

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Maria Regina Tavares de Mello e Souza

Amor e perversão

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

**SÃO PAULO
2009**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Maria Regina Tavares de Mello e Souza

Amor e perversão

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

*Dissertação apresentada à Banca
examinadora da Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, como exigência
parcial para obtenção do título de MESTRE
em Psicologia Clínica, sob a orientação do
Prof. Doutor Renato Mezan*

**SÃO PAULO
2009**

Maria Regina Tavares de Mello e Souza

Amor e perversão

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

BANCA EXAMINADORA

DEDICATÓRIA

*Ao meu pai Venicio,
a João Candido e
Marilia
Por muito*

AGRADECIMENTOS

Cecilia, saber
Celina, força
Glauci, confiança
Graça, estímulo
Heloisa, carinho
Marília, real
Marta, compreensão
Renato, paciência

RESUMO

Maria Regina T. de Mello e Souza
Amor e perversão

Esta dissertação visa articular as éticas mais significativas que atravessaram nossa cultura, com a sexualidade, aqui entendida como uma formação humana que ultrapassa o âmbito do biológico, para se tornar a base da subjetividade. Ao tomar o homem como sujeito do desejo, Freud se dá conta da orientação perversa do mesmo, concluindo que, por sua natureza agressiva, o homem tende a, antes de amar seu próximo, tomá-lo como objeto, inclusive sexual, para seu gozo. Como pensador da cultura, Freud afirma que os grandes ideais humanos não passam de formações reativas. São construídos para contornarem a agressividade, já que os homens compreenderam que unidos poderiam dominar as forças da natureza, garantindo sua sobrevivência. Lacan, atento comentador das éticas que alimentam e movem nossa cultura, destaca a importância da “*Ética a Nicômaco*”, de Aristóteles, voltada para o ideal do “Soberano Bem”. Esta “Ética” atravessa dois mil anos, tendo seu fim com o declínio da relação Senhor/Escravo, que enseja o aparecimento de duas novas éticas voltadas para o ideal do bem comum: a kantiana, cujo destaque maior, para Lacan, é a “*Crítica da razão prática*” e a corrente utilitarista, que tem seu ponto máximo na “*Teoria das ficções*”, de Jeremy Bentham. Na passagem do século XVIII para o XIX, Sade, contemporâneo de Kant, acompanhando o movimento dos libertinos surgido com a decadência da aristocracia, eleva ao seu ponto máximo o tema da Felicidade no Mal. Lacan elabora um texto onde compara Kant com Sade, do qual vemos aparecer um avanço em sua teoria sobre as perversões. Depois de um primeiro momento em que as éticas são estudadas, o eixo desta dissertação se volta para o estudo das perversões sexuais, tendo como fundamento o arcabouço teórico de Freud e Lacan. Este texto de Lacan transforma-se, nesta dissertação, em meio de articular uma ética da perversão.

Palavras-chave: Éticas. Amor. Desejo. Perversão. Gozo.

ABSTRACT

Maria Regina T. de Mello e Souza
Love and perversion

This dissertation aims to connect the most significant ethics – that persisted throughout our culture – to sexuality, here regarded as a human formation that goes beyond biological scope to become the foundation of subjectivity. By regarding man as subject of desire, Freud recognizes him as having a perverted orientation, and comes to the conclusion that, because of his aggressive nature, man tends to, before loving his neighbor, take him as object (also sexual) for his enjoyment. As a thinker of the culture, Freud states that the great human ideals are nothing but reactive formations. They are constructed to avoid aggressiveness, since men understood that together they could tame the forces of nature, in order to guarantee their survival. Lacan, attentive commentator of the ethics that feed and move our culture, emphasizes the importance of Aristotle's "Nicomachean Ethics", focused on the ideal of the "Supreme Good". This "Ethic" persisted throughout two thousand years, coming to an end with the decline of the relationship Master/Slave, which cleared the path to two new ethics devoted to the ideal of the common good: the Kantian ethics, in which, for Lacan, the highlight is the "Critique of Practical Reason", and the utilitarian approach, which highest moment is Jeremy Bentham's "Theory of Fictions". On the turn of the 18th to the 19th century, Sade, Kant's contemporary, following the Libertine movement born with the decadence of French aristocracy, takes the subject of Happiness in Evil to its maximum level. Lacan writes a text in which he compares Kant with Sade, where we can see he makes progress in his theory about the perversions. After examining the ethics, the present dissertation focuses on the study of sexual perversions, using the theoretical framework of Freud and Lacan as foundation. The above-mentioned text by Lacan is used, in this dissertation, as a means to articulate an ethic of the perversion.

Keywords: Ethics. Love. Desire. Perversion. Jouissance.

SUMÁRIO

Apresentação	1
CAPÍTULO I – FREUD	4
Do Soberano Bem ao Mal Soberano.....	4
O utilitarismo.....	9
As éticas e a Psicanálise.....	13
Freud e a Ética.....	16
Freud e o amor ao próximo.....	19
CAPÍTULO II – LACAN	23
Lacan e a perversão.....	23
Cronologia de uma teorização da perversão em Lacan.....	29
Sade, meu próximo.....	36
CAPÍTULO III – PERVERSÕES	45
O exibicionismo e o voyeurismo.....	45
O masoquismo: A Vênus das peles – Uma interpretação possível.....	47
Sobre o amor entre rapazes.....	54
O homossexual existe?.....	61
A sexualidade feminina e a perversão.....	67
Conclusão	82
Referências Bibliográficas	84

Apresentação

Os assuntos aqui tratados demandaram um olhar focado na construção da sexualidade, sua história, as mudanças sociopoliticoculturais que contribuíram para suas formulações e reformulações no decorrer do tempo, até sua formatação contemporânea, se assim podemos dizer. Considerei necessário este recorte por tratar-se aqui da sexualidade em sua vertente, por assim dizer, “mais perversa”, aqui visada em suas manifestações mais “comuns”: o fetichismo, o masoquismo, o sadismo e o homossexualismo masculino e feminino.

No intuito de “abranger” a história desta formação humana que nomeamos ‘sexualidade’, recorri, além dos autores psicanalistas os quais, obviamente, constituem o cerne desta dissertação, à *“História da sexualidade”*, de Michel Foucault, obra em três volumes na qual ele se dedicou a ampla pesquisa. Esta investigação se inicia na época moderna, na vigência da pastoral cristã sobre a égide do ‘pecado da carne’, no volume intitulado *“A vontade de saber”*, e, posteriormente, no volume II, voltado à antiguidade grega, baseando-se nos principais filósofos do século IV a.C., *“O uso dos prazeres”*, para, no volume III, prosseguir com *“O cuidado de si”*, dedicado aos filósofos e médicos que mais se destacaram nos dois primeiros séculos de nossa era. Infelizmente, o último volume, que seria o IV, não foi concluído em virtude de sua morte precoce.

Nesta obra inacabada que se inicia enfocando a modernidade e retrocede aos gregos, Foucault empreende um esforço arqueológico para esquadrihar em textos, os mais significativos da cultura ocidental, vasta documentação referente à sexualidade, garimpando meticulosamente, e, arejando também a tessitura das tramas que compõem a história desta “formação humana” de “refreamento do gozo”. Lacan, em *“Alocução sobre as psicoses da criança”*, texto de 1967, diz: “toda formação humana tem, por essência, e não por acaso, de refrear o gozo”. Foucault situa o homem como sujeito do desejo, portanto sujeito moral, capaz de engendrar uma “hermenêutica de si” que, por sua vez, funda sua subjetividade.

O trabalho de transpor esta trilogia foi um exercício, uma travessia de surpresa e encantamento, obra que se lê com a respiração suspensa, o coração sobressaltado, suspiros, jamais enfado, quase se perde o fôlego. É um exemplo feito e acabado do que se pode

chamar de “pensamento complexo” no sentido que lhe dá Edgar Morin, qual seja, o da necessidade de se enfrentar a complexidade antropossocial, jamais reduzi-la, menos ainda ocultá-la sob o vezo de nossas convicções e barreiras. Bachelard afirmou que o simples não existe, “só o que há é o simplificado”. Nas palavras do próprio Foucault, o impulso para escrever a história da sexualidade adveio, não por acaso, da curiosidade: “não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo”. “Uma curiosidade que leva ao descaminho”; o que é “a atividade filosófica senão o trabalho crítico do pensamento?” O ensaio... “é o corpo vivo da filosofia, se pelo menos ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si no pensamento”.

O tema de sexualidade se enriquece com este resgate, esta *nachträglichkeit*, uma vez que, assentada nos discursos que organizam o mundo em sua diacronia, formadora que é da psiquê, pautada na subjetividade de sua época, ela constitui a própria “orientação” do sujeito, traçando a direção de seu destino, seu modo próprio de gozar, seu estilo. O estilo é o próprio homem, dizia Buffon (1707-1788). Lacan se detém no fato de que ao repetirmos este dito não nos apercebemos que “o homem já não é assim uma referência tão segura”. As vestimentas de Buffon mudaram muito, já não há grandes homens, então, adere a este adágio estendendo-o (ou acrescentando) “o estilo é o homem a quem nos endereçamos”. O outro do discurso é o próprio inconsciente, “uma vez que da perspectiva da psicanálise o Um não existe sem o Outro. O inconsciente é transindividual. Portanto, é a dialética do desejo que é incluída no aforismo: o desejo, o desejo que o sujeito visa, é sempre desejo do Outro.

O movimento simbólico que Lacan nos convoca a decifrar é o movimento que Freud denominou ‘civilização’: “... tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais”¹, que compreende a própria Psicanálise, seu produto, assentada que está no espírito científico inaugurado com o “cogito cartesiano”: “Só posso estar certo de que penso, pois, mesmo que disso duvide, ainda assim continuarei pensando”, ao que podemos acrescentar com Lacan, “... depois deste penso que, ao supor-se a si mesmo funda a existência, tivemos que dar o passo que é o do inconsciente”, ou seja, inventar o dispositivo analítico; é ela própria (a psicanálise) parte fundamental da formação da subjetividade moderna.

¹ FREUD, S. (1976) - O Futuro de uma ilusão, pg. 16, vol. XXI

Em 1953, em “*Função e campo da fala e da linguagem*”, Lacan expressa, de forma eloqüente, a importância, para cada analista, da decifração do espírito de seu tempo, o *zeitgeist*:

“que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois, como poderia fazer de seu ser, o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico. Que ele conheça bem a espiral a que o arrasta sua época na obra contínua de Babel, e que conheça sua função de intérprete na discórdia das línguas...”(Lacan, 1953)

Desta frase devemos destacar dois pontos: que os analistas se comprometam com seu ser no trabalho com “tantas vidas”, atribuindo-lhe uma dimensão ética – uma vez que lida com os fundamentos da existência de cada uma delas, seus conflitos, seus destinos, e, que se dedique a desvendar o que mais tarde chamará “*Discursos*”, marcando sua dimensão política. Isso se quiser ser digno de sua profissão. Lacan evoca aqui, o que Kant chamava de “mentalidade alargada”, atingir a alteridade.

CAPÍTULO I – FREUD

Do Soberano Bem ao Mal Soberano

Uma reflexão moral sobre a natureza humana não pode mais se realizar, desde Freud, sem que nos coloquemos frente a frente com a expressão que Lacan retirou de Hesnard (1886-1969), “o universo mórbido da falta”. São os sentimentos conscientes ou inconscientes de culpa, travestidos muitas vezes em uma vaga apreensão, ou um receio de catástrofe iminente. O medo de sofrer retaliações, sanções, ultrapassa o puro e simples temor a uma lei articulada, ou ao simples sentimento de obrigação; está, na verdade, sempre referido a um ideal de conduta.

A incomensurável contribuição de Freud para o entendimento do esforço do homem no sentido da construção de um sistema moral alçou vôo tal na cultura, que tornou indissociável qualquer reflexão moral na atualidade sem que se reporte à culpabilidade. Em toda sua obra, das cartas a Fleiss a “*Moisés e o monoteísmo*”, vemos a construção, às vezes arrebatada, às vezes cautelosa, de seu edifício teórico, sobre dois pilares: a formação do superego e o desejo. “É da energia do desejo que se depreende a instância que se apresentará no término de sua elaboração como censura”.² Em Lacan, a lei moral se afirma contra o prazer.

Para localizar a Psicanálise como um movimento que atribui, sem sombra de dúvida, ao homem uma dimensão ética, e, considerando que tanto em Freud como em Lacan não há oposição entre o individual e o coletivo, procurarei debater a lógica das principais éticas em jogo no decurso do tempo.

A “*Ética a Nicômaco*”, de Aristóteles, caracteriza-se por um “dever ser” em conformidade com o Senhor, ideal a ser atingido na contemplação, espelhando a ociosidade própria de um tipo social (o Senhor). Este ócio pauta-se na temperança, valor supremo, disciplina da felicidade que envolve também o prazer, desde que com moderação: “o desejo é sempre desejo de coisa agradável”, dizia Aristóteles. Esta frase já encerra em seu enunciado a exclusão do campo da moral de todo o desejo sexual perverso, que ele denomina bestialidade. Em dado momento da “*Ética a Eudemo*”, ele arrola o que pode ser

² LACAN, J. (1998) - Seminário 7: A Ética na psicanálise, pg. 12

considerado intemperança (ákolásia): são apenas e “tão somente” os prazeres do corpo, excluindo-se os da visão, os da audição e do olfato. Os prazeres passíveis de intemperança são os que envolvem o toque e o contato, aí incluídos os prazeres do sexo. Encontra-se textualmente em “*Ética a Nicômaco*”, esta afirmação: “... para o intemperante, o tocar não é difundido em todo o corpo, só concerne a certas partes”. Tal afirmação corrobora com o que consideramos, grosso modo, o desejo perversamente orientado e remete à parcialidade das pulsões. Não vou desenvolver neste momento esta questão, apenas registrá-la para posteriores comentários.

Toda a reflexão ética de Aristóteles converge para uma ordem (ethos) que se unifica em torno de um conhecimento mais amplo, o qual se expande em direção a Polis e, finalmente, alcança o “Soberano Bem”. Seu percurso se inicia no microcosmo do que se pode denominar com Foucault o “cuidado de si”, se dirige ao exercício da cidadania na Polis para desembocar no “Soberano Bem” (a ordem divina, o motor imóvel) de que nos fala Aristóteles. A lógica desta ética se pauta em duas questões, por assim dizer, “ilógicas”: se existe esta ordem, este ethos, que tem no “Soberano Bem” seu ponto de convergência, como pode existir na natureza do “Senhor” a intemperança? Como o Senhor, com todas as suas virtudes nas quais o discípulo deve se mirar, pode eventualmente se desviar para a intemperança? A segunda questão que se coloca é: como construir uma sociedade só de Senhores? Nota-se nestas duas impossibilidades a referência a um ideal. Estas questões permanecerão em aberto, são postas ou colocadas apenas como marcação das diferentes éticas.

Comentarei de forma sucinta a ética libertina, tomando como ator principal Sade, ao qual, posteriormente, dedicarei um capítulo. Utilizar a palavra “ética”, relacionando-a à literatura e à vida do famoso Marquês, pode parecer um contrasenso mas, é disso mesmo que se trata. Uma Ética. Vejamos.

A “alcova sadiana”, como escreveu Lacan, fundou-se ao molde das antigas escolas de filosofia, Academia, Liceu, Stoá, ali, nestas Academias, “preparava-se a ciência retificando a posição da ética”³. O terreno foi aplainado durante cem anos, apurado nas “profundezas do gosto”⁴ para que a Psicanálise pudesse finalmente advir. Tais “condições

³ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pg. 776

⁴ Ibidem

de possibilidade” (Kant) emergiram de uma ruptura: “a ascensão insinuante ao longo do século XIX do tema da felicidade no mal”⁵.

O século XVIII, centrado no Iluminismo, na *Aufklärung*, foi marcado pela tese progressista de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) que sustentava a plena convicção na bondade natural do homem, gênese da Revolução Francesa, que conclamava aos mais nobres ideais: liberdade, igualdade e fraternidade. Esta idealização do homem convoca-o a lutar contra o poder político. Fêz-se a Revolução e, no início do século XIX, acertadas as contas com os ideais revolucionários, as “Luzes” vão pouco a pouco se apagando, e, insidiosamente, a idéia do mal como parte mesma da natureza humana vem instalando as “trevas”. Sabemos que em dado momento, Freud comentou que a Psicanálise trazia a peste.

Immanuel Kant (1724-1804), na “*Crítica da razão prática*”(1781), já anunciava categórico: “devemos somente escutar a voz da consciência, temos que atuar de tal maneira que a regra de sua ação possa ser tomada como a máxima de cada um”. Anteriormente, estávamos orientados pela dialética do Senhor/Escravo: a ordenação do homem, o “ethos”, a harmonia entre o bem e a felicidade. O Bem-Estar, que se sustentava no “Soberano Bem”, ponto de convergência “em que uma ordem particular se unifica num conhecimento mais universal, em que a ética desemboca numa política e, mais além, numa imitação da ordem cósmica”⁶, sofre um deslocamento. Assunto já comentado quando da referência à “*Ética a Nicômaco*”, de Aristóteles. Em Kant (1781), o Bem-Estar não é mais a consequência de uma ordenação, deixa de ser uma noção moral, torna-se uma contingência da própria experiência da vida de cada um. A própria felicidade já não tem o valor que tinha para os antigos, perdeu sua característica de universalidade, depende da combinação de múltiplos fatores, para cada um de nós.

O terreno estava sendo preparado para que, oito anos depois da “*Crítica da razão prática*”, como frisa Lacan, pudéssemos ler o prolífico marquês. Em 1789, marco zero da Revolução Francesa, ocasião em que não por acaso foi lançada a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, Sade escreve o famoso panfleto: “*Franceses, mais um esforço para serem republicanos*”. O teor do manifesto é o de uma convocação: deve-se gozar, pura e tão somente. É uma convocação geral, que tem a abrangência de uma lei universal, o

⁵ Ibidem

⁶ LACAN, J. (1998) - Seminário 7: A Ética da Psicanálise, pg. 33

direito ao gozo. Ele preconiza uma República cujos fundamentos legais são invertidos, tudo que não era permitido passa a ser permitido: o incesto, a sodomia e o crime. Os homens devem ter o direito de possuir todas as mulheres e, as mulheres, além de se prostituírem, pois só desta forma poderão usufruir de sua liberdade, devem se igualar aos homens nas práticas sexuais, inclusive em relação à sodomia, tanto ativa (com o uso do consolo) como passivamente.

É possível observar neste manifesto a abolição, “por decreto”, da diferença sexual e, simultaneamente, o seu reconhecimento, tal como Freud pode observar na raiz da estrutura perversa⁷, assim como, desta vez corroborando com Lacan, quanto a um acento especial no gozo feminino, ao considerar as mulheres melhor favorecidas pela natureza por possuírem um empuxo aos prazeres e à luxúria mais poderosos que o dos homens. As mulheres deviam manter relações sexuais preferencialmente “a tergo”, o que estaria de acordo com a natureza e, novamente presentifica aí nesta demanda a diluição da diferença entre os sexos.

A sodomia e o homossexualismo como leis enfrentam diretamente os maiores tabus da era cristã: transgressão da diferença sexual e da ordem da reprodução. O objetivo final é a extinção da humanidade com as práticas de sodomia, infanticídio e aborto. Os filhos devem ser gerados por intermédio de relações anônimas e diversificadas que impedem todo e qualquer acesso à filiação. A instituição do Pai, a imago paterna, está abolida; quem assume a função é o Estado.

A nova ordem social que Sade pretende instalar funda-se numa perversão generalizada que se transmuda em norma, abandonando seu status de transgressora da Lei. Se todos devem ser perversos, a própria “qualidade” da perversão, a perversidade, é abolida.

Trata-se de uma ética que reivindica a felicidade peremptoriamente, ativamente, à custa do mal e, somente através dele, busca a morte como elevação da “vontade de gozar e de fazer gozar”, seu ponto máximo. A via do gozo é a destruição, pulsão de morte em seu estado puro, difundida entre todos democraticamente, homens e mulheres, crianças e velhos. O mal, a destruição e a morte são um fim em si mesmos. Um ideal a ser perseguido

⁷ Em sua obra, Freud, durante longo tempo, considerou a divisão do Ego um mecanismo próprio das estruturas perversas ou psicóticas. Somente a partir de 1927, em seu artigo sobre o Fetichismo e, posteriormente, já no final de sua vida, no “*Esboço de Psicanálise*” e em “*A divisão do Ego no processo de defesa*”, ele estendeu este conceito também às neuroses: o fato de que uma pessoa possa adotar, em relação a um comportamento dado, duas atitudes psíquicas diferentes, opostas e independentes”.

de todas as maneiras, vale dizer, é o fim do amor, construção tão cara à humanidade, e a prevalência do real do sexo, despossuído de qualquer sustentação simbólica que o ampare, associando-o definitivamente à morte.

Sabemos que a filosofia libertina não se estabeleceu. Seus traços, porém, fazem parte do âmago da natureza humana e abriram um novo campo “discursivo”. Para Lacan, a própria condição de possibilidade para a existência da aventura da Psicanálise.

O utilitarismo

As referências de Lacan a Jeremy Bentham (1748-1832) e ao utilitarismo percorrem seu ensino desde 1950, em “*Funções da Psicanálise em criminologia*”, “*Discurso de Roma*”(1953), “*A ética da Psicanálise*” (1959/60), até culminar no “*Seminário 20 – Mais ainda*”(1972/73). No decurso de sua obra, Lacan demonstra seguidamente um grande interesse em posicionar o “acontecimento psicanálise” como “datado”, no sentido de promover uma investigação do progresso histórico que possibilitou a entrada no discurso deste novo laço social. Inclusive, ao se perguntar até quando permanecerá em cena. Nesta trilha ele ressalta a importância da contribuição do jurista inglês, considerando-a imprescindível para a compreensão da ética freudiana, uma vez que aquela representa “um deslizamento, uma mudança de atitude na questão moral como tal”⁸, assim como a Psicanálise, que, por sua vez, tem lugar a partir deste novo referenciamento.

Lacan denominou “reversão utilitarista” a este movimento ocorrido no início do século XIX, condicionado pelo progresso histórico e caracterizado por um declínio radical da posição do mestre. Hegel formalizou a novidade de uma dialética na qual o senhor vê diluído seu poder em favor do vencido, o escravo, cujo trabalho, agora valorizado, ganha força. É deste “desequilíbrio” que emerge esta nova ética progressista, a via utilitarista. Tal “reversão” deu-se já no final deste declínio, atingindo as relações humanas em seu eixo, modificando profundamente a ordem social. Bentham foi, digamos assim, a mais perfeita tradução da queda do significante mestre.

Foi este o contexto que antecedeu o pensamento freudiano. Para melhor situar o momento da história do pensamento à época do surgimento desta corrente, temos que a obra de Kant só veio a ser conhecida pelos ingleses meio século após sua morte. Depois de David Hume (1711-1776), houve pouco progresso na metafísica para eles; os avanços se deram basicamente na filosofia moral e política. Nesta época, a Grã-Bretanha era um império que comandava um quarto da raça humana, portanto, a aplicação de novos preceitos necessariamente teria grande impacto para a humanidade.

Bentham torna-se líder de um grupo conhecido como “Radicais filosóficos”. Eles visavam promover reformas nas prisões, na censura, na educação, nas leis, enfim, em

⁸ LACAN, J. (1998) - Seminário 7: A Ética da Psicanálise, pg. 20

praticamente todas as instituições públicas. Seu princípio orientador para as políticas públicas baseava-se na máxima que fora anunciada no início do século XVIII por um filósofo irlandês chamado Francis Hutcheson (1694-1746): “a melhor ação é a que proporciona a maior felicidade para o maior número de pessoas”. Portanto, as ações humanas deviam ser julgadas em termos de suas conseqüências e boas conseqüências eram as que davam prazer, más conseqüências as que causavam dor. O lema era: maximizar o prazer e minimizar a dor. O movimento liderado por Bentham se caracterizou por estipular regras para que houvesse uma justa repartição dos bens de mercado, assim como por uma “pedagogia” onde os comportamentos humanos deviam ser “regulados” segundo um sistema que estabelecia punições de acordo com a gravidade do delito, julgando em conformidade com o dano causado ao seu valor máximo, a utilidade. Visava uma economia na relação prazer/dor: “a dor produzida pelos castigos é como um capital na expectativa do lucro”⁹.

Este sistema apresenta uma lógica paradoxal: democraticamente visa estender o “bem”, ou a felicidade, para o maior número de pessoas e, simultaneamente, preconiza dispositivos de vigilância máxima, encampando em seu ideário um total controle do homem pelo Estado. A extensa obra de Bentham é definida por Jacques-Alain Miller, que realça sua face delirante, megalômana, com o seguinte comentário: “o utilitarismo, que aparece na esfera política como radicalismo, variante do liberalismo, é de fato uma concepção totalitária do mundo, aspirando à maximização perpétua e universal. Esse totalitarismo é precisamente o que lhe permite aparecer como uma filantropia: a expansão do seu império, com efeito, só tem por efeito a espécie humana”¹⁰.

Um bom e ilustrativo exemplo deste Estado totalitário e despótico é a invenção do Panóptico. Trata-se de uma Instituição prisional construída de forma circular, com a finalidade de abrigar criminosos, doentes mentais e escolares e mantê-los sob total controle – o que sugere o lema: “o preço da liberdade é a eterna vigilância” – proporcionada pela arquitetura e pelo posicionamento dos guardas em pontos estratégicos, de onde poderiam observar tudo sem serem vistos. E, simultaneamente, a cena panóptica apresenta também a

⁹ MILLER, J. A. (1996) - Matemas I, pag. 32

¹⁰ MILLER, J. A. (1996) - Matemas I, pag. 92

utilidade de ser um espetáculo oferecido aos homens que não pertençam a estas categorias, com o objetivo de ser a “Escola da Humanidade”.¹¹

Ao tentar colocar à prova sua máxima “a maior felicidade para o maior numero de pessoas”, Bentham investiga meticulosamente o conceito de “Felicidade”, para concluir – podemos dizer, juntamente com Freud, em “*O mal estar na civilização*”- que se trata de uma ficção. Ele atribui a este termo, “Ficções”, do latim *fictitious*, diz Lacan, não como se poderia supor apressadamente, o enganoso ou o ilusório: seu significado é oposto ao real e se aproxima de sua (de Lacan) já clássica definição: “toda verdade tem uma estrutura de ficção”. Não resta dúvida que a ficção “Felicidade” possui para ele um estatuto de verdade. Tal ficção está assegurada pelo laço da linguagem com o desejo, que se sustenta nos “interesses” do sujeito.

O fato é que Bentham descortina o valor de uso da linguagem articulando-a com a Lei, atribuindo-lhe uma potência criadora *ex nihilo*, onde todo e qualquer recurso ao natural ou ao divino encontra-se forcluído. Ali, onde até mesmo Descartes (1596-1650), ao lançar as bases da ciência moderna com o famoso *cogito* vacilou, e, finalmente concluiu, através da dúvida metódica, que a ciência necessita de uma metafísica que lhe dê sustentação, sem a qual ela se torna um saber sem qualquer garantia, Bentham inventa a “*Teoria das ficções*”.

Tal teoria encontra-se distribuída em quase toda a sua obra e, reunindo seus fragmentos, depreende-se que elas são a própria base de sustentação do discurso, sem as quais se torna impossível exprimir-se, a linguagem é sempre uma referência: “não há discurso que não reconheça entidades”¹². Existem dois tipos de entidades: as que os sentidos testemunham – os corpos, de reconhecimento imediato, e as que são inferidas através do raciocínio – incorpóreas, de conhecimento imediato. Sejam elas sensíveis ou dedutíveis, ao nomeá-las entende-se que elas existem, realmente. A própria linguagem se encadeia neste jogo entre o real e o irreal, há substantivos sem substância. Há mais nomes do que coisas. Fala-se do que não existe, mas é preciso discernir no campo do que é irreal,

¹¹ “Tudo deve ser aproveitado, não deixando nenhum resto”. A elucubração benthamiana revoga peremptoriamente a teoria do Direito Natural, inclusive em sua versão jusnaturalista, a qual supõe a existência de um contrato original; desta nova posição se conclui que tal contrato vale unicamente por proporcionar vantagens à sociedade. Esta é a saída de um mundo baseado em ficção para um mundo de fato, onde só a experiência (o real, no caso, no sentido da realidade vivida) pode oferecer a garantia de que uma ação ou Instituição é útil ou não.

¹² MILLER, J. A. (1996) - Matemas I, pag. 48

o fabuloso, do fictício. Há fabulações que nenhum discurso organiza as quais perdem seu valor de uso, mas, existem outras que também não existem, porém são exigências gramaticais do próprio discurso, mesmo que não se pretenda atribuir a elas uma existência, são fábulas necessárias, imprescindíveis para a expressão, são “... entidades irrealis, mas indispensáveis”¹³. Estas entidades são extremamente poderosas, uma vez que se confundem com o fabuloso e agem, produzindo efeitos de sugestão, de crenças, adquirindo um “ser de verdade”, uma superstição de que “a todo termo corresponde uma coisa”¹⁴.

As ficções, portanto, atuam; não se deve pretender dissipá-las, pois são necessárias, porém é preciso dominá-las. A Lei, pode-se concluir, é a forma de restringi-las. Bentham desenvolve esta teoria ao modo de uma investigação lingüística que fundamenta outra, a que realmente interessa, a da legislação, ou seja, a de que a linguagem tem o poder de legislar: “falar é legislar, fazer agir coisas que não existem”¹⁵.

Ao percorrer a trajetória da teoria das ficções em Bentham, depreende-se que esta açambarca entidades lingüísticas que contornam um real difícil de ser nomeado, o que lhes empresta um caráter fictício. Isto permite aproximar esta investigação do que denominamos, com Lacan, “a ordem simbólica”.

Hans Kelsen (1881–1973), grande jurista austríaco, acompanhou o trajeto deste termo jurídico desde o Direito Romano até o final de sua vida e sugeriu que as entidades fictícias seriam “algo equivalente a um mito fundador, um lugar vazio sem referente semântico”¹⁶.

São enormes os traços do utilitarismo na atualidade, justificando plenamente a extensão do “delírio” de Bentham.

¹³ MILLER, J. A. (1996) - Matemas I, pag.48

¹⁴ MILLER, J. A. (1996) - Matemas I, pag.49

¹⁵ Ibidem

¹⁶ GARCIA, Célio. (2004) - Psicologia jurídica, pag.12

As éticas e a Psicanálise

O objetivo maior de resgatar estes “momentos fecundos” das éticas mais marcantes do passado de nossa civilização até o avançar para a atualidade, deve-se, entre outras razões que serão expressas no decorrer deste tópico, à expectativa de articulá-las com a Psicanálise. Qual o legado de Freud e Lacan no que diz respeito à ética? Há uma ética própria à Psicanálise? A perversão e a ética, como pensá-las?

Refletir sobre as “condições de possibilidade” da existência da Psicanálise, sua episteme e, lateralmente, servir-me das éticas em jogo, pareceu um modo útil, um instrumento para esclarecer alguns conceitos fundamentais para o desenrolar do tema proposto. Por exemplo, as referências à obra de Bentham, além de veicularem a própria teoria do autor com suas conseqüências na história, possibilitam uma maior proximidade com a gênese do pensamento de Lacan sobre a Lingüística, proporcionando um melhor entendimento do significado que ele atribui ao termo Discurso. É possível dizer que Lacan valorizou o movimento utilitarista em boa parte do seu ensino, demonstrando o quanto esta filosofia impregnou o homem moderno, como uma tendência, para o bom ou mau uso. O bem, além de seu valor de uso, assenta-se sobre um poder. Pode-se dispor dele, partilhá-lo, criá-lo, roubá-lo. A própria história do pensamento incluindo as religiões, se detém no quesito da organização e desfrute dos bens.

Em seu último ensino, mais especificamente no “*Seminário 20 – Mais ainda*”, de 1972, Lacan estabelece uma articulação entre o Direito e a Psicanálise, pautada pela questão do usufruto, o que veio a auxiliar na elucidação do conceito de gozo, do qual podemos extrair a seguinte máxima: “o gozo é aquilo que não serve para nada”.

A importância desta corrente filosófica que Lacan denominou “reversão utilitarista”, reviravolta esta que colocou a ética em outro patamar, deve-se ao deslocamento de um referenciamento do homem de uma orientação que vinha até então no sentido do “ideal para se dirigir ao real”. Foi este movimento, na história das idéias, sedimentado pelas transformações sociais advindas do que poderíamos definir como um progresso, sua “reversão”, que dividiu a ética, grosso modo, em duas: “o bem é a felicidade” e “o bem é o prazer”; passando de uma ética do fim (a felicidade) para uma ética do móvel (o prazer).

A esta nova ética utilitarista é acrescentado o fator político: “não pode haver satisfação se não houver satisfação para todos”. A felicidade e o prazer tornam-se progressivamente um direito e o homem passa a se individualizar.

Se em Aristóteles é na dialética do Senhor e do Escravo que se situa o bem, “o esforço de Bentham instaura-se na dialética da relação da linguagem com o real pra situar o bem – o prazer, do lado do real”¹⁷. É neste movimento entre ficção e realidade que Freud vem se instaurar, com a diferença de que, para ele, o prazer é determinado pela ficção. Diz Lacan: “o fictício, efetivamente, não é por essência o que é enganador, mas, propriamente falando, o que chamamos de simbólico”¹⁸.

Os princípios da realidade e do prazer estão dialeticamente atrelados em um ‘eterno retorno’. A questão do bem se liga aos dois princípios do funcionamento mental (prazer e realidade), o que necessariamente causa conflitos. A realidade se coloca, diz Lacan, para que possamos perceber “as falsas vias em que o funcionamento do prazer nos envereda. Na verdade constituímos a realidade com o prazer”¹⁹. No “*Seminário 20 – Mais ainda*”, apresentado treze anos depois do “*Seminário 7 – A ética da Psicanálise*”, Lacan diz: “a realidade é abordada com os aparelhos de gozo”. As duas conclusões adquirem uma importância extra se pensarmos que, a dimensão ética envolve algo mais, está posta além do que denominamos recalque.

Retomando mais de perto os dois princípios do funcionamento mental, insistindo na questão do fictício, nunca é demais recordar que, para Freud, o homem, na origem, se sedimentou na experiência mítica da satisfação (da necessidade), e, o que ele busca, nas palavras de Lacan, “é sempre o retorno de um signo”, o objeto para sempre perdido, que ressurge na alucinação. Posteriormente, a fantasia torna-se a atividade psíquica que substitui e realidade da privação, indestrutível no nível do inconsciente.

A formulação do princípio do prazer se mantém na obra de Freud desde o “*Projeto para uma psicologia científica*”, escrito em 1895, até o “*Além do princípio do prazer*”, de 1920. No manuscrito do “*Projeto*”, referido acima, ao descrever a experiência de satisfação, relatando a inequívoca dependência do ser humano dos cuidados do Outro, marca de sua humanidade, Freud ressalta a função da comunicação que se estabelece como secundária

¹⁷ LACAN, J. (1998) - Seminário 7: A ética na Psicanálise, pag.22

¹⁸ LACAN, J. (1998) - Seminário 7: A ética na Psicanálise, pag.22

¹⁹ LACAN, J. (1998) - Seminário 7: A ética na Psicanálise, pag.274

entre o bebê e sua mãe: “o desamparo inicial nos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais”. Conclui-se que a ética, a conduta moral do homem, está firmemente assentada sobre o “interesse” que reivindica e teme perder, o amor do Outro, imprescindível. É este o objeto erótico, fonte de prazer que vem nomear e oferecer sua marca, seu “interesse particularizado”, escreve Lacan, “nem que seja por intermédio de suas próprias falhas”²⁰. À família, prossegue aproximadamente nestes termos, como resíduo da sociedade, cabe ultrapassar a mera satisfação da necessidade alçando para seus filhos a função de ‘vetor de uma transmissão’ que molda a própria constituição subjetiva da criança.

No “*Seminário 7 – A ética na Psicanálise*” lê-se: “certamente o prazer se articula sobre os pressupostos de uma satisfação, e é impelido para uma falta que é da ordem da necessidade, que o sujeito se enreda em suas malhas, até fazer com que surja uma percepção idêntica àquela que deu satisfação pela primeira vez. A mais crua referência ao princípio da realidade indica que se encontra a satisfação nos caminhos que já a proporcionaram”. Tal satisfação da necessidade é retomada como prazer da repetição, tornando-se compulsão à repetição. Eterno retorno.

A questão moral que divide o homem entre o “seu bem” e o “bem do outro” (Outro), leia-se desejo do Outro, caminha entre o amor (Eros) e a necessidade (Ananke).

²⁰ LACAN, J. (2003) - Outros Escritos: Nota sobre a criança, pag.369

Freud e a Ética

A reflexão freudiana sobre a ética elimina qualquer possibilidade de uma natureza moral intrínseca ao homem, de uma bondade ou mesmo de uma harmonia a ser reencontrada. O ponto de inflexão da dimensão ética em Freud é justamente a desmistificação da perspectiva aristotélica do “Soberano Bem” e mesmo do bem como tal e se encaminha decididamente para o registro do utilitarismo: “as necessidades do homem se alojam no útil”²¹, o qual, certamente ultrapassa. Esta frase de Lacan contém, digamos, o óbvio, porém, ele acrescenta, além do valor de uso “há sua utilização de gozo”²². O que pode se resumir assim: “o sujeito pode dele dispor”²³. Estamos diante da disposição dos bens, ou seja, de um poder; adquire-se o direito de “... privar os outros de seus bens”²⁴, fazer o mal. Do “Soberano Bem” nos rebaixamos para a economia dos bens: “a felicidade no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível constitui um problema da economia da libido”²⁵. O sujeito busca o bem através de uma negociação que envolve um cálculo, trata-se de um alibi.

Esta elucubração lacaniana encaminha, a meu ver, a questão do mal em Freud. No início do artigo que seria o prefácio de “*A filosofia na alcova*”, de Sade e que foi vetado pelo editor, que, posteriormente foi publicado na revista “*Critique*”, em abril de 1963, denominado “*Kant com Sade*”, Lacan escreve que Freud não poderia ter enunciado seu “princípio do prazer” sem ter que se preocupar em marcar o que o distingue de sua função na ética tradicional, e, sem ter que contestar dois milênios de uma pré-ordenação do homem para seu bem, se não estivesse em curso a “ascensão insinuante ao longo do século XIX do tema da felicidade no mal”, como foi dito anteriormente.

Ao pesquisar sua metapsicologia verifica-se que, desde o início, ela se volta para uma negação radical do bem. Diz Freud: “mesmo antes de o ego surgir, as linhas de desenvolvimento, tendências e reações que posteriormente apresentará, já estão estabelecidas para ele”²⁶. É o que Lacan denominava “a primeira orientação”²⁷, o primeiro

²¹ LACAN, J. (1998) - Seminário 7: A ética na Psicanálise, pag.279

²² Ibidem

²³ Ibidem

²⁴ Ibidem

²⁵ FREUD, S. (1976) - O mal-estar na civilização, pag.103

²⁶ FREUD, S. (1976) - Análise terminável e interminável, pag.274

assento da orientação subjetiva que, chamaremos, no caso, a escolha da neurose²⁸. Essa primeira orientação “... regulará doravante toda função do princípio do prazer”²⁹, princípio este, incompatível com a idéia do bem. A dialética dos dois princípios do funcionamento mental, assim como a oposição do processo primário versus processo secundário situam o homem no âmago de um conflito, o qual necessariamente deságua o pensamento e a ação humanos em uma dimensão ética.

O mito do Pai da horda primitiva, de “*Totem e tabu*” (1913), considerado por Lacan o único mito moderno criado por nossa civilização, é cunhado sobre um Pai tirânico, portanto sem Lei, que se é obrigado a matar para que se possa dividir os bens (as mulheres) – implica o mal, o crime. Só através do assassinato do Pai a ordem e a Lei puderam ser instauradas, e a culpa – sentimento moral – passa a ser seu legado. Esse mito evoca claramente o problema do mal articulado ao Pai e é possível recolher no pensamento de autores religiosos dos séculos XVI e XVII, por exemplo, Lutero, “o caráter radicalmente mau da relação que o homem entretém com o homem”, mal este que é “a causa da paixão humana mais fundamental”³⁰.

O dizer de Lacan aos seus ouvintes do “*Seminário 7*” sobre “*Moisés e o monoteísmo*”, enfatiza a importância que lhe deu Freud, que a ele dedicou dez anos de sua vida; considera também que este é praticamente seu último livro, exceção feita ao artigo “*A divisão do Ego no processo de defesa*”. O texto está em sintonia com o resto de sua obra e, a meu ver, é possível sentir pulsar o próprio Freud com suas questões sobre a vida, a religião de seus pais e o próprio fato de ser ele um judeu. Sua leitura ecoa como um testamento, construção derradeira do pensamento do grande homem que foi. É o pai se dirigindo a seus filhos, ousadamente; ele sabe da necessidade de grandes homens para guiar as massas. A própria vitalidade da Psicanálise no mundo testemunha a estatura deste Moisés moderno.

²⁷ Esta denominação de Lacan se refere ao que Freud considerava as peculiaridades psicológicas de famílias, raças, nações, “a herança arcaica”. Ela é anterior ao recalçamento. Freud retrocede ainda mais esta noção até reduzir o aparelho psíquico, em última instância, ao puro embate das pulsões ao introduzir a pulsão de morte. Para Lacan, a questão açambarca tudo o que diz Freud no sentido do discurso universal, o Outro, incluindo o discurso que precede o nascimento da criança.

²⁸ LACAN, J. (1998) - Seminário 7: A ética na Psicanálise, pag.72

²⁹ Ibidem

³⁰ LACAN, J. (1998) - Seminário 7: A ética na Psicanálise, pag.123

Ao comentar esta obra, Lacan enfatiza que Freud a conduz de forma magistral em termos de uma construção mítica sobre a origem da moral, superando “*Totem e tabu*”. Incluindo o papel crucial do grande homem para a formação das massas, o assassinato do pai (que representa a morte de Deus) e os demais ingredientes indispensáveis aos mitos. Principalmente suas contradições as quais, diz Lacan, ele nem se importa em justificar. Ele vai em frente.

A função do pai, sublimatória, é desenvolvida neste texto em um momento histórico marcado pelo fim do matriarcado, deslocando a ordem social da mãe (certa) para o pai (incerto). Uma revolução se instaura no sistema jurídico vigente à época. O principal feito dessa passagem, da mãe (real) para o pai (simbólico), um lugar demarcado a partir de uma crença, a crença no pai, é o acesso à espiritualidade: “um passo na apreensão da realidade como tal”³¹. Este passo, do qual a Religião é um exemplo, tem a força de uma regulação do gozo: assinala uma passagem da “sensualidade para a intelectualidade”.³²

Ao retornar ao assassinato do pai, no caso, Moisés, replicado neste texto, ao invés do gozo ser liberado a interdição é reforçada. No “*Seminário 7 – A ética da Psicanálise*”, Lacan nos lembra que Freud diz o mesmo que São Paulo: a razão de sermos infelizes é que matamos o pai. Todo gozo acaba por transformar-se em uma dívida. O gozo usufruído será contabilizado como uma negatividade, um “menos” que será cobrado, é a Lei com sua potência punitiva, cuja sede é o Superego. Deus (Pai) está morto, mas o gozo, mais do que nunca, é proibido.

³¹ LACAN, J. (1998) - Seminário 7: A ética da Psicanálise, pag.222

³² FREUD, S. (1976) - Obras Completas – Moisés e o Monoteísmo, pag. 136 – Vol. XXIII

Freud e o amor ao próximo

A questão do mal em Freud encontra seu ponto máximo no texto “*O mal estar na civilização*”, especialmente quando ele se põe a questionar o mandamento: “amarás a teu próximo como a ti mesmo”. Após intenso debate sobre o tema ele nos escreve:

“... os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os testa a satisfazer sobre ele sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo”(Freud, 1976, p.133).

Alguns parágrafos adiante:

“em consequência dessa mútua agressividade primária dos seres humanos, a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração. O interesse pelo trabalho comum não a manteria unida; as paixões instintivas são mais fortes que os interesses razoáveis. A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações reativas. Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí também, o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, mandamento que é realmente justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza original do homem”(Freud, 1976, p.134).

Em seguida ele nos fala dos esforços infrutíferos a que a civilização se dedica e prossegue: “espera-se impedir excessos mais grosseiros da violência brutal por si mesma, supondo-se o direito de usar a violência contra os criminosos, no entanto, a lei não é capaz de deitar a mão sobre manifestações mais cautelosas e refinadas da agressividade humana”. Ao discutir a ideologia comunista, entre vários comentários certos ele diz: “a agressividade não foi criada pela propriedade”. No final de uma nota de rodapé ele escreve: “a natureza, por dotar os indivíduos com atributos físicos e capacidades mentais extremamente desiguais, introduziu injustiças contra as quais não há remédio”. Alguns

parágrafos à frente ele comenta: “a liberdade completa da vida sexual ‘aboliria’ a família, célula germinal da civilização”, e, não poderíamos, “é verdade, prever com facilidade quais os novos caminhos que o desenvolvimento da civilização tomaria; uma coisa, porém, podemos esperar; é que, nesse caso, essa característica indestrutível da natureza humana (a agressividade) seguirá a civilização”.

Para melhor ilustrar essa inclinação do homem à agressão, “sem a qual eles não se sentem confortáveis”, ele ressalta uma característica usual nos agrupamentos humanos que se manifesta “sob a forma de hostilidade contra intrusos”, o que tem a “utilidade” de manter coeso o grupo de origem. “É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobrarem outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade”. Explicitando melhor o que ele denomina “fenômeno”, refere-se a comunidades vizinhas que se relacionam sob vários aspectos, mas que, no entanto, “se empenham em rixas constantes, ridicularizando-se umas às outras. Esta manifestação que facilita a coesão do grupo e, simultaneamente torna-se o escoadouro de uma hostilidade até certo ponto inofensiva, Freud denominou “narcisismo das pequenas diferenças”. Sabemos que em um extremo, onde tal hostilidade pode redundar; numa guerra.

Ao referir-se ao homem primitivo ele nos lembra que as restrições às pulsões eram, sem dúvida, menores, mas, o privilégio de uma liberdade maior só era atribuído ao chefe da família primeva, os demais membros viviam em total servidão. E, os povos primitivos que ainda sobrevivem, as pesquisas demonstram que sua vida instintiva está sujeita a inúmeras restrições, muitas delas mais severas do que as nossas.

Ao trabalhar este artigo, especialmente em torno do “amor ao próximo”, Lacan tem a intenção de ultrapassar o sentido que Freud lhe dá, partindo do utilitarismo em seu valor de uso, para a satisfação da necessidade, ao estabelecer uma diferença entre a benemerência e o amor. Na benemerência, ou digamos, beneficência, eu posso ceder algo que possuo para o próximo e “consolar-me” da minha “bondade culposa” com meu altruísmo, “que se situa no nível do útil”, agora, o amor, este já é outra coisa, “o amor é dar o que não se tem”. Este “altruísmo” me é “útil”, pois “me afasta do mal que desejo e que deseja o meu próximo”³³.

Em dado momento de seu ensino, Lacan diz que o trabalho analítico, à medida que avança nos aproxima da nossa própria maldade. É de se pensar na força da transferência

³³ LACAN, J. (1998) - Seminário 7: A ética da Psicanálise, pag.228

negativa que atravessa certas análises justamente quando a “maldade” se sente acossada pelo analista. Há também um momento de sua obra em que Lacan diz que a personalidade é a paranóia e, nos “*Escritos*” podemos vê-lo referindo-se ao trabalho analítico como “paranóia dirigida”³⁴.

Depois dessa digressão, retomo as questões levantadas por Lacan em torno do desenvolvimento de Freud sobre o “amor ao próximo”. A posição de Freud recai totalmente contra o que Lacan chama de “o engodo dos moralistas”, que é o de nos fazer crer no paradoxo de que o prazer é um bem. Este contorcionismo lógico e tendencioso é a única ferramenta que nos permite compreender o “hedonismo na moral de uma certa tradição filosófica”³⁵. O que se critica, não é que tal corrente tenha apontado os benefícios do prazer, diz Lacan, mas em não se dar ao trabalho de dizer em que consiste este bem.

Freud rebate o mandamento argumentando que o próximo é um estranho, provavelmente maldoso e pode não ser digno do bem precioso de seu amor. Mas ele não se esquece do que merece ser amado ao invocar o dever de amar o filho de um amigo, pois, se desse filho seu amigo for privado, ele deverá estar solidário com sua dor. Não há dúvida que há um altruísmo no bem, este sim o verdadeiro bem, não aquele altruísmo que se aloja no útil, de onde me sirvo para me afastar do mal que me habita e que talvez possa se condensar no que pode estar impregnado na frase que a todo o momento enunciamos: “unir o útil ao agradável”. Eterna negociação. Seria este um princípio de explicação do paradoxo do hedonismo na Ética?

Em sua argumentação, Lacan assinala: é um fato da experiência – “o que quero é o bem dos outros à imagem do meu. Isso não vale grande coisa [...] Isso se degrada tão rápido [...] – contanto que ele dependa de meu esforço”³⁶.

Amar ao próximo em sua verdadeira acepção seria o enfrentamento do seu gozo maligno, este sim, diz Lacan, é o problema que se coloca para o meu amor. Ao situar as coisas desta forma, estabelece uma associação imediata com os místicos, amar ao próximo em seu extremo seria penetrar em sua miséria, na intimidade de seu gozo, gozar com seu gozo, exaltando suas impurezas, elevando-as à dignidade da “Coisa”, digamos. Está para além do princípio do prazer, êxtase místico que transforma o objeto em sublime, partilha-se

³⁴ LACAN, J. (2007) - Seminário 23: O sinthoma, pag.52 (2007)

³⁵ LACAN, J. (1998) - Seminário 7: A ética da Psicanálise, pag.227

³⁶ LACAN, J. (1998) - Seminário 7: A ética da Psicanálise, pag.229

o gozo com Deus através de atos os mais repulsivos. Aproximamo-nos de um erotismo que é eludido, de uma autêntica perversão da libido. Inadvertidamente mais uma vez, nos defrontamos com o notável marquês que criou, digamos, uma “Ética do gozo”.

Freud, diz Lacan, escreveu “*O mal estar na civilização*” para nos dizer que Deus está morto e, ao contrário de Nietzsche, que o gozo continua proibido e, principalmente, para sabermos que o gozo é um mal, justamente porque implica o mal do próximo a quem se deve amar como a si mesmo.

Sua tese, poder-se-ia afirmar sem sobressaltos, é a de que tal mandamento deve ser lido pelo avesso, toda a construção das Éticas na história do pensamento não passa de uma formação reativa, das mais sensíveis e necessárias, voltadas para um ideal. É importante enfatizar que esse processo defensivo ultrapassa o que se pode apressadamente concluir como fruto de uma coerção social. Se assim fosse, quem sabe a humanidade teria sido capaz de compatibilizar a organização dos desejos às necessidades.

Este ideal acossado pelos homens teve seu ponto de basta na invenção freudiana, já encaminhada pela corrente utilitarista. Fruto de uma experiência clínica a ética freudiana está mais próxima do enfrentamento “das partes do inferno” que nos legou Sade.

CAPÍTULO II - LACAN

Lacan e a perversão

Para introduzir as questões de Lacan sobre a perversão recorrerei a uma “certa cronologia” – uma vez que as associações nem sempre nos obedecem (são até certo ponto livres) – sobre este assunto, até atingir seu ápice que pode ser localizado em “*Kant com Sade*”, texto em que me deterei mais adiante. Esta é uma tentativa de organizar a progressão do pensamento de Lacan sobre o tema. Existem também importantes pontuações sobre esta estrutura em momentos posteriores de seu ensino tais como: os seminários “*De um Outro ao outro*”, (16) “*Avesso da Psicanálise*”, (17) “*O sinthoma*”, (23). Também nos “*Escritos*” e “*Outros escritos*”, são inúmeras as menções ao tema. Não terei, certamente, condições de esgotar o assunto mesmo porque, entre outras limitações, fugiria do escopo deste trabalho.

Para situar a questão, é bom que se diga que houve um cuidado em estabelecer a diferença entre a neurose e a perversão, levando-se em conta que, como psiquiatra de uma época em que a formação clínica era bastante sólida, especialmente na França e na Alemanha, tendo como mestre Clérambault (1872-1934), autor de uma tese sobre paranóia, Lacan estabeleceu uma diferença radical entre as três estruturas clínicas (neurose, psicose e perversão). Logicamente, é possível encontrar nas três estruturas traços de uma ou de outra, o que pode dificultar o diagnóstico, mas não abala o caráter estático da estrutura como tal.

No “*Seminário 4 – A relação de objeto*” (1956/57), Lacan nos adverte para que não tomemos a frase de Freud, “a neurose é o negativo da perversão”, no sentido habitual e simplificador de que o que está oculto no inconsciente do neurótico está a céu aberto na perversão. Para que possamos melhor entender esta fórmula, repetida à exaustão, ele retoma o artigo “*Uma criança é espancada*”, de 1919. É significativo, diz Lacan, que Freud dê ao seu texto o título de uma das frases repetidas por seus clientes a propósito de suas fantasias sadomasoquistas: “Bate-se numa criança”, sem atribuir a elas uma conotação própria a um quadro clínico. Toda a construção das três etapas da fantasia é feita por Freud, uma vez que é com muita dificuldade e acanhamento, até mesmo certa aversão, que elas são finalmente reveladas. Os sentimentos de culpa são evidentes e acompanham todo o

desvelamento das mesmas, o que já é um sinal que marca um limite: “não é exatamente da mesma ordem se excitar mentalmente com a fantasia e falar dela”³⁷.

Após reconstruir todas as fases da fantasia, chega-se à terceira que é a última: “Bate-se numa criança”; neste momento, o sujeito está reduzido a ser o expectador, ou o olho que reflete a cena em uma tela. Os significantes encontrados a partir da reconstituição que Freud faz se resumem a: “meu pai, batendo numa criança que eu odeio, me manifesta que me ama”, ou qualquer outra forma que valorize um dos acentos da situação, diz Lacan. O que está excluído na neurose e que se manifesta em seus sintomas está presente na fantasia. O que sobra dela, seu mínimo denominador comum, resta dessubjetivado e enigmático, sua carga sadomasoquista não é assumida pelo sujeito. Os elementos estão postos em uma cena, mas a significação está perdida. O significante puro, impessoal “Bate-se numa criança” está mantido, mas seu sujeito está oculto, esvaziado de sentido. Trata-se, no dizer de Lacan, de uma espécie de objetivização dos significantes da situação. A história do sujeito no nível da perversão está preservada e congelada na cena fantasmática, “mas o é sob a forma de um puro significante”³⁸.

O neurótico, seja ele obsessivo, histérico ou fóbico é, segundo Lacan, aquele que identifica a falta do Outro com sua demanda: *Che vuoi?* (o que quer você?)³⁹; é por isso que o desejo é sempre o desejo do Outro, que, oracular, Legifera. É nesta “dimensão da paixão” que ele vive. A demanda do Outro, diz Lacan, assume a função de objeto em sua fantasia. No fóbico, o objeto (da angústia) é mais fácil de identificar. No histérico, o desejo se mantém insatisfeito (pela recusa de se posicionar como objeto); no obsessivo, “na medida em que ele nega o desejo do Outro, formando sua fantasia para acentuar a impossibilidade do esvaecimento do sujeito”⁴⁰ (pelo temor de um prazer excessivo), o resultado é um só: “os dois eludem ao meio o princípio do prazer”, diz Lacan.

O perverso, à medida que privilegia o gozo em detrimento do desejo, coloca o objeto da fantasia no lugar do Outro, fazendo-se “instrumento do gozo do Outro”⁴¹. A semelhança que se pode estabelecer entre as duas estruturas é a de que as fantasias de uma e de outra se relacionam ao gozo, porém, seu estatuto é diferente. Na neurose, a fantasia se

³⁷ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, pag. 116

³⁸ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, pag. 121

³⁹ “Sou no lugar de onde se vocifera que o Universo é uma falha na pureza do Não-Ser”

⁴⁰ LACAN, J. (1998) - Escritos, pag. 838

⁴¹ Ibidem

constitui por uma cena inconsciente, que dificilmente será atuada. Trata-se de um esforço de elaboração de um gozo interdito que sustenta o desejo, um trabalho de mediação que não existe na perversão – entre o desejo e o gozo. A perversão, definida por Freud como uma posição subjetiva e não propriamente em relação às manifestações da força bruta de suas pulsões, pode, de fato, pôr em ato na forma de condutas, a cena fantasmática. “A castração significa que o gozo seja recusado para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo”⁴².

Para o perverso, para quem a castração é objeto da *Verleugnung* (denegação), a Lei é sua transgressão. Ele tenta ser o Outro, possuído por uma fantasia de autonomia de um saber suposto sobre o Seu gozo. Em sua fantasia, seu parceiro está submisso aos seus desígnios e ele avança cego, obcecado, sem qualquer alternativa. Oscilando entre a transgressão e o reconhecimento da Lei, ele se conduz em seus meandros se inscrevendo nas instituições e bem instalado na realidade.

O neurótico, por seu lado, acede ao desejo seguindo a Lei, o que, segundo Lacan, são a única e mesma coisa, não existe diferença entre os dois e, a Lei (do desejo) é o desejo pela mãe e, simultaneamente, é a interdição do incesto. Esta relação do neurótico com a Lei se distingue por definir sua posição subjetiva como submissa em sua relação ao Outro. Ao mesmo tempo em que ele se submete a Lei, em que acata a castração, se defende de sua falta-a-Ser, ele não quer ser um (A) mais. Para manter sua diferença (como forma de negar a castração) ele crê que o Outro demanda sua castração e tudo o que ele não quer “é sacrificar sua castração ao gozo do Outro, deixando-o servir-se dela”⁴³. Lacan “finaliza” este raciocínio que estou resumindo e “vulgarizando”: tudo bem que o Outro não exista, mas, se existisse, gozaria com ela (com a castração).

Retomando a questão pela via da fantasia nas duas estruturas temos que, na neurose, devemos procurá-la, uma vez que seus desdobramentos repercutem na formação dos sintomas, nos quais se apresentam através de significantes que escutamos no decorrer do trabalho analítico, dirigidos ao Outro. O neurótico os revela veladamente e ao mesmo tempo nos engana com eles. Sua função, diferentemente do que ocorre na perversão, é de apaziguar a angústia uma vez que, por desviar-se do objeto, a fantasia não se realiza.

⁴² LACAN, J. (1998) - Escritos, pag.841

⁴³ LACAN, J. (1998) – Escritos: Subversão do sujeito, pag.841

Na perversão, a fantasia se caracteriza pela subsistência de um resto inassimilável, separado dos demais elementos da situação que, no entanto, mantém o laço do sujeito ao Outro. A estrutura da cena se conserva, “ao passo que se perdem os significantes da relação intersubjetiva”⁴⁴.

“O nó central da fantasia, a história do sujeito em relação à perversão, se mantém então sob a forma de um signo”⁴⁵. A cena da fantasia se “congela”, se estanca sob o impacto de uma lembrança cúmplice, tornando-a compacta, aí investindo toda sua carga libidinal. A imagem supervalorizada deste momento extrai seu valor de alguma coisa do inconsciente.

Os sintomas, tanto na perversão quanto na neurose, auxiliam a descarga do material recalçado e “o que resta é mais bem assimilado pelo sujeito”⁴⁶. A diferença que se pode certamente acentuar é que na neurose, o sintoma é “dessexualizado” e a descarga é dificultada pela condição mesma da operação, sua desmobilização; na perversão, o elemento conectado à sexualidade da infância do sujeito se descarrega à maneira de um orgasmo sexual.

No “*Seminário 4 – A relação de objeto*”, de 1957, Lacan destaca outra característica própria ao perverso: ele se exprime por contrastes e alusões. O ato perverso, a cena que ele desencadeia, é um recado passado ao Outro, metonimicamente. Sua mensagem desafiadora reivindica um intérprete à sua altura. Raramente eles procuram uma análise. Seu recado tem endereço certo: “se não apreenderem em toda sua generalidade esta noção fundamental da metonímia, é inconcebível que cheguem a uma noção do que pode querer dizer a perversão no imaginário”. “... lidamos na perversão com uma conduta significativa indicando um significante que está longe na cadeia [...] na medida em que lhe está ligado por um significante necessário”⁴⁷.

Em contrapartida, na neurose os sintomas são constituídos por significantes sustentados por um significante contínuo, “uma metáfora perpétua” (Lacan, 1957). Dora expressa em seus sonhos sua questão sobre o que é ser uma mulher. Sua neurose, diz Lacan, se expressa “como uma metáfora”. A falsa gravidez que ela desenvolve após a

⁴⁴ Miller, D. et al. (1990) - Traits de perversion, pag.207

⁴⁵ Ibidem

⁴⁶

⁴⁷ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, pag.148

ruptura com o Sr. K, é uma tentativa de permanecer ligada a ele, o que expressa “a equivalência de uma espécie de copulação que se traduz na ordem do simbólico de uma maneira puramente metafórica”⁴⁸. O objetivo desta fantasia de gravidez é, por seu intermédio, reunir-se à lei das trocas simbólica “em relação com o homem a quem se unir ou de quem se desunir”⁴⁹. O Sr. K, como o “autor” desta pseudociese, seria o agente de uma possível entrada de Dora no que Levi-Strauss, em seu livro “*As estruturas elementares de parentesco*”, descreveu como a troca de laços de aliança. Ela poderia ou não ter acesso a esta “instituição da troca e da lei” que constitui a sociedade (através do casamento). Esta fantasia sustenta seu desejo de cura: ela teria renunciado ao falo paterno e “trocado/substituído” pelo Sr. K. A gravidez constituiria a promessa, e o nascimento de um filho, a prova definitiva de sua entrada na ordem das trocas simbólicas.

O neurótico inventa o amor, como tão bem definiu Freud, unindo duas correntes opostas da vida erótica, a ternura e a sexualidade. Em que pese a tendência à degradação da vida amorosa - Freud demonstra a divisão subjetiva do sujeito masculino quanto à escolha de objeto - nem de longe ela se equipara ao que acontece na perversão. Nesta, mais do que uma divisão, se instala uma abolição da corrente terna. Na busca pelo gozo o perverso desvia-se do desejo do Outro. Se o parceiro consente, a satisfação não ocorre. Não há o par complementar; ao sádico não corresponde o masoquista. É através da queixa da histérica que apreendemos o seu universo (do perverso). Ela recalca sua cumplicidade com o estratagema de crer no discurso perverso, imaginando-se perversa. A mulher se submete à fantasia perversa do homem.

O neurótico apóia-se no perverso acreditando que através de seu discurso e de suas práticas ele poderá “apimentar” sua vida sexual e abolir suas inibições, positivando-as. A parte sacrificada de sua sexualidade no altar da ternura almeja o gozo, confundindo desejo com demanda do Outro. Esta é a parceria de um agenciamento de sinais trocados que independe de haver ou não o par real. Faz parte da estrutura da neurose, “um laço de implicação recíproca e necessária”⁵⁰.

A questão sobre o que quer uma mulher permanece aberta tanto em Freud como em Lacan, mas para o perverso, esta é uma questão fechada. Ele “sabe”; denega qualquer

⁴⁸ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, pag.149

⁴⁹ Ibidem

⁵⁰ Miller, D. et al. (1990) - Traits de perversion, pag.284

acesso da mulher a um gozo próprio, dedicando-se a comprovar sua máxima por intermédio de suas relações com os dois sexos: não há outro gozo senão o fálico. “As mulheres sabem que há outro gozo, suplementar e irreduzível ao gozo fálico”⁵¹. Esta é a causa da pequena incidência da perversão na mulher, assunto que será debatido adiante. Pode-se deduzir que é esta negação de um outro gozo que não o fálico, que implica um desmentido da feminilidade, do Outro sexo, da castração, o que levará Lacan a dizer que o homossexual (masculino) é fora do sexo. Esta é a debilidade própria ao sexo masculino rumo à perversão. O assunto será retomado proximamente no tocante à abordagem do prefácio “*Kant com Sade*”. Como mestre de seu discurso, que comanda sua vida erótica ao sabor de seu gosto, ele denega a disjunção entre o saber e o gozar. Ele crê que sabe.

⁵¹ Miller, D. et al. (1990) - Traits de perversion, pag.284

Cronologia de uma teorização da perversão em Lacan

Ao acompanhar alguns importantes textos de Lacan, podemos nos aperceber de seu interesse pelo estatuto da perversão. Existem dois “picos”, momentos fecundos em sua obra sobre este assunto: “*O Seminário 4 – A relação de objeto*”, de 1956/57, onde seu pensamento segue Freud mais de perto, embora com seu próprio estilo, recorrendo a vários psicanalistas de seu tempo – Melanie Klein e Winnicott entre os mais importantes – e “*Kant com Sade*”, de 1963, onde ele definitivamente constrói um modo próprio de enfrentar a questão. É instigante acompanhar este trajeto porque, além de elucidar o tema, torna possível acompanhar a gênese do que será teorizado de maneira desabrida posteriormente.

Primeiramente, recorro a duas citações: a primeira de 1943 e a outra de 1953, por enfatizarem um aspecto que ganha força no desenvolvimento da teoria das perversões em Lacan. “Não é preciso salientar que uma teoria coerente da fase narcísica esclarece a realidade da ambivalência própria das ‘pulsões parciais’ da escopofilia, do sadomasoquismo e da homossexualidade, assim como o formalismo estereotipado e cerimonial da agressividade que nele se manifesta: visamos aqui o aspecto muito pouco ‘reconhecido’ da apreensão do outro no exercício de algumas dessas perversões”⁵². “Negligencia-se mais facilmente, porém, a dominância que se marca da relação narcísica, isto é, de uma segunda alienação através da qual se inscreve no sujeito, com a perfeita ambivalência da posição em que ele se identifica ao par perverso, o desdobramento interno de sua existência e sua facticidade”⁵³.

O que se pretende enfatizar nestas duas citações é o que Lacan situa no centro da estrutura perversa: a relação anaclítica. Freud escreve em “*Sobre o narcisismo: uma introdução*” (1914), que existem dois tipos de escolha objetual: o tipo anaclítico ou de ligação e o tipo narcísico. Ao se referir ao tipo narcísico, que se caracteriza por tomar a si mesmo como o objeto de amor e desejar ser amado mais do que amar, ele escreve: “descobrimos, de modo especialmente claro em pessoas cujo desenvolvimento libidinal sofreu alguma perturbação, tais como pervertidos e homossexuais, que em sua escolha ulterior dos objetos amorosos, elas adotaram como modelo não sua mãe, mas seus próprios

⁵² LACAN, J. (1998) – Escritos: A agressividade em psicanálise, pag.122

⁵³ LACAN, J. (1998) - Escritos, pag.346/7

eus. Procuraram inequivocamente a si mesmas como um objeto amoroso, e exibem um tipo de escolha objetal que deve ser denominado narcisista. Nessa observação temos o mais forte dos motivos que nos levaram a adotar a hipótese do narcisismo”⁵⁴. O tipo de escolha objetal anaclítica, se caracteriza por sua vez, a preferir amar a ser amado, e seria aquele que é capaz de ter uma verdadeira relação de objeto.

Freud, para evitar equívocos, escreve que os seres humanos não se acham divididos em dois grupos diferenciados conforme a escolha objetal se coadune com um ou com outro dos dois tipos de escolha: “presumimos que ambos os tipos de escolha objetal estão abertos a cada indivíduo, embora ele possa mostrar preferência por um ou por outro. Dizemos que um ser humano tem originalmente dois objetos sexuais – ele próprio e a mulher que cuida dele – e ao fazê-lo estamos postulando a existência de um narcisismo primário em todos, o qual, em alguns casos, pode manifestar-se de forma dominante em sua escolha objetal”⁵⁵. Refere-se rapidamente à diferença entre os sexos em relação ao tipo de escolha objetal, afirmando que as mulheres são mais propensas a apresentar um tipo narcísico de escolha de objeto, e, os homens são, em geral, mais afinados com uma escolha objetal anaclítica.

Segundo Freud, tal amor se apresenta sob uma supervalorização sexual, herdeira do narcisismo original da criança, correspondendo assim a uma transferência desse narcisismo para o objeto sexual, o que, se por um lado propicia uma escolha objetal verdadeira, pode ocasionar o empobrecimento do ego em favor do objeto amoroso. Lacan destaca a forma paradoxal e até mesmo singular com que Freud define os tipos de escolha objetal. No pequeno artigo “*Tipos libidinais*” (1931), ele define o tipo erótico, o mesmo que em 1914 ele denominou tipo anaclítico, “cujo principal interesse – a parte relativamente maior de sua libido – está voltado para o amor. Amar, mas acima de tudo ser amado é a coisa mais importante para eles. São dominados pelo temor da perda do amor e acham-se, portanto, especialmente dependentes de outros que podem tirar seu amor deles”⁵⁶. Por outro lado, ao referir-se ao tipo narcísico, ele escreve:

“seu ego possui uma grande quantidade de agressividade à sua disposição, a qual também se manifesta na presteza à atividade. Em sua vida erótica, o amar é preferido ao ser amado. As pessoas pertencentes a esse tipo

⁵⁴ FREUD, S. (1976) - Obras completas, pag.104 – vol. XIV

⁵⁵ FREUD, S. (1976) - Obras completas, pag.105 – vol. XIV

⁵⁶ FREUD, S. (1976) - Obras completas, pag.252 – vol.XXI

impressionam os outros como ‘personalidades’; são especialmente apropriadas para atuarem como apoio para outras, a assumirem o papel de líderes e a darem um novo estímulo ao desenvolvimento cultural ou a danificarem o estado de coisas estabelecido”⁵⁷.

É possível perceber por estas duas citações a ambigüidade e até mesmo a inversão dos dois tipos de relação objetal.

“Ele é, curiosamente, levado a falar, a propósito da relação anaclítica, de uma necessidade de amor. Inversamente e de modo muito paradoxal, a narcísica nos surge, de súbito, sob uma luz surpreendente. Com efeito, um elemento de atividade parece inerente ao comportamento muito especial do narcísico. Este parece ativo na medida em que, até certo ponto sempre desconhece o outro. É exatamente o contrário da necessidade de amar com que Freud o reveste, e que lhe atribui, o que faz dele de certa forma o lugar natural daquilo que, num outro vocabulário, chamaríamos de oblativo, o que só pode desconcertar”⁵⁸.

Lacan, apoiando-se na inversão freudiana, se posiciona da seguinte forma: o tipo narcisista se apresenta com uma escolha ativa, o que importa ao sujeito é mais amar que ser amado. As demais ‘carências’ do amor não são preocupantes, basta que ele possa amar. O tipo anaclítico é passivo, ser amado é o mais importante. É possível depreender de sua posição que a escolha anaclítica é a que melhor convém ao homem, o que, diferentemente de Freud e do senso comum coloca ao homem uma posição preferencialmente passiva. Ele se satisfaria com a contrapartida narcisista em sua versão ativa, da mulher. E, principalmente, honraria seu sexo, uma vez que é ele o depositário do órgão apto a satisfazer a mulher. É ele que na relação sexual tem o dom. A mulher, diferentemente do que se afirma, recebe, não tem o que doar, ao menos na relação sexual. Tal reflexão sugere a célebre frase de Lacan, “o amor é dar o que não se tem”. A mulher se desdobra de outras maneiras - nem todas, uma vez que ela não é toda – se colocando a serviço do Outro, sobretudo se este Outro é um homem.

Seguindo as indicações de Freud, mas em seu estilo próprio, Lacan observa que este tipo de relação só tem importância na medida em que persiste no adulto, por tratar-se do prolongamento de uma posição infantil, a qual Freud denominou “posição erótica”, como

⁵⁷ FREUD, S. (1976) - Obras completas, pag.253 – vol. XXI

⁵⁸ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, pag.83

mais aberta em direção ao Outro, no caso, o Outro materno. Estas são suas palavras para definir a relação anaclítica: “sua essência é a seguinte: é na medida em que o sujeito masculino, na relação simbólica, se vê investido do falo como tal, como pertencente a ele e sendo-lhe um legítimo exercício, que ele se torna portador do objeto do desejo para o objeto que sucede ao objeto materno, objeto reencontrado e marcado pela relação com a mãe primitiva que é, em princípio, o seu objeto na posição normal do Édipo e isso desde a origem da comunicação freudiana – a saber, a mulher”⁵⁹. Nos sujeitos que participam desta vertente libidinal, diz Lacan, uma parte da sua vida erótica está inteiramente condicionada pela necessidade, uma vez experimentada e assumida, do Outro, a mulher materna, na medida em que esta tem necessidade de encontrar nele o seu objeto, que é o objeto fálico.

É importante esclarecer que, embora a relação anaclítica seja o pilar onde se funda a estrutura perversa, ela é bastante comum entre os sujeitos pertencentes a outras estruturas clínicas. Freud, no artigo “*Tipos libidinais*”, de 1931, referindo-se ao tipo erótico escreve: “... mesmo em sua forma pura, esse tipo é muito comum”.

Para situar o momento em que Lacan estava de seu ensino é preciso ressaltar que todas as estruturas clínicas estão, de uma ou de outra forma, determinadas pelo Complexo de Édipo. É a partir desta dialética que elas se constituem. Nesta altura, a elaboração teórica dos três registros (o real, o simbólico e o imaginário) já estava bastante avançada e ele pôde, recorrendo ao conceito de denegação de Freud, elaborar uma distinção entre o objeto na fobia e o objeto fetiche. Ele aborda o objeto fetiche como paradigma da relação de objeto, servindo-se do “objeto transacional de Winnicott” como ponto chave para explicar a gênese do fetichismo: “... os objetos transicionais são esses objetos semi-reais, semi-irreais a que a criança segura por uma espécie de apego, por exemplo, uma pontinha de seu lençol ou babador. Isso não se observa em todas as crianças, mas na maioria delas. O Sr. Winnicott vê muito bem a relação terminal desses objetos com o fetiche...”⁶⁰.

Lacan estende o caráter que lhe dá Winnicott dizendo que ele não é totalmente ilusório, tem sua materialidade, compara-o aos sistemas religiosos e filosóficos que abraçamos quando adultos dizendo que ninguém, em sua consciência, pretende impô-los a ninguém, assim como estes são “respeitados” pelos demais. Ao final de um longo

⁵⁹ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, pag.83

⁶⁰ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, pag.129

parágrafo, ele diz: “o Sr. Winnicott não está errado, é mesmo no meio disso que se situa a vida, como organizar o resto se não houvesse isso?”⁶¹. Esta frase sinaliza a relação de objeto como princípio organizador do psiquismo.

O fetiche, o objeto fetiche, exhibe de maneira ostensiva a relação de objeto. Ali, onde o de que se trata é a falta, o fetichista faz existir o objeto (transicional). O objeto para sempre perdido é reencontrado em sua banalidade “perversa”. Na fobia, o objeto provoca o horror, mas tem a função de delimitar a angústia, uma vez que seu objeto é construído “para manter o medo à distância”⁶². Ele é um sinal de alarme que é acionado para conter a angústia de castração. Também o objeto fetiche possui a função de proteção contra a angústia de castração e, não é porque o fetiche esteja mais claramente ligado à percepção do órgão fálico na mulher, que ele estaria mais diretamente relacionado à angústia de castração. Este é um detalhe sem importância, diz Lacan. Outro ponto de convergência entre os dois objetos é que ambos “... têm uma certa função de complementação com relação a alguma coisa que se apresenta como um furo, até mesmo como um abismo na realidade”⁶³.

Após enumerar estas semelhanças ele relata um caso de fobia em uma criança do qual se extrai que, a grande diferença entre estas duas relações objetais está em que na fobia, as questões se passam no nível do simbólico e, quando os lugares simbólicos são recuperados, o sujeito não necessita mais ser fóbico. No fetichismo, assim como na perversão em geral, a problemática se situa no nível do imaginário. Esta consideração pode ser ilustrada por uma referência que Lacan faz no seminário “*A carta roubada*” sobre as célebres memórias do abade de Choisy⁶⁴. É o falso *cogito* que “suporta a perversão pura e simples”: “eu penso quando sou aquele que se veste de mulher”.

A elaboração inicial de Lacan neste seminário sobre a relação de objeto se fundamenta no que ele denominou “a tríade imaginária”. Trata-se de um triângulo pré-edípico: mãe-criança-falo. O quarto elemento é a função paterna a qual introduz a criança

⁶¹ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, pag.124

⁶² LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, pag.21

⁶³ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, pag.27

⁶⁴ Vestido pela mãe como menina, desde criança, e feito abade francês com apenas 19 anos, François-Timoléon de Choisy (1644-1724) manteve o hábito de travestir-se ao se tornar um belo rapaz. No entanto, não gostava de homens. A máscara de mulher experiente e rica só lhe servia para entrar na intimidade de mocinhas bonitas que ele depois levava para a cama. Quando escreveu suas *Memórias*, já na velhice, Choisy era o decano da Academia Francesa, à qual pertenceu por 38 anos.

na dimensão do Complexo de Édipo, o que provoca uma decepção fundamental. Esta ocorre quando a criança reconhece que não é o único objeto da mãe e que, além disso, o interesse da mãe, em maior ou menor grau, segundo o caso, é o falo. O próximo passo a ser dado é se dar conta de que a mãe é privada de falo. A introdução do quarto elemento, no caso do menino, provoca uma certa rivalidade com o pai, que se alterna com uma identificação; nesta oscilação ele se vê enquadrado dentro de certos limites introduzidos pela função paterna: a mãe é interdita. A relação simbólica possibilita que a criança transcenda a falta de objeto da castração, proporcionando-lhe a entrada numa dialética onde se estabelece um pacto e, a criança obtém uma permissão, da instância paterna, de um direito ao falo, o que possibilita a identificação viril.

No caso do fetichismo, pode-se dizer que o objeto fetiche se constitui por um deslocamento do objeto fálico percebido como ausente na mãe. A castração propriamente dita, a castração da mãe, que é o que interessa ao sujeito, é afirmada e negada e posteriormente recalçada. Tal denegação tem como efeito se manifestar por um ato. É preciso construir alguma coisa no lugar da ausência do falo. “O fetiche é um modo de sustentar a impossível presença do falo da mãe”⁶⁵. O desejo finalmente pode se realizar; no lugar onde havia a ausência do falo o fetiche foi instalado. Ele oferece uma proteção contra a angústia da castração e constitui uma defesa contra a homossexualidade. Em seu extremo, ou seja, se for a única manifestação erótica da vida do sujeito, passa a ser também uma defesa contra a heterossexualidade. Ainda neste período de seu ensino, Lacan sustenta que a gênese das identificações perversas ocorrem nos primórdios do Édipo, mais exatamente no tempo da tríade imaginária (mãe-criança-falo), por identificação ao falo, ou melhor, ao objeto de desejo da mãe. O menino, preso na relação especular, interpreta seu desejo a partir do Outro materno: para agradar à mãe, ele precisa ser o falo. “As identificações perversas podem se fundar na medida em que esta mensagem é realizada de maneira satisfatória”⁶⁶.

A via da solução perversa só se concretiza em momentos fugazes que repercutem a história do sujeito, em uma fusão com o objeto que precipita a passagem ao ato. A relação

⁶⁵ Miller, D. et al. (1990) - Traits de perversion, pag.287

⁶⁶ Miller, D. et al. (1990) - Traits de perversion, pag.288

anaclítica, transindividual, regida pela força aglutinadora de Eros, propicia esta unidade, justamente nos momentos que escapam à ordenação simbólica.

Esta citação, a última antes de iniciar uma reflexão sobre “*Kant com Sade*”, é útil para que se possa discernir as duas estruturas e preparar o espírito para o próximo capítulo: “voltando à fantasia, digamos que o perverso imagina ser o Outro para garantir seu gozo, e que é isso que o neurótico revela, ao se imaginar perverso: ele, para se assegurar do Outro”⁶⁷. O perverso quer garantir o seu gozo, para isso se convence de que detém um saber sobre o gozo do Outro. O neurótico se submete ao abuso para se assegurar do Outro.

Neste momento de seu ensino (1960), Lacan ainda não havia elaborado a oposição, que fará em “*Kant com Sade*”, entre o desejo na neurose e a vontade de gozo na perversão, onde ele vai situar o “gozo do perverso fora do discurso”⁶⁸.

⁶⁷ LACAN, J.(1998) – Escritos: Subversão do sujeito, pag.839

⁶⁸ Miller, D. et al. (1990) - Traits de perversion, pag.289

Sade, meu próximo⁶⁹

“... esses dois imperativos, entre os quais pode ser esticada até o estilhaçamento da vida a experiência moral...”

Depois de recusado pelo editor das “*Obras completas*” de Sade, sob a alegação bastante justa de que não entendera nada, o prefácio escrito por Lacan denominado *Kant com Sade*, foi novamente rejeitado, desta vez pela maior revista literária da França, a “*Nouvelle Revue Française*”. Somente na terceira tentativa, desta vez na revista “*Critique*”, fundada por Georges Bataille, foi finalmente publicado em 1963.

Diferentemente de Freud, que relata sua experiência clínica em “*Bate-se numa criança*”, Lacan parte da vida e principalmente da obra de Sade para aprofundar a questão da fantasia, dizendo mais corretamente, as fantasias na perversão. Anteriormente já havia dedicado inúmeras páginas no “*Seminário 7 – A ética da Psicanálise*”, a relacionar Kant e Sade e, depois deste artigo, são várias as referências no decurso de sua obra, especialmente a Sade.

Logo no início deste texto, Lacan rebate a idéia, comum entre os analistas, de que Sade antecipara Freud, dizendo, com alguma ironia, “nem que seja no catálogo das perversões”⁷⁰. Sua importância para a Psicanálise é a de ter sido Sade o ponto alto do tema da “felicidade no Mal”; E, prossegue Lacan, “aqui, Sade é o passo inaugural de uma subversão da qual, por mais picante que isso pareça, considerada a frieza deste homem, Kant é o ponto decisivo, e jamais identificado, ao que saibamos, como tal”⁷¹

Lacan serve-se do filósofo puro que foi Kant e do escritor libertino Sade, nascidos em meados do século XVIII, mais especificamente de duas de suas obras: “*A crítica da razão prática*” e “*A filosofia na alcova*”, para aproximar e confrontar dois princípios éticos: “que fiquemos bem no bem” – o cúmulo da moralidade (Kant) “e que fiquemos bem no mal” – o cúmulo da imoralidade (Sade).

Antes de entrar propriamente no debate ele anuncia seu final: há uma compatibilidade e até uma complementaridade entre elas. A “*Alcova*” denuncia a verdade

⁶⁹ Esse é o título do livro (*Sade, mon prochain*), publicado pela Seuil, em 1947.

⁷⁰ LACAN, J. (1998) - *Escritos*, pag.776

⁷¹ *Ibidem*

da “*Crítica*”, o objeto escondido, negado por Kant. Se Sade expressa a verdade oculta em Kant, a moralidade em termos filosóficos está ao seu lado. O objeto escondido na “*Crítica*” é a perversão sadiana. “Havemos de convir que, ao longo de toda a ‘*Crítica*’, esse objeto se furta. Mas é adivinhado pelo rastro deixado pela implacável seqüência trazida por Kant para demonstrar sua esquiva, e da qual o livro extrai esse erotismo, sem dúvida, inocente, mas perceptível, cuja sólida fundamentação iremos mostrar pela natureza do referido objeto”⁷². Digamos, com Miller, que Lacan faz de Sade um instrumento para revelar o que está oculto na “*Crítica*”.

Em Kant, o bem, o prazer, o *wohl*, equivalem ao estado de Bem-Estar no sentido da homeostase, do equilíbrio. Neste nível, o sujeito está submetido aos objetos de sua experiência. Porém, a moralidade não pode ser construída sob a égide do princípio do prazer, esta não será uma moralidade pura. É preciso fundar uma ética a priori, sem objetos, “sem uma referência aos bens e aos prazeres”⁷³.

Não é possível uma relação constante com o prazer, o “bem” necessita de um forçamento da vontade do sujeito para que se submeta ao imperativo categórico, objeto da Lei. Esta se impõe ao sujeito através da boa vontade (*a gute willen*). Ela difere de uma ordenação de objetos da moralidade, como por exemplo, as tábuas da lei com seus mandamentos, não é um código de conduta.

Há uma substância única, absoluta que sustenta a máxima de Kant; sua aplicabilidade se estende a todos os sujeitos: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer como princípio de uma legislação que sirva para todos”. É uma convocação anônima que pertence à natureza mesma da lei que por seu valor universal exclui “a pulsão ou sentimentos, tudo aquilo de que o sujeito pode padecer em seu interesse por um objeto”⁷⁴.

Tal objeto é o que Kant denomina “objeto patológico”, o pathos, a paixão. A eliminação do elemento patológico é um apelo à razão o que determina uma impossibilidade de orientar a própria vida no sentido de “fazer o que se quer”, agir segundo seus interesses. Este não deve ser um princípio norteador da conduta. A felicidade não pode ser a busca do “Soberano Bem”, como para as moralidades antigas; esta seria uma

⁷² LACAN, J. (1998) - Escritos, pag.779

⁷³ MILLER, J. A. (1997) - Lacan elucidado, pag.180

⁷⁴ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.778

forma egoísta, uma exaltação do amor próprio. Desta forma, o “Bem” perde todo seu valor, se obscurece na arrogância da satisfação de seus pequenos prazeres. O recurso “magnânimo” por assim dizer em sua elevação, é a suspensão de toda paixão (do pathos) para que a Lei possa advir pela “voz da consciência”: “a razão puramente prática, ou a vontade”⁷⁵. Inadvertidamente, ao escrever esta frase pude me aperceber de um eco por associação à célebre frase de Freud: “lá, onde isso estava, lá como sujeito, devo (eu) advir” (última das inúmeras traduções/versões de Lacan para o dito freudiano) *wo es war soll ich werden*. A interpretação possível para esta associação seria a de tomá-la pelo avesso: o imperativo kantiano é a voz do Superego. A voz da consciência é o próprio inconsciente, o Isso por assim dizer, colocado em termos lacanianos, lá onde o “Isso se goza”. Gozo sadomasoquista, uma vez que deve ter valor universal: “que não valha em nenhum caso, se não valer para todos”⁷⁶.

Trata-se de uma depuração total do sentimento, ao menos como princípio orientador da conduta moral, o que equivale a uma abolição do sujeito em favor do absoluto da Lei moral. “... seu mero anúncio (da máxima) tem a virtude de instaurar, ao mesmo tempo, quer a rejeição radical do patológico, de qualquer consideração por um bem, uma paixão ou até mesmo uma compaixão...”⁷⁷. É possível entrever o erotismo do apelo superegótico, o objeto escondido. Ao fazer desaparecer todos os objetos da experiência, o que surge é a voz que ecoa a máxima que ressalta todas as contradições dos objetos, diz Miller.

Sade, depois de descrever a iniciação de Eugenie de Mistival, em “*A filosofia na alcova*”, coloca na voz do depravado Dolmancé a leitura do célebre panfleto “*Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos...*”. A este recurso literário Lacan equipara a estrutura do “sonho dentro do sonho”. É uma enunciação da voz do Outro. Convocação ao gozo como direito extensivo a todos. É o imperativo categórico sadiano, regra universal, direito inalienável. Ali, onde Kant emposta a voz da consciência, solipsista, Sade convoca o Outro do discurso, lugar da palavra: “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”⁷⁸. Esta frase é uma construção de Lacan

⁷⁵ Ibidem

⁷⁶ Ibidem

⁷⁷ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.781

⁷⁸ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.780

formulada a partir dos dizeres do “*Panfleto*”. Neste momento de seu texto, Lacan evoca a função de humor do Superego, humor negro, a rir sarcasticamente de Kant interposto ao imperativo de Sade: devemos gozar um dos outros sem nenhuma coerção social, abaixo a Lei.

Esta outra vertente do Superego ressurgiu como a voz exterior, retrato da divisão subjetiva que, em sua versão cômica ao apresentar-se como lei absurda, escapa da visão ortodoxa que temos desta instância como socializante. No exercício da clínica cotidiana convivemos com as injunções estapafúrdias, os mandatos sem sentido, que se manifestam especialmente nas estruturas obsessivas nas quais se observam as dificuldades de tais pacientes com os laços sociais, cujos comportamentos retratam a versão anti-social do Superego.

A moral kantiana também se apresenta como risível na medida em que apela para o absoluto da Lei moral, assim como reivindica uma pureza tal que desumaniza o sujeito, suturando sua divisão. A evocação da voz da consciência faz ressoar uma versão do Superego que convoca um gozo sádico, depurado de toda paixão que se possa dirigir a um bem.

Em Kant, a voz desencarnada, “pura formalização lógica”(Miller, 1997), não passa despercebida ao clínico Lacan, sua persecutoriedade sugere o fenômeno psicótico. A voz da consciência, “mesmo louca, impõe a idéia do sujeito, e não convém que o objeto da lei sugira uma malignidade do Deus real. Sem dúvida, o que se impõe a Kant é a Lei pela Lei”⁷⁹. Com Sade, a conclamação do “*Panfleto*” opera uma separação radical entre sujeito e objeto, ilustrando sua divisão subjetiva. A máxima do direito ao gozo irrompe do Outro, encarnando um Ser-Supremo em maldade.

Lacan considera que, apesar da infâmia, o apelo de Sade é mais honesto do que o de Kant, por não se utilizar de um artifício como “a voz da consciência”: uma vez que “desmascara a fenda comumente escamoteada do sujeito”⁸⁰. É um problema de direitos humanos: “é pelo fato de que nenhum homem pode ser de outro homem propriedade, nem de algum modo seu apanágio, que não se pode disso fazer um pretexto para suspender o direito de todos usufruírem dele, cada qual a seu gosto” (texto extraído de “*Kant com*

⁷⁹ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.784

⁸⁰ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.782

Sade”, no qual Lacan cita esta frase do 3º volume das “*Obras completas*” do próprio Sade). Esta máxima contém uma mistificação, atribui ao homem um valor de uso ao sustentar um direito ao gozo sem o consentimento do Outro. E, nos dá bem a medida do caráter perverso: “o que ele (o Outro) sofrerá de coerção não é tanto por violência, mas por princípio, e a dificuldade para quem faz dela uma máxima (o perverso) está menos em fazê-lo consentir nisso do que em pronunciá-la em seu lugar”⁸¹. É a “cruz da experiência sadiana”(Lacan), o sujeito do enunciado dirige sua máxima ao Outro, provocando-o com sua impostura, convicto de seu lugar no gozo do Outro, feito cúmplice.

O único elemento sentimental admitido por Kant no que tange à lei moral é a dor: “por conseguinte, podemos ver a priori que a lei moral como princípio de determinação da vontade, pela mesma razão que ela causa danos a nossas inclinações, deve produzir um sentimento que pode ser chamado de dor. E é esse aqui o primeiro, e talvez o único caso em que nos seja permitido determinar, por conceitos a priori, a relação de um conhecimento, que vem deste modo da razão pura prática, com o sentimento do prazer ou do penar”.

Coincidentemente, Kant e Sade têm em seu horizonte último o espectro da dor. Kant concede ao sentimento da dor uma “condição de possibilidade” de manifestação como consequência do sacrifício de “nossas inclinações”. Sade dedica toda a sua obra e sua vida a “a dor de existir”, ser o objeto causa da dor do Outro: “a dor de outrem e, igualmente, a dor própria do sujeito, pois são, no caso, apenas uma só e mesma coisa”⁸².

Ao acoisar a “Coisa” e arrombar as portas do desejo transbordando-o em um oceano de gozo, Sade encontra a dor de si no Outro. Esta é a razão do mal-estar que encontramos em sua letra. Sua obra é o exercício compulsivo de um sadismo sublimado. Resta-nos escolher entre uma atitude estoíca ou de vítima frente a ela, refletir sua dor ou negá-la. Ao prosseguir em sua trilha sobre esta experiência, Lacan compara “a dor, que projeta aqui sua promessa de ignomínia, só faz corroborar a menção expressa que dela faz Kant entre as conotações da experiência moral”, e se vale da obra de Sade supondo um encontro deste com o escravo Epicteto, apólogo do estoicismo⁸³. Tal diálogo se dará entre o Senhor e o

⁸¹ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.782

⁸² Miller, D. et al. (1990) - Traits de perversion, pag.208

⁸³ LACAN, J. (1988) - Seminário 7: A ética da Psicanálise, pag.102

Escravo: *Epicteto* – Vê, tu a quebraste, diz ele, apontando sua perna. Acaso reduzir o gozo à miséria desse efeito em que tropeça sua busca não é transformá-la em horror?⁸⁴

A questão proposta a Sade em relação ao estóico Epicteto é como obter o gozo se este recusa a experiência da dor em atitude de franco desprezo a esta? Ou seja: frente a um ilustre representante de uma escola filosófica que tem como posição ética, e até mesmo política, o mais completo distanciamento frente ao sofrimento? Lacan recorre a este exemplo extremo para demonstrar que o perverso é totalmente dependente do Outro, estabelecendo com a “vítima” a fórmula que descrevemos anteriormente como relação anaclítica. Sem a dolorosa participação ativa imposta à vítima, não há possibilidade alguma de gozo do lado do perverso. Deste modo, anula-se o gozo do perverso uma vez que Epicteto recusa a dor. O gozo de Sade depende da dor da vítima. Como instrumento para o gozo do Outro, sua real função, ele falhou. O desprezo do escravo denuncia seu fracasso.

Em sua posição de verdugo, mestre do gozo do Outro, ele se submete ao desprezo do escravo: ao se oferecer como instrumento de seu gozo, “fetiche negro petrificado”, ele não se “livra da humildade de um ato em que ele não pode entrar senão como ser carnal e, até a medula, servo do prazer”⁸⁵. Na fantasia sadiana o sujeito é a vítima, não o carrasco⁸⁶, cuja posição de sujeito barrado é a do Superego, depositário da angústia. Duplicado em duas alteridades ele conduz o Outro (o parceiro) a franquear a barra que o divide, deixando-se invadir pela angústia avassaladora do ato perverso, onde o sujeito é simultaneamente o algoz (tenho o direito de gozar de seu corpo, pode me dizer quem quer que seja) e a vítima, fazendo emergir seu ser de sujeito no parceiro, transmudado em objeto. Trata-se de uma troca de posição “fusional”.

O algoz não vacila em sua vontade de gozar certa, recusa da castração onde o que persegue como gozo absoluto é a destruição da humanidade do Outro, invocando-lhe sua própria vontade de gozo o que o separa de seu ‘pathos’. A dor como ponto máximo da experiência perversa e também como a única admissão em Kant de um elemento patógeno correlato à lei moral, tem, no caso da experiência perversa, a finalidade de fazer aparecer “o ponto puro do sujeito” (Miller, 1997), sua vacilação e, no extremo, sua morte.

⁸⁴ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.783

⁸⁵ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.784

⁸⁶ MILLER, J. A. (1997) - Sobre Kant e Sade, pag.194

Lacan apresenta uma elucubração imprescindível sobre a dor no sentido de aquilatar seu espectro na experiência humana, particularmente na perversão: o prazer, no sentido da homeostase, é rapidamente atingido “no seu limiar mais baixo de tensão em que o sujeito vegeta”⁸⁷.

Este funcionamento do princípio do prazer precisa ser ultrapassado na experiência perversa, ele quer atingir o “para além do princípio do prazer”, o objeto visado é “o laço do sexo com a morte”⁸⁸. Ele (o prazer) só é útil para sustentar a fantasia, porém é insuficiente para o momento do gozo. Fisiologicamente, a dor tem um ciclo mais extenso do que o prazer, que acaba quando um estímulo provoca a dor. No entanto, embora mais longo, também o ciclo da dor tem seu fim: “é o esvaecimento do sujeito”⁸⁹.

É deste ponto vital e estático de afânise do sujeito, sempre adiado ao infinito, que as heroínas (sem exagero), vítimas do algoz, tiram suas forças para sobreviver infinitas vidas às mais atrozes sevícias, despedaçadas, mas sempre belas, como que intocadas. Há uma virgindade violentada nestas jovens; afinal, que graça tem para os devassos personagens de Sade as mulheres “prostituídas”? Vê-se também em Sade, o objeto escondido. É a pureza oferecida ao ultraje, presa fácil da sedução vil do carrasco. Beleza pura que, para Lacan, é “a barreira extrema que proíbe o acesso a um horror fundamental”⁹⁰.

As belas jovens eternizadas na estética da fantasia sadiana, só morrem para nos livrar (aos seus leitores) das malhas da monotonia que se inscreve em sua “selva fantasística”, termo que Lacan utiliza ao se referir às fantasias de Sade. Os torturadores são mais numerosos, embora seus extremos também não apresentem tanta variedade. A morte não é o limite em Sade, ela pode ser reduplicada.

Lacan não perde a oportunidade de apontar a incoerência de Sade ao colocar na voz do “hediondo Saint-Fond”, um dos mais afeccionados adeptos da filosofia libertina, o tema da “segunda morte”, assim denominada textualmente. A discordância das duas mortes escreve Lacan, introduzida pela existência da condenação, reflete um para alguém que sustenta um para além da morte. Para explicar esta “discordância” é preciso refletir no paradoxo de Sade, constituído por sua postura perante a idéia do inferno. Ele o

⁸⁷ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.784

⁸⁸ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.785

⁸⁹ Ibidem

⁹⁰ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.789

amaldiçoava, considerando-o a expressão máxima da tirania do religioso; no entanto, o personagem citado, Saint-Fond, ameaça suas vítimas com o para além da morte. Além de matá-las, ele invectivava enviá-las para o “tormento eterno”. O personagem vacila ao tentar provar a autenticidade de sua segunda maldição a suas vítimas. Para convencê-las de seu discurso ele constrói o “mito de uma atração irresistível que tende a reunir as partículas do mal”⁹¹.

Esta incoerência de Sade pode ser compreendida ao se verificar em sua letra o horror que ele expressa da morte como fenômeno da natureza. Era necessária uma segunda morte, um novo esvaecimento do sujeito para encerrar definitivamente este ciclo maldito. É preciso uma redobrada aniquilação para que um além da morte não volte a reunir as partículas do mal. A certa altura, ele assim escreve sobre seu fim: “uma vez fechada a cova, plantem-lhe em cima bolotas, afim de que com o tempo ... desapareçam da face da terra vestígios de minha sepultura, tal como eu espero que a minha memória se apagará da lembrança dos homens ...”⁹². A história não fez jus ao seu desejo, não o leva para junto dos deuses, mas sua obra se eterniza.

O anseio da segunda morte seria a superação da morte física, o verdadeiro objeto visado por Sade: o desaparecimento da dor de existir. No “*Seminário 16 – De um Outro ao outro*”, há esta frase: “o inferno nos conhece, é a vida do dia a dia”, como desejar eternizá-lo? É esta a face que simultaneamente humaniza e desumaniza o perverso: “o sadismo se joga para o Outro a dor de existir, mas sem ver que, através disso, ele mesmo se transmuda num objeto eterno”⁹³.

Sade, diferentemente do neurótico, não almeja ser o bom objeto terno, o Bom cristão, cuja alma imortal reivindica seu lugar na eternidade..., mais um nome para o Outro. Ele “não é tapeado por sua fantasia na medida em que o rigor de seu pensamento passa para a lógica de sua vida”⁹⁴. Ele se assume como mau objeto “fetiche negro” assujeitado à sua vontade de promover o gozo suposto do Outro, não O desconhecendo enquanto tal, buscando antes sua cumplicidade, mesmo que seja sob a manifestação de sua repulsa.

⁹¹ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.785

⁹² LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.790

⁹³ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.789

⁹⁴ Ibidem

Lacan ironiza a idéia comum na psicanálise, o *ready-made* “naturalista” contido na afirmação: o sádico nega a existência do Outro. Uma forma melhor de dizer seria: “ele causa sua dor no Outro, a expensas do Outro ou as suas expensas”.

O sujeito deve surgir sob o jugo do perverso, além de todo patológico. Sua vontade de gozo visa mais do que a dor física, quer se alojar “no mais íntimo do sujeito que ele provoca mais além, ao atingir seu pudor”⁹⁵. O sentimento de vergonha e humilhação é uma via de mão dupla: “o despudor de um constitui por si só a violação a violação do pudor do outro”⁹⁶.

⁹⁵ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.783

⁹⁶ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade, pag.785

CAPÍTULO III - PERVERSÕES

O exibicionismo e o voyeurismo

No “*Seminário 16 – de um Outro ao outro*” (1968/69), Lacan faz um comentário a respeito do exibicionismo, para elucidar a questão que enunciara em “*Kant com Sade*” sobre a posição do perverso frente ao Outro:

“afirmo desde já que a função do perverso, a que ele cumpre, está longe de se basear num 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. Esta função deve ser avaliada de uma forma que tem outra riqueza. Para torná-la clara [...] direi que o perverso é aquele que se consagra a tapar o buraco no Outro. Para introduzir aqui as cores que dão relevo às coisas, direi que, até certo ponto, ele está do lado do fato de que o Outro existe. É um defensor da fé”.

Em seguida, ele nos apresenta algumas considerações sobre o exibicionismo que podem ser resumidas desta forma: a exibição visa o pudor, um susto que pode provocar uma fuga ou um consentimento, a vergonha, acrescentaria, e até mesmo o recobrimento de uma parte do corpo visada. O essencial, a pulsão escopofílica que à primeira vista pode ser considerada passiva, uma vez que dá a ver, não é isso. “O essencial, propriamente e antes de mais nada, é fazer aparecer o olhar no campo do Outro”⁹⁷. O exibicionista visa o caráter fugaz do olhar ao ultrapassar o limite da função do princípio do prazer em direção ao gozo. É pelo gozo do Outro que o exibicionista zela, diz Lacan, e goza. O ato exibicionista está totalmente sustentado pelo campo do Outro, seu desnudamento, ou suas insígnias só têm razão de ser ao alcançar o olhar do Outro.

Lacan não deixa de apontar para a dissimetria que há entre o exibicionista e o voyeur. O voyeur, diz ele, interroga no Outro aquilo que não se pode ver, e acrescenta: “talvez por ter sido como que profanado para ele tudo o que pode ser visto”⁹⁸. E, endossando uma análise de Sartre (1905-1980) em “*O ser e o nada*”(1943), afirma que o que perturba o sujeito que é surpreendido na situação de espiar no buraco da fechadura, o

⁹⁷ LACAN, J. (2008) - *Seminário 16: de um Outro ao outro*, pag.246

⁹⁸ LACAN, J. (2008) - *Seminário 16: de um Outro ao outro*, pag.246

que realmente o deixa verdadeiramente envergonhado é ser apanhado “na postura daquele que não enxerga nada”⁹⁹. Enquanto está apenas “espiando”, absorto, envolvido pela cena, seu olhar se perdeu “de si mesmo” é, ao ser visto, capturado pelo olhar do Outro, o “alguém me olha” (diz Sartre, acentuando o anonimato), o sujeito volta a si, vendo-se sob um olhar que o coloca frente à mediação do Outro, à mercê de um julgamento que o reduz a ser menos que nada. Objeto do Outro que julga: “Ser-em-si”.

⁹⁹ LACAN, J. (2008) - Seminário 16: de um Outro ao outro, pag.247

O masoquismo -“A Vênus das peles”

Uma interpretação possível

Em breve comentário em “*Kant com Sade*” sobre o masoquismo, um irônico Lacan refuta a idéia de uma complementariedade entre as duas modalidades de perversão. Assim como Deleuze, Lacan não concorda que haja uma parceria entre o sádico e o masoquista.

A recusa da castração e a posição de mestre do gozo, assim como a posição de objeto na cena que dirige e, simultaneamente protagoniza como escravo do gozo do Outro, evidenciam, mais do que uma complementariedade, uma identidade entre as duas posições desdobradas na cena fantasmática. Uma forma de melhor compreender esta perversão pode ser a leitura de “*A Vênus das peles*”, de Sacher-Masoch (1836-1895). Pareceu-me que este livro torna mais simples o entendimento das posições de Lacan sobre as perversões em geral.

É motivo de reflexão o fato de precisarmos destes dois perversos “geniais” para que o verdadeiro caráter e até mesmo a nomeação destas perversões nos fossem fornecidas. Sade e Masoch emprestaram seus nomes próprios como significantes destas entidades “nosológicas” e deveriam ser reverenciados por nos terem legado, através de suas obras literárias e de suas próprias vidas, dois paradigmas de modos de gozar que enriqueceram a clínica.

De acordo com as posições levantadas nesta dissertação no que tange a estrutura perversa, não deixa de ser estimulante considerar que ambos os autores acabaram por se tornar instrumentos de gozo ou de tédio para seus leitores. Ademais, passaram a ser úteis para a clínica psicanalítica. Os perversos raramente procuram os psicanalistas e, quando nos solicitam devemos nos posicionar frente a eles como pacientes, nos dois sentidos da palavra, uma vez que eles não estão em busca de um sujeito suposto saber, assim como não procuram alguém que cause seu desejo. O acesso que podemos ter aos perversos é indireto, ou pela via das obras literárias ou pelos ecos que escutamos na clínica pela boca de seus infelizes parceiros.

Depois desta digressão, voltemos ao livro “*A Vênus das peles*”, ao qual vou recorrer como ferramenta para agrupar e ajustar as peças soltas no entendimento desta perversão.

O romance se desenrola com alguns episódios que determinam o seu final: Severin, o personagem principal, é um jovem de quase 30 anos que encontra sua deusa na forma de uma jovem viúva rica e bela, Wanda, sua vizinha. As fantasias pré-existentes ao encontro com “A Mulher” tinham várias versões. Fundamentalmente, se assentavam em uma estátua de Vênus, a deusa do amor, envolvida em peles. No início do livro, após o término do seu relacionamento com Wanda, Severin sonha com a Vênus. Desenrola-se um diálogo que pressupõe um acerto de contas entre eles com o teor de uma disputa entre os sexos. Ela fala de amor, ao modo de Diótima. Ele a acusa de crueldade e traição e ela se defende com a sabedoria própria da antiguidade clássica: enquanto o amei fui fiel e os homens do Norte exigem uma fidelidade onde não há mais amor. Lá, diz ela, vocês levam o amor por demais a sério. Falam de deveres onde se trata de deleites. À certa altura, ele diz sobre o amor: “aquele que falha em subjugar o outro logo lhe sente os pés a lhe forçar o pescoço”. A Vênus invoca o peso do domínio do homem sobre as mulheres e afirma sua crueldade: “o homem é cobiçoso, a mulher a cobiçada, eis aí a vantagem plena e crucial da mulher. Por isso ela deve dominá-lo, fazer dele seu escravo, seu brinquedo” (erótico, diga-se). Ele concorda que nada excita mais um homem do que uma mulher bela, voluptuosa e cruel, que dispõe de seus favoritos de maneira atrevida, a seu bel prazer. A Vênus sugere que tudo isso seria mais que perfeito se ela se vestisse de peles... A senhora está muito coquete... Severin acorda, não pode mais continuar sonhando...

A este sonho se segue a apreciação de um quadro que o fascina. Trata-se de uma cópia da “*Vênus com o espelho*”, de Ticiano. A deusa, também vestida de peles, se observa ao espelho com fria indiferença; aos seus pés jaz um homem caído. Ela o mantém com um dos pés sobre seu pescoço. E assim se seguem outras Vênus; uma estatueta no escritório do pai de Severin, uma no jardim de sua casa atual a quem costuma visitar em silêncio reverente. Ele é um sacerdote do amor.

Todo o desenvolvimento da história nada mais é do que dar vida a este mármore “frio e cruel”. Só faltava a Severin, encontrar “A Mulher” disposta a encarnar sua deusa. Ao se defrontar com Wanda, “A Mulher”, Severin além de convencê-la a chicoteá-lo a induz a tomar para si um amante. Em “*Televisão*”, texto de 1973, Lacan se interroga. Será possível dizer, por exemplo, que quando O homem quer A mulher, ele só a alcança ao encalhar no campo da perversão?

No transcorrer da narrativa Wanda se apaixona por outro homem, este um verdadeiro Senhor (um grego), abandona as peles e submete Severin à última prova: ser chicoteado por seu amante, Apolo, sob sua orientação (dela). Severin fica entregue a seu fantasma. “O Pai bate em Severin”, os acontecimentos chegaram ao seu clímax. “E de tudo isso o mais vergonhoso era que eu, em tal lamentável situação, sob o chicote de Apolo e sob o riso cruel de minha Vênus, começava a experimentar uma espécie de prazer fantástico e ultra-sensual, com Apolo a alijar da situação toda a poesia e, chibatada após chibatada, na impotência de minha ira, eu só conseguia cerrar os dentes, em mim desvanecendo o voluptuoso desvario, a mulher e o amor”¹⁰⁰.

A fantasia construída por Freud através de seus pacientes, de “Bate-se numa criança” torna-se “A mãe bate na criança” (Wanda bate em Severin) para, no momento da entrada de Apolo, amante de Wanda, atingir seu auge: “O pai bate na criança” (Severin) capturando sua fantasia homossexual que implementa seu gozo e derruba sua defesa contra a homossexualidade. Freud reconhece a homossexualidade latente no masoquista na medida em que este se coloca na posição de objeto, no entanto, deixa claro que a servidão faz parte das relações do homem com o outro sexo e que o masoquista, no sentido da estrutura, é um homem. A forma como ele aborda a mulher é masculina, ele o faz à maneira do amor cortês, diz Lacan. Ele a idealiza e, como consequência, a dessexualiza.

Diferentemente desta fantasia na neurose, em Masoch todos os personagens da cena são identificados e sua montagem foi arquitetada até certo ponto conscientemente por Severin. Não sem sofrimento.

Abandonado por Wanda, por quem se fazia tratar como um cão e de quem fora escravo, ele reencontra o pai a quem ajuda a por os negócios em ordem antes de morrer. No último parágrafo, Severin escreve: “como vês, as chibatadas foram por mim muito bem recebidas. A neblina rósea do ultra-sensualismo se dilui e ninguém mais me fará tomar pela imagem de Deus as macacas de Benares¹⁰¹ ou o galo de Platão”¹⁰²⁻¹⁰³.

¹⁰⁰ MASOCH, L.Sacher (2008) – A Vênus das peles, pag.155

¹⁰¹ As macacas sagradas de Benares era o modo como Schoppenhauer designava as mulheres.

¹⁰² Alusão ao galo depenado do cínico Diógenes, lançado por este para dentro dos muros da escola de Platão, seu rival, com estes dizeres: “Aí tens o teu homem”

¹⁰³ MASOCH, L.Sacher – A Vênus das peles, pag.158

Aprisionado em sua fantasia aos pés de Wanda, os castigos e humilhações que Severin reclamou ao Outro foram o preço que ele pagou pela veneração à sua amada. Petrificado, ele adorou sua deusa, a “*Vênus das peles*”, criação sua, na medida do seu gosto, reduzido a nada mais que puro dejetivo. Enamorado, ele idealizou seu objeto. O narcisismo aí contido é evidenciado pela ficção em que ele divide a si mesmo na imagem da Vênus e na submissão com que a homenageia: “mas essa transformação vem apenas como resíduo de uma subtração simbólica que se fez no lugar em que o menino confrontado com sua mãe, só pode reproduzir a abnegação de seu gozo e o invólucro de seu amor. O desejo deixou ali somente sua evidente negativa, para dar forma ao ideal do anjo que não poderia ser roçado por um contato impuro”.¹⁰⁴

Nas palavras de Severin, a inibição de sua sexualidade o faz permanecer em um estado de pureza, adiando o desejo ao infinito, em nome da dor: “eu evitava todo e qualquer contato com o belo sexo, razão pela qual me fiz ultra-sensual, a ponto de demência”.¹⁰⁵ Em outro momento, ele se expressa desta forma: “minha austeridade catatônica, minha timidez ante as mulheres era tão somente o fruto da mais elevada susceptibilidade à beleza; a sensualidade então, para mim se convertia em desvairança, em uma espécie de culto, e eu jurava não dissipar suas afecções sagradas com ser algum que fosse trivial, mas poupá-las para a mulher ideal, na medida mesma em que fosse possível poupá-la para a própria deusa do amor”.¹⁰⁶

Em “*Kant com Sade*”, Lacan escreve que a lógica de Masoch é a mesma de Sade: “agente do tormento, o masoquista rejeita no Outro a vontade de gozo que o afeta”. Ao se identificar com o objeto, o masoquista, como todo perverso, está na condição de demonstrar a verdade do empreendimento sádico. Ele detém um saber sobre o gozo e o procura, e acaba por concretizá-lo. No romance, Severin encontra Wanda e a educa ao seu molde e ela se presta ao seu jogo perverso. Ao aceitar ser elevada à dignidade da deusa, Wanda preenche o desejo de Severin de se manter casto. Como um mártir, ele pode se deleitar em um gozo místico, como os heróis cristãos que tanto admira. Ele obtém desta posição a oportunidade de servir ao Outro. Este culto perverso de servir a uma deusa o leva a

¹⁰⁴ LACAN, J. (1998) – Escritos: Juventude de Gide, pag. 765

¹⁰⁵ MASOCH, L.Sacher (2008) – A Vênus das peles, pag.56

¹⁰⁶ MASOCH, L.Sacher (2008) – A Vênus das peles, pag.58

petrificar sua Vênus, reduzindo-a a um pedaço de pedra; ela é uma estátua de mármore. Esta deusa é certamente um fetiche.

Após ter perdido sua amada para Apolo, o grego que o açoitou, Severin parte em busca do pai e, desiste de ser um instrumento do gozo do Outro. Dizendo-se curado, não sai à procura de uma mulher de carne e osso: recusa seu desejo e seu gozo; desiste do Soberano Bem.

Severin pouco se refere à mãe, porém, duas coisas repercutem neste texto, uma certa tensão homossexual e o peso do dito materno na construção da fantasia. No que se refere à homossexualidade, como já dissemos, esta permanece latente na atração que ele sente pelo amante de Wanda e pelo gozo especial que o captura na cena em que este lhe aplica as chicotadas. O erotismo aparece sob a forma da pulsão masoquista: “a mãe bate na criança”. A cena, neste contexto, pode sinalizar uma carência da Lei para cercear o arbítrio do Outro materno. A entrada de Apolo, que incrementa o gozo, põe em jogo a homossexualidade latente de Severin. Pode-se pensar em um apelo ao pai como interditor. Mas na presença da mãe/deusa, Severin não é mais do que um dejetivo.

O Outro primordial, a mãe, mais especificamente o objeto pulsional voz, a voz da mãe, é evocada por Lacan na perversão masoquista. No “*Seminário 16 – de um Outro ao outro*”(1968/69), Lacan, corroborando com Deleuze, valoriza a presença de uma mãe fria e cruel na vida do menino masoquista.

“Sim, com toda seriedade eu digo que é meu desejo ser teu escravo. Quero que teu poder sobre mim seja sacramentado pela lei, que minha vida esteja em tuas mãos, que nada neste mundo me proteja de ti ou me salve de ti. Ah! Volúpia, sentir que estou completamente sob teu arbítrio, que dependo de teu humor, de um gesto de teus dedos. E então – que ventura – se fores piedosa, se o escravo puder beijar teus lábios, depender de ti na vida e na morte. Ajoelhei e apoiei em seu regaço a minha fronte, que ardia”¹⁰⁷.

Se há uma prevalência do pai em Sade, no masoquismo parece existir um predomínio da mãe; em Sade, trata-se de fazer calar uma voz; Masoch dá voz a Wanda. “Que o masoquista faça da voz do Outro, por si só aquilo a que dará a garantia de responder como um cão, isto é o essencial”. Ele busca, segundo Lacan, um tipo de Outro que seja questionado no aspecto da voz, a mãe, de voz fria, que emite toda sorte de arbitrariedades,

¹⁰⁷ MASOCH, L.Sacher (2008) – A Vênus das peles, pag.79

de quem nunca se sabe o que esperar. “Essa voz, que talvez ele tenha ouvido em excesso, alhures, do lado do pai, vem, mais uma vez, completar, tapar o buraco”.¹⁰⁸

Os diálogos que pontificam nos encontros de Severin e Wanda reproduziriam os caprichos de mãe, uma vez que a moça muda constantemente de humor em relação a ele, ora ela o ama, ora ele é seu escravo. Isto ocorre até o final do livro quando ele é definitivamente abandonado. Não podemos nos esquecer que Wanda foi instruída minuciosamente sobre como deveria se portar com Severin. Os detalhes são aprimorados no decorrer do tempo, de modo a implementar o gozo.

Neste mesmo *Seminário*, Lacan enfatiza a importância da voz para o entendimento da função do Superego. “A voz pura, diz ele, tal como é ou não instaurada no lugar do Outro, de uma forma que é ou não é perversa”¹⁰⁹. A voz que Severin empresta a Wanda visa complementar o Outro, ensejando um certo sarcasmo que O desautoriza e pode fazer às vezes de um arremedo: “quero que o senhor seja meu escravo. Quero fazer do senhor meu brinquedo”, diz Wanda¹¹⁰.

Ainda neste mesmo texto, Lacan, ao opor o sádico ao masoquista no que se refere à voz, nos diz que este tenta, de maneira inversa ao masoquista, complementar o Outro roubando-lhe a fala e impondo-lhe a voz. Na obra de Sade a voz aparece na forma de ordens peremptórias com a qual ameaça suas vítimas e executa seus atos. Surpreendentemente elas se calam sem manifestar qualquer sinal de revolta. Para exemplificar esta passividade diante das ordens enunciadas, ele relembra as multidões que se encaminhavam para os fornos crematórios sem esboçar uma única reação, um grito sequer. Este fato histórico ilumina a dimensão da voz na experiência sádica: reduzir os judeus ao silêncio, pura pulsão de morte.

Ao retornar a Sade, pude apreender no texto de Masoch um imperativo categórico ao estilo sadiano, embora seja imprescindível dizer, seu alcance é, por assim dizer, “intimista”. Ele se refere unicamente ao casal e acontece sob a forma de um contrato idealizado por Severin e redigido por Wanda:

“- Ela rascunhou um tratado mediante o qual me comprometo, por palavra de honra e juramento, a ser seu escravo, enquanto ela assim o desejar.

¹⁰⁸ LACAN, J. (2008) - Seminário 16: de um Outro ao outro, pag.249

¹⁰⁹ LACAN, J. (2008) - Seminário 16: de um Outro ao outro, pag.250

¹¹⁰ MASOCH, L. S. (2008) – A Vênus das peles, pag.54

- Mas este contrato para mim só tem deveres!

- Direito não tens nenhum, razão pela qual não podes te valer de nada. Meu poder sobre ti não deve ter quaisquer fronteiras. Homem – pense que não és muito melhor que um cachorro, uma coisa inanimada; és meu objeto, meu brinquedo, que eu posso quebrar, visto que não és mais que um passatempo, um passatempo de uma hora. Não és nada, e sou tudo.

- Esqueceste alguma coisa – segredou-me então maliciosa – o mais importante.

- Uma condição?

- Sim, a de que devo sempre aparecer em peles...”

Esta frase é bastante reveladora do movimento de Wanda de se prestar à fantasia perversa de Severin, esta é a parte que lhe cabe neste jogo. O imperativo, reduzido a seu mínimo, poderia se apresentar nos seguintes termos: “tenho o direito de dispor de seu corpo, no momento que quiser, sem nenhuma restrição pelo tempo que for conveniente, inflingindo-lhe todos os castigos que queira”. Como todo o conteúdo do contrato foi engendrado por Severin, este não é outra coisa que uma maneira oficial de realizar sua vontade de gozo. Mesmo em sua intimidade ele é dirigido ao Outro. A lei reivindica sua presença na forma da letra que consolida a relação de Severin com seu gozo, capaz de viabilizá-lo.

“Tens o direito de dispor de meu corpo a hora que quiser, sem nenhuma restrição, pelo tempo que lhe for conveniente, inflingindo-me todos os castigos que queira”. No masoquismo o imperativo visaria franquear ao Outro o direito e quase se pode dizer, o dever de usufruir de seu corpo próprio. Novamente se alcança a dimensão de um direito ao gozo que afronta o Outro. Onde se coloca a questão do direito com a perversão na atualidade, o problema do consentimento posto na lei atual. É de se pensar nas práticas perversas e mortais que se apresentam. Neste ponto, mais do que nunca, entramos no campo da Ética.

A obra de Masoch e, de certa forma a de Sade também, se aproxima de uma pregação no sentido religioso do termo. Masoch, através de seu personagem Severin, nos apresenta a impossibilidade de seu desejo e os estragos do desregramento de seu gozo. Mais do que um servo do gozo do Outro, ele se apresenta como um mártir.

Sobre o amor entre rapazes

A leitura de Foucault sobre a sexualidade se inicia “desconstruindo” uma série de lugares comuns que nos habituamos a considerar sem uma maior reflexão. Através de uma rigorosa pesquisa em torno deste tema, ele, de saída, nos fala sobre a filosofia moral da Antiguidade: “já encontramos ali uma certa associação entre a atividade sexual e o mal, a regra de uma monogamia procriadora, a condenação das relações de mesmo sexo, a exaltação da continência”¹¹¹. E, o germe do que “numa escala histórica” marcaria a ética cristã e a moral na civilização européia moderna, já se encontrava inscrito no pensamento greco-romano.

Por meio dos tratados pesquisados por ele é possível compreender que a moral pagã considerava o desperdício do sêmen, tanto por excessos heterossexuais, homossexuais ou masturbatórios, condenáveis porque tornavam o jovem doentio, prostrado, maléfico à sociedade e efeminado. São inúmeros os textos de médicos gregos do início de nossa era e anteriores que condenavam os abusos da atividade sexual, sendo que Soranius (séc. II d.C.) pregava que seria preferível uma abstinência completa aos abusos na prática sexual. Textos ainda mais antigos, atribuídos a médicos, aconselhavam a “prudência e a economia no uso dos prazeres”, o respeito às condições em que tais atividades são praticadas, a contenção da própria violência sob os riscos de prejudicar-se a si próprio. O sêmen, o germe da vida, elemento vital, deveria ser preservado.

A fidelidade conjugal, embora não fosse uma exigência irrestrita, era recomendada e até mesmo exaltada. Aristóteles considerava “ação desonrosa” a infidelidade, tanto do parte do homem para com a mulher como sua recíproca. Algumas correntes filosóficas, como o estoicismo, consideravam a fidelidade parte importante de seus ensinamentos.

O estereótipo do homossexual, que é tido no século XIX como altamente desqualificado, com acentuadas características femininas, já estava delineado na Antiguidade com a mesma carga de desprezo e rejeição. Recuando no tempo, lê-se em Sócrates, no “*Banquete*”, uma “alusão quando condena o amor que se tem aos rapazes flácidos, educados na delicadeza da sombra, ornados de maquilagem e adereços”¹¹².

¹¹¹ FOUCAULT, M. (1984) - História da sexualidade, pag.18

¹¹² FOUCAULT, M. (1984) - História da sexualidade, pag.22

No primeiro século de nossa era, Epicteto, representante do estoicismo, escola criada em 300 a.C., já citado nessa dissertação, escapa à ataraxia, máxima de sua ética para repreender os retóricos, que se apresentavam carregados de adereços e perfumes, interpelando-os sobre sua identidade sexual: “afinal, são os senhores homens ou mulheres?”

Na mesma época, Sêneca, o Retórico, ao se referir à decadência da juventude, repugnado, diz: “a paixão doentia de cantar e dançar enche a alma de nossos efeminados; ondular os cabelos, tornar a voz suficientemente tênue para igualar a carícia das vozes femininas, rivalizar com as mulheres através da lassidão das atitudes, estudar-se em perquerições muito obscenas, eis o ideal de nossos adolescentes... Enfraquecidos e enervados desde o nascimento, eles permanecem sempre prontos a atacar o pudor dos outros sem se ocupar com o seu próprio”¹¹³.

Foucault refere-se também a um perfil do homossexual escrito por um autor anônimo do século IV, denominado explicitamente “*Efeminatus*”. Os exemplos são inúmeros, no entanto Foucault nos adverte que não generalizemos estes “achados” como uma repulsa completa às relações entre os rapazes; eles são antes “uma viva repugnância aos prestígios e às marcas do papel viril”¹¹⁴. Pode-se dizer que dentro de certas “condições de possibilidade”, o amor entre homens era mais “livre” do que passou a ser nas sociedades modernas.

É interessante notar que a atração pelo mesmo sexo não é negada, era até mesmo exaltada quando se lê que a abstinência e também a castidade deveriam prevalecer, compondo ideal de temperança e, “renunciar a beijar o rapaz a quem se amava” era a prova máxima desta ascese. Para outros, esta atitude revelava grande sabedoria, era a elevação a que chegavam aqueles que tinham maior acesso à verdade, cujo exemplo vivo era Sócrates, que atraía o amor de muitos, mas resistiu até mesmo à beleza e às provocações insistentes de Alcebiades. Exemplo tão caro a nós, psicanalistas, no famoso diálogo do “*Banquete*”, de Platão.

Na era cristã, seria de se esperar que um homem fosse santo e não propriamente sábio ao resistir às insinuações de uma mulher. Na antiguidade, é bom lembrar, as mulheres eram “lacanianas”, “elas não existiam”, no sentido de uma inclusão na cultura e na moral.

¹¹³ FOUCAULT, M. (1984) - História da sexualidade, pag.21

¹¹⁴ FOUCAULT, M. (1984) - História da sexualidade, pag.22

Eram no máximo parceiras, que cumpriam uma função dentro da organização da família, quase sempre referidas a alguém, um pai ou um marido, ou não passavam de cortesãs, meros objetos sexuais.

É preciso levar em conta que todas estas prescrições sobre a conduta eram baseadas no “Soberano Bem”, que por sua vez tinha por fundamento a relação Senhor e Escravo. Constituíam uma “estilística”, como diz Foucault, que apresentavam suas variações a depender da escola filosófica, região e do status do indivíduo, tendo, portanto, uma abrangência relativa. Deve-se recordar que os Cínicos, por exemplo, Diógenes, contradizia o ideal da temperança e afrontava a todos se masturbando em público, visando reduzir o prazer às necessidades.

“Quando sou solicitado por algum desejo amoroso, dizia ele, contento-me com o primeiro encontro e as mulheres a quem me dirijo me cobrem de carícias, pois ninguém mais consente em se aproximar delas. E todos esses gozos me parecem tão vivos que me abandonando a cada um deles não desejo obter gozos mais vivos, gostaria até que fossem menos vivos, já que alguns deles ultrapassam os limites do útil”(Foucault, 1984, pag.52).

Xenofonte assim apresenta as lições de Sócrates: “a alma só aprova estes prazeres se a necessidade física for urgente e puder ser satisfeita sem dano”¹¹⁵. O uso dos prazeres deve ser regulado pela necessidade que, por sua vez, sustenta o desejo.

Após esta digressão, voltemos às “condições de possibilidade” do amor entre os rapazes na antiguidade greco-romana. Foucault considera essencial ressaltar que para os antigos o que realmente importava em relação à sexualidade era a tendência passiva ou ativa, colocada acima da escolha de objeto. Freud, nos “*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*” (1905), nos apresenta a questão da seguinte forma:

“é claro que na Grécia, onde a maioria dos homens mais másculos se incluía entre os invertidos, o que excitava o amor de um homem não era o caráter masculino do rapaz, mas sua semelhança física com uma mulher e suas qualidades mentais femininas – sua timidez, sua modéstia e sua necessidade de instrução e assistência. Logo que um menino se tornava homem, deixava de ser um objeto sexual para os homens e, ele também talvez se tornasse um amante de rapazes. Neste caso, portanto, como em vários outros, o objeto sexual não é alguém do mesmo sexo, mas sim alguém que combine os caracteres dos dois sexos; existe por assim dizer, uma conciliação entre um impulso que aspira por um homem e um que aspira por uma mulher, ao mesmo tempo em que permanece condição

¹¹⁵ FOUCAULT, M. (1984) - História da sexualidade, pag.52

primordial que o corpo do objeto (isto é, os órgãos genitais) seja masculino. Assim o objeto sexual é uma espécie de reflexo da natureza bissexual do indivíduo”(Freud, 1976, pag.145).

Foucault, a certa altura do livro II da “*História da sexualidade – O uso dos prazeres*”, responde, por assim dizer a Freud, a questão sobre a bissexualidade dos gregos positivamente, desde que nos referíssemos a uma alternância na escolha de objeto, ressaltando com alguma ironia que os gregos “não reconheciam nela duas espécies de ‘desejos’, duas pulsões diferentes ou concorrentes, compartilhando o coração dos homens ou seus apetites”. Para eles, o que comandava a escolha de objeto era o apetite que a natureza legara, voltado para a beleza, independentemente do sexo. Esclarece que, diante de suas pesquisas, para os gregos ainda não havia uma distinção clara entre um amor homossexual e um amor heterossexual. A orientação homossexual era considerada como um traço de caráter, uma questão de gosto pessoal, separada de uma discriminação.

Diferentemente da experiência da sexualidade na civilização atual, que divide os sexos em masculino e feminino de forma mais radical e, portanto, considera efeminado um homem que transgride seu papel sexual, para os gregos a divisão se dá mais claramente em relação à atividade e passividade. Um homem não será considerado menos viril se prefere relacionar-se com outros homens, desde que sua posição seja ativa na relação sexual e no domínio de si. Este modo de abordar a sexualidade também não recobre o que nossa cultura considera homossexualidade passiva e homossexualidade ativa: o que era considerado feminino para os gregos diz respeito a uma falta de domínio em relação aos prazeres e “os signos tradicionais dessa feminilidade – preguiça, indolência, recusa das atividades um tanto rudes do esporte, gosto por perfumes e pelos adornos, lassidão”¹¹⁶. O que os gregos consideram uma falha moral, uma “negatividade ética”, não é, evidentemente, amar os dois sexos: também não o é preferir seu próprio sexo ao outro; é ser passivo em relação aos prazeres”¹¹⁷.

A prática do amor entre os rapazes era relativamente livre e admitida por lei desde que sob certas condições, encontrando respaldo em diferentes instituições (militares e pedagógicas, por exemplo). Rituais religiosos a reverenciavam, ao lado de uma literatura

¹¹⁶ FOUCAULT, M. (1984) - *História da sexualidade*, pag.79

¹¹⁷ *Ibidem*

voltada para sua excelência. No entanto, não escapava de um complexo jogo de valorizações e desvalorizações que dificultava a decifração da moral que a sustentava. Um dado incontestável é que esta prática foi objeto de grande preocupação moral, recoberta por “imperativos, regras, conselhos, exortações, ao mesmo tempo numerosos, urgentes e singulares”¹¹⁸.

Em linhas gerais, os gregos consideravam que acima da diferença sexual estava a beleza e a honra do objeto escolhido, o que constituía seu grau de “desejabilidade”, mas este desejo, quando orientado para outro homem, devia ser regido por uma outra moral, diferente daquela que constituía as relações dos homens com as mulheres. O uso destes prazeres estava condicionado por uma “estilística própria”, nas palavras de Foucault. A relação entre os parceiros devia ser estabelecida a partir de uma diferença de idade e, somando-se a esta, uma distinção de classes. A estilística do amor entre os rapazes visa esta dissimetria. Ela não se interessa por relações entre dois homens maduros, assim como por tal relação entre rapazes da mesma idade. O interesse por este amor podia abranger o caso de dois jovens de idades próximas desde que o mais jovem ainda não tivesse atingido seu status definitivo. Esta defasagem marcava uma diferença que não deve ser entendida como uma tendência a um, digamos, comportamento pedófilo aceito pelos gregos, nem mesmo como a particularidade de um gosto perverso, embora, diz Foucault, o jovem fosse claramente reconhecido como “um objeto erótico de alto valor” na Antiguidade grega.

O que foi exposto, não exclui que houvesse relações simétricas entre os homens nem que fossem alvo de fortes preconceitos: as relações entre dois jovens podiam ser consideradas naturais, entretanto, entre dois homens maduros havia reprovação, uma vez que se colocava o questão da passividade/atividade. Na puberdade, eram admitidos, porém, na idade adulta tornavam-se altamente suspeitas. A valorização do amor entre homens se baseava na suposição do desempenho de uma função social do mais velho para com o mais jovem. Aquele participava ativamente da formação deste e o fim último deste amor era incluir o jovem na vida da Polis e deixá-lo livre para seguir seu caminho.

A prática da filosofia estava estreitamente ligada a este vínculo amoroso, como ilustra a atuação de Sócrates entre os jovens e até mesmo a injusta condenação de foi

¹¹⁸ FOUCAULT, M. (1984) - História da sexualidade, pag.79

vítima. Este amor foi objeto de práticas e rituais de cortejamento que não possuíam a complexidade do amor cortês, mas que definiam os rituais de um jogo social entre dois parceiros em torno de um estilo de relação amorosa referida a um ideal de beleza e moralidade. Estas regras estabelecem as funções do erasta (o amante-ativo) e do erômeno (o amado-passivo).

A corte entre os parceiros tinha os lugares demarcados. O erasta devia tomar a iniciativa de abordar seu objeto, demonstrando seu ardor, moderando seus arroubos, oferecendo presentes e prestando serviços ao jovem. Estes jogos compreendiam a função do erasta de dar provas de seu amor para aguardar a justa recompensa. O jovem assediado, o erômeno, deveria dar provas de seu recato, não poderia jamais ceder facilmente ao erasta sem pôr à prova seu justo valor, e, na hora oportuna, seria imprescindível saber manifestar reconhecimento pelas atenções recebidas.

Estas práticas, conduzidas com todos os avanços e recuos que relatamos, demonstram que o amor entre os rapazes era objeto de grande interesse para os gregos, assim como sua concretização denotava um investimento libidinal de porte entre as partes envolvidas. Sua complexa rede de ações denunciava as dificuldades de tal empreendimento, situando-o como uma conquista altamente valorizada em termos da civilização.

Foucault refuta mais uma vez a idéia freudiana de que a relação entre os homens na Grécia antiga estava fundamentada em uma bissexualidade natural, que conduzia os homens a se apaixonarem pelos rapazes por causa da beleza própria de puberdade que continha os traços próprios aos dois sexos. A virilidade devia estar presente no jovem como promessa futura, na concepção de Foucault. À medida que o rapazinho se tornava um homem, tais relações deviam ser refeitas, transformadas em amizade, a “*philia*”, na forma de gratidão e reconhecimento; “uma benevolência mútua”, nas palavras de Foucault, substituiria o laço amoroso.

Esta erótica contraria profundamente a idéia de uma perversão de origem neste delicado laço social. É de se deduzir que os gregos tinham uma “outra noção legal da perversão”¹¹⁹. É preciso assinalar que estes relacionamentos eram, até certo ponto, de domínio público, ao menos a partir de uma certa idade do erômeno. O assédio se desenrolava nos lugares que o jovem freqüentava, com a restrição das escolas nas quais os

¹¹⁹ ANDRÈ, S. (1995) – A impostura perversa, pag.119

mestres se incumbiam de estabelecer certos limites. Cabe ressaltar que o erômeno tinha total liberdade para aceitar ou recusar a oferta amorosa, desde que sua origem não fosse servil.

Como argumentamos no início deste trabalho, a ética deste período, a “*Ética a Nicômaco*”, de Aristóteles, se articulava sobre um ideal que se dirigia ao seu fim último, o “Soberano Bem”, fundamentada na relação Senhor/Escravo. O mestre antigo recusava a passividade intrinsecamente ligada à função do Escravo. A virilidade estava profundamente ligada à atividade que também tinha seu lado passivo na medida em que o “domínio de si”, a recusa dos excessos, condizia com uma contenção que, se era ativa no interior do próprio sujeito, era passiva em sua exteriorização.

O homossexual existe?

Um rápido olhar para a Antiguidade grega basta para nos acercarmos desta dúvida e de várias outras. A vida amorosa dos antigos valorizava a tendência (passividade/atividade), enquanto que a modernidade e a vida atual enfatizam o objeto: “os antigos rodeavam a tendência com festas e estavam prontos também a fazer as honras, pelo intermédio da tendência, de um objeto de menor valor, de um valor comum, ao passo que nós reduzimos o valor da manifestação da tendência e exigimos o suporte do objeto pelos traços prevalentes do objeto”¹²⁰. Foi uma mudança considerável. No “*Mal estar na civilização*”, Freud diz: “dentre as obras deste delicado autor inglês, Galsworthy (1867-1933), cujo valor é hoje reconhecido internacionalmente, uma novela outrora muito me agradara, chama-se “*The Apple tree*”, e mostra como não há mais lugar em nossa vida civilizada de hoje para o amor simples e natural, o eco pastoral de dois seres humanos”.

É preciso comparar para compreender este giro do ideal do amor dos antigos para o modo atual de amar. Ao menos, constatar este deslocamento histórico que estruturou o amor em outras bases, da tendência para o culto do objeto idealizado, “o qual foi determinante quanto à elaboração, que é preciso chamar de sublimada de uma certa relação”¹²¹. Neste mesmo *Seminário*, Lacan supõe que Freud tenha abordado de forma invertida esta questão no texto em que ele trata da degradação da vida amorosa. Lacan considera que, menos do que esta degradação, o que precisa ser realmente procurado é “um certo cordão perdido, uma crise, que concerne ao objeto”¹²².

A nostalgia da tendência que se experimenta sobre o amor dos antigos, assegurado por ela, talvez retrate nossas dificuldades como uma civilização que ainda não sabe o que fazer com relação ao objeto. No caso, o objeto mulher, que veio a ser exaltado nesta formação cultural que parece ter seus primeiros indícios na corte que o erasta dedicava ao erômeno: o amor cortês.

Estas considerações a que recorri nos textos de Freud e Lacan sobre o deslocamento da tendência para o objeto, eu as levantei para tentar entender como foi que, de uma “estilística da existência”, que regia um tipo de amor altamente valorizado dentro

¹²⁰ LACAN, J. (1988) Seminário 7: A ética da psicanálise, pag. 124

¹²¹ LACAN, J. (1988) Seminário 7: A ética da psicanálise, pag. 125

¹²² Ibidem

de certos parâmetros e fundamentado sobre a tendência, pudéssemos alcançar o que hoje denominamos homossexualidade, mais especificamente a homossexualidade masculina.

Como pudemos chegar ao ponto de criar um significante, um fato de discurso, com o qual inúmeras pessoas se identificam ou são por ele identificados, que adquiriu um status de alto poder segregacionista? Passamos de “um amor que não ousa dizer seu nome” para um “amor que sai as às ruas”, sedento, organizando paradas que encenam sua própria degradação. É o retorno do recalcado teatralizado como uma pantomima. Este mesmo significante também reúne pessoas que querem ver legalizadas e sacralizadas suas relações amorosas e constituir famílias e que muitas vezes o fazem com a devida dedicação. Estes fatos denunciam um desejo de inclusão sem precedentes na história; na medida de sua segregação. Sem falar nas práticas sexuais violentas e promíscuas que se têm notícias aqui e ali. Como açambarcar tão variados modos de gozar sob um só significante? Certamente não vou conseguir me aproximar de uma resposta que seja a todas estas questões, mas quero desta forma demonstrar como um significante tão maltratado pode ser visto levando em conta as transformações históricas que nos conduziram a “este estado de coisas”. Este é um desejo impossível.

“Parece, inclusive que, nenhuma época da história condenou a homossexualidade masculina com tanta energia e ignorância quanto aquela em que nascemos. Tal recalçamento acarreta, como de praxe, um retorno do recalcado: a homossexualidade masculina, cuja existência obviamente perdurou através dos séculos, agora faz suas proposições e suas exigências serem ouvidas no discurso do mal-estar de nossa civilização, com a ênfase do recalcado, a ponto de chegar em alguns lugares, a formar um verdadeiro sintoma da civilização, será que a psicanálise exerce, além da relação a dois que desenrola sua experiência alguma influência sobre essa rejeição que faz da homossexualidade masculina uma anomalia a ser corrigida – um crime, quando é o discurso religioso que domina, ou uma doença, quando o discurso da ciência vem substituí-lo?”¹²³.

Utilizo esta frase, como uma ferramenta nem de todo apropriada por não mais retratar a realidade, para condensar minhas inquietações antes de introduzir a parte clínica propriamente. No mais, a maneira como vou desenvolvê-las estão muito próximas da leitura que fiz deste autor. O fato é que o significante homossexualidade veio a se introduzir

¹²³ ANDRÉ, S. (1995) – A impostura perversa, pag.115

no discurso dominante para preencher as mais variadas formas de sexualidade homoerótica a que um ser, com esta tendência ou orientação, venha a se identificar. Esta insígnia com a qual o sujeito vem a se conotar: “sou homossexual”, está presa ao Outro e ao sujeito aí implicado cabe interrogar em que medida ele cabe ou escapa a esta nomeação. Quando chegam aos nossos consultórios, o fardo de exclusão que carregam se expressa por um dito simples mais contundente: “não sou como todo mundo”.

Para poder ouvi-los é preciso que sejamos capazes de, numa certa medida, “não ser como todo mundo”, deixar de lado, reservado, o Outro do discurso. E pensar como foi que nossa civilização caminhou para que construíssemos um discurso, o da ciência que acredita na relação sexual, que faz da mulher o complemento do homem, um para o outro excluindo sob um significante “exclusivo” os que mais ou menos ostensivamente são a prova viva de que a relação sexual (tomando a palavra relação no sentido matemático) não existe?

Todo esse encaminhamento da idéia de que a relação sexual não existe já é cogitado em Freud das mais variadas formas; os próprios “*Três ensaios sobre a sexualidade*” são sua constatação. Se a sexualidade humana não passa de um “inventário de taras”, que comprovam que não há propriamente um instinto que nos dirija a lugar nenhum, como fazer existir a relação sexual? Lacan tem uma resposta para isso, curta e delicada: “o que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor”¹²⁴.

Se não há complementariedade entre o homem e a mulher (que além de tudo não existe toda), como considerar a heterossexualidade normal (para além da curva de Gauss) e a homossexualidade um desvio? Bem, obviamente não devemos considerar que a homossexualidade seja a via normal, nem mesmo um modelo, “mas também não decorre daí que ela deva ser considerada simetricamente oposta à heterossexualidade, cuja definição, aliás, é sumamente problemática”¹²⁵.

Pode-se justamente pensar com Freud e Lacan, que a heterossexualidade faz até mais questão do que a homossexualidade, uma vez que, sob as leis do inconsciente, no nível do inconsciente, o “Outro sexo é simplesmente impensável”¹²⁶. Se tomarmos o falo, da forma como Freud nos indicou, como o elemento, o significante único de um sexo para o

¹²⁴ LACAN, J. (1982) – Seminário 20: Mais, ainda, pag.62

¹²⁵ LACAN, J. (1982) – Seminário 20: Mais, ainda, pag.115

¹²⁶ Ibidem

qual o Outro sexo é a alteridade absoluta, a própria verdade da castração e que as vias da identidade sexual passam por variados modos encará-la (se é que é possível), como não ver que a sexualidade humana é em si mesma um enigma? Isso sem tocar na questão do “objeto causa do desejo, impossível de apontar, mas ainda assim real, e cuja natureza por sua vez é assexuada”¹²⁷.

Ao retornar à Antiguidade, à Grécia, podemos nos assegurar de um momento rico na história, inclusive na história das idéias que avança até a idade moderna, em que o ideal de Eros (que afinal visa unir no amor) se desloca do jovem para a donzela que, “passamos de uma anomalia para outra, e que a representação fálica ri da anatomia”.¹²⁸

A homossexualidade masculina: as estruturas clínicas

As referências a homossexualidade percorrem toda a obra de Freud deslocando-se da bissexualidade constitutiva do sujeito para o complexo de castração e a função do pai. A obra em que ele mais se estendeu sobre o tema foi “*Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*” (1910), na qual ele situa a homossexualidade no terreno da neurose. Um ano depois, foi publicado um longo artigo sobre Schreber, “*Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia*”, onde a homossexualidade se situa na base da paranóia de Schreber. Em 1919, em “*Uma criança é espancada*”, Freud faz um extenso estudo sobre fantasias perversas em casos de neurose.

Em todos esses casos, é de uma fantasia que Freud parte rumo à investigação. Depois de Freud, muitos analistas tenderam a situar a homossexualidade masculina no âmbito da estrutura perversa considerando que só uma pequena parcela de homossexuais se enquadraria na neurose, dificultando esta distinção. Para os autores anglo-saxões só a homossexualidade quando manifesta seria considerada perversa. No geral, a grande maioria considera que a homossexualidade está distribuída igualmente entre as três estruturas clínicas.

Os homossexuais masculinos resistem a procurar a psicanálise e, para a maioria dos psicanalistas, isso não quer dizer que eles sejam necessariamente perversos e não há nada

¹²⁷ LACAN, J. (1982) – Seminário 20: Mais ainda, pag.115

¹²⁸ LACAN, J. (1982) – Seminário 20: Mais ainda, pag.116

que se possa fazer sobre isso. Este é um ponto discutível atualmente uma vez que a procura pela psicanálise tem aumentado, talvez isso se deva à progressiva aceitação deles na cultura nos últimos anos.

Um dado que não se pode desprezar é o de que para Freud o elemento patológico por excelência se caracteriza pela exclusividade do objeto na perversão e em sua fixidez porque, como sabemos a disposição perversa é parte integrante da neurose. A perversão como tal só pode ser definida por estabelecer uma condição única de gozo o que torna o fetichismo o paradigma da estrutura. Na neurose, também pode ocorrer, transitoriamente um ato perverso, desencadeado pela “ruptura do equilíbrio homeostático” com o propósito de localizar o gozo. A verdadeira perversão se apresenta com a face exclusiva e fixa de uma fetichização do objeto “pênis” ou, em sua versão masoquista ela se caracteriza por uma posição única frente ao Outro, para se assegurar do gozo.

Uma vez postas essas diferenças, é possível distinguir as duas estruturas, situando do lado da homossexualidade neurótica “uma relação com a defesa e o desejo” e, do lado da homossexualidade perversa uma “fixação libidinal em relação ao gozo perverso em que seu caráter exclusivo é patente”¹²⁹.

Conclui-se que o termo homossexualidade “designa uma escolha de objeto sexual, ou a conduta sexual, o que não inclui necessariamente a fetichização do objeto ou, a posição masoquista do sujeito, que sozinha, autorize o uso do termo perversão”¹³⁰.

Freud retira do estudo das fantasias de Leonardo a conclusão de que nos homens homossexuais é comum que tenham sido “alvo de intensos ataques eróticos de suas mães, ou de outra mulher que cuida da criança em sua primeira infância. Ataques provocados por uma ternura excessiva da mãe, acompanhado de um desvanecimento do pai na vida da criança”. Leonardo, em sua vida, parece só ter feito escolhas amorosas platônicas, escolhas narcísicas. Cercou-se de belos rapazes desprovidos de talento aos quais ensinava sua arte sem que de fato se soubesse se mantinha relações sexuais com os mesmos. Escolhia entre esses jovens objetos que representavam o que ele fora para sua mãe, identificando-se com ela.

¹²⁹ Miller, D. et al. (1990) - Traits de perversion, pag.163

¹³⁰ Miller, D. et al. (1990) - Traits de perversion, pag.164

O fato de Leonardo ter sido abandonado por seu pai e aos cinco anos ter ido morar com este e sua madrasta fez com que Freud concluísse que o desdobramento da função da mãe em duas, também expressa em sua obra, pode ter influenciado na inibição sexual de que foi vítima. Em relação à sua verdadeira mãe, Leonardo, tomado como brinquedo erótico teve despertado precocemente seu erotismo, o que o levou a sacrificar parte de sua virilidade.

Freud associa o sorriso estático de sua mãe, marca de seu gozo, com o amor excessivo que Leonardo lhe dedicara, prova da veneração da maternidade que ele expressa através de sua obra, o que denuncia sua dificuldade de renunciar ao objeto mãe.

A esta primeira elaboração de Freud, a propósito da homossexualidade masculina, emergiu um consenso entre os analistas que se estendeu até o senso comum de que a mãe fálica é a condição “sine quae non” da escolha homossexual.

Freud avança cuidadosamente em sua teoria sob a vertente da causalidade materna. Outras condições são necessárias para que esta relação com a mãe, seja determinante, é necessário também que haja uma certa carência de pai. É necessário que tenha havido uma renúncia em relação ao pai. O menino sai da rivalidade com o pai deixando-lhe todas as mulheres.

A sexualidade feminina e a perversão

Para abordar esse problema recorro primeiramente a dois casos de Freud: a jovem homossexual e Dora, mais exatamente “a psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher”, texto de 1920 e, “fragmento da análise de um caso de histeria”, de 1905.

Começarei por cotejar os capítulos VI, VII e VIII do “*Seminário 4 - A relação de objeto*”, de Lacan, cujos títulos são respectivamente, “*O primado do falo e a jovem homossexual*”, “*Bate-se numa criança e a jovem homossexual*” e “*Dora e a jovem homossexual*”, assim como trazendo uma ou outra contribuição de outros autores. Já no primeiro parágrafo do capítulo VI deste *Seminário*, Lacan apresenta a complexidade do tema: “este problema é o da perversão, entre aspas, a mais problemática possível na perspectiva da análise, a saber, a homossexualidade feminina”.

Ao introduzir seus ouvintes no caso da jovem homossexual, Lacan se refere a ele como “... um dos casos mais brilhantes de Freud, e, diria quase um dos mais perturbadores”.¹³¹ Em outro momento deste mesmo capítulo, também no início, ele ressalta que: “A homossexualidade feminina foi dotada, em toda a análise, de um valor particularmente exemplar, pelo que ela pôde revelar sobre as etapas do encaminhamento da mulher, bem como sobre as interrupções que podem marcar seu destino”.¹³²

Com o propósito de recordar o caso, vou reduzi-lo aos seus aspectos essenciais. Trata-se de uma bela jovem de boa família de Viena, 18 anos, inteligente, que se torna objeto de grande preocupação dos pais ao se lançar ao enalço de uma “dama”, como diz Freud, “uma dama do mundo”, de reputação duvidosa, com uma década a mais do que nossa jovem. Os pais levam-na a Freud como um último recurso, uma vez que, além do mais, a moça havia feito uma séria tentativa de suicídio, quando, ao cruzar com o pai numa rua de Viena próxima de sua casa, estando acompanhada de sua “dama”, em atitude de franco desafio a este, jogou-se de uma ponte sobre a via férrea, sob o olhar paterno. Ao tomá-la em análise – o que denominou “exploração analítica” – Freud pôde colher dados suficientes para construir um edifício teórico que se tornou um verdadeiro paradigma da homossexualidade feminina: “Uma constelação especial [...] tornou possível, [...],

¹³¹ LACAN, J. (1995) - *Seminário 4: A relação de objeto*, p.102/3

¹³² *Idem*

conseguir uma plena confirmação de minhas construções teóricas e obter uma compreensão interna (*insight*) adequada, em linhas gerais, de maneira pela qual sua inversão se desenvolvera”.¹³³

A jovem apresenta-se a Freud no decurso de dois meses aproximadamente, durante os quais ele menciona que ela passara “... pela atitude normal característica do complexo de Édipo feminino de maneira não tão notável e, posteriormente, começou a substituir o pai por um irmão ligeiramente mais velho que ela”.¹³⁴ “A comparação entre os órgãos genitais do irmão e os seus, que fez pelo início do período de latência [...], deixara forte impressão e tivera efeitos posteriores de grandes conseqüências”.¹³⁵

Os dados do relato da jovem levavam a pressuposição de uma resolução normal do complexo de Édipo. “É admitido por todos os autores que, no desvio de sua evolução, a menina, no momento em que entra no Édipo, começa a desejar um filho do pai como substituto do falo faltoso, e que a decepção de não recebê-lo desempenha um papel essencial para fazê-la voltar atrás no caminho paradoxal por onde ela entrou no Édipo, a saber, a identificação ao pai, em direção à retomada da posição feminina”.¹³⁶

A jovem, aos 13 anos, em plena revivescência do complexo de Édipo, se apegou ternamente a um garotinho que conhecera em um playground. Seu afeto foi tão grande (a corrente terna, como diz Freud) que passou a cuidar dele periodicamente, o que acabou por provocar um laço entre as duas famílias. Este fato vem a corroborar com a pressuposição de uma resolução normal do complexo de Édipo. No entanto, uma inversão de fato ocorreu: Freud constata que é precisamente o nascimento de um irmãozinho (bebê dado à mãe pelo pai) o que desencadeia a mudança de objeto.

A moça troca o amor do pai por uma identificação com ele, o que não quer dizer que ela deseja ser um homem, o que ela deseja é desempenhar o papel (a função) do pai frente às mulheres, talvez mais exatamente mostrar-lhe como se deve amar as mulheres, desafiando-o. Em meio às “tormentas da puberdade” – na vigência do que podemos considerar de reafirmação e ou de mudança (retificação) da escolha de objeto – materializa-

¹³³ FREUD, S. (1976) - Obras completas, vol. XVIII, p.191

¹³⁴ FREUD, S. (1976) - Obras completas, vol. XVIII, p.193

¹³⁵ Idem.

¹³⁶ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, p.98

se a criança real, ali onde ela desejava sua criança-falo imaginária e não é dela, é dada pelo pai à mãe.

No texto de Lacan ao qual me refiro, (cap. VI), ele estabelece uma precisão ao dizer que a jovem entrara na “dialética da frustração”: “Ao entrar na reivindicação fálica, ela quer receber do pai, mais que o filho, o dom: o que aqui está em jogo é menos o objeto do que o amor”.¹³⁷ Ele deve ser dado a quem de direito. No caso em questão, o garotinho veio preencher a falta fálica e a jovem se constituiu em sua “mãe imaginária”. A criança adquire, segundo Lacan, um estatuto real, para ela, seu pênis imaginário “de que foi fundamentalmente frustrada” e, o aparecimento *a posteriori* do irmãozinho provoca uma mudança na sua posição subjetiva.

Com o propósito de esclarecer a particularidade deste caso, seu caráter dramático, digamos, Lacan frisa o quanto é “por demais inquietador” que ela (a criança) seja real: “ora, à criança que desejava inconscientemente, a menina deu um substituto real onde encontrava sua satisfação, traço que já mostra uma acentuação da necessidade” [...] “compreende-se a partir daí, que o sujeito tenha sido frustrado de uma maneira muito particular quando a criança real, vinda do pai como simbólico, foi dada à própria mãe”¹³⁸.

A situação torna-se insustentável, desmorona e a moça “se arranja como pode”¹³⁹, as coisas se estruturam a maneira de uma perversão, nos diz Lacan. Revela-se uma situação de intenso ciúme da filha pela mãe, onde aquela se sente traída pelo pai e, “... se a satisfação imaginária que ela se entregava (o amor pelo garotinho) tomou um caráter insustentável, foi na medida em que se introduziu o real, um real que respondia à situação inconsciente no nível do plano do imaginário”.¹⁴⁰ O que estava latente no plano simbólico “começa a se articular de maneira imaginária, à maneira de uma perversão, e é, aliás, por essa razão e não outra, que isso vai resultar numa perversão. A moça se identifica ao pai e assume o papel deste. Torna-se ela mesma o pai imaginário. Ela também conserva seu pênis, e agarra-se a um objeto que não tem (a dama) ao qual é preciso, necessariamente, que ela dê esse algo que ele não tem”.¹⁴¹

¹³⁷ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, pag.101

¹³⁸ LACAN, J. (1995) – Seminário 4: A relação de objeto, pag.130

¹³⁹ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, pag.131

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ Idem.

Para além do brilho desta contribuição lacaniana ao caso, é necessário destacar dois pontos importantes: a ênfase dada ao amor e não propriamente ao objeto, pois é preciso entrar na dialética do dom para com o objeto, ama-se aquilo de que o objeto carece, a falta, e é fundamental que se doe a quem não o tem. Em outras palavras: é justamente por não ter o falo, pela sua falta fálica, que a dama se torna alvo de amor.

Ao pai – aí convocado na posição de testemunha, o terceiro masculino, ao menos potencial que a maioria dos autores postula como presença indispensável nos casos de homossexualidade feminina, assim como aos homens em geral – cabe à jovem ensinar como se deve amar uma mulher. Para além de oferecer-lhe o falo é preciso cortejá-la, servi-la, cuidar dela, valorizar sua falta, pois é justamente aí que reside o bem mais precioso, marca da diferença entre os sexos, objeto de horror e fascinação, dissimetria que faz apelo ao amor, também. Nas palavras de Serge André, ela propõe ao pai o seguinte enigma: ‘acaso se é capaz de amar realmente uma mulher quando se é homem?’ Se o pai não soube amá-la, com certeza ele e os homens em geral jamais saberão ‘o que quer uma mulher’. É este o desafio que ela lança ao pai ao caminhar com sua “dama” pelas ruas de Viena.

O encontro com o pai real é o momento da projeção em cena da relação antes simbólica com o pai – de alguém que vai receber o dom do pai, ela passa ao lugar de alguém que sabe como doar e ostenta isso – agora tornada imaginária através de sua identificação com ele em sua relação com a dama. E o pênis, agora, não é mais só imaginário, diz Lacan, é também simbólico. As conseqüências deste encontro não foram poucas.

Neste capítulo, o VI, a ênfase é posta na relação entre o amor e a falta, o que, se pelo lado da falta ilustra a perversão no que tange à castração - uma vez que toma o desejo a partir da falta fálica - assim como à imaginarização do pai, que caminha neste sentido, por outro lado, o lado do dom do amor, retira-lhe, por assim dizer, seu caráter perverso.

Um pequeno resumo

Na tentativa de fazer um rápido retrospecto do ponto em que está a situação quando se apresentam as dificuldades para Freud, situemos o caso assim: no tempo de sua puberdade, sua posição, sua estruturação simbólica e imaginária se realizam de acordo com a teoria:

equivalência pênis imaginário – criança – mãe imaginária e pai instaurado como função simbólica: “O pai é aquele que pode dar o falo. Todos estes passos são inconscientes. Neste ponto do declínio do Édipo, dá-se o momento fatal, o pai da realidade dá à mãe uma criança real”, isto é, faz “desta criança diante de quem o sujeito está em relação imaginária uma criança real”.¹⁴² A situação torna-se insustentável, a jovem se vê frustrada de sua criança imaginária e a equação se transforma: pai imaginário, a dama, o pênis simbólico (o pênis oferecido à dama). A relação do sujeito com seu pai, antes simbólica, passa a ser imaginária, ou seja, torna-se uma relação “perversa”. O dom que ela receberia do pai ela projeta sobre a dama. As relações em jogo estão postas desta forma, está configurada a inversão.

Os sonhos e a transferência

Ao fim de aproximadamente dois meses de trabalho, Freud decide encaminhar a moça para uma analista mulher, alegando que as resistências da paciente não puderam ser superadas. Ele localiza-as a propósito de uma série de sonhos, que ele chama de enganadores e cristaliza-se a ruptura do trabalho analítico. Lacan atribui esse rompimento a um erro de Freud em sua interpretação do sonho de transferência, erro este que ele compara à interrupção da análise de Dora. Aspectos contratransferenciais intervêm em ambos os casos. A jovem sonha seguidamente que se apaixonou, casou e tem filhos, ou seja, tudo o que socialmente se poderia esperar como resultado do tratamento. Freud vê nestes sonhos uma intenção expressa de enganá-lo, de, simultaneamente, iludi-lo para em seguida desiludi-lo da forma mais acachapante. Toma uma postura defensiva ao dizer-lhe “... que não acreditava naqueles sonhos, que os encarava como falsos e hipócritas e que ela pretendia enganar-me, tal como habitualmente enganava o pai”.¹⁴³ É o analista que resiste.

Freud, apesar da interpretação, digamos, “desastrosa” (do ponto de vista transferencial), não deixou de observar com sua costumeira argúcia que se tratava de uma “transferência positiva”, pois, “os sonhos expressavam o desejo de conquistar meu favor, eram também uma tentativa de ganhar meu interesse e minha boa opinião...”.¹⁴⁴ Recorre à

¹⁴² LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, pag.135

¹⁴³ FREUD, S. (1976) - Obras completas, vol. XVIII, pag.204

¹⁴⁴ FREUD, S. (1976) - Obras completas, vol. XVIII, pag.205

“*A interpretação dos sonhos*” para detalhar os caminhos da constituição dos sonhos, dizendo: “Um sonho não é o inconsciente; trata-se da forma pela qual um pensamento remanescente da vida desperta pré-consciente ou mesmo inconsciente para, graças ao estado de sono, ser remodelado”.¹⁴⁵ Distingue o desejo inconsciente do desejo pré-consciente. Sabe como ninguém que um sonho só pode se constituir “como representante daquilo que se chama o inconsciente”,¹⁴⁶ se tiver calcado no desejo inconsciente; “só que não tira daí as conseqüências extremas”.¹⁴⁷ Freud precisaria ter reconhecido que, apesar de enganosos (na intenção pré-consciente) eram dirigidos a ele, ela sonha para ele. A cena imaginária do sonho era tão somente uma versão nova do desejo primário dirigido ao pai, de ter dele um filho. Freud sabe disso, considera estes sonhos também “uma revivescência grandemente enfraquecida do original e apaixonado amor da jovem pelo pai”.¹⁴⁸

Apesar disso, ele enfatiza na transferência a intenção pré-consciente do sonho, o aspecto de “tapeação”, digamos, a vertente de impostura do sonho, neste sentido, acentuando seu aspecto perverso. Em dado momento de seu ensino, muito posterior ao Seminário 4 em que baseio estas considerações, Lacan apresenta o termo *père-version*, o que, grosso modo, poderia ser aplicado ao sonho enganador da jovem no sentido de “a versão dada ao pai”, *père-version* limitando o jogo de palavras aí contido, excluindo o efeito do sentido que é atribuído a esta expressão, a de que o pai transmite ao filho sua *père-version*, ou seja, seu modo de gozo, o que carrega em si, um traço sempre perverso.

A jovem, ao tomar seu pai como objeto do desejo e dele esperar um filho no primeiro tempo do Édipo, expressa no sonho seu desejo primeiro (o casar, ter filhos, etc.) e, simultaneamente, engana o pai (Freud), o que, ela mesma dizia, pretendia jogar com os pais, “... fingir se tratar e manter sua posição, sua fidelidade à dama”. Lacan comenta que,

“sem dúvida, estamos aí numa dialética da tapeação, mas o que se formula no inconsciente [...] é, referido ao significante, aquilo que foi desviado na origem, a saber, sua própria mensagem vinda do pai sob uma forma invertida, sob a forma do você é minha mulher, você é meu mestre, você terá um filho meu. Esta é, na entrada do Édipo ou enquanto o Édipo não está resolvido, a promessa sobre a qual se funda a entrada da menina no

¹⁴⁵ FREUD, S. (1976) - Obras completas, vol. XVIII, p.205

¹⁴⁶ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, p.137

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ FREUD, S. (1976) - Obras completas, vol. XVIII, p.204

complexo de Édipo. Foi daí que partiu a posição, e articula-se no sonho uma situação que satisfaz a essa promessa. É sempre o mesmo conteúdo do inconsciente que se verifica”.¹⁴⁹

Lacan critica Freud por sua desconfiança em relação aos sonhos da paciente, por não dar a devida ênfase ao desejo primário aí presente, por revelar um temor e simultaneamente uma satisfação, um triunfo mesmo, por não se deixar enganar pela jovem e mostrar isso claramente a ela. Faltou, por assim dizer, um *savoir faire* com a transferência, um *savoir dire*, um manejo, “um bem dizer” que valorizasse a centelha de verdade contida na mentira, um equilíbrio entre não se deixar enganar pela jovem impostora e, sem desmascará-la, mostrar a outra face de Jano.

O comentário de Lacan no final deste capítulo assinala a vertente simbólica do sonho colocando-o como “o representante da transferência em seu sentido próprio”, e Freud teria se deixado tomar mais intensamente pela vertente imaginária e se deixado capturar por ela, e completa, “era ali que Freud poderia arriscar a sua confiança e intervir com audácia”.¹⁵⁰

Dora

A tese de Lacan é de que Freud falhou com Dora “no mesmo nível, da mesma maneira, só que [...] comete o erro exatamente contrário”:

“Esses dois casos se equilibram admiravelmente. Entrecruzam-se, estritamente, um e outro. Para começar, porque a confusão da posição simbólica com a posição imaginária se produz, em cada um, num sentido oposto. Mas, mais ainda, porque na sua constelação total eles se correspondem estritamente, com a diferença que um se organiza com referência ao outro sob a forma do positivo ao negativo. Poderia dizer que não existe melhor ilustração da fórmula de Freud, de que a perversão é o negativo da neurose”.¹⁵¹

Percorrendo rapidamente o traçado do caso, temos um pai, uma filha, uma dama e seu marido. O problema, lembremos, o ponto pivô, é a dama. Tal qual como a jovem, Dora é levada a Freud após um acontecimento que preocupou bastante seus pais, o que Lacan define assim “... uma espécie de demonstração ou intenção de suicídio”. No caso da

¹⁴⁹ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, p.137

¹⁵⁰ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, p.138

¹⁵¹ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, p.139

“jovem”, houve mesmo um salto para a morte; Dora escreve uma carta e providencia que ela seja lida por seus pais. A moça devotava grande amor a seu pai e se ressentia de seu relacionamento amoroso com a Sra. K. O pai a leva a Freud como “a doente” o que por si “só denota claramente uma crise no conjunto social onde um certo equilíbrio fora até então mantido”¹⁵². O pai dissimula a verdadeira situação a Freud, a moça revela os fatos onde se percebe que o casal Sr. e Sra. K vive “numa espécie de relação a quatro” com a moça e seu pai. No caso da jovem temos três personagens principais (pai, filha e dama), no caso Dora a mãe praticamente não participa, em relação à jovem homossexual, a mãe concorre claramente com a filha, fechando os olhos ao seu homossexualismo, e introduz “o elemento de frustração real que terá sido o determinante na formação da constelação perversa”.¹⁵³

No caso Dora é “o pai que introduz a dama” e a mantém ali, veremos, com a cumplicidade da filha, até uma certa altura. No caso da jovem, é ela quem “a introduz”. Dora reivindica o fim da relação e lamenta amargamente o pai tê-la oferecido como objeto de troca para o marido da Sra. K. No momento em que os fatos reais, as cartas estão enfim postas na mesa, Freud implica Dora na questão: “... a desordem de que você se queixa, não é algo de que você mesma participou?” Dora sustentara aquela posição protegendo e facilitando os encontros de seu pai com a suposta rival, cuidando de seus filhos, até a famosa cena do lago onde o Sr. K a corteja, declara seu amor. Lacan demonstra que o que provoca a ruptura não é a corte do Sr. K que já vinha de muito tempo, o que torna insustentável o equilíbrio do quarteto e interrompe bruscamente toda a afinação mantida até aquele momento é a frase: *Ich habe nichts an meiner Frau*.

Para Lacan, o real sentido contido nesta “sentença” é diferente daquele que usualmente aparece nas traduções, ou seja: minha mulher não é nada para mim; ele tem o cuidado de precisar que o que o Sr. K quer dizer é que pelo lado de sua mulher não há nada. O Sr. K quer dizer que não há nada depois de sua mulher: minha mulher não está no circuito, assim explica Lacan o sentido implícito neste “veredicto”. As conseqüências retiradas destas palavras são o desmoronamento total da situação, que provoca em Dora uma passagem ao ato (a bofetada) acompanhada da destituição de seu lugar neste quarteto, lançando-a na reivindicação do amor do pai, dom este que, até então, mesmo

¹⁵² LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, p.139

¹⁵³ Idem.

precariamente, através da Sra. K, ela julgava receber. E o que é pior, desinvestida deste amor do pai de quem se achava credora, ela não passa de um objeto de troca de um pai sórdido que “a vende a um outro” em troca da complacência do Sr. K para obter os favores da Sra. K. Dora, diz Lacan, é uma histérica, isto é, alguém que chegou ao nível da crise edipiana e que ao mesmo tempo pôde e não pôde ultrapassá-la. Existe uma razão para isto: é que o pai dela, contrariamente ao pai da homossexual, é impotente. Toda a observação repousa na noção de impotência do pai”¹⁵⁴.

Lacan não deixa de utilizar o caso como exemplar para ilustrar o que pode ser a função paterna no que concerne “à falta de objeto pela qual a menina entra no Édipo”.¹⁵⁵ Esta função pode ser definida como aquela do doador, o pai como “aquele que dá simbolicamente [...] o objeto faltoso”¹⁵⁶. Neste caso, adverte Lacan, ele dá o que não tem, a impotência paterna atravessa o caso e é mesmo constitutiva da posição subjetiva de Dora. A este pai, que adoece pela primeira vez na idade em que a menina devia sair do complexo de Édipo, ela ama, dedica-lhe um amor intenso, diretamente proporcional ao declínio de sua potência. Há aí uma clara distinção entre os dois casos: à jovem homossexual é negado o objeto faltoso que, por sua vez, é oferecido à mãe desta, signo da potência paterna materializado na criança, seu irmãozinho, colocado concretamente no lugar de seu filho imaginário.

Já o que Dora demanda “como signo de amor, nunca passa de alguma coisa que só vale como signo”.¹⁵⁷ Não há materialização possível da potência paterna e Dora o ama “precisamente pelo que ele não lhe dá”.¹⁵⁸ E, como tal, coube a Lacan indicar através deste seminário e de outros momentos de seu ensino, por exemplo, no “*Seminário 8*”, justamente denominado “*A transferência*”, “... não existe maior dom possível, maior signo de amor, que o dom daquilo que não se tem”.

Colocadas as coisas desta maneira, é preciso refletir como pôde a situação se manter estável por tanto tempo, uma vez que Dora soube do relacionamento desde o início e que, mais do que isso, até mesmo parece tê-lo induzido e sustentado. Lacan começa por explicar que “a histérica é alguém que ama por procuração, [...] alguém cujo objeto é

¹⁵⁴ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, p.141

¹⁵⁵ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, p.142

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ Idem.

¹⁵⁸ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, p.143

homossexual”, ela “aborda esse objeto homossexual por identificação com alguém do outro sexo”.¹⁵⁹ Dora imaginariamente identifica-se ao Sr. K, à sua personalidade, e é por seu intermédio que ela se acerca do objeto homossexual. A questão de Dora sobre a feminilidade está “suspensa” e concentrada na Sra. K. É a ela que Dora dirige a questão sobre sua possível identificação com seu próprio sexo.

A questão pode ser formulada da seguinte forma, segundo a tese de Lacan: o que é que meu pai ama na Sra. K? Ou, dito de outra forma, o que ela tem que provoca o amor de meu pai e que eu não sei o que é? A questão de Dora está de acordo com a teoria do objeto fálico, ou seja, no caso específico da mulher, esta “só pode entrar na dialética da ordem simbólica pelo dom do falo”.¹⁶⁰ O sujeito feminino deseja o falo como dom, ele só pode ser recebido como signo de amor, “elevado à dignidade de objeto de dom”.¹⁶¹ É o que explica uma diferença básica de gêneros, acessível à observação do leigo: a mulher teme perder o amor, o homem a potência.

É esta posição de reivindicar, receber para além do falo, o dom, o que possibilita ao sujeito “entrar na dialética da troca, aquela que irá normalizar todas as suas posições, até inclusive as interdições essenciais que fundam o movimento geral da troca”.¹⁶² Dora, a partir da cena do lago, da frase do Sr. K, se vê reduzida a um mero objeto de troca, “vendida a um outro” (palavras que ela diz e que resumem toda a situação), destituída do dom do amor do pai. Dora não pode aceitar este lugar, não desta forma, onde ela não se vê contemplada neste universo por nenhum dom de amor, onde não há repartição entre filha e amante, cessa a circulação do dom entre os membros do quarteto. Há uma ruptura para Dora, contida nas palavras do Sr. K: se sua mulher está fora do circuito há uma cisão entre os quatro personagens (dois p’ra cá, dois p’ra lá). Dora “não pode tolerar que ele não se interesse por ela senão na medida em que ele só se interessa por ela... se o Sr. K só se interessa por ela, é porque seu pai só se interessa pela Sra. K”.¹⁶³

¹⁵⁹ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, p.141

¹⁶⁰ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, p.144

¹⁶¹ Idem.

¹⁶² Idem.

¹⁶³ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, p.146

Levi-Strauss, citado por Lacan em sua obra “*As estruturas elementares do parentesco*” demonstra que a troca de laços de aliança consiste em: recebi uma mulher e devo uma filha... ‘o que faz da mulher um puro e simples objeto de troca’.¹⁶⁴

Dora não pôde renunciar ao amor do pai para recebê-lo de um outro homem, não fez esta transposição, ela “... está excluída da primeira instituição do dom e da lei”, “... ela só pode viver esta situação sentindo-se reduzida pura e simplesmente ao estado de objeto”.¹⁶⁵

Uma vez dispostas estas considerações, retorno à comparação entre os dois casos, acentuando o que Lacan considera o erro de Freud em relação ao caso Dora, também pautado na transferência, uma vez que já comentei este ponto no caso da jovem homossexual.

Em “*Intervenção sobre a transferência*”, Lacan enumera as duas ‘inversões dialéticas’ empreendidas por Freud no tratamento e o critica por não ter feito a terceira. Localiza-a no momento em que se presentifica no segundo sonho da paciente o verdadeiro valor da Sra. K para Dora. Seu valor, diz Lacan, “não é o de um indivíduo, mas o de um mistério, o mistério de sua feminilidade, quer dizer, de sua feminilidade corporal”.

Num dado momento do texto de Freud sobre o caso, ele assinala a recordação de uma cena da primeira infância de Dora na qual ela se vê chupando o polegar enquanto com a outra mão puxa a orelha do irmão. Esta ‘cena primitiva’ assinala o peso da oralidade que é determinante em sua vida, ‘a matriz imaginária’ que dá o tom ao objeto mulher indissociavelmente ligado ao desejo oral o que entre vários sintomas se revelava nas afonias de que sofria nas ausências do Sr. K. Diferentemente de Freud, que as atribuía às ausências (viagens do Sr. K), Lacan não tem dúvidas de que elas expressam “a pulsão erótica oral do ‘enfim sós’ com a Sra. K”.¹⁶⁶ Sabemos da impotência de seu pai e do modo como ele exercia sua sexualidade.

Dora não consegue aceder a uma posição em que reconheça sua genitalidade, fixada que está na oralidade ‘perversa polimorfa’ da infância. Ela não assume seu corpo de mulher e permanece sujeita ao despedaçamento corporal do que dão testemunho os sintomas conversivos. Desta forma ela se recusa a aceitar a condição da qual se queixa, e que ao mesmo tempo resume toda sua situação: “meu pai me vende a um outro”. Não é possível

¹⁶⁴ Idem.

¹⁶⁵ LACAN, J. (1995) - Seminário 4: A relação de objeto, p.146

¹⁶⁶ LACAN, J. (1998) - Escritos, p.230

para ela aceitar ser objeto do desejo de um homem, condição *sine qua non* de todo acesso possível à posição feminina. Ela não esgotou sua questão dirigida à Sra. K.

O que sucede no que deveria ser a terceira ‘inversão dialética’ é que Freud não consegue orientá-la para “o reconhecimento do que era para ela a Sra. K, obtendo a confissão dos segredos últimos de sua relação com ela, [...] abrindo caminho para o reconhecimento do objeto viril”.¹⁶⁷ É o próprio Freud que comunica desta forma seu fracasso ao adiar a interpretação, para a qual descobre ‘só depois’ já não ter mais tempo. Ela já decidira parar o tratamento. Ele apontara insistentemente como seu objeto de amor o Sr. K, ao que ela nunca aquiesceu. Freud parecia querer dirigir o tratamento analítico no sentido desta escolha objetual heterossexual, vendo nela uma ‘promessa de felicidade’ para a vida de Dora.

Em uma nota de rodapé do caso “*Fragmento da análise de um caso de histeria*”, ele reconhece que não apreciou devidamente o valor do vínculo homossexual que unia Dora à Sra. K. Apesar de saber da importância da tendência homossexual na subjetividade das histéricas ele não pôde enfrentá-la em Dora e mantém uma constante ambigüidade em relação a este tema no decurso de todo o relato do caso clínico. Em dado momento de reflexão ele atribui seu fracasso ao desconhecimento em que na época se encontrava sobre a questão “da posição homossexual do objeto visado pelo desejo da histérica”.¹⁶⁸

A reflexão que advém da leitura do caso conduz a uma apreensão de que a contratransferência (no sentido dos preconceitos do analista) pode tê-lo conduzido a uma denegação ‘da posição sexual do objeto visado’ por Dora é o que parece demarcar sua insistência em apontar o Sr. K como seu objeto. O próprio Freud identifica-se demais com o Sr. K, comenta Lacan: “no tocante a Dora, sua participação pessoal no interesse que ela lhe inspira é confessada em muitos pontos do relato do caso” [...] “ela o faz vibrar com um frêmito”.¹⁶⁹

No que concerne à terceira ‘inversão dialética’ que não pôde ocorrer, o resultado, como seria de se esperar, foi a transferência negativa: “esta se manifesta com força tanto

¹⁶⁷ LACAN, J. (1998) - Escritos, p.236.

¹⁶⁸ LACAN, J. (1998) - Escritos, p.307

¹⁶⁹ LACAN, J. (1998) - Escritos, p 223

maior quanto mais uma análise tenha comprometido o sujeito com um reconhecimento autêntico, e habitualmente se segue a ruptura”.¹⁷⁰

A dimensão de ‘tapeação’ pode ser ‘entrevista’, no caso, o que provoca ‘inadvertidamente’ uma comparação com as atitudes da jovem homossexual, com seus sonhos enganadores e os movimentos de Freud na interpretação dos mesmos. É possível notar um falseamento, até mesmo um ‘forçamento’ de Freud no sentido de orientar Dora na direção do Sr. K, há aí um entusiasmo excessivo. Também nela há uma falsa exaltação dessa relação nos detalhes que relata, no entanto, ela se ressentia com Freud.

É possível supor que além do aspecto ‘falso’ uma outra dificuldade se acrescenta para ela: a direção que Freud aponta é muito semelhante à de seu pai, sob um certo ponto de vista, e isso pode ser interpretado como ‘empurrá-la’ para os braços do Sr. K. Sabemos que, sem a intermediação da Sra. K, Dora não assume a posição feminina de poder vir a ser objeto de desejo para um homem. Ela rompe o trabalho analítico, e, volta uma vez mais para uma última sessão quinze meses depois de interrompido o tratamento. Deste reencontro, pode-se depreender as defesas de ambos, apresentadas, subrepticiamente, sob a forma de uma cumplicidade de resistências, onde a tapeação se presentifica sob a forma de uma certeza (mútua) de que jamais voltariam a se encontrar.

Comentários

A questão que se coloca é a relação da mulher com a perversão, mais propriamente se existiria perversão na mulher como estrutura. Além dos dois casos relatados que são a base deste comentário abordarei alguns aspectos de um texto de Lacan, dos “*Escritos*”, intitulado “*Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina*”, assim como um trecho do “*Seminário 10 – A angústia*”, onde Lacan mais uma vez trabalha o caso da jovem.

Para iniciar o problema, é bom que se saiba que são raros os casos de perversão masculina na literatura psicanalítica e, em relação a esta estrutura na mulher, são mais raros ainda. A própria homossexualidade feminina faz questão sobre o assunto.

No caso da jovem homossexual, Lacan menciona num dado momento, que o que estava latente no plano simbólico “começa a se articular de maneira imaginária, à maneira

¹⁷⁰ LACAN, J. (1998) - *Escritos*, p.306

de uma perversão” (já citado). Esse desenvolvimento “à maneira de uma perversão” permanece em aberto, e tudo o que está dito neste texto no sentido de uma perversão não se fecha. O fato de a jovem manter com a dama uma relação em que o ponto central é o amor, o amor cortês, como frisa Lacan, retira seu caráter perverso. É do amor que se trata, não da perversão propriamente dita.

No “*Seminário 10 – A angústia*”, Lacan trata especialmente do modo masculino com que a moça aborda seu objeto, à maneira de um homem e, ocupando frente a esta, uma posição servil: “a jovem comporta-se como o cavalheiro que tudo sofre por sua dama, contenta-se com favores minguidos, os menos substanciais, e até prefere contar apenas com estes. Quanto mais o objeto de seu amor vai além do que poderíamos chamar de recompensa, mais ele superestima esse objeto de eminente dignidade”¹⁷¹.

À medida que a conduta da dama se apresenta decaída, mais a jovem a admira: “a exaltação amorosa vê-se reforçada pela meta suplementar de salvá-la”¹⁷². Pode-se dizer com Lacan, neste *Seminário*, que a jovem

“empenhara-se, portanto, em fazer de sua castração de mulher o que faz o cavalheiro com sua dama, isto é, oferecer-lhe precisamente o sacrifício de suas prerrogativas viris, o que, por uma inversão desse sacrifício, fazia dela o suporte do que faltava no campo do outro, ou seja, a suprema garantia de que a lei é efetivamente o desejo do pai, de que temos certeza disso e que existe uma glória do pai, um falo absoluto”¹⁷³.

Estes novos desenvolvimentos me parecem bastante sensíveis e indicativos da homossexualidade feminina, onde o ressentimento e a vingança unem-se a um modo de dizer, agindo, provocando a cena, neste sentido, perverso. Em sua atuação a jovem estaria, segundo Lacan, enviando ao pai a seguinte mensagem: “já que fui decepcionada em meu amor por ti, meu pai e já que eu não posso ser tua mulher submissa, nem teu objeto, é Ela que será minha Dama, e, quanto a mim, serei aquela que sustenta, que cria a relação idealizada como o que foi repelido de mim mesma, com o que, de meu ser de mulher, é insuficiência”¹⁷⁴.

¹⁷¹ LACAN, J. (2005) – *Seminário 10: a angústia*, pag.125

¹⁷² LACAN, J. (2005) – *Seminário 10: a angústia*, pag.123

¹⁷³ LACAN, J. (2005) – *Seminário 10: a angústia*, pag.124

¹⁷⁴ *Ibidem*

Assim como o homem apaixonado idealiza a amada, transformando sua má conduta em uma exaltação do amor e, até mesmo fazendo desta o motivo de seu amor, abrindo mão de parte de sua masculinidade, a jovem se descuida de sua beleza, desfazendo-se dos signos de sua feminilidade.

O modo de amar da jovem é absolutamente masculino, no entanto, ela ama platonicamente, não se percebe seu desejo pela dama, muito menos sua orientação perversa, a qual faz parte da estrutura do desejo masculino.

Há uma frase de Lacan, bastante intrigante, que diz: “chamemos heterossexual, por definição, aquele que ama as mulheres, qualquer que seja seu próprio sexo. Ficará mais claro. Eu disse ‘amar’, e não prometido a elas por uma relação que não há. É justamente isso que implica o insaciável do amor, a qual se explica por esta premissa”¹⁷⁵.

Um dos modos de se interpretar este comentário de Lacan é que o amor “o que deve vir em suplência da relação sexual que não há”, é aquilo que se deve dedicar ao Outro sexo, às mulheres. Para ele, a alteridade absoluta, ou Outro sexo, é a mulher. É o confronto com a castração que define a alteridade. Seja homem ou mulher, aquele que enfrenta a castração ao modo do amor, é heterossexual. Visto dessa forma a homossexual aborda o Outro sexo de modo semelhante ao do homem heterossexual, com quem, diga-se de passagem, ele rivaliza e almeja superar.

A homossexual ‘banca o homem’ com o intuito de causar o gozo da parceira; nesse sentido há uma aproximação com o *savoir faire* próprio ao perverso. Como ele, ela zela pelo gozo da parceira.

Ao devotar um amor idealizado para com seu objeto amoroso, ela “erige a equivalência da mulher ao falo”, como é possível observar no caso da jovem homossexual. Dora também vivia uma relação de adoração com a Sra. K.

Lacan estabelece uma nuance entre a homossexual e a heterossexual: a mulher heterossexual “goza em rivalidade com”, a homossexual visa “fazer gozar uma outra”.

¹⁷⁵ LACAN, J. (2003) – Outros escritos, pag.467

Conclusão

O campo da ética invade a Psicanálise desde a porta que se abre no consultório do psicanalista e se estende para além do término de uma análise. Está no fundo da prática cotidiana ultrapassando as questões “burocráticas”. Para Lacan, a invenção da Psicanálise foi uma “intuição ética” de Freud; o que fazer com o que elas (as históricas) lhe diziam, como tratar aquele resíduo que todos querem jogar fora, fazer calar, disfarçar, estigmatizar ou simplesmente gozar, o que é pior.

Valorizar o dizer de cada uma, se deslocar da posição de Mestre para dar voz à “dor de existir” e ver nela um gozo e um saber que se articulam e produzem outros saberes, fazer cessar o gozo, localizando-o, é uma “decisão ética”. Requer uma “coragem ética”, principalmente para o pioneiro, desbravar a floresta do inconsciente. Desta decisão surgiu uma prática sujeita a se desvirtuar.

Poder ver que ali onde se nega o que se deseja para evitar o retorno do recalcado, é lidar diretamente com a ética, a do inconsciente, assujeitada ao princípio do prazer com seu caráter a-ético. Se há um julgamento na denegação, há uma ética, “o estatuto do inconsciente é ético”¹⁷⁶.

Se “o sujeito lida com peças escolhidas da realidade”, como diz Lacan, o que Freud diz de outro modo “a percepção não é um processo puramente passivo”, vê-se que desde o início lidamos com a “insondável decisão do ser” (Lacan). Há uma escolha, a escolha da neurose, escolha da estrutura pode-se dizer.

Julgar, diz Freud, “é uma continuação, por toda a extensão das linhas da consciência, do processo original através do qual o ego integra coisas a si ou as expõe de si de acordo com o princípio do prazer”. Lacan diz o mesmo dessa forma: “a realidade é abordada com os aparelhos do gozo” e logo acrescenta, “isto não quer dizer que o gozo é anterior à realidade”.

O psicanalista enfrenta um dizer engajado em uma subjetividade que julga. O sujeito decide do que diz por isso é preciso correr atrás dos atos falhos, dos sonhos, dos

¹⁷⁶ VIEIRA, M. A. (2001) – A ética da paixão, pag.117

chistes, para entrever a verdade do inconsciente, como um índice do seu desejo. Ele deve farejar como um cão, o que não quer dizer que sua função seja revelar, ser um hermeneuta em tempo integral.

Freud nos orienta para uma “atenção flutuante”, estamos lá com nossa alma. O “material” passa pela intuição do analista “ele paga com seu ser”, como diz Lacan.

A ética da Psicanálise passa por uma “medida de nossa ação”, diz Lacan, portanto, a questão que se coloca é: como fazer bascular um universal kantiano que dê lugar ao *pathos* do Um. Também não há como se negar a esse trabalho, pois não há dito que não seja articulado a um valor e a um saber.

Então, se há a falta, não há o “Soberano Bem”, esta é a resposta à promessa de felicidade que implica uma demanda de análise. A questão da felicidade no Mal não diz respeito só ao perverso, porque o mal pode ser o mal de si mesmo, e nenhum neurótico está livre de um gozo outro. O problema do perverso é que ele acredita “saber fazer” o Outro gozar. E aí reina o Soberano Mal. Sua conduta – que se sustenta numa convicção que só não é delirante porque ele também sabe transgredir a Lei – é amoral. Ele supõe um saber “sobre a natureza das coisas”.

Lacan associa francamente a moral com a conduta sexual e diz que o que está atrás de tudo isso “é o subentendido de tudo o que se disse do Bem”.

Agora, se “a força de dizer o Bem” (Lacan), a “voz da consciência” (Kant), o que se revela é Sade. A moralidade é em seu extremo sádica, perversa.

E se o amor é impossível, aí incluído o amor ao próximo, isso “não diminui em nada o interesse que devemos ter pelo Outro”¹⁷⁷.

“Mas (se) Sade [...] se recusa a ser meu próximo, eis 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 posa encontrar seu próximo”¹⁷⁸.

O que não se pode é banalizar o Mal.

¹⁷⁷ LACAN, J. (1982) – Seminário 20: Mais ainda, pag.118

¹⁷⁸ LACAN, J. (1998) – Escritos: Kant com Sade. pag.801

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRÉ, S. **A impostura perversa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- BROUSSE, M. H. **O inconsciente é a política**. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2003
- CHOISY, Abbé de. **Memórias do Abade de Choisy vestido de mulher**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- GARCIA, C. **Psicologia Jurídica: operadores do simbólico**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004
- FREUD, S. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____ **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____ **O Seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- _____ **O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____ **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____ **O Seminário, livro 11: ao quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.
- _____ **O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____ **O Seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____ **O Seminário, livro 23: o sinthoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACLOS, C. **As Relações perigosas**. São Paulo: Globo, 1993.
- MILLER, D. et al. **Traits de perversion dans les structures cliniques**. Paris: Navarin, 1990.

MILLER, J. A. **Silet**: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____ **Lacan elucidado**: palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ROUDINESCO, E. **A parte obscura de nós mesmos**: uma história dos perversos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SADE, Marquês de. **Novelas**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

SACHER-MASOCH, L. **A Vênus das peles**. São Paulo: Hedra, 2008.

VIEIRA, M. A. **A ética da paixão**: uma teoria psicanalítica do afeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.