua perpetuação. E, neste sentido, podemos observar que uma de suas recorrentes artimanhas seria o de alargar seu alcance através do mercado consumidor. A sociedade de consumo explora a libido dos consumidores, às custas da destruição de seus corpos, do meio ambiente, de tudo. A pleonexia do capitalista (Dufour, 2013, p. 260), sua gana por acumulação que desconhece limites, conduz a este para além do Bem e do Mal e para além do princípio do prazer.

A contradição entre a apatia ordenada por Kant e a liberação do gozo promovida pelos liberais, seria, no fim, ilusória – "a apatia é o hedonismo" (Lacan J. , 1992, p. 52). Sade é a verdade de Kant pois oferece-se, via seus personagens libertinos, como objeto *a* do Imperativo Categórico, o contraponto de gozo que é rechaçado por um sistema que impõe a apatia como condição, sem perceber que a apatia comporta um gozo muito específico e destruidor. É seguir a lei de forma apática para melhor gozar dela.

Como não ver na convocação de *Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos* uma ironia, colocando em termos de um dever republicano a completa demolição das virtudes e o elogio mais racionalizado do crime? Libertar as paixões emerge, na filosofia liberal, como a expressão máxima da razão, o caminho para a virtude pública esclarecida. Sade, ao que nos parece, transforma a liberalização da moral em um dever kantiano, realizando, quem sabe, um *Kant com Adam Smith*.

Sade é eminentemente um teórico, ensina-nos Lacan, "Porque ama a verdade" (Lacan J. , 1992, p. 63). Ele revela a verdade de que o amoralismo liberal, que eleva o egoísmo à posição de mandamento primordial da natureza humana, transformando em Lei a liberação dos vícios, resulta na exploração do gozo. E, tendo sido a liberação dos vícios transformada em uma espécie de lei natural, universal, o respeito a esta Lei deve ser tão absoluto que o sacrifício dos indivíduos é uma parte intrínseca a ela, e mesmo desejável para a prosperidade coletiva.

Sade fornece a verdade das Luzes, assim como o trabalho do escravo fornece a verdade do senhor (Lacan J. , 1992, p. 49) – a verdade é a impotência, a castração do mestre, em Sade identificado como esta natureza soberana a quem serve. E o amor, "o amor é dar o que não se tem, ou seja, aquilo que poderia reparar essa fraqueza original" (Lacan J. , 1992, p. 49), como fazem os personagens libertinos, ao servirem a esta divindade natural como o objeto fetiche que lhe dará consistência restituindo-lhe o gozo.

O libertino sadeano representa exemplarmente como é possível conjugar um atendimento apático da lei - ou seja, a obediência à lei por puro amor à lei e não por interesses pessoais - e o conteúdo dessa lei ser um comando de liberação das paixões e do autointeresse. "Se o entendimento, formado segundo a norma da

autoconservação, percebe uma lei da vida, esta lei é a lei do mais forte" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 84), de forma que o egoísmo, sendo elevado à posição de postura mais natural e mais racional a ser adotada, constitui uma Lei categórica que exige que o sujeito pague com seu próprio gozo seu respeito a ela.

"Ceda-me a parte do seu corpo que pode me satisfazer um instante, e goze, se quiser, da parte do meu que lhe pode ser agradável" (Sade M. , Juliette, 1968, p. 93) - a máxima sadéana - ganha uma nova conotação, quando observamos pelo ângulo do dispêndio de gozo do qual depende a produção de uma mercadoria e atentamos à forma como esse gozo é objetificado no fetichismo desta mercadoria, fazendo parecer que ela tem um valor intrínseco e assim possibilitando a troca.

O Esclarecimento, ao centrar-se na razão, busca excluir toda a interferência dos elementos patológicos. Como foca na forma da Lei moral e não em seu conteúdo, todos os motivos patológicos lhe são indiferentes, simplesmente insignificantes. Ocorre que

O Esclarecimento comprometera-se com o Liberalismo. Se todos os afectos se valem, a autoconservação – que domina de qualquer modo a figura do sistema – parece constituir a fonte mais provável das máximas de ação. É ela que viria a ser liberada no mercado livre. Os escritores sombrios dos primórdios da burguesia, como Maquiavel, Hobbes, Mandeville, que foram os porta-vozes do egoísmo do eu, reconheceram por isso mesmo a sociedade como o princípio destruidor (...) a autoconservação confirmada pela razão, que é o instinto objetualizado do indivíduo burguês, revelou-se como um poder destrutivo da natureza, inseparável da autodestruição (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 78).

Sade "é mais honesto" revelando a verdade das luzes porque "Proclamando a identidade da dominação e da razão, as doutrinas sem compaixão são mais misericordiosas que as doutrinas dos lacaios morais da burguesia" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 98), que buscam "distorcer as consequências do Esclarecimento recorrendo a doutrinas harmonizadoras" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 97). No entanto, "Sade não deixou a cargo dos adversários a tarefa de levar o Esclarecimento a se horrorizar consigo mesmo, que faz da sua obra uma alavanca para salvar o Esclarecimento" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 97)

Afinal, "O que é o terror senão um idealismo consequente" (Sloterdijk, 2012, p. 154)? É preciso considerar em que medida é intrínseco ao projeto da sociedade

esclarecida, industrializada, capitalista, o gérmen da destruição. Pois, seguindo uma certa linha de raciocínio econômico, a sede de produtividade que tal sociedade exige se realiza, em seus últimos limites, na guerra. É a utilização de forças produtivas em seu mais alto grau, chegando ao ponto de seu dispêndio.

Como vemos no comentário de Mandeville, a destruição privada faz a virtude pública, de forma que o produtivismo da sociedade contemporânea resulta sempre no horror da guerra, porque é na guerra que o ciclo de produção e consumo se acelera a ponto de tudo destruir. Sade nos mostra, em suma, em que medida o Esclarecimento se funda no desejo de dominação, e o capitalismo, em um consumo que resulta em consumação.

Compreendemos, por fim, que Sade revela a verdade das Luzes ao criar um retrato de suas piores consequências, quando, em especial, os sujeitos se resumem a meros instrumentos – os objetos fetiche – de uma Lei universal e rigorosa, que exige o gozo. Sem que nada faça barreira a este comando, todo o sensível e patológico se apresenta como consumível: não há limites, o mundo não é o bastante.

CONCLUSÃO

Como vimos desde o princípio de nosso percurso, o fetichismo é criado como conceito para designar um tipo de pensamento arcaico diametralmente oposto ao esclarecido. Contudo, este pensamento, considerado mais primitivo e estranho, foi, cada vez mais, descoberto presente nas práticas cotidianas civilizadas, à revelia do que inicialmente se desejou supor. O estrangeiro era íntimo.

A história do conceito de fetichismo, assim, é particularmente reveladora, na medida em que expõe a existência do que era antes tido como primitivo no seio íntimo, no "coração das trevas" da cultura europeia. Em poucas palavras, "não acreditamos no fetichismo, mas ainda assim somos fetichistas. Nós sabemos disso, mas mesmo assim... não conseguimos deixar de sê-lo"⁴⁹ (Böhme, 2014, p. 4).

Encontramos, por diversos ângulos e autores, respaldo teórico para pensarmos a centralidade que ocupa o conceito de fetichismo no que compreendemos ser o ideário da modernidade:

Em 1900, estudos religiosos e etnologia, juntamente à arte, economia política e sociologia (Auguste Comte), sexologia e psicanálise, alcançaram o estágio em que uma 'teoria da modernidade' parecia iminente, uma que claramente apenas poderia funcionar com base no fetichismo⁵⁰ (Böhme, 2014, p. 12)

No entanto, e este é um dos pontos que desejamos salientar com o presente trabalho, ao mesmo tempo em que o conceito de fetichismo é elemento definidor deste ideário, é também um dos veículos através do qual tal ideário será questionado.

Isso ocorre na medida em que o fetichismo, representando aquilo que deve ser banido como para além da fronteira do civilizado, aquilo que, em suma, deve ser

⁴⁹ Tradução nossa. Original: "we do not believe in fetishism, but yet we are fetishistic. We know this, but yet...we cannot leave it be".

⁵⁰ Tradução nossa. Original: "By 1900, religious studies and ethnology, along with art, political economy and sociology (Auguste Comte), sexology and psychoanalysis, had reached the stage when a 'theory of modernity' seemed imminent, one which could clearly only function on the basis of fetishism".

abandonado em prol de nosso esclarecimento, ressurge a cada esquina como peça fundamental de nossas relações humanas com os objetos. O fetichismo retorna como o recalco das expectativas da modernidade, e, mais do que isso, a insistência deste retorno comprova que sua lógica é não somente operante como fundamental em nossa relação com o mundo.

Podemos dar um passo além em nossas especulações a respeito da relação entre a modernidade e a lógica do fetichismo: talvez, seguindo, em especial, as sugestões de Sloterdijk e de Böhme, o sujeito moderno tenha se fundado em torno da contradição entre a expectativa de esclarecer-se e a realidade incontornável de seu pensamento fetichista. Em torno da contradição, diga-se, criando uma saída conciliatória entre estes dois polos. O sujeito moderno é aquele que se posiciona, em relação a sua crença e a seu saber, de forma que podemos definir como cínica.

Ser moderno significaria viver na sustentação da contradição, entre a razão esclarecida e a sobrevivência de crenças arcaicas (Böhme, 2014, p. 14). A modernidade não apenas tolera a sobrevivência do pensamento fetichista em seu meio; ela depende desse pensamento, que exerce função primordial de liga social. O fetichismo não sobrevive somente, ele prospera, como fonte dos recursos criativos, como pré-requisito para as trocas e como ponto de ancoragem do desejo.

A virada de perspectiva a respeito do fetichismo, identificando sua lógica no centro do pensamento civilizado, pode ser creditada como um dos grandes feitos teóricos de ambos Freud e Marx. Enquanto Marx elucida a lógica fetichista definidora da forma-mercadoria, Freud consolida que o desejo se vincula aos objetos por um tratamento fetichista dispensado a eles.

Em sua obra, Marx transforma o fetichismo em uma macrocategoria para a análise da mais moderna estruturação econômica da sociedade, o Capitalismo. O fetichismo tratar-se-ia, em sua teoria, de uma espécie de ilusão objetiva, necessária para que consideremos um objeto qualquer uma mercadoria. Essa ilusão consistiria em ignorar as características particulares do objeto, bem como do trabalho que o produziu, tornando-o, assim, equivalente em valor às demais mercadorias, possibilitando sua troca no mercado. Marx demonstraria, em suma, como a economia política capitalista não poderia se estruturar como o fez sem o recurso ao fetichismo,

uma vez que é ao transformarmos a força de trabalho em uma mercadoria entre as outras que se torna possível dela extrair a mais-valia.

Essencialmente, um objeto é feito fetiche quando dele são abstraídas todas as suas características sensíveis e particulares, para fazer dele o mero suporte de um valor. Tal descrição se adequa, em maior ou menor medida, a todas as teorias que abordaram sua definição.

Em Freud, vemos o mesmo ocorrer em sua descrição do fetiche. Seguindo a distinção já realizada por Binet, entre um fetichismo menor, presente regularmente no amor, e um fetichismo maior, característico da perversão, Freud tece importantes considerações para embasar sua teoria psicanalítica do desejo. Lacan, retomando Freud, sublinha relevantes aspectos e enriquece a teoria, em especial, com a criação do objeto *a*.

Para bem compreendermos tanto o fetichismo no amor como na perversão, faz-se necessário retomarmos o conceito de *das Ding*, termo empregado por Freud em seu *Projeto para uma psicologia científica*, que Lacan recoloca em evidência. Como vimos anteriormente, *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 enalço do sinal, simbólico, ao reencontro com o objeto, tido como perdido.

O movimento de busca por meio do simbólico, pautado nos limites estabelecidos pelo princípio do prazer - o desejo – encontraria seu fim no momento do hipotético encontro com aquilo que se busca, momento em que se consumaria o gozo derradeiro, um gozo absoluto e mortífero. O que nos faz conceber *das Ding* como fonte de uma Lei original, em relação à qual a lei simbólica seria tributária, é o fato de *das Ding* ser excluído de qualquer empiria, ao mesmo tempo que constitui uma abstração que condiciona toda a localização subjetiva posterior do sujeito e para todas as posteriores escolhas objetais.

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, à condição de pulsão essencial, em torno da qual se estabelece o movimento da vida.

Para compreender como se daria a vinculação do desejo, em última instância movido pelo vazio absoluto de *das Ding*, e os objetos empíricos, Lacan formularia, então, o conceito de objeto *a*, um objeto de estatuto complexo. Enquanto *das Ding* pode ser considerado análogo ao Incondicionado absoluto kantiano, o objeto *a* atuaria de forma semelhante ao esquema transcendental da imaginação, consistindo em um objeto suprassensível mediador entre transcendental e empírico. Por comportar em si uma origem empírica e uma função formal, o objeto *a* se tornaria apto a ser o elo mediador entre *das Ding* e os objetos do mundo, fazendo com que eles se tornem desejáveis.

Para compreender a origem e a função formal do objeto *a*, devemos rememorar a relação entre desejo e Outro. Em primeiro lugar, devemos lembrar que "(...) o desejo é o desejo do Outro" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 792), o qual se apresenta como um enigma.

Em segundo lugar, Lacan reafirma a fantasia como *locus* fundamental do desejo, ao afirmar que este "apoia-se numa fantasia da qual pelo menos um pé está no Outro, e justamente o pé que importa, mesmo e sobretudo se vier a claudicar" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 792). Tal enigma acerca do desejo do Outro seria apenas abordável por meio da fantasia, a partir da qual o sujeito então formulará sua posição.

Em terceiro lugar, vemos a questão do objeto do desejo, o qual "(...) é apenas a escória de uma fantasia em que o sujeito não se refaz de sua síncope. É um caso de necrofilia" (Lacan J. , (1963) 1998, p. 792). O objeto do desejo, como vimos, é um tema de complexidade considerável, pois não deve ser confundido com um objeto empírico qualquer. O objeto do desejo é um objeto inapreensível, que se furta a cada aproximação, e que precisamente por este motivo está na causa do desejo e não em seu fim.

O objeto *a*, esquema deste objeto causa no enquadre da fantasia, constitui-se como um amálgama dos objetos íntimos e exteriores – êxtimos – a partir dos quais se fez contato com quem quer que tenha encarnado o Outro. Ele assume a forma de objetos corporais destacáveis de ambos os corpos – objetos que caducaram,

decaíram de tal encontro com o Outro. O desejo se volta a esses objetos que atestam a morte de um encontro, daí sua face necrofílica.

No fetichismo do amor, busca-se nos objetos empíricos o brilho agalmático, o sinal de uma correspondência entre a materialidade deles e o objeto faltoso, dotando-o de um valor que lhe transcende. Com isso, buscar-se-ia forjar, imaginariamente, um reencontro com o Outro, na tentativa de restituir uma suposta completude do sujeito que fora perdida – o que é denotado pela fórmula fundamental da fantasia ($\$ \leftrightarrow a$).

A fantasia perversa, no entanto, constitui-se em uma inversão desta fórmula ($a \leftrightarrow \$$), na qual o sujeito ocuparia, ele mesmo, a posição do objeto a - o objeto fetiche -, que poderia restituir imaginariamente a completude do Outro, percebido, ele também, como faltante, inconsistente.

Como descreve Freud em seu texto seminal, *Fetichismo*, “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). Vemos que é à castração do Outro, ao enigma do desejo do Outro, que o fetichista se dirige, fazendo com que o valor fálico seja transferido e projetado em algum outro objeto que esteja metonimicamente ligado à cena da constatação da castração.

Entra em questão aquele que será o mecanismo fundamental através do qual o perverso negará a castração – a renegação, ou *Verleugnung*. A *Verleugnung* pode ser, muito sucintamente, descrita como a compatibilização de duas proposições contraditórias e mutuamente exclusivas – que o Outro é e não é castrado. Esta contradição é consubstanciada no próprio objeto fetiche, que, ao mesmo tempo, encobre e revela a castração, erguendo-se como um monumento a sua ocorrência.

Encontramo-nos, com a lógica fetichista, frente a um peculiar encontro entre saber e crença. Pois, para negar que exista uma falta, é necessário, logicamente, que haja uma crença anterior na presença de algo. Frente ao desmentido da realidade em relação à sua crença anterior, o fetichista re-negaria seu saber sobre a castração. Assim, “(...) o fetichismo nos lembra que é possível dissociar crença e saber (...). O encantamento fetichista, em vez de um não querer saber, é um saber impotente diante da crença” (Safatle, *Fetichismo*, 2010, p. 107).

O pensamento renegatório assumiria a forma de um "Eu sei, mas mesmo assim..." – "Eu sei da realidade da castração, mas, ainda assim... tenho o fetiche, que me permite agir como se não soubesse". O que nos remeterá, mais uma vez, à posição tipicamente cínica do sujeito esclarecido, ou, ainda, do sujeito no Capitalismo, que sabe que a moeda é apenas um objeto empírico, mas precisa agir como se ela fosse apenas portadora de um valor para além de sua materialidade para ser possível realizar suas trocas no mercado.

Sade será quem melhor nos auxiliará a visualizar, a partir de seus personagens libertinos, a estratégia perversa frente à castração, de fazer-se mero instrumento, mero objeto para a realização do gozo do Outro – ou seja, do sujeito que se posiciona, ele mesmo, como objeto fetiche. Mais do que isso, Sade também articulará a lógica fetichista com o Esclarecimento, auxiliando a revelar, como verdade do ideário das Luzes, teoricamente humanista, um tratamento ao homem que o desumaniza em prol da técnica.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, Sade será trazido de volta dos infernos das bibliotecas por determinados filósofos com a finalidade de, ironicamente, jogar luz nos motivos pelos quais o ideal iluminista de progresso ter-se-ia se revelado, com a guerra, motor para a mais obscura barbárie. Em especial, ele será associado a Kant por diversos autores, dentre eles Lacan, que afirma ser a obra de Sade a verdade da filosofia kantiana (Lacan J. , (1963) 1998, p. 777).

Assim como o Imperativo Categórico kantiano é um mandamento puramente formal, cujo prosseguimento leva a um ultrapassamento do bem-estar (*whol*) em prol de um Bem absoluto (*das Gute*), tem-se que a realização da lei de *das Gute* equipara-se à realização de *das Ding*. Para alcançá-lo, 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.

A analogia com a máxima sadeana, que se percebe tanto em *das Ding*, como fonte de uma Lei original de persecução do gozo, quanto no Imperativo kantiano, desvela o enorme potencial nefasto das tentativas de cumprimento de ambos, em especial no que diz respeito à radicalidade do rechaço que ele promove contra os limites patológicos do bem-estar.

Devemos mais uma vez enfatizar este dado fundamental: o torturador é o objeto fetiche da Lei, o objeto que fará a mediação entre o Outro com seu imperativo de gozo e os objetos sensíveis. Se o Imperativo Categórico deve se desvincular do bem-estar em prol do Bem, pressupõe-se 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 à sua vítima. As ações deste agente sádico são o reflexo do estrito cumprimento da Lei aos moldes do Imperativo kantiano.

Kant argumentava que todos os sujeitos teriam 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 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). Segundo Lacan, Sade teria sido mais franco que Kant, 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.

Tal divisão subjetiva desmascarada por Sade aponta como o sujeito moderno, submetido ao Imperativo Categórico, recebe sua injunção a partir de um Outro que lhe é êxtimo, e é levado a, em nome desta Lei, torturar sua própria sensibilidade e a de outros. A partir disso, transpondo a divisão subjetiva para o campo do sistema capitalista, no qual os sujeitos são, eles também, submetidos a uma Lei maior da eficiência técnica e do mercado, observamos que o trabalhador tem seu gozo expropriado e é convidado a mascarar tal divisão, ao acreditar ser um agente autônomo vendendo livremente sua força de trabalho.

Como afirmávamos na seção dedicada a Marx, os sujeitos devem agir como "solipsistas práticos" (Zizek S. (., 1996, p. 305) para poderem efetuar as trocas, não podendo reconhecer a própria abstração que realizam a respeito da mercadoria. Eles ignoram a profunda abstração que realizam tratando a mercadoria como portadora de valor, e agem como se fossem agentes isolados realizando uma troca particular. Esse solipsismo implicaria uma cisão da consciência daqueles que participam da troca, ao

ignorarem o caráter social desta.

Assim, ao terem sua força de trabalho tomada como mercadoria, não seriam os próprios trabalhadores, operadores do sistema produtivo capitalista, os objetos fetiche deste último? Ou, mais especificamente, ao terem seu trabalho transformado em mercadoria, não se tornariam eles meros portadores deste valor de mercadoria, tendo sua empiricidade e sensibilidade desconsideradas? Essa

É a pergunta que Benjamin se faz, depois de ter citado a frase de Marx segundo a qual no Capitalismo não é o trabalhador que usa os meios de produção, e sim os meios de produção que usam o trabalhador: "Em que medida o trabalhador assalariado seria a alma de seus objetos, movidos pelo fetichismo?" (Rouanet S. P., *As razões do Iluminismo*, 1987, p. 65)

Esta seria uma das principais conclusões da presente pesquisa – o próprio trabalhador, reduzido a ser mercadoria força de trabalho, é o objeto fetiche do sistema capitalista. Isso não significa, evidentemente, que ele se compare ao libertino sadeano. Mas o Capitalismo convida a todos a pretensamente gozar da exploração. O trabalhador é fetichizado na forma de um sujeito atomizado, um livre contratante de sua única mercadoria, sua força de trabalho. Essa seria a ilusão objetiva que faz com que se omita a real fonte do valor, que faça parecer que a mercadoria trabalho tem um valor intrínseco e que permite a extração da mais-valia.

Para que haja a redução do sujeito trabalhador em mercadoria força de trabalho, é necessário logicamente que se pressuponha a existência anterior de um mercado em que se estabeleçam as equivalências entre valores. Como nos ensina Lacan, para que viesse a existir um discurso do capitalista, foi preciso que, anteriormente, se produzisse uma mudança em relação à posição do saber. O saber, ao tornar-se dominante, permitiu que todos os dados sensíveis fossem reduzidos a cifras, inclusive a força de trabalho humana.

Assim, a porta de entrada para o surgimento do Capitalismo constituir-se-ia a partir da visada do Esclarecimento sobre a natureza (não como entidade soberana, como em Sade, mas como fonte inerte de recursos), buscando uma abrangente matematização em prol de seu domínio. A partir de certo ponto, tudo pode ser contabilizado, tudo pode se tornar equivalente, inclusive o trabalho – que é, então, transformado em mercadoria-fetiche, possibilitando a expropriação da mais-valia,

fazendo o sistema funcionar.

Um outro passo decisivo para a instauração do Capitalismo foi a defesa crescente do egoísmo, como expressão máxima da natureza humana e como atitude mais racional a ser adotada. Seguindo as teses de Mandeville e Adam Smith, vemos como o ideal antigo de constrição das paixões deu lugar a uma defesa da busca pelo gozo individual. Os vícios privados fariam a fortuna pública, sendo, portanto, mais racional que se os liberassem, ou, ainda, encorajassem. Assim, inaugura-se uma visão de ordenamento social no qual cada indivíduo, como ente isolado, deve agir em busca da maximização do seu autointeresse, valendo, essencialmente, a lei do mais forte. O mercado, na visão liberal, agiria como uma força reguladora que extrairia, da liberação das paixões, um saldo positivo.

Muito expusemos sobre a presença, na obra de Sade, da ideia de uma Lei da Natureza como força suprema e inescapável, à qual o libertino serviria com suas práticas destrutivas. Vemos como a concepção de Natureza de Sade se assemelha àquela do mercado no Liberalismo, que assume a face de uma espécie de divindade pseudonaturalista.

Vemos, na concepção sadeana, que a ação destruidora humana, longe de se opor aos desígnios da Natureza, é a expressão de uma subserviência a ela. O tema da transgressão pode ser pensado a partir desse ponto igualmente - não seria uma contravenção destruir o que a natureza criara, seria em verdade um auxílio a ela, na medida em que possibilitaria a continuidade da criação.

De forma análoga, o mercado é visto como uma força que se autorregula, e que não deve ser perturbado ou restrito em seu curso. Ele constitui a fonte de uma Lei maior, superior às leis restritivas morais ou dos Estados. O mercado comanda, com sua Lei, que se goze irrestritamente, sendo esta a melhor forma de lhe servir. A destruição, inclusive, só o favoreceria, na medida em que, com isso, ele encontraria os meios para sua necessidade de permanente expansão.

Uma outra conclusão de que nos aproximamos é que Sade teria, de forma irônica, pintado um cenário no qual os preceitos iluministas (de Kant, de Mandeville e Smith) fossem levados até suas últimas consequências, sendo o sujeito esclarecido o objeto fetiche dedicado a garantir a realização desta nova visão de mundo, regida pela

técnica.

É notável o quanto a significação do termo fetichismo e seu tratamento como conceito se expandiu ao máximo justamente a partir da era moderna, que pretensamente teria excluído o pensamento fetichista em prol da razão. Em verdade, vemos a racionalidade científica apropriar-se da lógica fetichista como um elemento ineliminável e fundador do sistema capitalista.

Chama-nos atenção, portanto, a forma como a racionalidade esclarecida, científica, apropriou-se de tal mecanismo fetichista que antes lhe era estrangeiro. Consta-se que o Capitalismo desenvolve-se em torno da fetichização da mercadoria, e, em especial, da mercadoria força de trabalho. Destaca-se, por fim, que o mercado passa a assumir o caráter de uma espécie de divindade naturalista ordenadora, que comanda a exploração e a consumação de todo o sensível.

Vemos, atualmente, como, em decorrência da exploração ambiental, somos acometidos por fenômenos climáticos e por vírus cada vez mais letais. Somos atropelados em nossas vidas cotidianas pelo irromper do real da natureza, e não será a última vez, dado que nada parece conseguir conter o furor consumidor de nosso Capitalismo tardio. Sabemos que o planeta não pode suportar, que os recursos naturais são finitos. *Mas, mesmo assim...*

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
- Allouch, J. (2003). *Faltar a la Cita. "Kant con Sade" de Jacques Lacan. Erotología analítica III (Ça de Kant, Ças de Sade. Érotologie analytique III)*. Córdoba: Ediciones literales.
- Almeida, G. A. (1985). Nota preliminar do tradutor. Em T. Adorno , & M. Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento* (pp. 7-8). Rio de Janeiro: Zahar.
- Apollinaire, G., & Marty, É. (2011). *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?* Paris: Éditions de Seuil.
- Baas, B. (2001). *O desejo puro*. Rio de Janeiro: Revinter.
- Baiagorria, M. R. (Outubro de 2014). La Ilustración alemana y los dilemas de la Schwärmerei. *Aufklärung, revista de filosofía*, pp. 59-78. doi:10.15440
- Balibar, É. (1995). *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Baranger, W. (1994). *Contribuições ao conceito de objeto em psicanálise*. São Paulo: Casa do psicólogo.
- Bataille, G. (2017). *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica editora.
- Beauvoir, S. (1961). Deve-se queimar Sade? Em M. Sade, *Novelas do Marquês de Sade* (A. Souza, Trad., p. 17). São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Bergier, N. (1771). *Examen du matérialisme: ou Réfutation du Systême de la Nature*. Paris: Humblot.
- Binet, A. (2014). *Le fétichisme dans l'amour (E-book)*. FV Éditions.
- Blanchot, M. (1949). *La part du feu*. Paris: Éditions Gallimard.
- Blanchot, M. (1990). La razón de Sade. Em M. Blanchot, *Lautréamont y Sade* (pp. 11-63). México: FCE.

- Bobbio, N. (2017). Introdução a Para a paz perpétua de Immanuel Kant. *Brazilian Journal of International Relations*, 6.
- Böhme, H. (2014). *Fetishim and culture: a different theory of modernity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Braunstein, N. A. (jan./jun. de 2010). O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (PST): sexto discurso? *A peste*, v. n° 2(n° 1), pp. 143 - 165.
- Breton, A. (2009). *Anthology of Black Humour (1939)*. London/San Francisco: Telegram Books.
- Castanet, H. (2014). *La perversion*. Buenos Aires: Grama ediciones.
- Castro, C. (2015). *Os libertinos de Sade*. São Paulo: Iluminuras.
- Constantine, H. (2012). Introdução. Em C. Laclos, *As relações perigosas*. Rio de Janeiro: Companhia das letras.
- d'Alembert, J. L. (1764). *Essai sur les éléments de philosophie, ou sur les principes des connaissances humaines*. Amsterdã: Zacharie Chatelain & fils.
- Darriba, V. (2005). A falta conceituada por Lacan: da Coisa ao objeto a. *Revista Ágora*, 63-76.
- Darriba, V., & d'Escragnolle, M. (mai/ago de 2017). A presença do capitalismo na teoria dos discursos de Lacan. *Ágora*, v. XX(n° 2), pp. 543-558. doi:DOI - <http://dx.doi.org/10.1590/1809-44142017002012>
- De Brosses, C. (2017). On the worship of fetish gods. Em R. C. Morris, & D. H. Leonard, *The returns of fetishism: Charles de Brosses and the afterlives of an idea*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- De Castro, J. L. (2018). Père-version: a relativização do Nome-do-Pai. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 21(n°2). doi:ISSN 1809-4414
- de Souza Fernandes, F. (1985). Em I. Kant, *Immanuel Kant - Textos seletos. Edição bilingüe*. (R. Vier, & F. de Souza Fernandes, Trads., pp. 100 - 117). Petrópolis: Vozes.
- 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.
- Deleuze, G. (2018). *A filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

- Delon, M. (1990). Sade philosophe. Em M. Sade, *Sade, Oeuvres* (Vol. t. I). Paris: Gallimard/Pléiade.
- Delon, M. (1998). Notes de l'Histoire de Juliette. Em M. Sade, *Sade: Oeuvres*. Paris: Gallimard/Pléiade.
- Delon, M. (1999). De La Rochefoucauld à Sade, la morale d'un immoraliste. Em *La morale des moralistes*. Paris: Honoré Champion.
- Delon, M. (2015). Prefácio. Em C. Castro, *Os libertinos de Sade*. São Paulo: Iluminuras.
- Derrida, J. (2014). *The death penalty. Volume I*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Diderot, D. (1938). *Lettres à Sophie Volland*. Paris: Gallimard.
- Dufour, D.-R. (2013). *A cidade perversa: Liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Dunker, C. (2019). O discusso do capitalista: Espectros de Marx em Milão. *13*, 108-130. Fonte: <http://teocripsi.com/ojs>
- Faria (Org.), E. (1962). *Dicionário escolar latino-português*. Brasil: Ministério da educação e cultura.
- Foucault, M. (Abril/Junho de 1990 (1978)). Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la société française de philosophie*, vol. 82, n^o2, pp. 35 - 63.
- Foucault, M. (1999). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2005 (1984)). O que são as luzes? Em M. Foucault, *Ditos e escritos vol.2 - Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento* (pp. 335 - 351). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2009). A linguagem ao infinito. Em M. Foucault, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema* (pp. 47 - 59). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2009). *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2009). O pensamento do exterior. Em M. Foucault, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema* (pp. 219 - 242). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Foucault, M. (2009). Prefácio à Transgressão. Em M. Foucault, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema* (pp. 28 - 46). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2009). Sade, sargento do sexo. Em M. Foucault, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema* (pp. 366 - 370). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M., & Marty, É. (2011). *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?* Paris: Éditions de Seuil.
- Freud, S. ((1895) 1996). Projeto para uma psicologia científica. Em S. Freud, *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ((1905) 1996). 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. ((1908) 1996). Escritores criativos e devaneios. Em S. Freud, *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ((1909) 2014). Sobre la génesis del fetichismo. *Affectio Societatis*, 11(21), 154 - 167.
- Freud, S. ((1914) 2015). Introdução ao narcisismo. Em S. Freud, *Obras completas, volume 12*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. ((1919) 2015). Bate-se numa criança. Em S. Freud, *Obras completas volume 14*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. ((1927) 2015). Fetichismo. Em S. Freud, *Obras completas, volume 17*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. ((1933)). O mal-estar na civilização. Em S. Freud, *Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. ((1938) 1996). 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. (1969). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. 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. (2011). O problema econômico do masoquismo. Em S. Freud, *Obras completas, volume 16. O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923 - 1925)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2012 (1913)). Totem e tabu: Algumas concordâncias entre a vida psíquica dos primitivos e a dos neuróticos. Em S. Freud, *Obras completas volume 11: Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. (2014). O humor (1927). Em S. Freud, *Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926 - 1929)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2017). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em S. Freud, *Obras completas, volume 6*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. (2018). O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen. Em S. Freud, *Obras completas, volume 8*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. (2019). "Autobiografia". Em S. Freud, *Obras completas, volume 16: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos*. São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. (2019). *O infamiliar (Das unheimliche) - Edição comemorativa bilíngüe*. São Paulo: Autêntica.
- Fritsch, W. (1996). Apresentação. Em A. Smith, *A riqueza das nações*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda.
- Garcia, F. C. (2015). Posfácio. Em C. Laclos, *Ligações perigosas*. Porto Alegre: L&PM.
- Gemerchak, C. (2004). Preface. Em C. Gemerchak (Ed.), & C. Gemerchak (Ed.), *Everyday extraordinary: encountering fetishism with Marx, Freud and Lacan*. Leuven: Leuven University Press.
- Gorender, J. (2011). Apresentação. Em K. Marx, *O capital. Crítica da economia política. Livro I. O processo de produção do capital* (R. Enderle, Trad.). São Paulo: Boitempo.
- Goulimari, P. (2015). *Literary criticism and theory*. New York: Routledge.
- Habermas, J. (2000). *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes.

- Hall, E. W. (16 de Jan. de 1930). Of what use are Whitehead's eternal objects? *The journal of philosophy*, pp. 29-44. doi:10.2307/2014071
- Hegel, G. W. (2003). *A fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Hoffmann, C. (2014). Le lien social pervers. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 666 - 672.
- Holbach, P. (1770). *Système de la nature ou des loix du monde physique & du monde moral par M. Mirabaud*. Londres.
- Iacono, A. M. (1992). *Le fétichisme, histoire d'un concept*. Paris: Presses universitaires de France.
- Jeangène Vilmer, J.-B. (2008). *La religion de Sade*. Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières.
- 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.
- Juranville, A. (1987). *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Kant, I. (1783). O que é o Esclarecimento.
- Kant, I. (1985 (1783)). Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"? ["Aufklärung"]. Em I. Kant, *Immanuel Kant - textos seletos*. Petrópolis: Vozes.
- Kant, I. (2001). *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (2006). *Para a paz perpétua*. Rianxo.
- Kant, I. (2007). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (2008 (1793)). *A religião nos limites da simples razão*. Covilhã: Lusosofia - Universidade da Beira Interior.
- Kant, I. (2008). *A metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro.
- Kant, I. (03 de Setembro de 2008). *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* (L. P. Rouanet, Trad.) Brasília: Casa das Musas. 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>

Kant, I. (2009). Resposta à questão: o que é o esclarecimento? Em J. Marçal (Org.), *Antologia de textos filosóficos* (pp. 406-416). Curitiba: SEED-PR.

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>

Klossowski, P. (1985). *Sade, meu próximo*. São Paulo: Brasiliense.

Kneller, J. (2010). *Kant e o poder da imaginação*. São Paulo: Madras.

Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ.

Krafft-Ebing, R. (1894). *Psychopathia sexualis, with especial reference to Contrary Sexual Instinct: a medico-legal study*. Philadelphia: The F. A. David Company, Publishers.

La Rochefoucauld, F. (1853). *Réflexions, sentences et maximes morales*. Paris: P. Jannet.

Lacan, J. ((1948) 1998). A agressividade em psicanálise. Em J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ((1954 - 1955) 2010). *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. ((1956 - 1957) 1995). *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ((1957 - 1958) 1999). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ((1958 - 1959) 2016). *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ((1958) 1998). A significação do falo. Em J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. ((1959 - 1960) 2008). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Lacan, J. ((1960 - 1961) 1992). *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1960) 1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo. Em J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1962 - 1963) 2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. . Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1963) 1998). Kant com Sade. Em J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1964) 1988). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1968 -1969) 2008). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1972 - 1973) 1985). *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ((1973-1974) 2001). *Les non-dupes errent, Le Séminaire Livre XXI*. Paris: Éd. de l'AFI.
- Lacan, J. ((1975 - 1976) 2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1961-62). *Le Séminaire, livre IX*. Fonte: <http://staferla.free-fr>
- Lacan, J. (1967). *Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne*. Paris. Fonte: <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1967-11-10.pdf>
- Lacan, J. (1974-1975). *R.S.I*. Staferla.
- Lacan, J. (1978). *Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972*. Em *Lacan in Italia (1953 - 1978)* (pp. 32 - 55). Milão: Salamandra.
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. Em J. Lacan, *Escritos* (pp. 591-652). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. Em J. Lacan, *Escritos* . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (2008). *A lógica do fantasma, Seminário 1966 - 1967*. Recife: Centro de estudos freudianos de Recife.

- Lacan, J. (2008). *O mito individual do neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (2011). *Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2012). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (s.d.). *La logique du fantasme*. Fonte: www.staferla.free.fr
- Lacan, J., & Granoff, W. (1956). Fetishism: 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.
- Laclos, C. (2015). *Ligações perigosas*. Porto Alegre: L&PM.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1988). *Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Latour, B. (2002). *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru; São Paulo: EDUSC.
- Laurent, E. (1992). Lacan y los discursos. Em E. Laurent, *Lacan y los discursos* (pp. 11-45). Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Le Brun, A. (1986). *Soudain un bloc d'abîme, Sade*. Paris: Gallimard.
- Lever, M. (1991). *Donatien Alphonse François, Marquis de Sade*. Paris: Fayard.
- Mannoni, O. (1973). *Chaves para o imaginário*. Petrópolis: Vozes.
- Marty, É. (2011). *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?* Paris: Éditions du Seuil.
- Marx, K. (2011). *O capital: livro 1*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Marx, K. (2017). *O capital: Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- McCallum, E. L. (1999). *Object lessons: how to do things with fetishism*. New York: State University of New York Press.
- 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. (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*. Albany: State University of New York Press.
- Miller, J.-A. (1997). *Lacan elucidado - Palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J.-A. (2005). Introdução à leitura do Seminário 10 da angústia de Jacques Lacan. *Opção lacaniana*, 43.
- Miller, J.-A. (2007). *Dos dimensiones clinicas: sintoma y fantasma*. Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J.-A. (2014). Apresentação do Seminário 6: O desejo e sua interpretação. *Opção Lacaniana*.
- Montesquieu. (2003). *Lettres Persanes*. Paris: Gallimard/Folio.
- Morris, R. C. (2017). "Fetishism (supposing that it existed)": a preface to the translation of Charles de Brosses's Transgression. Em R. C. Morris, & D. H. Leonard, *The returns of fetishism: Charles de Brosses and the afterlives of an idea; with a new translation of On the worship of fetish gods*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Musse, R. (2012). A modernidade filosófica: Habermas contra Hegel. *Revista da Boitempo*. Fonte: <https://blogdaboitempo.com.br/2012/09/06/a-modernidade-filosofica-habermas-contra-hegel/>
- Nietzsche, F. W. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nobus, D. (2017). *The law of desire. On Lacan's 'Kant with Sade'*. Cham: Springer International Publishing AG.
- Oliveira, C. (2008). O chiste, a mais-valia e o mais-de-gozar: ou o Capitalismo como uma piada. *Revista Estudos Lacanianos*. doi:ISSN 19830769

- Ost, F. (julho-dezembro de 2017). Sade ou a política do pior. *Anamorphosis - Revista Internacional de Direito e Literatura*, 3, pp. 279 - 305. doi:10.21119
- Pascal, G. (2011). *Compreender Kant*. Petrópolis: Vozes.
- Paulhan, J. (1990). The Marquis de Sade and his Accomplice (1959). Em M. Sade, *Justine, Philosophy in the Bedroom, and Other Writings* (pp. 3-36). New York: Grove Weidenfeld.
- Pauvert, J.-J. (1989). *Sade Vivant*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- 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.
- Perniola, M. (2004). *The sex appeal of the inorganic: Philosophies of desire in the modern world*. New York: Continuum.
- Pietz, W. (1985). The problem of the fetish, I. *Res: Anthropology and Aesthetics*, Nº 9, pp. 5-17.
- Pietz, W. (1987). The problem of the fetish, II: The origin of the fetish. *RES: Anthropology and Aesthetics*, pp. 23 - 45.
- Pim, J. E. (2006). Estudo introdutório: Paz e conflito no pensamento kantiano. Em I. Kant, *Para a paz perpétua* (pp. 14 - 56). Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz.
- Pontalis, J.-B. (1970). Présentation. In: L'objet du fétichisme. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*(2), 5 - 15.
- Robert Moraes, E. (2000). Um outro Sade. Em M. Sade, *Os crimes do amor e a arte de escrever ao gosto do público*. São Paulo: L&PM.
- Robert Moraes, E. (2006). *Lições de Sade: ensaios sobre a imaginação libertina*. São Paulo: Iluminuras.
- Rosa Filho, S. (2009). *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Rosário, M. B. (2004). A Etimologia, um estudo que encanta. *Philologus virtual*.
- Rosolato, G. (199). *A força do desejo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- Rouanet, S. (1990). O desejo libertino entre o Iluminismo e o Contra-Iluminismo. Em A. Novaes (Org.), *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rouanet, S. P. (1987). *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rouanet, S. P. (1993). *Mal estar na modernidade: Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Roudinesco, E. (2005). La liste de Lacan. Inventaire des choses disparues. Em É. M. (org.), *Lacan et la littérature* (pp. pp. 181 - 195). Houilles: Manucius.
- Roudinesco, E. (2008). *A parte obscura de nós mesmos - uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Roudinesco, E., & Derrida, J. (2004). *De que amanhã: diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Sabot, P. (2013). Foucault, Sade e as luzes. *REDISCO*, 2, pp. 111 - 121.
- Sacher-Masoch. (2008). *A vênus das peles*. (F. Carvalho Ferraz, Trad.) São Paulo: Hedra.
- Sade, M. (1968). *Juliette*. New York: Grove Press.
- Sade, M. (1998). Histoire de Juliette, ou les prospérités du vice. Em M. Sade, *Ouvres, edição de M. Delon* (Vol. t.III). Paris: Gallimard/Pléiade.
- Sade, M. (1999). *A filosofia na Alcova*. São Paulo: Iluminuras.
- Sade, M. (1999). *A filosofia na Alcova*. São Paulo: Iluminuras.
- Sade, M. (2000). *Os crimes do amor e a arte de escrever ao gosto do público*. São Paulo: L&PM.
- Sade, M. (2006). *Os 120 dias de Sodoma*. São Paulo: Iluminuras.
- Sade, M. (2009). *Os infortúnios da virtude*. São Paulo: Iluminuras.
- Sade, M. (2010). *Franceses, mais um esforço se quiserdes ser republicanos*. São Paulo: Atelie Editorial.
- Sade, M. (2018). *Cartas de Vincennes, um libertino na prisão*. Londrina: Eduel.
- Safatle. (2006). *A paixão do negativo*. São Paulo: UNESP.

- Safatle. (2010). *Fetichismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Safatle, V. (2003). O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. Em V. Safatle, *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: UNIFESP.
- 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.
- Scheibe, F. (2017). Apresentação do tradutor. Em G. Bataille, *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Schwarcz, L. K. (2007). Resenha. O animismo fetichista dos negros baianos. *Revista de antropologia*, 50(2).
- Sehnen, C. (2009). Kant: reprodução e esquema. *Argumentos*, Ano 1, nº 2, 122 - 129.
- Serafim, V. F. (jul./dez. de 2009). Os Conceitos “Fetichismo” e “Animismo” no Discurso de Nina Rodrigues. *Em tempo de histórias*, n. 15, 63 - 74.
- Silva, F. L. (1997). Conhecimento e razão instrumental. *Psicologia USP*, 8(1), pp. 11 - 31.
- Sloterdijk, P. (2012). *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Smith, A. (1996). *A riqueza das nações*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda.
- Solano-Suárez, E. (2006). *O objeto causa de desejo e o pai*. Fonte: Revista Opção Lacaniana: <http://www.opcaolacanianana.com.br/antigos/n4/textod.asp>
- Sollers, P. (2001). *Sade contra o ser supremo*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Souza, A. (2003). *Os discursos na psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Tomsic, S. (2015). *The capitalist unconscious: Marx and Lacan*. London: Verso.
- Wajcman, G. (2010). *L'Oeil absolu*. Paris: Denoël.
- Zizek, S. (. (1996). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Zizek, S. (1988). *O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Zizek, S. (1992). *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Zizek, S. (1998). Kant and Sade: the ideal couple. *Lacanian Ink*, 13, pp. 12 - 25. Fonte: <http://www.lacan.com/cover13.htm>

Zizek, S. (2001). *Alguém disse totalitarismo? Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. São Paulo: Boitempo Editorial.

Zizek, S. (2004). Kant avec (ou contre) Sade? *Savoirs et clinique - revue de psychanalyse*, n° 4, pp. 89 - 101.