



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**



SOFIA CARNEIRO DE SÁ

**PERVERSÃO: UMA ERÓTICA MORTÍFERA DO LAÇO
SOCIAL**

**UBERLÂNDIA
2021**



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**



SOFIA CARNEIRO DE SÁ

PERVERSÃO: UMA ERÓTICA MORTÍFERA DO LAÇO SOCIAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia

Orientador: Prof. Dr. João Luiz Leitão Paravidini.

UBERLÂNDIA

2021

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S275
2021

Sá, Sofia Carneiro de, 1994-
Perversão: Uma erótica mortífera do Laço Social
[recurso eletrônico] / Sofia Carneiro de Sá. - 2021.

Orientador: João Luiz Leitão Paravidini.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Pós-graduação em Psicologia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2021.649>
Inclui bibliografia.
Inclui ilustrações.

1. Psicologia. I. Paravidini, João Luiz Leitão, 1960-,
(Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-
graduação em Psicologia. III. Título.

CDU: 159.9

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia
 Av. Pará, 1720, Bloco 2C, Sala 54 - Bairro Umuarama, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: +55 (34) 3225 8512 - www.pgpsi.ip.ufu.br - pgpsi@ipsi.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Psicologia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico/ número 365, PGPSI				
Data:	Dezesseis de dezembro de dois mil e vinte e um	Hora de início:	13:00	Hora de encerramento:	15:42
Matrícula do Discente:	11912PSI023				
Nome do Discente:	Sofia Carneiro de Sá				
Título do Trabalho:	Perversão: uma erótica mortífera do laço social				
Área de concentração:	Psicologia				
Linha de pesquisa:	Psicanálise e Cultura				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Do narcisismo ao mais além do principio do prazer: sujeito, dor e as figuras da morte				

Reuniu-se de forma remota, via web conferência, junto a Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Psicologia, assim composta: Professores Doutores: Carlos Roberto Drawin - UFMG; Lucianne Sant'Anna de Menezes - IPUFU; João Luiz Leitão Paravidini, orientador da candidata. Ressalta-se que todos membros da banca participaram por web conferência, sendo que o Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin participou desde a cidade de Belo Horizonte - MG, a Prof.^a Dr.^a Lucianne Sant'Anna de Menezes, o orientador da candidata Prof. Dr. João Luiz Leitão Paravidini e a discente Sofia Carneiro de Sá participaram desde a cidade de Uberlândia - MG, em conformidade com a Portaria nº 36, de 19 de março de 2020.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Dr. João Luiz Leitão Paravidini, apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público, e concedeu à Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovada.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **João Luiz Leitão Paravidini, Professor(a) do Magistério Superior**, em 16/12/2021, às 15:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lucianne Sant'Anna de Menezes, Professor(a) do Magistério Superior**, em 16/12/2021, às 15:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Roberto Drawin, Usuário Externo**, em 19/12/2021, às 12:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3202589** e o código CRC **0C0B5C00**.

AGRADECIMENTOS

Ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, pelas portas abertas, experiências, oportunidades de trilhar por uma psicologia potente, que se implica na escuta do sujeito e diante de questões sociais.

Ao meu orientador, Prof. Dr. João Luiz, pelos ensinamentos, que desde a graduação, sustentam a minha clínica, pela orientação nos trabalhos de conclusão de curso e mestrado, pela parceria, suporte e, principalmente, pela aposta que fez em mim e nesta pesquisa. Os meus mais sinceros agradecimentos.

À banca examinadora, composta pelo Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin e pela Prof.^a Dr.^a Lucianne, pelo interesse e dedicação em tecer considerações sobre esta pesquisa. Obrigada por terem aceitado o convite.

À Prof.^a Dr.^a Elzilaine Domingues Mendes por aceitar ser a suplente desta banca.

À Prof.^a Dr.^a Lucianne, por todo ensinamento, orientação, cuidado e incentivo. Por ter sido monitora em suas aulas da graduação, por ter me ensinado a estar diante de uma sala, a preparar conteúdos e a mergulhar na leitura freudiana com afínco e afeto! Obrigada por ser essencial à conclusão desta pesquisa.

À Prof.^a Dr.^a Ana Paula, pela transmissão das questões sociais articuladas à psicanálise, e pelas contribuições na banca de qualificação, as quais fizeram atravessamentos importantes nesta pesquisa.

À Prof.^a Dr.^a Anamaria, por todo o ensinamento acerca de uma psicanálise que escuta para além do que se ouve, pela sensibilidade, pelos apontamentos fundamentais nas aulas iniciais do mestrado, e por ser uma mulher e psicanalista de tamanha inspiração!

Ao Prof. Dr. Luiz Avelino, pela amizade, companheirismo e pela sensibilidade, que na graduação foram essenciais para que eu pudesse me reinventar!

À minha querida mãe, Telma, por ser uma fortaleza, por ter encarado de frente inúmeras lutas para que eu pudesse chegar até aqui. Obrigada por seu amor, amparo, cuidado, escuta, e pela ajuda com questões técnicas deste trabalho.

Aos meus irmãos Shérica e Rhenan e meu amado sobrinho Lucas, pelo apoio, carinho, parceria, pelas risadas, momentos de descontração, os quais me nutriram e incentivaram a seguir adiante.

Aos meus colegas de mestrado, Isabella, Lucas, Bruno, Jacqueline, Leidiane, Sara, Bruna, por todo apoio, escuta, parceria nas supervisões, pelas considerações e apontamentos que foram essenciais à construção desta pesquisa.

À Prof.^a Dr.^a Rosuira Fratari Bonito e ao Luiz Humberto Bonito Silvestrin, que pela generosidade, abriram-me novas portas quando o sonho de caminhar pela Psicologia ainda era incerto e distante. Obrigada pelo incentivo e apoio.

Aos meus amigos, Ana Maria, Ítalo, Igor, Joaquim “Joca”, pelas trocas afetuosas, carinho, apoio e companheirismo que foram essenciais neste percurso.

Aos meus pacientes, que me ensinam, a cada encontro, que as trilhas do inconsciente são também sociais, e por atiçarem o meu desejo de pesquisar, estudar e seguir com a Psicanálise.

A todos aqueles que estiveram junto comigo no percurso desta pesquisa, direta ou indiretamente.

Dedico esta pesquisa *in memoriam* de Joyce
Marly Gonçalves Freire e Christiano Mendes
de Lima.

“De fato, às vezes se fala da crueldade “bestial” do homem, mas isso é terrivelmente injusto e ofensivo para com os animais: a fera nunca pode ser tão cruel como o homem, tão artisticamente, tão esteticamente cruel. Acho que se o diabo não existe e, portanto, o homem o criou, então o criou à sua imagem e semelhança” (Dostoiévski, Irmãos Karamázovi).

Resumo

Esta pesquisa buscou aprofundar sobre a temática da perversão no registro do laço social a partir das contribuições freudianas, bem como de autores contemporâneos, a fim de sublinhar as tensões entre sujeito e cultura que se estruturam nos conflitos entre Eros e pulsão de morte. A questão central desta pesquisa implicou em elucidar os fundamentos da perversão do laço social, trazendo para o centro da discussão a perversidade como ponto articulador entre desejo de destruição e o Mal-estar como condição humana. Diante desta problemática, formulou-se a hipótese de que há duas bases cruciais para pensar a perversão nesse registro. A primeira estaria no processo de constituição do sujeito, fruto de uma erótica mortífera inerente à própria sexualidade humana, e que se formula tanto pelo ímpeto de Eros, quanto pelo potencial de destruição das pulsões de morte. A segunda, já na esfera coletiva, propõe que os impasses estruturais entre cultura e sujeito evocam a perversidade como expressão da ação da pulsão de morte nas relações sociais. Desse modo, os fundamentos de Eros que sustentam o laço social e o pacto civilizatório, fracassam. No objetivo geral desta pesquisa, buscou-se entender a perversão do laço social considerando as antíteses que se estabelecem entre sujeito e cultura. Como objetivos específicos, propôs-se analisar o conceito de perversão que transcorre do período pré-psicanalítico, passando pelos três tempos da perversão em Freud, até os autores pós-freudianos, a fim de evidenciar a transição da perversão sob o paradigma das práticas sexuais desviantes às manifestações hostis presentes nas relações intersubjetivas. Ao fim deste percurso, a perversidade mostrou-se como elemento central da perversão social. Como metodologia de pesquisa, utilizou-se a revisão bibliográfica, a fim de eleger os textos freudianos e pós-freudianos que dialogam com a proposta temática, e a análise conceitual de base psicanalítica destes mesmos textos, objetivando construir a exposição teórica necessária às articulações presentes. No desenvolvimento desta pesquisa, elucidou-se a perversidade como a união de três registros: o ódio, a crueldade e a violência. É a partir destes que a perversidade é tomada como a expressão do mal radical humano e se apresenta como um possível horizonte da perversão do laço social. Por estar remetida às relações do sujeito com a cultura, a perversidade revela a luta infindável entre as pulsões de morte e Eros, e a primazia da primeira sobre a segunda. Desta antítese estrutural, revelou-se que o trabalho psíquico que funda a cultura sobre a exigência de sublimação das metas pulsionais perversas, também realça o alcance destrutivo das pulsões de morte no seio da própria cultura. É sob o paradigma da defusão pulsional que se pode compreender a articulação entre pulsão de morte e laço social perverso.

Palavras chave: Perversão, Perversidade, Laço Social, Crueldade, Violência.

Abstract

This study sought to research social perversion based on the contributions of Freud and contemporary authors, with the aim of highlighting the conflict between subject and culture. The central question of this research implies elucidating the fundamentals of the perversion of the social bond, bringing perversity to the center of the discussion as an articulating point between the desire for destruction and the malaise as a human condition. Two hypotheses are formulated about the constitution of perversion in the social bond. The first would be in the subject's constitution process, which is formulated both by the impetus of Eros and by the potential to destroy the death drives. In this way, the foundations of Eros that sustain the social bond and the civilizing pact, fail. In the general objective of this research, we sought to understand the perversion of the social bond considering the antitheses that are established between subject and culture. As specific objectives, the trajectory of perversion was analyzed under the sexual paradigm for the hostile manifestations present in intersubjective relationships. At the end of this journey, perversity proved to be a central element of social perversion. As research methodology, bibliographic review was used in order to select the Freudian and post-Freudian texts that dialogue with the thematic proposal, and the conceptual analysis of these same texts to build the theoretical exposition necessary for the present articulations. In the development of this research, perversity was elucidated as the union of three registers: hate, cruelty and violence. It is from these that perversity is taken as the expression of radical human evil and presents itself as a possible horizon for the perversion of the social bond. As it is linked to the subject's relations with culture, perversity reveals the endless struggle between the death drives and Eros, and the primacy of the first over the second. From this structural antithesis, it was revealed that the psychic work that founded the culture on the demand for sublimation of perverse instinctual goals, also highlights the destructive reach of the death instincts within the culture itself. It is under the paradigm of drive defusion that the articulation between death drive and perverse social bond can be elucidated.

Keywords: Perversion, Perversity, Social Bond, Cruelty, Violence.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Suplício de Tântalo.	88
-------------------------------------	----

SUMÁRIO

Introdução	14
Capítulo I - A Constituição Subjetiva e o Laço Social	22
1.1 O sujeito em Psicanálise: De qual lugar falamos?	23
1.2 A Marca Indelével do Desamparo	28
1.3 Uma Erótica Mortífera.....	32
1.4 O trabalho da Cultura e o Impasse Civilizatório	40
Capítulo II - As perversões: Do sexo à Erotização do Ódio	48
2.1 Uma breve trajetória do conceito	49
2.2 Esboços iniciais da perversão em Freud	54
2.3 Os três tempos da perversão em Freud	57
2.3.1 Primeiro Tempo: “A Neurose é o Negativo da Perversão”	58
2.3.2 Segundo Tempo: Complexo de Édipo com Organizador Nuclear da Neurose e da Perversão.....	62
2.3.3 Terceiro tempo: Mecanismo de defesa perverso.....	69
2.4 A Perversão no Tempo Pós-Freudiano: O Signo da Maldade.....	74
Capítulo III – Antítese Cultural: Entre Eros e Tântatos	85
3.1 O Suplício de Tântalo	85
3.2 “No Princípio Era o Pai”: Violência e Culpa como Gênese da Cultura	92
3.2.1 Os Processos Identificatórios das Massas	96

3.3 Supereu: Herdeiro do gozo e da morte	101
3.3.1 As incidências do Supereu Coletivo no Mal-estar	109
Capítulo IV – Perversão no Laço Social: A Perversidade como Horizonte	114
4.1 O registro do Mal	114
4.1.1 A Estética da Perversidade	119
4.1.2 O Ódio	121
4.1.3 A Crueldade	124
4.1.4 A Violência	126
4.2 Da Pulsão de Morte ao Laço Social Perverso	128
4.3 “Perversão à brasileira”: Da corrupção ao extermínio dos direitos humanos	134
5. Considerações Finais	141
Referências	148

Introdução

Imergir através da pesquisa em psicanálise é transitar por um caminho permeado de inúmeros desafios marcados tanto pela articulação teórica que se faz necessário, quanto pelo trajeto que nos demanda uma intensa implicação subjetiva. O desejo que sustentou a atual pesquisa foi constituído por atravessamentos oriundos do estudo da teoria psicanalítica, prática clínica, e afetações pessoais de âmbito sociopolítico. Tais afetações me instigaram a questionar os fenômenos ditos perversos que transcendem o campo individual e se ancoram no laço social.

Desse modo, esta pesquisa se propôs a construir um aporte teórico, apoiado no referencial psicanalítico, sobre a temática da perversão que perpetua nas relações do sujeito com a cultura. Para além das implicações sociais que me desafiaram a aprofundar sobre o tema, pesquisar sobre perversão me interessou pelos desafios teóricos que se colocaram enquanto questões de estudo. Sendo assim, surgiu o interesse em pesquisar e tornar disso uma forma de articulação com o saber psicanalítico, o qual desde o início da graduação foi o que movimentou meu desejo e inquietações.

No início deste trajeto de pesquisa, propus dar continuidade ao que já havia pesquisado para o Trabalho de Conclusão de Curso na graduação, no qual me debrucei sobre a perversão como montagem e encenação performática do gozo compartilhado nas parcerias perversas. Contudo, nesta dissertação amplio o tema para o âmbito da coletividade. Na pesquisa atual, propus estudar o conceito de perversão dentro do registro do laço social e como uma possibilidade de situar-se no campo do Outro.

A questão central que movimenta a minha problemática de pesquisa implica em elucidar o que fundamenta a perversão, para além da estrutura, a constituir-se como uma possibilidade de laço social, elencando a perversidade como ponto de articulação entre desejo

de destruição e o Mal-estar como condição humana. Buscou-se, primeiramente, sublinhar quais são as particularidades deste vínculo perverso na cena social e em que ele pode nos ajudar a pensar sobre o processo de constituição do sujeito e da sociedade que se desdobra na experiência do desamparo radical e do Mal-estar na cultura. Entende-se que o próprio laço social já coloca em evidência os aspectos pulsionais e sociais conflitantes entre a constituição do sujeito e as formações coletivas. Entretanto, quais elementos o qualificariam como perverso?

Diante desta problemática de pesquisa, formulo a hipótese de que há duas bases cruciais para se pensar a perversão do laço social. A primeira estaria no processo de constituição do sujeito, fruto de uma erótica mortífera inerente à própria sexualidade humana, e que se formula tanto pelo ímpeto de Eros, quanto pelo potencial de destruição das pulsões de morte. A segunda, já na esfera coletiva, propõe que os impasses estruturais entre cultura e sujeito evocam a perversidade como expressão da ação da pulsão de morte nas relações sociais. Desse modo, os fundamentos de Eros que sustentam o laço social e o pacto civilizatório, fracassam, e outro enquanto semelhante converte-se em estranho, no sentido freudiano do termo.

A partir da problemática e hipótese formuladas, no objetivo geral desta pesquisa busca-se entender a perversão do laço social considerando as antíteses que se estabelecem entre sujeito e cultura. Destaca-se que nas contribuições freudianas tecidas em “*A moral sexual civilizatória*” (1908) e “*O Mal-estar na Civilização*” (1930), acerca das relações hostis como formações reativas ao processo de “domesticação” do sujeito em sua entrada na cultura, encontram-se o cerne da problemática exposta. Isto implica debruçar-se sobre a teoria freudiana, bem como sobre outros autores psicanalistas posteriores a Freud, para dialogar com a temática desta pesquisa.

Nos objetivos específicos, proponho analisar o conceito de perversão que transcorre do período pré-psicanalítico, transita pelos três tempos da perversão em Freud, até chegar aos autores pós-freudianos, a fim de evidenciar a transição da perversão sob o paradigma das práticas sexuais desviantes às manifestações hostis presentes nas relações intersubjetivas. Como fruto desse percurso, a perversidade mostra-se como elemento central da perversão social.

Partindo desse pressuposto, a perversidade é analisada a partir das incidências da pulsão de morte na cultura e que se perpetua pela destrutividade nas relações com o outro. Concebe-se, nesta pesquisa, a perversidade como a união de três registros: o ódio, a crueldade e a violência. No ódio, ela encontra o seu ponto de ancoramento fundamental, e é através dele que a pulsão de morte se expressa pelo desejo de destruição. A crueldade porta-se como o exercício da dominação do outro, que reivindica a extração do seu gozo ao posicioná-lo no limite da angústia. Uma alusão ao retorno do estado radical de desamparo. Sobre a violência, ela se manifesta como descarga ‘bruta’ das pulsões destrutivas, que ao serem mediadas pelo desejo, direcionam-se na tentativa de aniquilar o outro/objeto.

A perversidade, por transcender a estrutura clínica, denota-se como um possível horizonte da perversão do laço social. As manifestações sociais que nos convocam a pensar na perversidade, são as relações destrutivas que se imergem nas cenas do ódio, da crueldade e da violência para com outro. Conforme Cunha (2014), o perverso deixou de ser aquele o típico frequentador do submundo dos *sexclubs* ou o fetichista inconveniente. A monstruosidade perversa já não se reduz ao estereótipo sexual, passando a ligar-se cada vez mais forte à dominação, à violência, à crueldade.

Outras contribuições teóricas que alimentaram as articulações sobre a perversão nesta pesquisa encontram-se nos trabalhos de alguns autores pós-freudianos, que tentam elucidar a transição de uma perspectiva sexualizada da perversão, para a cena das relações

intersubjetivas e de grande amplitude social. Nos dizeres de Chasseguet-Smirgel (1991), destaca-se necessidade de estender o assunto pelo lugar que a perversão ocupa no domínio sociocultural devido ao laço particular que ela mantém com a realidade.

A autora afirma que, em diferentes graus, o sujeito humano é tentado pela "solução perversa", e que nosso núcleo perverso possa ter sido ativado em certas circunstâncias. Sublinho que estas circunstâncias estão sempre em relação ao outro/Outro. Desse modo, a perversão também pode ser compreendida como um sintoma social. Isso se torna um problema fundamental para o desenvolvimento da compreensão do psiquismo pela psicanálise, dado que ele evolui num certo contexto sociocultural, onde certos tipos de sujeitos que tendem a adotar a solução perversa tornam-se mais numerosos.

Roudinesco (2008) ao tratar sobre a dialética entre perversão e perversidade, afirma que embora vivamos num mundo em que a ciência ocupou o lugar da autoridade divina, o corpo, a alma, e o desvio o do mal, a perversão é sempre sinônimo de perversidade. E, sejam quais forem seus aspectos, ela reivindica: aniquilamento, desumanização, ódio, destruição, domínio, crueldade, gozo. Mas por outra via, a perversão se mostra como criatividade, superação de si, grandeza. O fascínio exercido sobre nós pela perversão deve-se ao fato de que ela pode ser ora sublime, ora abjeta:

Sublime, ao se manifestar nos rebeldes de caráter prometeico, que se negam a se submeter à lei dos homens, ao preço de sua própria exclusão; abjeta, ao se tornar, como no exercício das ditaduras mais ferozes, a expressão soberana de uma fria destruição de todo laço genealógico (Roudinesco, 2008, p. 10).

Conforme Santos e Campos (2017), a psicanálise inaugurou outras significações para o conceito de perversão propondo um novo discurso sobre esse assunto. A teorização sobre as perversões ganhou novos direcionamentos que implicam nas discussões sobre as relações narcísicas e a perversão do laço social. A transição da concepção puramente patológica para

um conteúdo próprio da sexualidade humana, é feita a partir do início dos estudos clínicos de Freud, que se dedicou a explicar o fenômeno em sua dimensão psíquica e desejante.

É a partir desta transição conceitual que justifico a relevância esta pesquisa. Proponho destacar a importância de ir ao encontro da teoria freudiana para estabelecer pontes teóricas que sustente a problemática exposta, a fim de elucidar a hipótese formulada. Vislumbra-se, como parte fundamental dos textos freudianos que dialogam com o cenário social, entender como se estruturam os vínculos sociais a partir da presença dos registros da destrutividade e do mal-estar, inerentes à vivência do sujeito no mundo. É por esse percurso que pretendo trilhar e resgatar em Freud as articulações necessárias para dar corpo a este trabalho.

Após esta introdução sobre o tema da pesquisa, faz-se necessário abordar os aspectos principais acerca do método de pesquisa escolhido. A partir da psicanálise enquanto possibilidade de abordagem de pesquisa foi escolhida a revisão bibliográfica com a finalidade de percorrer os textos primordiais da psicanálise freudiana que dialogam com o tema proposto, bem como dos autores posteriores a Freud. Nesse percurso, buscou-se capturar os elementos da teoria freudiana e pós-freudiana que estabelecem a ponte com o tema de pesquisa. Como método de análise, visualizou-se a leitura e a interpretação dos conceitos para estabelecer uma análise teórica de base psicanalítica. Por meio do uso desta metodologia foi possível tecer argumentos que se direcionaram a elucidar a problemática central.

Acerca do objeto de estudo, que se compõe por livros, artigos e obras psicanalíticas, encontra-se uma ferramenta teórica que propõe a articulação entre indivíduo e cultura, necessária à compreensão dos fatores sociais que atravessam a historicidade dos sujeitos.

É a partir do próprio Freud que se encontra, na psicanálise, uma abordagem de pesquisa que transcende o *setting* clínico tradicional, e que se direciona aos fenômenos sociais, à literatura, às artes, à cultura. Freud (1925/2016), ao resgatar conceitos fundamentais da psicanálise em sua evolução clínica e histórica, afirma que ela possui as mais amplas

relações com as ciências mentais e se encontra em posição de desempenhar um papel da mesma importância nos estudos da história religiosa e cultural e nas ciências da mitologia e da literatura.

Freud (1924/2016) enfatiza que foi através do conhecimento que a análise dos sonhos propiciou acerca dos processos psíquicos inconscientes, que se tornou possível compreender que os mecanismos que geram os sintomas patológicos, também agem na vida psíquica normal. Desse modo, ele elege a psicanálise como uma psicologia da profundidade e, como tal, capaz de ser aplicada às ciências humanas. A descoberta da influência que o registro pulsional, que pode ser descrito como impulso sexual, desempenha na formação das doenças nervosas e mentais exibe um papel relevante. Ademais, Freud ainda afirma que esses mesmos impulsos sexuais também fornecem contribuições, que não podem ser subestimadas, às mais elevadas criações culturais, artísticas e sociais do espírito humano.

Diante disso, o significado do complexo de Édipo começou a tomar proporções gigantescas; chegou-se à ideia de que a organização do Estado, a moralidade, o direito e a religião teriam surgido conjuntamente, na pré-história da humanidade, como formação reativa ao complexo de Édipo. Freud (1925/2016) cita Otto Rank, que utilizou a mitologia e a história da literatura, aplicando conhecimentos psicanalíticos; Theodor Reik, que fez o mesmo com a história dos costumes e das religiões; e Oskar Pfister, que despertou o interesse de educadores religiosos e professores, mostrando o valor dos pontos de vista psicanalíticos para a pedagogia.

O próprio percurso freudiano sustentou análises que ultrapassavam a clínica. Como exemplo, temos as elaborações de Freud (1911/2010) sobre o relato autobiográfico de Schreber, através do qual cunhou sua teoria da paranoia e da psicose. Em 1913, com *“Totem e Tabu”*, Freud (1913/1996) aposta na mitologia primeva para elucidar acerca dos fundamentos da cultura e da interdição ao incesto a partir da identificação com o Pai morto. Em 1927 e

1930, com os clássicos “*Futuro de uma ilusão*”, e “*Mal-Estar na Civilização*”, Freud propôs análises críticas acerca da religião como uma projeção do complexo de Édipo vindo a se concretizar na figura de um pai todo poderoso que nos garanta proteção; e na experiência de mal-estar, que funda as rivalidades bélicas no laço social, assim como torna este a única via pela qual as sociedades puderam se proteger diante do desamparo.

Quando tratou sobre questão da análise leiga, Freud (1926/2014) retomou a ideia da psicanálise à disposição da análise de fenômenos culturais, afirmando que a instrução analítica abrangeria ramos de conhecimento distantes da medicina, pois não se encontram em sua clínica: a história da civilização, a mitologia, a psicologia da religião e a ciência da literatura. Sendo assim, a psicanálise se constituiu como uma teoria da vida psíquica do sujeito inserido na cultura, e esta se encontra sempre em dialética com o individual, tornando cultura e sujeito indissociáveis.

Nos dizeres de Tavares e Hashimoto (2013), quando se trata da pesquisa em psicanálise geralmente a associamos diretamente ao método clínico, o qual se refere, então, à pesquisa realizada a partir de estudos de caso. Porém, para além desta modalidade, teríamos o que alguns autores como Herrmann (2004) e Rosa (2004) consideram como “clínica extensa”, “clínica em extensão”, “psicanálise extramuros”, que se referem às pesquisas que têm como seu objeto a cultura, a sociedade, o trabalho, instituições, enfim, os múltiplos campos em que habita o humano e que tornam possível uma investigação psicanalítica.

Iribarry (2003) afirma que a pesquisa em psicanálise é singular, pois marca sua diferença em relação às demais abordagens pelo menos em dois pontos fundamentais: primeiro, porque não está dentro de seus objetivos a necessidade de uma inferência generalizadora, pois seus resultados modificam a maneira como os pesquisadores da comunidade psicanalítica irão demarcar sua posição em relação aos novos sentidos

produzidos pelo texto que torna a pesquisa pública; segundo, porque suas estratégias de análise de resultados não trabalham com o signo, mas sim com o significante.

Tratando-se, em especial, da pesquisa psicanalítica de revisão bibliográfica, Coelho e Santos (2012) afirmam que a mesma recomendação de que o analista mantenha a sua atenção uniformemente suspensa, não dirigindo o reparo para um conteúdo específico, deve ser preservada. Ademais, de modo idêntico ao que acontece no “*setting*” analítico, o analista utiliza-se da atividade interpretativa, bem como das construções, de modo que possa ir além daquilo que a leitura lhe possibilitou.

A pesquisa em psicanálise é uma construção metapsicológica, e a reatualização desta no campo social, pois ela parte dos fenômenos inconscientes para tecer relações com temáticas sociopolíticas que atravessam os sujeitos em seus contextos. O pesquisador psicanalítico é guiado em sua leitura-escuta por suas impressões transferenciais acerca do texto, o que indica que ele está diretamente implicado ao analisar os dados da pesquisa. Essa implicação desejante por parte do pesquisador é fundamental para que se adentre ao campo do sentido do texto, e possa ser capturado pelas possibilidades de articulação teórica. Faço deste percurso composto por leitura-escuta, afetação transferencial, e articulação metapsicológica, o trajeto que sustenta a escrita deste trabalho.

Capítulo I - A Constituição Subjetiva e o Laço Social

Na medida em que a psicanálise propõe uma articulação entre sujeito e cultura, é indispensável citar o percurso constitutivo do sujeito no laço social e apontar os impasses que isto implica. É a partir das relações com seus semelhantes e o Outro da linguagem, que o ser humano pode advir enquanto sujeito do desejo. A psicanálise evidencia a importância do lugar da linguagem como uma estrutura que marca e delimita, através de um corte, o corpo pulsional no campo dos significantes.

É através do desejo do outro que o sujeito nasce psiquicamente. A incapacidade de lidar com as exigências pulsionais e fisiológicas após o nascimento, torna o pequeno sujeito dependente de outro alguém (Complexo de *Nebenmensch*) que garanta sua sobrevivência. Diante das sucessivas experiências de satisfação que contornam os primeiros dias de vida do sujeito, é inaugurado uma outra forma de dependência, a psíquica. O alimento que o outro fornece, necessário à manutenção da vida, é também o afeto, o amor, a palavra. Este investimento libidinal, atravessado pelo desejo de quem assume a função de cuidado, torna aberta a possibilidade de vir a ser sujeito no registro da linguagem. Dessa forma, na dialética entre sujeito e outro, atravessada pelas trocas pulsionais e simbólicas, encontra-se os primórdios da constituição psíquica no laço social.

Freud (1921/2010), em “Psicologia das massas e análise do eu”, já apontava a importância do laço social na constituição do sujeito ao afirmar que toda psicologia individual é também social. Sendo assim, para a psicanálise o laço social é o que os sujeitos estabelecem entre si para estruturarem suas relações, códigos sociais e a proteção coletiva frente ao desamparo constitutivo. Porém, é nele que se situa a própria devastação do sujeito. É a partir desta dialética, que me proponho a dissertar sobre a perversão do laço social, pois, considerando que é nele que se encontra a fonte da vida humana, sua possibilidade de

perpetuar a espécie, evoluir e desenvolver ciências, é também o próprio laço social que evoca a ruína do sujeito.

A constituição psíquica do sujeito acontece a partir do encontro com os outros – família e sociedade - que tecem para ele os emaranhamentos presentes na dinâmica cultural de cada época, território e contingências familiares que delinearão a realidade psíquica deste ser. É apenas no laço social se torna sujeito de linguagem, estruturado e marcado pela regência simbólica. Porém, a especificidade do sujeito do inconsciente teorizado por Freud, destacará impasses estruturais que se posicionam entre pulsão e cultura. Quando a linguagem se fez emergente, e a pulsão ocupou o lugar do instinto, a sexualidade humana, alicerce de toda sua subjetividade, constituiu-se como uma erótica mortífera.

Para chegar-se às articulações sobre o conflito entre sujeito e cultura, faz-se necessário, primeiramente, dissertar sobre a especificidade do conceito de sujeito para a psicanálise, e tecer considerações sobre seu processo constitutivo, que transita da experiência de desamparo ao masoquismo erógeno. Objetiva-se destacar os elementos centrais do inconsciente, da sexualidade e da pulsão, para que possamos contextualizar a dinâmica entre sujeito e laço social.

1.1 O sujeito em Psicanálise: De qual lugar falamos?

A categoria de sujeito tal qual é hoje utilizada e difundida pela psicanálise advém de outros campos do saber como a filosofia. É necessário considerar que o surgimento da psicanálise se dá no seio da era moderna, no contexto em que o discurso da ciência ganha força para substituir o discurso teológico, e a concepção de subjetividade passa a ser definida pela razão e consciência.

O conceito sujeito da filosofia moderna tem como fundamento a ideia de progresso do ser humano, suas condições ideais e potencialidades a se desenvolver para que o indivíduo se

emancipe e tenha domínio sobre todas as suas qualidades. O sujeito moderno é o ser que pensa e age sobre seus instintos, modifica a realidade e questiona sobre ela. A atribuição da consciência de si e do mundo diferencia o sujeito humano dos outros seres do reino animal, o que torna o sujeito possuidor de um saber completo sobre a realidade. Nesse momento, o conceito de sujeito está atrelado à noção de indivíduo, termo originado do latim “*individuos*”, ser uno, indivisível.

Roudinesco e Plon (1998) apontam que este autocentramento do sujeito no registro do Eu e na consciência é o marco cartesiano. A célebre formulação “penso, logo sou” tem como objetivo atribuir ao eu o seu reinado, subjugando o conceito de inconsciente, ficando este reduzido a uma espécie de consciência desconhecida. A filosofia ocidental define o sujeito como sendo o sujeito do conhecimento, do direito ou da consciência, e que desde René Descartes (1596-1650) e Immanuel Kant (1724-1804) até Edmund Husserl (1859-1938), o sujeito é definido como o próprio homem enquanto fundamento de seus pensamentos e atos.

Esse tipo de posicionamento indica que a individualidade é a categoria fundamental que define o ideário da modernidade. O indivíduo, claramente narcísico e liberal, delimita, a partir do eu, o seu espaço na relação com o outro. Tais aspectos caracterizavam uma subjetividade unificada e governada pela consciência, e reduziam o conceito de inconsciente a um estado de caráter efêmero e adjetivado, uma espécie de adendo desconhecido da consciência (Torezan & Aguiar, 2011).

A incidência da psicanálise no discurso filosófico questionou este numa tradição teórica muito especial, a qual se centrava fundamentalmente na concepção de *sujeito*. Com efeito, a filosofia do sujeito foi questionada pela psicanálise de maneira precisa, na medida em que para ela o sujeito estaria sempre inscrito no campo da consciência e se enunciava no registro do eu, enquanto a psicanálise propôs o *descentramento* do sujeito em ambos os registros citados (Birman, 2003).

Freud realizou o abalo do estatuto de soberania do eu, da consciência e da razão com uma nova concepção sobre o inconsciente. Com essa proposta freudiana, na qual o inconsciente abandona a condição de apêndice da consciência para um registro particular e determinante da subjetividade, o indivíduo, ser uno, passa a ser sujeito dividido, cuja subjetividade evidencia que dois registros de funcionamento psíquico operam no mesmo ser.

No texto intitulado “Uma dificuldade no caminho da Psicanálise” (1917), Freud aponta as três grandes feridas narcísicas causadas à humanidade pelo avanço da ciência: o golpe cosmológico no qual a terra deixou de ser o centro do universo, de Nicolau Copérnico (1473-1543); o golpe biológico no qual o homem deixou sua supremacia para se tornar apenas mais uma espécie animal, de Charles Darwin (1809-1882); e o golpe de natureza psicológica, da própria Psicanálise, ao afirmar que o “eu não é senhor em sua própria casa” (p. 87).

O homem sentia-se superior em sua mente, e com o advento da ciência moderna a consciência tornou-se sinônimo de poder e controle de si pela razão. Entretanto, com o surgimento da teoria freudiana do inconsciente, o estatuto da superioridade da consciência foi revelado como uma ilusão, pois a consciência é um registro que não consegue dominar a cena psíquica inconsciente. A psicanálise freudiana inaugura a noção de psiquismo dividido, e essa fenda constitutiva na realidade do sujeito determina o seu desconhecimento.

Freud (1915/2020) enfatiza que supor a existência do inconsciente é necessária e legítima, já que a experiência clínica demonstra que a consciência possui muitas lacunas, tanto em pessoas sadias, quanto em sofrimento psíquico. A proposta freudiana de inconsciente perpassa pela constituição do sujeito humano enquanto ser inserido num mundo de linguagem, cujas trocas simbólicas e significações norteiam as relações sociais. Diante da incoerência apresentada pela mente consciente e na impossibilidade de explicar todas as manifestações que escapam ao eu, Freud ainda complementa:

Todos esses atos conscientes permanecem desconexos e incompreensíveis se insistimos na pretensão de que através da consciência experimentamos tudo o que nos sucede em matéria de atos psíquicos, mas se inscrevem numa coerência demonstrável se neles interpolamos os atos inconscientes inferidos. Um ganho em sentido e coerência é motivo plenamente justificado para irmos além da experiência imediata” (Freud, 1915/2010, p. 35).

Através desta concepção sobre o psiquismo, as teorias que se propunham explorar a mente humana ganharam uma nova forma de conceber o adoecimento psíquico e a experiência do mal-estar. Sobre o sintoma, a psicanálise trouxe à tona que não se poderia explicá-lo somente a partir de desregulações neurobiológicas, mas seria influenciado por uma *outra cena*, na qual representações e afetos não são passíveis de controle consciente, e estariam atuantes para que formações sintomáticas dominassem o corpo, afeto e linguagem dos pacientes.

A grande sacada freudiana foi perceber, com a escuta das pacientes histéricas, que a origem do sofrimento psíquico, na maioria dos casos, não tinha origem neurológica, mas surgiam através da clivagem psíquica entre registro consciente e inconsciente. A partir de Freud, a sintomatologia corporal da histeria é compreendida como símbolo de um desejo não realizado, e suas expressões, devem ser compreendidas dentro do campo da representação e não no campo da anatomia. O sintoma histórico se produz a partir de outra ordem subjetiva, que entrelaça corpo e representação inconsciente: “Os histéricos sofrem principalmente de reminiscências.” (FREUD, 1893, p. 252)

Nas afirmações de Birman (2009), com o advento da concepção filosófica de sujeito em paralelo aos ideais iluministas, e ao surgimento do discurso médico embasado pela ciência, a noção de progresso, bem-estar e cura substituíram o antigo paradigma da salvação sustentada pelo discurso religioso. Tornou-se responsabilidade do discurso científico e da política dissertar sobre o “mal” que assolava os indivíduos, e propor terapêuticas que os curassem das “mazelas perversas”, pois eram contrárias à ideia de progresso.

O sujeito moderno, autocentrado e inteligível, não poderia dividir a cena psíquica com esse outro lado obscuro. A medicina e a ciência assumiram o objetivo de erradicar o mal. Antes, na visão religiosa, o adoecimento psíquico, bem como a concepção de mal, eram frutos da transgressão dos preceitos divinos. A responsabilização e culpa humana foram colocadas no primeiro plano, como a origem da experiência do mal.

Tanto o discurso médico quanto o religioso não puderam dar voz ao que a psicanálise nomeou como *desejo*, essa movimentação pulsional no campo do inconsciente do qual é consequência e efeito do próprio sujeito inserido na linguagem. Esse modelo freudiano de subjetividade inovou as elaborações sobre o conteúdo dos sintomas ao tratar sobre diferentes formas de satisfação inconsciente. O desejo em psicanálise tem base sexual, erótica e fundamentalmente *amoral*.

Como pontua Garcia-Roza (2009), paralelamente à clivagem da subjetividade em consciente e inconsciente, funda-se uma ruptura entre o enunciado e a enunciação, o que implica admitir-se uma duplicidade de sujeito na mesma pessoa. Essa divisão não se faz em nome de uma unidade, uma espécie de Gestalt harmoniosa do indivíduo, mas faz efeito de fenda entre o dizer e o ser, entre o “eu falo” e o “eu sou”.

Desse modo, temos a conhecida inversão lacaniana da máxima de Descartes: “Penso onde não sou, portanto, sou onde não me penso”. A diferenciação que Lacan (1957/1998) instaura entre o Eu (*moi*) e a posição simbólica do sujeito (*Je*) é o que induz a subversão do *cogito*. Delimita-se, então, a desconexão entre indivíduo, representando o sistema percepção-consciência, e sujeito do inconsciente, que se manifesta através das cenas do desejo, sonhos, sintomas, chistes, atos falhos.

É sobre este sujeito dividido, atravessado pela impossibilidade de saber completo sobre si e sua realidade, que a psicanálise se debruça. Através de seu ímpeto analítico, dispõe-se a escutar, reelaborar e reescrever a história dos sujeitos que sofrem e padecem do seu

próprio desamparo. O sujeito de que a psicanálise trata e propõe-se a pesquisar é o sujeito que experiencia a falta fundamental, sendo esta a marca da sua entrada na cultura.

1.2 A Marca Indelével do Desamparo

Ao propor um modelo de subjetividade que divergia dos princípios filosóficos do iluminismo, Freud deu início à articulação entre inconsciente e desamparo. A grande ferida narcísica que a psicanálise infringiu ao saber da época rompeu com a perspectiva progressista de homem. Este, que era dotado de autonomia, é levado a reconhecer sua dependência e fragilidade diante do outro e do mundo externo. Se o planeta Terra, seu *habitat* natural, é um grão de areia no grande deserto que é o universo, este homem reduz-se a uma partícula efêmera, cuja vida não seria possível, caso não fosse pelos outros que se dispuseram a apostar que em seu corpo infante, recém-nascido, haveria um sujeito.

Esta é a ideia que funda a noção de desamparo em Freud. Um sujeito à mercê do desejo do outro. Assim como a concepção freudiana de inconsciente provoca o descentramento em relação à dominância da consciência, a metapsicologia do desamparo retira o homem da posição de centro em relação a si mesmo. Faz-se uma fenda na ilusão de homem autônomo, e produz, na dimensão afetiva, a dependência psíquica do outro, que é inaugurada desde os primeiros momentos de vida do sujeito ainda bebê.

Nas primeiras articulações teóricas de Freud, a situação de desamparo aparece como aquilo que marca a entrada do bebê na vida humana. Freud (1895) afirma que:

O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o *desamparo inicial* dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais* (Freud, 1895, p. 193, grifos nosso).

Essa condição inicial do sujeito, nomeada por Freud de desamparo fundamental, enfatiza que apenas a partir de uma ação específica de outro ser humano, é que o sujeito pode se livrar da tensão e do desprazer causados por estímulos endógenos como, fome, sono, cólicas; e externos, como frio, calor etc. Considera-se essa condição inicial de desamparo como constituinte da inserção do sujeito no mundo da linguagem e deixa evidente uma falta fundamental.

Em Freud (1926/2014), devido à articulação entre a angústia e o desamparo, encontra-se que a existência intrauterina do ser humano se mostra relativamente breve, comparada a da maioria dos animais. O sujeito humano é trazido ao mundo menos “pronto” do que aqueles. Desse modo, a influência do mundo real externo é reforçada, e a diferenciação do Eu em relação ao Id é logo estabelecida. Os perigos do mundo externo têm sua importância elevada, e o valor do único objeto – materno - capaz de proteger contra esses perigos e ocupar o lugar da vida intrauterina perdida é elevado. Portanto, é através da condição biológica, que se originam as primeiras situações de perigo e cria-se a necessidade de ser amado, que jamais abandona o ser humano.

Encontra-se, nos dizeres de Garcia-Roza (1990/2015), uma exposição sucinta sobre a dialética entre biologia e corpo simbólico. O autor salienta que a ficção que a natureza impõe sobre a ordem natural do mundo e dos seres é inalcançável ao ser humano. Há, na natureza, uma correspondência entre corpos e objetos, já que a vida natural se norteia pelo instinto. Os corpos, faltosos na sua insuficiência biológica, estabelecem trocas simétricas entre os objetos que o mundo natural oferece. Dessa forma, há caminhos pré-formados, no qual os seres nascem, sobrevivem, adaptam-se, reproduzem, morrem. O mundo natural é, em sua totalidade, sem falta, sem falha, sem fenda.

Com a evolução da espécie humana nesse mundo natural, a palavra fez sua emergência. O homem é um efeito dessa emergência. A palavra ressignificou o próprio corpo

com suas faltas, assim como os objetos do mundo. O efeito imediato disso foi uma desnaturalização do corpo, das suas necessidades e dos objetos do mundo, inaugurando uma nova ordem, a simbólica. O objeto absoluto foi perdido, e em seu lugar surgiu a falta (Garcia-Roza, 1990/2015).

A raiz da nossa condição de desamparo se encontra essencialmente na passagem da ordem natural para a ordem simbólica. A desnaturalização do mundo instintual nos posiciona à mercê do desejo do outro. Adquirimos, primeiramente, os sentidos do mundo, apenas através daqueles que nos dirão do que se trata. A língua, ferramenta simbólica transmissível, faz efeito de borda ao corpo desamparado do sujeito, que será norteado pelos sentidos que os outros lhe atribuirão, até que ele, por si mesmo, possa atribuir sentidos próprios.

Ao articular sobre os mecanismos por trás dos sintomas histéricos, Freud (1896) revisita a sua noção de desamparo, e posiciona a criança como passiva ao desejo do adulto:

[...] a criança, em seu desamparo fica à mercê dessa vontade arbitrária, que é prematuramente despertada para todo tipo de sensibilidade e exposta a toda sorte de desapontamentos, e cujo desempenho das atividades sexuais que lhe são atribuídas é frequentemente interrompido pelo controle imperfeito de suas necessidades naturais. Todas essas incongruências grotescas, mas trágicas, mostram-se impressas no desenvolvimento posterior do indivíduo e de sua neurose, em incontáveis efeitos permanentes que merecem ser delineados nos mínimos detalhes (Freud, 1896, p.127).

O apassivamento do sujeito ao outro evoca tanto a condição de dependência biológica, como psíquica. A arbitrariedade de qual Freud cita, torna a criança alvo de uma potência erótica presente no desejo do outro, a qual pode se perpetuar pela via do amor, mas também pela crueldade. Esta dinâmica de dominação e subjugação é fundamental para se pensar o laço perverso com o outro. É na situação de desamparo, mediada pelo gozo mortífero do outro, que se encontra o núcleo da parceria perversa.

Em “*O futuro de uma ilusão*” (1927/2014), Freud enfatiza que o desamparo se estenderá por toda a vida do sujeito e exercerá influências nas ligações libidinais que se

estabelecerão com os objetos externos para garantir a proteção contra o desamparo. A figura materna, que satisfaz a fome da criança, torna-se o primeiro objeto de amor e, certamente, também a primeira proteção contra todos os perigos indeterminados e ameaçadores do mundo exterior. Posteriormente, o pai assume essa função de proteção por se mostrar mais forte e garantir uma proteção mais duradoura. Porém, a ambiguidade inerente à figura paterna estabelecerá tanto a admiração quanto medo. Aqui se localiza a raiz das religiões, mediante a qual o homem procuraria, de alguma forma, fugir de sua situação de desamparo.

Sabendo-se que o desamparo sempre se articula em relação ao outro, além de sua dependência biológica, o desamparado se encontra submetido ao enigma do desejo do Outro. A *Hilflosigkeit*¹ freudiana refere-se, primeiramente, ao estado em que se encontra o recém-nascido, incapaz de poder ajudar-se a si mesmo com seus próprios recursos, por causa de sua imaturidade motora e psíquica. Esta dependência total do outro, que na afirmação de Rocha (1999) constitui a dependência da criança, não é só uma dependência biológica, mas ela é, sobretudo, uma dependência de amor e de desejo. E a angústia de desamparo se manifesta quando a criança se sente ameaçada pela voracidade desse desejo obscuro e desconhecido do Outro. O desejo do outro é sempre um enigma, e é com base neste que o sujeito irá se constituir.

A situação originária de desamparo é o modelo de diversas outras situações de desamparo, com as quais necessariamente o homem se confronta no decorrer da existência. A fragilidade do bebê diante de sua incapacidade para sobreviver por seus próprios meios, na angústia diante da separação do objeto de amor, no medo da finitude da vida, na fragilidade do corpo, no mal-estar na vida na cultura e nas ilusões de proteção. A condição de desamparo

¹ Termo alemão que designa desamparo; um sentimento subjetivo, por outro lado, um fato objetivo. No seu significado primordial é o termo para a ausência de ajuda. O resultado é um estado de pobreza e falta de lei, bem como o estado resultante de sofrimento, lamentação, sofrimento e miséria, bem como - em uma consolidação da situação - de necessidade.

aponta para a falta absoluta de solução para a condição humana diante de sua fragilidade, para o lugar do vazio da significação do próprio ser e de sua existência.

Por fim, é no laço social que o sujeito encontra meios de driblar a angústia do desamparo. Freud demonstra que a angústia originária é a matriz para a angústia de castração, que supõe a perda de gozo. As estratégias para lidar com esta angústia se desdobram nos laços sociais, sendo uma delas através da instrumentalização do outro. O sujeito retorna à ilusão imaginária do Eu ideal, fruto das ambições fálicas do narcisismo infantil, que são revividas na relação perversa. Nessa relação, a negação do confronto com o desamparo ganha eco. Formas que, supondo triunfar sobre o desamparo, instrumentalizam o outro e fazem desse gozo um imperativo existencial.

1.3 Uma Erótica Mortífera

Para compreender os processos envolvidos na constituição do sujeito inserido na linguagem e no campo social, faz-se necessário retomar questões freudianas essenciais acerca do desenvolvimento pulsional, que entrelaçam pulsões de vida e de morte. É com essa dialética que o sujeito, assim como as formações coletivas e culturais, terá que lidar para suportar a experiência de mal-estar e desamparo, inerentes ao processo de humanização. Encontram-se, nas formulações freudianas sobre o masoquismo, elementos que nos ajudarão a elucidar a presença de uma erótica mortífera e constitucional, atrelada às primeiras imersões do sujeito no campo do Outro.

A afirmativa de Freud (1924/2016), de que o masoquismo erógeno seria o efeito do momento mítico da fusão entre pulsão de vida e a pulsão de morte, revela uma articulação importante entre o masoquismo e a constituição do sujeito. O masoquismo passa a ser uma fonte essencial para compreender a origem da vida psíquica. Freud, de início, problematiza o

masoquismo do ponto de vista econômico, pois define como enigmática a existência de tendências masoquistas na vida pulsional humana.

Considerando que o princípio do prazer domina os processos psíquicos de forma tal que seu principal objetivo é evitar o desprazer e conseguir prazer, o masoquismo se configura como algo ininteligível. Se a dor e o desprazer já não significam sinais de perigo, mas objetivos em si mesmos, o princípio do prazer é paralisado: “O guardião de nossa vida psíquica é como que narcotizado” (Freud, 1924/2016, p. 66). Freud inicia esta virada conceitual com a investigação da relação entre o princípio do prazer com as pulsões de vida e morte, e para isso, ele esclarece que é preciso compreender o masoquismo como ponto de partida.

O primeiro elemento fundamental da teoria do princípio do prazer é reconhecer que ele rege a vida psíquica, e o aparelho psíquico tem a intenção de reduzir a quantidade de excitação que lhe chega a nada, ou mantê-la mais baixa possível. Todo desprazer deveria coincidir com uma elevação, e o prazer com uma descarga da tensão. Porém, é evidente que existem tensões prazerosas e distensões desprazerosas. Sendo assim, não é possível determinar prazer e desprazer unicamente pelo fator econômico, pois há um elemento qualitativo em jogo.

O masoquismo, após as elaborações freudianas acerca da segunda teoria das pulsões e da formação do aparelho psíquico, ganha o estatuto de originário, que marca o início do circuito pulsional. Freud (1924/2016), nos apresenta uma outra experiência de masoquismo, que nomeia de “erógeno”. Este é desenvolvido a partir da mescla pulsional, tornando-se efeito do encontro mítico entre Eros e pulsão de morte. É erógeno, pois se fundamenta através noção de erotismo, constituindo-se, no encontro do sujeito com a linguagem e com o outro, dos primeiros trajetos da pulsão que entrelaçam corpo e psíquico.

O masoquismo erógeno é condição de possibilidade para outros dois tipos de masoquismos: o masoquismo feminino, fruto da submissão mortífera ao outro, e o moral, produto das injunções coletivas e do sentimento de culpa. Embora seja a partir do masoquismo erógeno que estes dois tipos possam se constituir, há um nível estrutural teórico diferente entre eles. Nesta linha de pensamento, Fortes (2007) conclui que o masoquismo erógeno indica um modo de prazer que não se dirige pelo princípio do prazer, mas por um prazer que, por poder existir simultaneamente à dor, é uma experiência de intensidade e de potência eruptiva.

Freud (1924/2016) indica que é no circuito sadomasoquista da pulsão que se fundamenta a articulação entre os dois registros pulsionais. A tensão prazerosa na sexualidade infantil surge como efeito colateral de processos internos que ultrapassam certos limites quantitativos. Ele levanta, assim, a possibilidade de que qualquer excitação relevante no organismo terá uma parcela de pulsão de morte desviada para contribuir com as pulsões sexuais. Esse raciocínio supõe que a dor e o desprazer também podem ser acrescentados à pulsão sexual.

Conforme Freud (1924/2016) é possível vislumbrar o início deste circuito sadomasoquista, ao observarmos que a libido encontra nos seres vivos a pulsão de morte ou destruição que neles vigora. Ela busca desintegrar este ser e conduzir cada um dos organismos elementares ao estado inorgânico. A pulsão de vida tem a tarefa abrandar essa moção pulsional destruidora, e conclui este objetivo ao desviá-la em boa parte para fora, para os objetos do mundo exterior. Desse modo, ela se chamaria pulsão de destruição, pulsão de apoderamento, vontade de poder. Uma parte dessa pulsão é colocada diretamente a serviço da função sexual. Aqui temos o sadismo propriamente dito.

Anteriormente, em *“Além do princípio do prazer”*, Freud (1920/2010) já problematizara a dualidade sadismo e masoquismo apoiando-se na nova teoria das pulsões:

Mas como pode a pulsão sádica, que visa a ferir o objeto, ser derivada de Eros, conservador da vida? Não cabe supor que esse sadismo é na verdade uma pulsão de morte que foi empurrada do Eu pela influência da libido narcísica, de modo que surge apenas em relação ao objeto? Então ele entra a serviço da função sexual; [...]. Podemos dizer, de fato, que o sadismo expulso do Eu mostrou o caminho aos componentes libidinais da pulsão sexual; depois estas acorrem para o objeto (Freud (1920/2010), p. 163).

Em seguida, Freud expõe sobre a origem do masoquismo, definindo-o como uma outra parte que não realiza esse direcionamento ao exterior e, por isso, permanece no organismo. Nesta passagem, Freud enfatiza uma necessária mudança conceitual, já que nos “*Três Ensaio sobre a sexualidade*”, o masoquismo era secundário ao sadismo. Através da construção da segunda teoria pulsional, deve-se reconhecer o masoquismo como originário:

Observações clínicas nos levaram, naquela época, à concepção de que a pulsão parcial complementar ao sadismo, o masoquismo, deve ser entendido como uma reversão do sadismo para o próprio Eu. Mas em princípio não há diferença entre uma volta da pulsão para o Eu, e a volta desde o objeto para o Eu, de que aqui tratamos agora. O masoquismo, a volta da pulsão contra o próprio Eu, seria então, na realidade, um retorno a uma fase anterior dele mesmo, uma regressão (Freud, 1920/2010, p. 164).

Esta anterioridade do masoquismo citada por Freud delimita-o como primário ao próprio sadismo. Resumindo, a parcela da pulsão de morte expulsa é chamada de sadismo, e a partir dessa projeção, assume-se uma função essencial para a vida sexual. Do outro lado, a parte da pulsão de morte que permanece no organismo fusionada à pulsão de vida, é chamada de masoquismo erógeno. Esta erogeneidade, resquíio da pulsão de morte erotizada, que inaugura o masoquismo, advém da capacidade corpórea e pulsional de suportar quantidades de estímulos que, ao ultrapassarem determinados limites, intensificam a excitação sexual.

Sobre essa afirmativa, Freud (1905/2016), na tentativa de rastrear as origens da pulsão sexual, esclarece que a excitação sexual se origina de três modos:

(a) imitando uma satisfação experimentada com outros processos orgânicos, (b) pela adequada estimulação periférica das zonas erógenas, e (c) como expressão de algumas pulsões cuja procedência ainda não nos é inteiramente compreensível, como a pulsão de olhar e a pulsão de crueldade (Freud, 1905/2016, p.111-112).

Através da investigação das zonas erógenas, Freud (1905/2016) descobre que as regiões da pele mostram uma intensificação especial de um tipo de estimulabilidade que, em certo grau, é próprio de toda a superfície cutânea. Portanto, não é extraordinário constatar que é possível atribuir efeitos erógenos muito claros a certos tipos de estimulação geral da pele. Para além do prazer pela pele, Freud comenta sobre a produção de excitação pela agitação mecânica e ritmada do corpo vivida passivamente, que na criança, desperta um prazer intenso.

Logo à frente, é descrito sobre como o efeito sexualmente intenso de muitos afetos desprazerosos, como angústia, medo e horror, conservam-se na vida psíquica de inúmeros sujeitos que, posteriormente, podem correr atrás de situações nas quais possam revivê-los. Freud (1905/2016) ainda complementa: “Supondo-se que até as sensações dolorosas intensas possuam o mesmo efeito erógeno, sobretudo quando a dor é acompanhada de uma condição que a atenua ou mantém à distância, teríamos nisso uma das principais raízes da pulsão sadomasoquista” (p. 116)

O que nos chama à atenção destas contribuições freudianas acerca das diversas fontes de excitação sexual, é que elas englobam características fundamentais para se pensar no masoquismo erógeno: a estimulação da superfície cutânea, a passividade e a dor como excitações constitutivas do sujeito. É válido ressaltar, acerca da formação do Eu, que em “*O Eu e o Id*” Freud (1923/2016) nos revela que: “O Eu é sobretudo corporal, não é apenas uma entidade superficial, mas ele mesmo a projeção de uma superfície” (p. 9).

Acerca da projeção desta superfície corporal que forma o Eu, Freud (1914/2014) comenta que a transição da condição de autoerotismo para o narcisismo, período constitutivo entre masoquismo erógeno e sadismo, somente é possível através de uma nova ação psíquica

acrescentada àquele primeiro. Em Freud (1923/2016) encontra-se que é neste momento, considerando o estado de mescla pulsional, que a pulsão de vida passaria a contar com um "sistema especial de órgãos", a musculatura, responsável por desviar para fora do organismo uma grande parte da pulsão de morte para o mundo externo. Na visão de Lima (2015), esse é o momento da entrada do significante do Outro.

A partir das reverberações do outro/Outro na constituição do sujeito, podemos elencar a passividade e a dor, anteriormente citadas, como elementos fundamentais para desvelar a erótica presente no masoquismo. Retomando os dizeres de Fortes (2007) sobre o masoquismo como uma potência eruptiva, este se constitui como uma experiência de dor que também é erótica, de modo que é simultaneamente uma erotização sexual. Entretanto, esta erótica somente poderá ser fundada pela presença da alteridade. Apoiando-se nesta visão teórica, sublinhamos que aqui se encontra a pedra angular que delimita o masoquismo, situado para além do princípio do prazer, como uma condição para a suportabilidade do gozo, que se estrutura a partir entrada do significante do Outro no registro psíquico do sujeito, e o permite se aventurar pela troca erótica que estabelece enodamento entre corpo pulsional e linguagem.

A passividade diante do Outro, que evoca a condição de desamparo, é a posição necessária para que o sujeito seja inserido na experiência pulsional do masoquismo erógeno. Aqui temos a sua qualidade de ser originário, pois é o lugar no qual se funda o sujeito do inconsciente. A figura de assujeitamento, proposta por Lacan (1960/1998), ao tratar sobre a operação da alienação como uma escolha forçada, “a bolsa ou vida”, revela o masoquismo como efeito do encontro inevitável com o campo intersubjetivo. Como é possível para o sujeito estar imerso na experiência apassivada da alienação, se não houver uma receptividade pulsional que acolha a angústia deste encontro?

Conforme Laplanche (1988), a dialética presente na intersubjetividade, através de sua faceta sedutora, é um processo que se dá promovendo a formação de um inconsciente que não

existia originariamente no psiquismo humano. No contexto da intersubjetividade, uma criança vem a constituir-se humana porque se encontra com adultos que, inconscientemente, elegem-na como objeto de seus desejos, através de investimento da sexualidade perversa, polimorfa, infantil e recalçada. É uma experiência que, por ser efeito da sexualidade, é ameaçadora e sedutora, produzindo um excesso pulsional que se traduz por angústia e prazer.

Na afirmação de Lima (2015), a experiência do masoquismo é fundamental, pois permite que algo seja feito com este excesso pulsional sem representação psíquica. Mesmo possuindo uma face ameaçadora, o masoquismo se configura como uma estratégia para dar conta de algo inassimilável psiquicamente. Desse modo, passa a ser uma fonte privilegiada para compreender aquilo que temos de mais arcaico na vida psíquica.

Na conclusão das teorizações de Fortes (2007) existe uma diferenciação que devemos ressaltar para elucidar quais destinos pulsionais, posteriores ao processo de constituição do sujeito, que enquadram o masoquismo como uma possível experiência mortífera no registro perverso. A autora disserta sobre uma posição distinta diante da alteridade, considerando o masoquismo erógeno e a atitude masoquista perversa. Enquanto esta última anula a possibilidade de se entregar ao poder da alteridade, o masoquismo erógeno remete a uma atitude de entrega, de passividade, que pode ser vista como uma abertura ao encanto que o outro provoca em nós.

O masoquismo perverso de que Fortes (2007) disserta é sobre o uso do outro como instrumento. Nesta experiência perversa, o gozo é calculado e as posições dos sujeitos são dadas previamente, com a finalidade de que fiquem fixas, sem qualquer espaço para a experimentação. O masoquista realiza com o outro um pacto que procura garantir a fixidez e a imobilidade da relação. A mobilidade pulsional e a indeterminação não fazem parte do enredo perverso, que busca dominar o outro para que este possa ser explorado como instrumento de gozo do sujeito.

Embora seja condição de possibilidade para o feminino e o moral, Fortes (2007) afirma que Freud não inscreve o masoquismo erógeno no campo da submissão ao outro, ele o descreve partir da fusão entre Eros e pulsão de morte. Neste sentido, o masoquismo erógeno não se encontra nos eixos da culpabilidade e da submissão, mas se insere no campo pulsional. De maneira bem diferente, a via erótica não se dá por meio de uma fixação e congelamento do outro. Somente há erotismo quando há mobilidade pulsional, e por isso o masoquismo perverso se distancia de uma via erótica constitutiva, passando a ocupar, no laço com o outro, uma erótica mortífera, que faz da dor e da submissão um modo de gozo.

Partimos das problemáticas relacionadas ao masoquismo, para se pensar a face mortífera da constituição erótica do sujeito. No trânsito entre masoquismo e sadismo, fundante do que temos enquanto potência eruptiva, mostra-se essencial considerar que a dependência do outro, complexo de *Nebenmensch*, é o que inscreve a capacidade de suportar o gozo do encontro intersubjetivo, produtor de uma angústia que transcende os limites do princípio do prazer. O masoquismo seria uma formulação primordial para dar conta da presença de um outro ameaçador, mas que, ao mesmo tempo, provê vida. É uma posição subjetiva inicial, que se formula através de uma condição pulsional constitutiva e inaugura a entrada do sujeito no campo do Outro.

O processo de constituição psíquica do sujeito está inevitavelmente atrelado ao domínio que o outro exerce sobre nós. Ampliando esta noção, entendemos que o Outro mobiliza nossa vida pulsional, direciona-a e exerce sobre ela limites essenciais, porém, à custa de restrições que são angustiantes para o sujeito imerso na sexualidade polimorfa. Adentrar-se ao registro do laço implica transitar entre uma posição de assujeitamento pulsional necessária ao encontro com o outro e, concomitantemente, a uma renúncia pulsional ao gozo mítico advindo desse encontro. Quando transpomos essa problemática para o registro do laço social,

coloca-se em evidência impasses estruturais na entrada do sujeito à linguagem que delinearão os aspectos conflitantes entre pulsão e cultura.

1.4 O trabalho da Cultura e o Impasse Civilizatório

Com o avanço da teoria da sexualidade de Freud, que a reconhece não somente como manifestação biológica, mas como fator constitutivo da vida psíquica e afetiva do sujeito humano, e ainda que seu movimento se dirija a uma busca incessante por satisfação, independentemente do quão perversa e anticultural seja a sua meta, torna-se claro que entre pulsão sexual e cultura há um conflito que está na base dos infortúnios mais penosos ao indivíduo. Portanto, abordar os fundamentos da teoria freudiana da cultura servirá para elucidar adiante como podemos conceber a perversão no laço social.

O rompimento que a psicanálise se propôs a fazer sobre a categoria de sujeito cartesiano para sustentar a existência do sujeito dividido pelo inconsciente, direcionou Freud para questões ligadas à entrada deste na cultura². Sendo assim, a teoria social freudiana implicou numa revolução não somente nas teorias antropológicas e sociológicas, mas dentro

² Conforme Iannini e Santiago (2021), Freud, ao estender a discussão sobre o inconsciente para a sociedade, se interessa em refletir sobre a inserção social da psicanálise, que se implicou em trazer para o centro da discussão as relações entre sujeito, cultura, e os processos civilizatórios dos quais tece críticas. Em relação aos termos cultura e civilização, cabe aqui uma importante diferenciação. Embora Freud, em *“O futuro de uma Ilusão”* (1927), afirme não diferenciar cultura de civilização, posteriormente, o próprio autor recomenda utilizar nas traduções de *“Das Unbehagen in der Kultur”*, a expressão “O mal-estar na Cultura”. Freud (1927) reitera que cultura se refere a tudo aquilo que proporcionou à vida humana elevar-se acima de suas condições animais, que a distingue da vida dos bichos. A cultura abrange todo o saber e toda a capacidade adquiridos pelo homem com o fim de dominar as forças da natureza e obter seus bens para a satisfação das necessidades humanas, bem como todas as instituições necessárias para regular as relações dos homens entre si. Por outro lado, nos dizeres de Seligmann-Silva, encontrado no prefácio de Freud (1930/2010), o uso do termo civilização no texto freudiano se refere à crítica aos processos éticos e estéticos da modernidade, cujas exigências intensificaram o mal-estar do sujeito na cultura. Esta última seria, então, uma construção humana primária à própria civilização, e o ponto nodal que diferencia o sujeito humano dos animais, tendo como produto primordial a linguagem. O processo civilizatório ocorre dentro do seio da evolução cultural, conforme as construções de linguagem possíveis a cada época. A argumentação que Freud (1930) destaca em *“O mal-estar na Cultura”*, aponta para o conflito estrutural do sujeito marcado pela sua entrada nesta, cuja consequência se delineia por uma renúncia pulsional vivenciada pelo sujeito como uma condição de “mal-estar”, impossível de ser totalmente aplacada, e que cercará o conflito neurótico e outras formações sintomáticas singulares e sociais.

da própria psicanálise, e abriu espaço para que pudéssemos investigar as implicações subjetivas entre sujeito e sua historicidade social.

Desde os primórdios da sua teoria do aparelho psíquico, Freud já concebia o lugar do outro que se responsabiliza com os cuidados do sujeito infante, bem como o seu entorno familiar, como aquele responsável por atenuar seu desamparo e conduzi-lo na formação dos laços afetivos primordiais e sua personalidade. Mas os impasses que se mostravam no coletivo, e que transcendiam a cena individual e familiar, instigaram Freud a seguir rumo à elucidação dos processos envolvidos na formação do laço social visando entender como se estrutura a civilização, e as respostas que os sujeitos formulam diante dessa convocação “obrigatória” a se tornar um indivíduo da cultura.

A teoria social de Freud, se estrutura e se renova conforme a evolução de sua obra e suas articulações mais contundentes, estão expostas no quase centenário “*Mal-estar na Civilização*” (1930), que ainda hoje implica em uma série de questões a serem perseguidas. Para situar as problemáticas iniciais que levaram Freud a questionar a entrada do sujeito na cultura, encontramos em seu trabalho “*A moral sexual cultural e o nervosismo moderno*” (1908), as ideias que sustentarão as suas primeiras perspectivas sobre a sua constituição.

Neste artigo, Freud (1908/2015) entende que moral sexual natural e cultural se contrapõe. A primeira se entenderia como aquela, cujo domínio, um povo se conserva duradouramente sadio e capaz – sendo que aqui ainda não se encontra em destaque o ímpeto à destruição presente no trabalho de 1930. A segunda, aquela cuja observância estimula os homens a um labor cultural mais intenso, produtivo, e que estaria vinculada à noção de renúncia pulsional. O que melhor ilustra tal oposição seria a comparação entre o patrimônio *constitutivo* e o patrimônio *cultural* de um grupo de sujeitos. É perceptível a Freud, que sob o domínio de uma moral sexual cultural, a saúde e a capacidade vital dos sujeitos estariam

fadadas a danos, e que essa injúria às pessoas, causada pelos sacrifícios a elas impostos, alcançaria um grau tão elevado que o objetivo cultural final também estaria comprometido.

O processo civilizatório seria responsável por limitar o sujeito de sua livre expressão pulsional, em favor de uma moral ética da cultura. Diante disso, há uma associação evidente entre “o nervosismo crescente” e a moderna vida civilizada. É visível que Freud é um crítico da modernidade, pois nela se concentra ideais culturais tão nocivos que despertariam novas formas de adoecimento psíquico: “Em especial a neurastenia foi designada como uma doença inteiramente moderna” (Freud, 1908/2015, p. 254). Mas a noção freudiana de trabalho da cultura (*Kulturarbeit*) aponta que desde a transição da natureza para a cultura, momento em que o homem assume a posição bípede, houve a incidência repressiva.

Conjuntamente com o trabalho na cultura, Freud (1897/1986) posiciona o recalque orgânico como recurso psíquico para apreender a origem do processo civilizatório. Há ainda a associação freudiana que sublinha, que através do fracasso do recalque orgânico, responsável pelo abandono de certos estímulos e zonas erógenas primitivas (sangue, fezes, ânus), se constituiria em uma das bases para a formação das perversões. Nos “*Três Ensaio sobre a sexualidade*” ele faz referência a um processo orgânico que seria responsável por importantes aquisições culturais, tais como o sentimento de vergonha, de asco, assim como a construção dos ideais morais e estéticos da cultura que são “organicamente condicionados, fixados hereditariamente, e pode se produzir, às vezes, sem qualquer auxílio da educação.” (Freud, 1905/2016, p. 81).

No manuscrito “*Neurose de transferência: uma síntese*”, escrito em 1915, porém publicado posteriormente a morte de Freud, encontram-se algumas considerações freudianas sobre as origens do trabalho da cultura que incidiu entre uma transição biológica e ao mesmo tempo psíquica. No artigo em questão, Freud (1915/1987) supõe que uma catástrofe ecológica de proporções imensuráveis, especificamente com o desencadeamento da era glacial, obrigou

o homem primitivo a fazer profundas reorganizações psíquicas para suportar as transformações do meio-ambiente e as demandas pulsionais, cujas satisfações se viram ameaçadas.

Esta evolução garantiu a sobrevivência fazendo com que a libido sexual procurasse novos modos de satisfação, pois os objetos de satisfação até então comuns, começaram a faltar. A pulsão passou a prescindir de um objeto fixo de satisfação biologicamente determinado, e a utilizar-se de qualquer objeto. E o laço afetivo entre os membros de uma mesma horda precisou vigorar para garantir trabalho em grupo em direção à sobrevivência coletiva e a perpetuação da espécie. A partir daí, Freud (1915/1987) traça o percurso de domínio sobre as metas pulsionais e as origens do mecanismo de sublimação através de novas exigências culturais.

A cultura exige sobre o sujeito uma renúncia pulsional e, ao mesmo tempo, a troca da meta pulsional em direção a outra culturalmente apreciada. As moções pulsionais inutilizáveis são transformadas, através da sublimação, em conteúdos que serão culturalmente úteis. Em termos bem gerais, a cultura está baseada na repressão das pulsões. Cada indivíduo renunciou uma parcela pulsional transgressora que possuía suas tendências mais agressivas e vingativas. Dessa transformação pulsional “originou-se o patrimônio cultural comum de bens materiais e ideais” (Freud, 1908/2015, p. 256). Grande parte das forças suscetíveis de utilização em atividades culturais são obtidas pela repressão dos componentes perversos da sexualidade.

Portanto, onde a ética civilizatória repressiva falha, a perversão da pulsão emerge como retorno do recalçado, e a tendência animalesca própria ao humano seria um empecilho cultural. Embora neste momento teórico Freud, ainda permaneça de certa forma, otimista em relação ao trabalho da cultura sobre a evolução do sujeito e no domínio das suas tendências mais perversas, há um traço inegável de sua teoria do laço social que se conserva até as

publicações finais de sua obra. Trata-se da sua ideia de que viver em comunidade, adentrar-se à cultura, constitui-se como um dos maiores entraves à saúde psíquica dos sujeitos.

Freud (1908/2015) reconhece que nem todos os sujeitos estão aptos a obter sucesso diante das exigências que a cultura lhes impõe. Ainda afirma, que há para a maioria das pessoas um limite, além do qual sua constituição não pode acompanhar as exigências da civilização. Todas as que querem ser mais nobres do que sua constituição, lhes permite sucumbir ao adoecimento psíquico: “Elas estariam melhores se lhes fosse possível ser piores” (p. 260). Os neuróticos mantêm sua colaboração nas obras da cultura somente com enorme dispêndio de forças, com empobrecimento interior ou, às vezes, têm de suspendê-la por estarem doentes.

Em “*O Mal-estar*”, Freud (1930/2016, p. 30) confirma ser evidente que boa parte da culpa pela miséria humana vem das relações que estabelecemos na cultura: “Seríamos bem mais felizes se a abandonássemos e retrocedêssemos a condições primitivas”. Ele elege três fontes de sofrimento que atravessam o sujeito na cultura: o próprio corpo que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer se furtar da dor e do medo como sinais de advertência da própria finitude; o mundo externo, que pode se voltar contra nós através de forças poderosíssimas e destruidoras; e, por fim, as relações com os outros seres humanos. O sofrimento que se origina desta última fonte é para Freud, o mais tortuoso em relação aos outros.

A sociedade não se construiu somente perante uma ética evolutiva que garantiria aquisições moralmente nobres, mas o fundamento do laço social comporta também uma hostilidade própria à formação da cultura. Devido ao impasse entre pulsão e repressão cultural, a experiência existencial do sujeito é marcada por um mal-estar irremediável. As evoluções em relação ao domínio sobre a natureza, ao desenvolvimento de tecnologias, à ciência médica e trabalhos esteticamente elevados não aplacaram, no entanto, o nosso

desconforto com a vida na cultura. Não elevou o grau de satisfação prazerosa que o homem esperava da vida, não o fez se sentir mais feliz: “Nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição” (Freud, 1930/2016, p. 21).

Na história da evolução da espécie humana, Freud (1930/2016) afirma que o homem primitivo estava em situação melhor, pois não conhecia restrições à pulsão. Em compensação, era mínima a segurança de desfrutar essa felicidade por muito tempo. O homem da cultura renunciou a uma parcela de sua felicidade por um tanto de segurança. A partir da leitura freudiana, Cecarelli (2009) entende que a função do laço social é garantir a proteção contra o desamparo. Não somente o desamparo biológico, mas suas múltiplas facetas, dentre elas a perturbadora experiência do desamparo psíquico. Eros, representante das pulsões de vida, estaria na base da formação das sociedades. Portanto, laço social tem em seu fundamento a proteção através do amor.

Apoiando-se nos ideais iluministas, Freud vislumbra que a ciência poderia levar o sujeito a patamares de vida mais nobres, porém sua concepção de evolução cultural vai sendo deixada de lado com o surgimento da Primeira Grande Guerra, e substituída pelo reconhecimento de que as tendências a agressivas ainda permanecem nas sociedades mais inteligentes e éticas. Nos dizeres de Freud (1915/2014), a Grande Guerra trouxe também à luz o fenômeno quase inconcebível de que os povos civilizados se conhecem e se entendem tão pouco, que um deles pode se voltar com ódio e repulsa contra o outro.

Ao renunciar a crença na capacidade da ciência em fornecer melhores condições de vida, Freud reconhece que situações extremas e violentas como as guerras resultam do pendor à destruição, que persiste nas relações do sujeito com o outro. A guerra trouxe a Freud (1915/2014), uma desilusão provocada por duas evidências: a pouca moralidade mostrada exteriormente por Estados que nas relações internas se fazem de protetores das normas éticas, e a brutalidade do comportamento de indivíduos que, como membros da mais elevada cultura

humana, não poderia se imaginar capazes de atos semelhantes. A guerra destrói as aquisições culturais e provoca a degradação completa dos padrões estéticos. A regressão a um estado de barbárie, que anula a diferença entre as nações civilizadas e as consideradas primitivas, é também o que diminui a distância entre os homens mais brilhantes e neuróticos graves.

Freud concebia inicialmente, que o trabalho da cultura poderia contribuir para o distanciamento do sujeito em relação à sua perversidade inata. Mas, com a percepção de que na cultura os processos psíquicos coletivos podem se mostrar como perversos e bárbaros, e através do reconhecimento da primazia das pulsões de morte, seu olhar evolucionista é parcialmente abandonado. Freud, então, atesta a capacidade dos sujeitos de gozarem com a destruição do outro. Desse modo, a distância entre a suposta normalidade e a perversão se perde em uma linha tênue.

Freud (1908/2015) já reconhecia que todo sujeito é potencialmente perverso: “Descrevi as neuroses como o “negativo” das perversões, porque nelas os impulsos perversos se manifestam, após a repressão, a partir do inconsciente da psique, porque contêm, em estado “reprimido” as mesmas tendências que as perversões positivas” (p. 260). A associação que ele sustenta em diversos momentos das tendências perversas com a agressividade e a barbaridade, abriu espaço teórico para que os pós-freudianos realizassem a transposição de uma ótica moralista e sexualizada da perversão para o vínculo que posiciona o outro como objeto de gozo e sua relação com a lei simbólica, reverberando numa leitura social da perversão.

Pensar na perversão social seria uma forma de entender que as manifestações da perversão que transcendem a estrutura estariam fundamentadas pelas relações que os sujeitos estabelecem com a cultura. Há uma passagem interessante no texto “*A moral sexual cultural e o nervosismo moderno*” (1908) em que Freud escreve: “Aquele que, devido à sua constituição inflexível, não pode acompanhar essa repressão das pulsões, torna-se um “criminoso”, um *outlaw* [fora da lei] perante a sociedade” (p. 257, grifos do autor). E ainda acrescenta que caso

sua posição social e suas capacidades extraordinárias o favoreçam, é permitido se impor como um grande homem, um “herói”.

A citação acima nos detém a atenção sobre dois elementos: primeiro, a concepção do que é perverso, aquilo que perverte a norma, se mostra atrelado exatamente a uma norma que estaria de acordo com a moral cultural de determinada época; segundo, há um caráter estético que diferencia as perversões inaceitáveis daquelas justificadas por seus fins. Ou seja, a perversão não é uma categoria fixa. Portanto, à medida que as construções sobre o normal e o perverso se relativizam conforme as transformações sociais, novas nuances são acrescentadas e outras abandonadas. Seguiremos adiante com um capítulo dedicado ao conceito de perversão, que transita pela evolução do conceito como desvio sexual até a cena social que elege a perversidade como a manifestação central da nossa experiência política.

Capítulo II - As perversões: Do sexo à Erotização do Ódio

A categoria de perversão, como demonstra Cunha (2017), tem ocupado um lugar de destaque no vocabulário psicanalítico, particularmente em textos voltados para o que se pode chamar psicanálise extramuros, enquanto ferramenta de interpretação da cultura e da sociedade contemporânea. Frequentemente, o adjetivo perverso e a noção de estrutura perversa são destacadas na leitura de fenômenos contemporâneos, sobretudo da ordem da violência e da dominação, constituindo uma espécie de uso corrente e disseminado dessas categorias.

A questão é que a contemporaneidade demanda estas elaborações sobre a perversão dentro do cenário social, pois o que vigorava anteriormente como definição de perversão, sob uma ótica moralista, não mais se sustenta. Foi necessário que a psicanálise, bem como a psiquiatria, atualizasse suas concepções sobre a perversão, para que pudessem acompanhar a evolução do conceito, na medida em que as relações contemporâneas evidenciam o aspecto vil inerente ao convívio social. O perverso, ainda, de certa forma, representante do “mal”, saiu da obscuridade das práticas fetichistas e ocupa cada vez mais um lugar privilegiado nas manifestações da crueldade.

É preciso, primeiramente, compreender que houve uma transição conceitual importante. Se o moralismo religioso, e a concepção alienante da medicina, dos séculos anteriores até o início da era moderna, tratavam a perversão ora como influência espiritual maligna, ora como doença degenerativa, deparamo-nos com uma mudança fundamental iniciada pelo movimento científico acerca das teorias sobre a sexualidade. Nesse movimento histórico, Freud (1905) desempenha um papel crucial, pois a partir de sua experiência clínica, elabora uma desconstrução moral para este conceito, situando-o como um fenômeno próprio da sexualidade humana.

Em seus estudos sobre a sexualidade infantil, o psicanalista percebe que a manifestação originária da sexualidade humana acontece desde a infância, e a situa como perverso-poliforma. Ou seja, não há destino ou objeto específico que possa torná-la um circuito fechado. Esta revolução conceitual proposta por Freud é um grande marco que divide, conceitualmente, a perversão antes da psicanálise, e após a sua concretização como teoria e prática clínica.

Desse modo, pretendemos percorrer de início, uma breve localização histórica da concepção de perversão, e adentrar aos conceitos fundamentais responsáveis por evidenciar a transição de uma significação sexual e promíscua, para uma interpretação freudiana que se desdobra em uma posição subjetiva, e finalmente, chegarmos às teorias contemporâneas sobre a perversão, que a elegem como um modo de gozo perante o ódio e a crueldade.

2.1 Uma breve trajetória do conceito

A etimologia do termo perversão advém do latim “*pervertere*”, cujo significado indica “levar ao caminho errado, corromper, depravar”. No dicionário online de língua portuguesa³ encontram-se os sentidos de “ação ou efeito de perverter, de contrariar as leis da natureza e da vida moral. No campo da medicina, alteração que, sendo de teor psíquico, perturba uma função normal. Estado da pessoa que apresenta devassidão (obscenidade), perversão sexual. Ação que faz com que o bem se torne mal; corrupção. Alteração de uma condição normal”.

Conforme Roudinesco e Plon (1998), o termo perversão foi empregado na psiquiatria e pelos fundadores da sexologia para designar, ora de maneira pejorativa, ora valorizando-as, as práticas sexuais consideradas como desvios em relação a uma norma social e sexual. A partir de meados do século XIX, o saber psiquiátrico incluiu entre as perversões práticas sexuais tão diversificadas quanto o incesto, a homossexualidade, a

³ Retirado de: <https://www.dicio.com.br/perversao/>

zoofilia, a pedofilia, a pederastia, o fetichismo, o sadomasoquismo, a coprofilia, a necrofilia, o exibicionismo, o voyeurismo e as mutilações sexuais.

Ferraz (2010) esclarece que no terreno da medicina, foi a psiquiatria que veio a abarcar a ciência do registro sexual, passando as “aberrações” sexuais a serem vistas como variações da alienação mental. O sentido da associação definitiva entre os termos perversão e sexual atrela-se ao próprio significado histórico da aparição da sexologia oitocentista. Desde então, o caráter pejorativo associou-se ao termo. Foi apenas no século XIX, no entanto, que a palavra perversão passou a integrar o vocabulário da medicina, na acepção de uma degradação ou modificação para pior de uma função orgânica. Posteriormente, o termo saiu da esfera da função orgânica em direção à noção de degeneração ou loucura moral, quando, então, passou a designar principalmente a perversão moral. A partir destas significações, percebe-se que a conceituação de perversão atravessa tanto o campo moral quanto sexual. Determinadas condutas que violam a ética social vigente, bem como modos de prazer considerados imorais, estão associadas à perversão do caráter.

Na afirmação de Valas (1990), antes que a psicanálise ganhasse espaço e renovasse o caráter moralista sobre concepção da sexualidade, as teorias que vigoravam ainda no fim do século XIX concebiam a atração recíproca de um sexo pelo outro, com a finalidade do prazer exclusivamente genital. Enquanto, anteriormente, o papel da sexualidade na determinação social era considerado secundário, a partir da metade do século XIX, com Cabanis, é atribuído à sexualidade o vetor da reprodução da espécie, essencial para a determinação de toda a esfera de relações interpessoais que são a sua expressão psicológica.

Há uma trajetória histórica que marca um rompimento entre a prática sexual sem entraves, e a constituição da família conjugal como modelo normativo, sendo que o direito paterno regula as relações sexuais. Foucault (1988) delimita no século XVII o início de uma época de repressão própria das sociedades chamadas burguesas. Denominar o sexo seria, a

partir desse momento, mais difícil e custoso. Como se para dominá-lo no plano real, tivesse sido necessário, primeiro, reduzi-lo ao nível da linguagem, controlar sua livre circulação no discurso. Inaugura-se, na tentativa de docilizar os corpos, formas gerais de dominação, que atravessaram a subjetividade da época marcada pela estética ideal do projeto higienista que vigorava.

Embora ainda houvesse uma grande influência da moral religiosa sobre a sexualidade e a subjetividade, Foucault (1988) afirma que por volta do século XVIII nasce uma incitação política, econômica e técnica a falar do sexo. Mas não sob a forma de uma teoria geral da sexualidade, e sim, sob a forma de análise, de contabilidade, de classificação e de especificação, através de pesquisas quantitativas ou causais. Transpõe-se das lamentações sobre a libertinagem estéril dos ricos, dos celibatários e dos libertinos, para um discurso onde a conduta sexual da população é tomada, ao mesmo tempo, como objeto de análise e alvo de intervenção. Passa-se das teses maciçamente populacionistas da época mercantilista, às tentativas de regulação mais finas e bem calculadas, que alternarão, segundo os objetivos e as urgências, em direção natalista ou antinatalista.

Ainda sobre o século XVIII, Foucault (1988) apresenta que o saber médico entrou em atividade para suscitar os discursos sobre o sexo: a medicina, por intermédio das "doenças dos nervos", e a psiquiatria, quando começa a procurar, ao lado da "extravagância" e das "fraudes contra a procriação", a etiologia das doenças mentais e, sobretudo, quando inclui em seu domínio exclusivo, o conjunto das perversões sexuais. A justiça penal, que por muito tempo ocupou-se da sexualidade, sobretudo sob a forma de crimes "crapulosos" e antinaturais, aderiu à jurisdição minimalista dos pequenos atentados, das perversões sem importância, enfim, controles sociais que se desenvolveram no final do século XIX e filtram a sexualidade dos casais, dos pais e dos filhos, dos adolescentes perigosos e em perigo — tratando de proteger, separar e prevenir, destacando perigos em toda parte, despertando as atenções, solicitando

diagnósticos, acumulando relatórios, organizando terapêuticas. Em torno do sexo eles irradiaram os discursos, intensificando a consciência de um perigo incessante que constitui, por sua vez, incitação a se falar dele.

Paralelo às afirmações foucaultianas encontra-se em Valas (1990), que o traço dominante desse período seria o fato de as normas sociais restringirem todas as manifestações da sexualidade, julgando-as a partir daquilo que era tomado como seu objetivo principal, a reprodução da espécie. Desse modo, todo desvio deste objetivo seria considerado como uma aberração ligada a uma degenerescência da meta sexual natural. E o único interesse desta classificação é designar estes supostos desvios como monstruosidades. Mas, as perversões permaneciam ainda como um problema muito marginal no campo da psiquiatria. Até meados do fim do século XIX ao início do século XX, as perversões estiveram associadas às síndromes obsessivas e impulsivas. É a partir deste campo bastante recente e ainda inexplorado da clínica das perversões que se construirá uma sexologia com pretensões científicas.

Antes dos trabalhos dos alemães dos anos 1860/70, a patologia sexual se resumia em distúrbios de comportamento importantes o suficiente para necessitar de intervenção alienista com a finalidade essencialmente médico-legal. Dentro dos estudos no campo pericial encontravam-se sujeitos que cometeram atos considerados “monstruosos” como necrofilia, pedofilia, assassinos sádicos, enquadrando-se no que era descrito como loucuras hereditárias. Nesse momento histórico, Valas (1990) destaca a figura de Krafft-Ebing (1879) como responsável por uma importante influência sobre o estudo da sexualidade no final do século XIX. O seu livro “*Psicopatia Sexual*” tornou-se referência obrigatória.

Neste ensaio, Krafft-Ebing (1879) dividiu as anomalias da meta sexual em quatro classes: anestesia, hiperestesia, paradoxia e parestesia. Dessa forma, resumiu de maneira didática, todas as alterações e desvios possíveis. No plano etiológico, deixou a teoria da

hereditariedade e tomou as perversões como sendo de natureza congênita ou derivada de processos degenerativos cerebrais, em oposição às perversões adquiridas. No mesmo plano, passam as neuroses, a paranoia e os distúrbios de caráter. Ele considerou o canibalismo como uma forma primitiva da sexualidade, que explicaria o sadismo e o masoquismo, tomados não como formas opostas de expressão da sexualidade, mas de uma relação complementar dentro de um mesmo indivíduo.

Outro trabalho de destaque citado por Valas (1990) é o de Binet (1887), "*Le fétichisme dans l'amour*" (O fetichismo no amor), no qual é exposto que o fetiche não pode ser explicado apenas pela simples hereditariedade. O autor afirma haver um determinismo histórico, um incidente eventual na vida do sujeito favorável à formação de sua perversão, porém num terreno degenerado. Binet formula que a perversão seria causada por um acontecimento vivido na infância, e que deixou seu rastro sob a forma de uma associação mental. Nesta trajetória histórica do conceito de perversão, evidencia-se uma mudança importante que pretende abandonar, aos poucos, definições pejorativas para dar espaço à experiência subjetiva.

Em meados do séc. XIX, a partir de uma nova base conceitual, na qual se trata de aplicar ao estudo da sexualidade a teoria evolucionista darwiniana, haverá um consenso acerca de manifestações da sexualidade consideradas normais ou patológicas. Como efeito, as perversões foram redefinidas. Valas (1990) descreve que a tese essencial dos autores evolucionistas sobre a perversão baseia-se na premissa de que se o desenvolvimento individual reitera as etapas da filogênese, as aberrações sexuais surgem como distúrbios do comportamento ontogenético. Em direção às teorizações da filogenética, acrescentarão as pesquisas e teorias sobre o aspecto ontogenético do desenvolvimento sexual das crianças. Desse modo, quando Freud elabora sua teoria da libido, mediante a escuta dos pacientes

adultos, acumula-se um vasto conteúdo empírico e conceitual, que fundamentará suas posições.

A trajetória histórica do conceito de perversão aponta para a saída de um campo rígido que oscilava entre a moral religiosa e a degeneração mental sustentada pelo saber médico. À medida que novos estudos e pesquisas foram sendo fundamentadas em diversas bases teóricas, surgem novas concepções responsáveis por marcar uma transição que caminha da bestialidade à subjetividade. Nesse processo, a psicanálise, de início, propõe a perversão como uma expressão das tendências humanas mais arcaicas. No decorrer da obra freudiana, o conceito se estenderá da sexualidade polimorfa ao lugar de estrutura psíquica, junto à neurose e psicose. Entre o conceito de sexualidade infantil perversa e estrutura psíquica, há uma gradativa evolução conceitual que se faz importante destacar com mais detalhes, a fim de estabelecer os marcos teóricos relevantes que circundam a perversão sob o olhar da psicanálise.

2.2 Esboços iniciais da perversão em Freud

Até que fosse estabelecida a teorização da perversão como estrutura psíquica, há um extenso percurso teórico trilhado por Freud. Como afirma Valas (1990), Freud se inscreve na corrente evolucionista, e atribui ao desenvolvimento ontogênico uma prevalência sobre a filogênese. Preocupado em terminar de fundamentar as bases teóricas da psicanálise, que se estende dos “*Estudos sobre a Histeria*” (1885) até “*A interpretação dos sonhos*” (1900), Freud não se interessa realmente pelas perversões, e reitera, num primeiro momento, a perversão como manifestação da bestialidade originária do ser humano.

Em seus escritos pré-psicanalíticos, Freud ainda se posiciona de acordo com as posturas clássicas diante do conceito de perversão. Termos como degeneração, animalidade, moralidade, aparecem com certa frequência nas primeiras elaborações freudianas. Citamos

aqui a carta 55 a Fliess, em que Freud destaca: “As perversões normalmente levam à zoofilia e têm uma característica animalesca. São explicadas não pelo funcionamento das zonas erógenas que foram posteriormente abandonadas, mas sim pela atuação de sensações erógenas” (Freud, 1897/1986, p. 224).

Freud (1888/1996, p. 36), em seus trabalhos sobre a Histeria, delimita a sintomatologia histérica como um impasse na constituição psíquica, que levaria à degeneração do sistema nervoso e, como consequência, à perversão: “As crianças históricas são, com bastante frequência, precoces e altamente dotadas; em numerosos casos, a histeria é, por certo, simplesmente sintoma de profunda degeneração do sistema nervoso, que se manifesta em perversão moral permanente”.

Prestes a consolidar sua teoria sobre o aparelho psíquico, e posteriormente fundamentar uma teoria sobre a neurose, Freud (1896/1996, p. 143, grifos do autor), na carta 52, entende a histeria como uma formação reativa para defender-se da perversão: “Por vezes, há uma metamorfose dentro de um mesmo indivíduo: pervertido durante a idade do vigor e, depois, passado um período de angústia, histérico. Por conseguinte, histeria não é sexualidade repudiada, mas, antes, *perversão repudiada*”.

Posteriormente, na carta 57, Freud (1897, p. 146) posiciona a histeria como o negativo da perversão. Aqui, observa-se o pressuposto teórico que se consolidará nos “*Três Ensaio*s” para diferenciar neurose e perversão: “Em minha mente está-se formando a ideia de que, nas perversões, das quais a histeria é o negativo, podemos ter diante de nós um remanescente de um culto sexual primevo”. É a partir dos seus estudos clínicos sobre a histeria, que Freud começa a tatear a perversão enquanto uma experiência subjetiva, mas também vislumbra uma problemática social. No rascunho N da carta 64, Freud (1897/1996) afirma que a convivência em comunidade, impulsionada por um espírito de sacrifício altruísta, apenas poderá se

consolidar mediante uma renúncia à liberdade sexual perversa, e cita o horror ao incesto como o motor da civilização humana.

Na emblemática carta 69, Freud (1897/1996) ao revelar não confiar mais em sua neurótica, abandona a teoria da sedução e a recorrente suposição do adulto perverso perde sua consistência, pois, precisaria que a perversão fosse muito mais frequente do que a histeria. Nesse momento, Freud vislumbra a importância da fantasia para a sintomatologia histérica e aproxima perversão do campo fantasmático da neurose. Freud (1900/1996) retoma a perversão na fantasia inconsciente dos neuróticos com “*A interpretação dos sonhos*”:

Ninguém que aceite a visão de que a censura é a principal razão da distorção onírica ficará surpreso em saber, pelos resultados da interpretação dos sonhos, que a análise encontra nos desejos eróticos a origem da maioria dos sonhos dos adultos. [...] Mas até estes últimos sonhos [sexuais] causam muitas surpresas pela escolha das pessoas a quem transformam em objetos sexuais, por seu descaso para com todas as restrições que o sonhador impõe a seus desejos sexuais na vida de vigília, e pelos detalhes estranhos que insinuam o que comumente se conhece como *perversões* (pp. 224-225, grifos nosso).

Enfim, na carta 125 à Fliess, Freud (1899/1996) exhibe suas problematizações acerca da “escolha da neurose”. Questiona-se quando é que uma pessoa se torna histérica e não paranoica. Nesse momento teórico, Freud aponta para uma diferenciação importante entre histeria, paranoia e perversão, e que posteriormente terá desdobramentos relevantes. A histeria (e sua variante, a neurose obsessiva) é definida como alo-erótica: sua via principal é a identificação; restabelece todas as figuras amadas da infância que foram abandonadas e dissolve o próprio Eu em figuras externas. Por sua vez, a paranoia é considerada como uma irrupção da corrente autoerótica, como um retorno à posição infantil correspondente. A perversão, também autoerótica, corresponde ao que se conhece como “loucura idiopática”, e sua natureza seria esclarecida pelas relações entre o autoerotismo e o eu primitivo.

Freud, aos poucos, começa a se distanciar das concepções clássicas e acrescentar sua originalidade, advinda de sua clínica, ao conceito de perversão. Valas (1990) cita que o momento de virada teórica que impulsiona Freud a compreender a perversão sobre outro ângulo é com a descoberta de que em todo sujeito, no sonho, onde se observa a falha da censura, encontram-se fantasias que se assemelham à perversão. Na escrita do caso Dora, já finalizado em 1901, e publicado somente em 1905, Freud delimita sua nova posição acerca do que entende por perversão:

Cada um de nós ultrapassa um tanto em sua vida sexual, ora aqui, ora ali, os estreitos limites traçados para o que é normal. As perversões não são bestialidades nem degenerações no sentido passional do termo. São desenvolvimentos de germes que se acham todos na indiferença predisposição sexual da criança, [...]. Portanto, quando alguém se torna grosseira e manifestamente pervertido, é mais correto dizer que permaneceu assim, pois representa o estágio de inibição do desenvolvimento. Os psiconeuróticos são todos indivíduos com tendências perversas bem-marcadas, mas reprimidas no curso de desenvolvimento e tornadas inconscientes (Freud, 1905/2016, p. 229).

Percebe-se que à medida que se aproxima da publicação dos *“Três Ensaios”*, Freud já se indagava sobre dimensões possíveis da sexualidade humana, isto reverbera na sua apreensão sobre o conceito de perversão que tivera grandes mudanças. Nos esboços iniciais de Freud sobre a perversão, destacam-se concepções que iam de encontro com o saber médico que lhe era contemporâneo. Permeada por visões pejorativas, a perversão, nas primeiras citações de Freud, ainda era tomada do lugar de animalidade e perturbação moral.

2.3 Os três tempos da perversão em Freud

A imersão na clínica com pacientes históricos ampliou a escuta freudiana para outro registro. A cena inconsciente foi destacada, e com a conseqüente aproximação entre a normalidade da neurose e a extravagância da perversão, sexualidade e fantasia forjaram os

elos necessários para que os conceitos fundamentais da psicanálise sobre o psiquismo humano pudessem se consolidar. Com a publicação dos “*Três Ensaios*”, que teve como foco a sexualidade, e não a perversão propriamente dita - embora dissertar sobre sexualidade é evocar a perversão enquanto vetor pulsional constitutivo – inscreve-se uma nova maneira de ler as perversões. Estas, irão acompanhar Freud em uma extensa trajetória conceitual e clínica, que se desdobrará em outras contribuições teóricas.

Autores como Chasseguet-Smirgel (1991), Ferraz (2010) e Martinho (2013), concebem no decorrer da obra freudiana três tempos teóricos cujo conceito de perversão irá percorrer. Cada um dos tempos está integrado no tempo seguinte, que não o supera realmente, ainda que determinados elementos possam não ter sido conservados nas últimas formulações. Por se tratar de uma costura teórica que se reatualiza a cada nova elaboração, propomos expor, sem pretensão exaustiva, os principais elementos de cada tempo. Nossa finalidade é traçar uma trajetória conceitual que possa tornar didática a compreensão da evolução da perversão do campo sexual para um registro psíquico próprio, e que posteriormente será a base para que os autores pós-freudianos pudessem conceber, também, a perversão como um modo de vínculo com o outro.

2.3.1 Primeiro Tempo: “A Neurose é o Negativo da Perversão”

O primeiro tempo se apresenta claramente delineado nos “*Três Ensaios sobre a sexualidade*” de 1905, no qual Freud distingue com clareza a perversidade da perversão sexual encontrada em todo sujeito. Nesse texto, Freud reconhece que a disposição às perversões é a disposição originária e universal da pulsão sexual dos seres humanos. No caso Dora, Freud (1905/2016) antecipa a fórmula que se seguirá até o referente texto, e se tornará, após fundamentar as primeiras bases que sustentam a teoria do inconsciente, sua primeira

afirmação teórica original sobre o registro da perversão: “As psiconeuroses são, por assim dizer, o negativo das perversões” (p. 229).

As raízes desta expressão freudiana estão ligadas às suas imersões na teoria da sexualidade. A partir desta, Freud vê algo diferente daquilo que a comunidade científica supunha sobre as perversões, e consegue esclarecer muitos de seus questionamentos sobre as causas específicas das neuroses. Com a descoberta do papel fundamental da sexualidade infantil no registro fantasmático, e a conseqüente queda da teoria da sedução, Freud se aproxima dos efeitos que herança sexual infantil exerce sobre a sexualidade adulta, cuja disposição será sempre mediada pelo inconsciente: “As forças motrizes que levam à formação dos sintomas histéricos provêm não só da sexualidade infantil reprimida, mas também dos impulsos perversos inconscientes” (Freud, 1905/2016, p.229-230)

Nesse momento de sua obra, Freud evidencia a dialética existente entre neurose e perversão para exemplificar a complexidade das ramificações da sexualidade humana. Nos “*Três Ensaio*”, Freud (1905/2016) inicia dissertando sobre as “aberrações sexuais”, cujas características são os desvios relacionados à meta sexual, o ato para qual impulsiona a pulsão, e ao objeto sexual, pessoa da qual vem a atração sexual. O psicanalista, ao aprofundar na investigação entre estes dois tipos de desvio e a norma social suposta, extrai desta análise que a pulsão sexual é independente de seu objeto, e sua origem não se deve aos atrativos deste.

Freud (1905/2016) exhibe um grande salto conceitual ao fundamentar sua teoria da sexualidade, pois esta o posiciona em outra lógica discursiva comparada ao saber médico de seu tempo. Ao sustentar a ideia de que não existem normas sexuais, apenas normas sociais, algo escandaloso para a época, Freud aproxima neurose e perversão pelo fator em comum da sexualidade. Para ele, os médicos que estudaram as perversões, primeiramente em casos acentuados e sob condições especiais, tenderam a definir o caráter de sintomas como doença ou degeneração. Entretanto, é viável rejeitar essa concepção no caso das perversões.

A experiência clínica mostrou a Freud que essas extensões, em sua maioria, são um componente não raro de se encontrar na vida sexual das pessoas sãs. Quando as condições favorecem, o sujeito normal também pode substituir, por uma perversão dessas, a meta sexual normal, ou conceder-lhe um lugar ao lado desta. Em nenhum indivíduo *são* estaria ausente em sua meta sexual normal um elemento a ser denominado perverso, e já bastaria essa universalidade para demonstrar como é inadequado usar pejorativamente o termo "perversão".

Embora Freud sustente que não há como conceber a pulsão sexual numa categoria estreita do normal, ele delimita uma ética ao reconhecer que certas perversões se distanciam tanto do normal em seu conteúdo, que não se pode deixar de declará-las "patológicas", especialmente aquelas em que a pulsão sexual realiza coisas assombrosas (lamber excrementos, abusar de cadáveres) na superação das resistências (nojo, vergonha, dor, horror). Aqui, Freud pressupõe a diferenciação importante entre perversão enquanto vetor pulsional constitutivo da sexualidade, e a perversidade como manifestação do hediondo no registro desejante. Essa diferença conceitual nos será relevante para apontar direções à nossa problemática de pesquisa, que aprofundaremos nos capítulos posteriores.

No prefácio à quarta edição, acrescentado em 1920, Freud se posiciona contra as críticas que insistem em definir a psicanálise como uma teoria pansexualista e libertina, e frisa que o intuito psicanalítico é ampliar a concepção de sexualidade, que se fez necessária pela experiência clínica. Contudo, Freud (1905/2016) afirma que não se pode ter a expectativa segura de que os indivíduos que exibem a perversidade como meta sexual são de fato doentes mentais ou pessoas com graves anomalias de outra espécie. E ainda esclarece que a perversão se mostra como sintoma patológico caso ela não surja ao lado do que é normal (meta sexual e objeto). Em vez disso, sob determinadas circunstâncias desfavoráveis que impeçam o normal, ela reprime e tome o lugar do normal. Ou seja, havendo exclusividade e fixação por parte da perversão.

Por acrescentar a experiência subjetiva ao conceito de perversão, Freud (1905/2016) ressalva a independência que seu trabalho mantém da pesquisa biológica. Isso marca um distanciamento das teorias médicas sobre as degenerações e anomalias biológicas como causas das manifestações perversas. Ele destaca a importância da participação psíquica nas perversões: “Talvez, justamente nas perversões mais abomináveis devamos reconhecer que é maior a participação psíquica na transformação da pulsão sexual”. (p. 57) Nesse momento, Freud já concebe a pulsão como o representante psíquico de uma fonte endossomática, e marca a diferença, que será melhor trabalhada no texto das pulsões em 1915, em relação ao instinto.

Este primeiro tempo teórico é responsável por três delimitações relevantes. Primeiro, por trazer as perversões à luz dos processos psíquicos inconscientes. Em Freud (1905/2016) a tendência à perversão dos psiconeuróticos, aparentemente tão grande (embora negativa), passa a ser determinada colateralmente. O fato é que se deve juntar a repressão sexual, como fator interno, àqueles externos como restrição da liberdade, inacessibilidade do objeto sexual normal, perigos do ato sexual normal etc., que geram perversões em indivíduos que, não fosse isso, talvez permanecessem normais.

Em segundo, a extraordinária difusão das perversões incita a supor que a predisposição às perversões não é uma peculiaridade rara, e sim parte da constituição julgada normal. Ao demonstrar que os impulsos perversos são formadores de sintomas nas psicose, aumenta-se demasiadamente o número de pessoas que podem ser incluídas entre os perversos. E em terceiro, torna-se claro que essa constituição suposta, que apresenta os germes de todas as perversões, poderá ser evidenciada somente vida das crianças, embora nelas as pulsões apareçam apenas em intensidades modestas. Vislumbra-se, assim, a premissa de que os neuróticos mantêm o estado infantil de sua sexualidade ou são remetidos de volta a ele, e desse modo é preciso se debruçar sobre a vida sexual das crianças.

Com o conceito de pulsão sexual já em desenvolvimento nos “*Três Ensaio*”, Freud aponta para uma predisposição polimorficamente perversa na sexualidade infantil. Isso significa que não há meta ou objetos pré-determinados, apenas o objetivo de satisfação. Desse modo, torna-se impossível não reconhecer algo universalmente humano e primordial nessa tendência uniforme a todas as perversões. Na XXI Conferência Freud (1917/1996) ainda recupera os fundamentos expostos em 1905: “O abismo entre sexualidade normal e pervertida é, naturalmente, em muito diminuído por fatos dessa espécie. É fácil concluir que a sexualidade normal surgiu de algo que existia antes dela.” (p. 54)

A perversão seria a manutenção da sexualidade infantil perverso-polimorfa na vida adulta. O que diferencia a sexualidade infantil daquela do perverso é o fato de que, na criança, as manifestações são apenas potencialidades. No adulto perverso, ao contrário, a sexualidade está definida e fixada em um eixo pré-genital. As fantasias do tipo pré-genital que se tornam no ato fantasias perversas, coexistem tanto no neurótico como no perverso. Elas desempenham um papel central na formação do sintoma neurótico, sendo um dos lados do conflito entre os ímpetos pulsionais e a censura. Mas o perverso, diferentemente do neurótico que é marcado pela insatisfação das pulsões, atua sua fantasia pressupondo o gozo absoluto.

2.3.2 Segundo Tempo: Complexo de Édipo com Organizador Nuclear da Neurose e da Perversão.

Embora muitas passagens sobre a perversão estivessem presente desde o período pré-psicanalítico, é com os *Três Ensaio* que irá se consolidar as primeiras bases da teoria freudiana da perversão. As elaborações de Freud neste texto pilar acompanharam-no no decorrer dos anos seguintes. Em muitas outras passagens teóricas, a dialética entre sexualidade normal e perversão ainda permaneceram em discussão. Na transição do primeiro tempo teórico para o segundo, alguns elementos vão ganhando relevo na medida em que

Freud aprofunda sua metapsicologia. Valas (1990) destaca a importância de não se confundir pulsão com perversão, já que esta última só pode se definir a partir da posição do sujeito em sua relação com objeto, observado no seu fantasma.

As fantasias vão cada vez mais se destacando no discurso freudiano, e indica que o que vai interessar a Freud, à medida que aprofunda seus trabalhos da metapsicologia, é a posição que o sujeito ocupa diante do seu desejo. No texto intitulado “*As fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade*”, Freud (1908/1996) afirmou:

Quem estudar a histeria, portanto, logo transferirá seu interesse dos sintomas para as fantasias que lhes deram origem [...]. Dessa maneira descobriu-se que o conteúdo das fantasias inconscientes do histérico corresponde em sua totalidade às situações nas quais os perversos obtêm conscientemente satisfação (Freud, 1908/1996, p. 54).

Com a sedimentação da sua primeira teoria das pulsões, Freud (1915/2014) também lança olhar para os destinos da pulsão, que classifica em quatro: recalque, sublimação, reversão ao seu oposto, retorno ao próprio eu. Estes dois últimos, que Freud detém maior atenção, estão na economia libidinal da perversão. Embora não faça essa associação direta, ele se utiliza dos pares sadismo-masochismo, voyeurismo-exibicionismo e amor-ódio para exemplificar como se estabelece a mudança de posição do sujeito diante da pulsão. Nesses casos, fica evidente que a fixação da meta da pulsão continua a mesma, o que se altera é apenas o objeto.

Diante da alternância entre atividade e passividade, Freud (1915/2014) evidencia que há uma alteração discursiva do sujeito mediante a sua posição na fantasia. Exemplificando com a transição entre masochismo e sadismo, as vozes verbais, quando se detém de um desejo sádico para com outra pessoa, estão flexionadas ativamente em “direção à”: maltratar, infligir dor, torturar o outro. Na posição passiva masoquista, a flexão também se dá passivamente: ser maltratado, torturado pelo outro. E há outra curiosa flexão, a média reflexiva, que Freud

associa ao sadismo da neurose obsessiva, que é tomar a si como agente e, ao mesmo tempo, objeto, excluindo o outro: maltratar-se, torturar-se, infligir dor a si. Com essas contribuições metapsicológicas, a teoria das perversões passará por remodelações importantes e que caracterizam seu segundo tempo teórico.

Nos dizeres de Martinho (2013), o segundo tempo da teoria da perversão é marcado por um momento de virada que provoca uma reviravolta em todo o desenvolvimento teórico do pensamento analítico no que se refere à neurose e à perversão. Esse tempo se evidencia em um estudo de 1919, sobre a gênese das perversões, intitulado "*Bate-se numa criança: uma contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais*", a partir do qual Freud compreende que a fantasia de espancamento e outras fixações perversas semelhantes são precipitadas do complexo de Édipo.

Freud (1919/2010) se propõe a analisar as fantasias que vários sujeitos histéricos ou neuróticos obsessivos têm em comum sobre a temática de espancamento de uma criança. É observado que esta fantasia está regularmente acompanhada de uma excitação e prazer sexual, já que ela leva a um ato masturbatório, no início, voluntariamente, mas depois contra a vontade do paciente e de forma obsessiva. Enfim, constata-se que as primeiras fantasias dessa espécie foram cultivadas bem cedo, antes da idade escolar, por volta do quinto ou sexto ano de vida.

As fantasias analisadas por Freud dividem-se em três fases. Ele escuta estas mesmas fantasias de homens e mulheres, porém encontra no público feminino uma frequência maior. A primeira fase é de natureza sádica, mas quem bate não é a criança, e sim um adulto reconhecido como pai. A fantasia pode ser expressa pela seguinte frase "o pai bate numa criança". Freud adianta o conteúdo afetivo ao formular: "Meu pai bate na criança *que odeio*" (Freud, 1919/2010, p. 106). Há em jogo uma rivalidade motivada pelo ciúme de ser objeto de desejo do pai.

Entre a primeira fase e a segunda ocorreram grandes mudanças. A pessoa que bate ainda é o pai, mas a criança castigada é a própria que fantasia. Percebe-se que esta fantasia é marcada pelo prazer indubitavelmente masoquista. A formulação agora se dá por “*sou castigada pelo meu pai.*” (Freud, 1919/2010, p. 106). Essa fantasia da segunda fase é a mais importante nos dizeres de Freud. No entanto, considera-se que ela não tem existência real, e por ter permanecido inconsciente, ela decorre de uma construção em análise.

A terceira fase se assemelha novamente à primeira no desejo sádico exposto, mas a pessoa que bate nunca é o pai, ela permanece indefinida, ou vem a ser um representante do pai, alguém que porta a lei. A própria pessoa da criança que fantasia já não aparece na fantasia de surra, e as pacientes dizem apenas estarem olhando. No lugar de uma criança que apanha, em geral há muitas crianças. Com bem maior frequência, são garotos (nas fantasias das meninas) que apanham, mas eles não são conhecidos individualmente. A situação original da surra pode experimentar as mais diversas variações, e a surra mesma pode ser substituída por *castigos e humilhações* de outra espécie. Mas a característica essencial que distingue essa fase daquela da primeira é que agora ela é portadora de uma forte e inequívoca excitação sexual, e, como tal, direciona-se à satisfação masturbatória.

Segundo Freud (1919/2010, p. 104, grifo nosso): “Uma tal fantasia, que talvez surja na primeira infância por ensejos casuais, e é mantida para a autossatisfação erótica, pode apenas ser vista, segundo nossos atuais conhecimentos, como um *traço primário de perversão*”. Sobre a formação dessa perversão, um dos componentes da função sexual teria se adiantado aos outros no desenvolvimento, teria se tornado prematuramente autônomo e se fixado, escapando assim aos processos de desenvolvimento posteriores, mas também dando prova de uma constituição especial, anormal, da pessoa.

Freud (1919/2010), ainda afirma que a perversão infantil não continua necessariamente por toda a vida, pode sucumbir depois à repressão, ser substituída por uma formação reativa

ou ser transformada por uma sublimação. Quando esses processos não ocorrem: “a perversão se conserva durante a vida madura, e ao depararmos com uma aberração sexual no adulto — perversão, fetichismo, inversão —, podemos justificadamente esperar que uma anamnese descubra um tal evento fixador na época da infância” (p. 104).

À medida que se aproxima ainda mais da dialética entre fantasia neurótica e ato perverso, Freud (1919/2010, p. 106), entende que há um organizador central em comum: “Se conduzimos a análise através do tempo remoto em que é colocada a fantasia de surra, e a partir do qual ela é recordada, a criança nos aparece enredada nas excitações de seu complexo parental”. Freud encontra no complexo de Édipo o operador psíquico que irá derrubar onipotência infantil sobre o amor dos pais, pela perda do lugar de objeto de gozo:

Há outras crianças no ambiente, poucos anos mais velhas ou mais novas, das quais a criança não gosta por toda espécie de motivos, mas sobretudo porque tem que dividir com elas o amor dos pais, e que por isso afasta de si com toda a brava energia própria dos sentimentos dessa idade [...]. Logo compreende que apanhar, mesmo quando não dói muito, significa uma retração do amor e uma humilhação. Assim, crianças que acreditavam comandar seguramente o inabalável amor dos pais foram derrubadas, por meio de um só golpe, das alturas de sua presumida onipotência. Então é agradável a ideia de o pai bater nessa criança odiada, independentemente de tê-lo visto fazendo isso. Ela significa: ‘Meu Pai não ama esse outro, *ama somente a mim*’ (p. 106, grifos do autor).

Para Freud (1919/2010), com essa prematura escolha de objeto do amor incestuoso, a vida sexual da criança atinge evidentemente o estágio da organização genital. Uma antecipação do que serão as metas sexuais definitivas e normais governa as tendências libidinais da criança, isso ocorre porque os genitais assumiram já seu papel no processo de excitação. O desejo de ter um filho com a mãe nunca está ausente no menino, o desejo de ter um filho do pai é constante na menina, e isso sendo totalmente incapazes de ter clareza quanto à forma de realizar tais desejos, mas que os genitais têm algo a ver com isso parece algo certo para a criança.

Freud antecipa a tese de seu artigo de 1924, “*A dissolução do complexo de Édipo*”, ao pontuar a chegada do tempo em que o desejo é barrado pela frustração, já que nenhum desses amores incestuosos pode fugir à fatalidade da repressão. Sucumbem a ela devido a fatores externos verificáveis, que provocam decepção, devido a inesperadas doenças, ao nascimento indesejado de um irmãozinho, que é sentido como uma infidelidade, ou então a partir de dentro, sem ocasiões exteriores, talvez apenas porque não se realizou a satisfação há muito desejada.

Freud (1919/2010) considera ser inegável que tais ensejos não são as causas efetivas da passagem da organização pré-genital ao período de latência, mas que essas relações amorosas estão fadadas a declinar em algum momento. O mais provável é que desapareçam porque seu tempo acabou, porque as crianças entram em nova fase de desenvolvimento, na qual são obrigadas a repetir a repressão da escolha incestuosa de objeto que houve na história da humanidade, como anteriormente haviam sido levadas a empreender tal escolha de objeto. Nesse momento teórico, a castração se mostra como um destino irrevogável de todo sujeito que habitou as tramas edípicas.

Outra extração freudiana que terá importantes reverberações posteriores, está na fantasia de amor incestuoso, e aponta para a atuação da consciência de culpa que faz uma inversão da primeira para a segunda fantasia. A formulação “ele (o pai) ama somente a mim, e não a outra criança, porque bate nela”, transforma-se em “ele não ama você, pois bate em você”. Disso, Freud afirma que se a organização genital que mal se alcançou é atingida pela repressão, há não apenas a consequência de que toda representação psíquica do amor incestuoso se torna ou permanece inconsciente, mas também de que a organização genital mesma sofre uma degradação regressiva.

Freud afirma que a fantasia “Meu pai me ama” tinha um sentido genital, que devido à regressão se converte em: “Meu pai bate em mim (apanho de meu pai)”. Ser golpeado é agora

uma convergência de consciência de culpa e erotismo; é não só o castigo pela relação genital proibida, mas também o substituto regressivo para ela, e desta última fonte retira a excitação libidinal que a partir de então achará satisfação nos atos masturbatórios. Essa é, enfim, a essência do masoquismo. A consciência de culpa transformou a fantasia sádica em masoquista, e a agressividade está direcionada aos desejos incestuosos. A regressão transforma o desejo de ser amado pelo pai (organização genital), em “sou espancado pelo pai” (substituto sádico-anal).

Freud introduz o que no *“Problema econômico do Masoquismo”* (1924/2016) estará definido como masoquismo feminino: “A interpretação imediata, comodamente alcançada, é que o masoquista deseja ser tratado como uma criança pequena, desamparada e dependente, mas especialmente como uma criança malcomportada.” (p. 169). A gênese desta posição masoquista específica está situada na repressão da organização genital, que obriga esta mesma à regressão ao anterior estágio sádico-anal e converte o sadismo deste no masoquismo passivo, ou seja, o masoquismo secundário que se inscreve como perversão.

Freud encontra na perversão na perversão infantil (fixação e perturbação do desenvolvimento libidinal) a base para o desenvolvimento de uma perversão de igual sentido que permeia toda a vida, que consome toda a vida sexual do indivíduo, ou pode ser interrompida e permanecer no pano de fundo de um desenvolvimento sexual normal. Determinados perversos tiveram um pendor para a atividade sexual normal. Mas esse não foi suficientemente forte, foi abandonado ante os primeiros obstáculos que sempre surgem, e a pessoa recaiu definitivamente na fixação infantil.

É no impasse advindo da incapacidade de superar a perda do lugar de objeto de gozo, que torna possível que as perversões derivem geralmente do complexo de Édipo. Com essas teorizações, Freud define o complexo de Édipo também como o núcleo da neurose. A sexualidade infantil que nele culmina a verdadeira condição da neurose, e o que dele resta no

inconsciente representa a disposição para o futuro adoecimento neurótico do adulto. A fantasia de surra e outras análogas fixações perversas seriam, então, apenas precipitados do complexo de Édipo, cicatrizes após o decurso do processo passado.

2.3.3 *Terceiro tempo: Mecanismo de defesa perverso*

Após as elaborações sobre as fantasias perversas infantis que entrelaçam masoquismo, sadismo e amor incestuoso, e na sedimentação do complexo de Édipo como organizador psíquico da sexualidade adulta, Freud irá avançar na discussão da perversão a partir dos novos estudos sobre a castração. Antes mesmo do consagrado texto “*Fetichismo*” de 1927, Freud já estava teorizando o que viria a ser o mecanismo de recusa que traria a perversão, na visão dos pós-freudianos, para o lado da neurose e da psicose como estrutura psíquica.

Em “*A organização genital infantil*” de 1923, Freud já especulava os efeitos da percepção da diferença anatômica dos sexos, e reconhece a nível simbólico que a percepção das crianças considera apenas o órgão masculino como referência, mas não uma referência genital. Trata-se de uma dinâmica simbólica que gira em torno de ter ou não ter o falo. Sobre a reação dos meninos às primeiras impressões da ausência de pênis, Freud afirma:

Eles recusam essa ausência, acreditam ver um membro, atenuam a contradição entre o que viram e o que esperavam, mediante a evasiva de que ele é ainda pequeno e crescerá, e aos poucos chegam à conclusão emocionalmente significativa de que no mínimo ele estava presente e depois foi retirado. A ausência de pênis é vista como resultado de uma castração, e o menino se acha ante a tarefa de lidar com a castração em relação a ele próprio.” (Freud, 1923, p. 60).

Freud nesse momento já delimita que a castração é algo a ser lidado, não somente como uma percepção visual, mas como uma resposta para a condição humana da diferença sexual. No artigo “*A dissolução do complexo de Édipo*”, Freud (1924/2016) retoma estas

questões, define complexo de Édipo como o fenômeno central do período sexual da primeira infância, e ainda afirma: “Depois ele desaparece, sucumbe à repressão, como dizemos, e vem o período de latência. Mas ainda não é claro o que leva ao seu fim; as análises parecem mostrar que são dolorosas decepções experimentadas.” (p. 73)

Freud (1924/2016) afirma que a organização genital fálica da criança se dissolve devido a essa ameaça de castração. Não de imediato, e não sem que outras influências contribuam para isso. Pois, inicialmente, o garoto não acredita nem obedece à ameaça. Ele reluta e insiste que no lugar da falta que o corpo feminino exhibe, ainda há de existir o falo. Antes da percepção da diferença sexual, o sujeito encara outras faltas que o preparam para as ausências posteriores: a retirada do peito materno, e a segregação das fezes do intestino. A experiência de castração demarca uma gradativa ruptura com uma suposta completude, que se apresenta tanto no corpo quanto no registro do desejo.

À medida que ocorrem sucessivas experiências que presentificam a ameaça de castração, é que o sujeito vai assimilando a falta do falo. O complexo de Édipo oferece ao sujeito a possibilidade de se realizar ativamente, tomando o lugar do pai, ou passivamente, substituindo o lugar da mãe. Admitir a possibilidade de castração é pôr fim às duas possibilidades de obter satisfação no complexo de Édipo:

Se a satisfação amorosa no terreno do complexo de Édipo deve custar o pênis, tem de haver um conflito entre o interesse narcísico nessa parte do corpo e o investimento libidinal dos objetos parentais. Nesse conflito vence normalmente a primeira dessas forças; o Eu da criança se afasta do complexo de Édipo (Freud, 1924/2016, p. 74).

Freud, de início, toma a experiência de castração do menino como modelo para exemplificar essa dialética entre ter o falo e perder o falo, pois é mais visível os efeitos da ameaça de castração no menino, do que na menina. Diante do horror da percepção da irrefutável diferença sexual, observa-se um processo que não se faz na linearidade, mas

através da oscilação entre angústia e recalque, sendo que o complexo de Édipo deverá sucumbir a um recalque. No entanto, uma saída possível para esse impasse é exatamente a consolidação de uma defesa psíquica diferente do recalque, que vem a ser a renegação (*Verleugnung*⁴). A saída encontrada na formação da estrutura perversa nada mais é que um meio de driblar a realidade da castração.

Em seu texto “*Fetichismo*”, Freud (1927/1996) tentará pela primeira vez resgatar os mecanismos presentes na formação dos fetiches, que se tornarão o modelo das perversões. Desse modo, paralelo à psicose e a neurose, a perversão também demonstra especificidades estruturais para se deparar com a realidade da castração. Nos “*Três Ensaio*”, Freud já havia concebido que o fetiche detém uma idealização sexual intensa sobre o objeto. O objeto de fetiche pode ser uma parte do corpo ou um objeto inanimado, mas observa-se o fetiche patológico “a partir do momento em que a necessidade do fetiche adquire uma forma fixa e substitui a finalidade normal [...], ou ainda se torna o único objeto da sexualidade.” (p.47)

No adulto perverso, a reatualização da sua sexualidade infantil que se encontra inconscientemente fixada em estágios anteriores ao recalque do Édipo - ou seja, sexualidade no registro pré-genital - poderá lançar mão de mecanismos de defesa que insistem em negar a existência da castração. Freud (1924/2016), após a segunda tópica do aparelho psíquico, aplica essa nova teoria estrutural à comparação entre neurose e psicose, e faz alusões diretas às saídas de ambas em relação aos conflitos com a realidade. Enquanto na neurose o conflito

⁴ No trabalho de Drawin e Moreira (2018), *A Verleugnung em Freud: análise textual e considerações hermenêuticas*, discute-se as traduções e significados do termo alemão. Os autores investigam o seu aparecimento na Primeira Tópica e o seu desenvolvimento conceitual na Segunda Tópica. Embora a tradução recorrente “desmentido” tenha encontrado a sua formulação específica como mecanismo de defesa da perversão fetichista, trata-se de um conceito bem mais extenso, que não se restringe à organização perversa. Por outro lado, os autores afirmam que nos dicionários Alemão-Português, como exemplo *Langenscheidt Taschenwörterbuch*, é comum encontrar não o substantivo, mas apenas o verbo *verleugnen* significando “renegar” ou “desmentir”. No *Wahrig: dicionário semibilingue para brasileiros*, por sua vez, a palavra aparece também como “renegar”, mas sob o sentido de “esconder”, “fingimento, dissimulação”. Manteremos em nosso trabalho a tradução de *Verleugnung* como “renegação”, pois entendemos que o termo está de acordo com o tipo específico de negação que a perversão formula diante da castração. A renegação seria uma negação dupla, sendo que entre a primeira negação e a segunda, existe o reconhecimento da castração. Devido a isso, o termo renegação se torna didático ao ser trabalhado conjuntamente com a noção de clivagem do Eu, na qual duas repostas contraditórias são mantidas ao mesmo tempo na organização subjetiva da perversão.

se daria entre o eu e o id, na psicose o conflito está entre o eu e o mundo exterior. O psicótico se esquivava agressivamente da realidade da castração, e a reconstrói a partir do delírio, configurando-o como tentativas de cura. E o neurótico lida com a realidade da castração através da formação de sintomas, ocasionadas pelo recalque, e pela fuga à fantasia.

Desse mundo da fantasia criado pelo neurótico, ele retira novas construções para seu desejo, e sempre está reatualizando sua posição subjetiva no mundo, sem, no entanto, negar a realidade de forma tão radical quanto na psicose. Conforme Freud (1924/2016) deve-se considerar para a neurose e psicose não apenas a questão da perda da realidade, mas recursos psíquicos que buscam a substituição desta. O fetiche para o perverso possui a mesma função que a fantasia do neurótico, e o delírio no psicótico.

Ao se deparar com a realidade da castração na ausência de pênis da mulher, o sujeito perverso, ainda fixado na organização polimorfa da sexualidade, é tomado por um horror que o ameaça subjetivamente. O fetiche substitui a realidade da falta ao eleger um elemento que conserva a percepção do pênis, mas Freud (1927/1996) afirma que:

[...] não é um substituto para qualquer pênis ocasional, e sim para um pênis específico e muito especial, que foi extremamente importante na primeira infância, mas posteriormente perdido. Isso equivale a dizer que normalmente deveria ter sido abandonado; o fetiche, porém, se destina exatamente a preservá-lo da extinção (Freud, 1927/1996, p. 94).

Posteriormente às elaborações sobre o fetiche, Freud (1938/1996) adiciona novas contribuições acerca do mecanismo de defesa contra a realidade da castração. Ele introduz o conceito de “clivagem do eu”, cuja estruturação ocorre ainda na infância. Freud aponta que nesta específica forma de clivagem, a nível psíquico, concilia-se duas realidades radicalmente opostas: há castração e não há castração. A clivagem responde ao conflito por duas reações contrárias, ambas válidas e eficazes. Por um lado, com o auxílio de certos mecanismos, rejeita a realidade e recusa-se a aceitar qualquer proibição; por outro, no mesmo alento, reconhece o

perigo da realidade, assume o horror desse perigo como um sintoma patológico e subsequentemente tenta desfazer-se do horror.

Freud (1938/1996) confessa que se trata de uma solução bastante engenhosa da dificuldade, um tanto astuta. Mas tudo tem de ser pago de uma maneira ou de outra, e esse sucesso é alcançado ao preço de uma fenda no eu, a qual nunca se cura, mas aumenta à medida que o tempo passa. Freud assinala que essa “clivagem do eu” não é peculiar ao fetichismo, mas que na realidade pode ser encontrada em muitas outras situações em que o eu se defronta com a necessidade de construir uma defesa.

Freud (1938/1996) também esclarece que, diferentemente da clivagem existente na psicose, a negação da castração no registro perverso não tem como consequência um delírio. Não há uma alucinação do pênis para substituir a sua falta. Há um deslocamento de valor, que substitui a importância simbólica e fálica perante a ameaça de castração. Retomando o fetiche, este mostra-se, ao mesmo tempo, como uma defesa e um triunfo sobre a castração, necessário a manter a estabilidade psíquica do sujeito perverso diante da realidade externa.

Com este trabalho final sobre a clivagem do eu, consolidam-se os principais elementos que circundam a teoria freudiana sobre a perversão. Freud deixou um legado original sobre o tema ao propor inicialmente um olhar que caminha da aberração para um fenômeno constitutivo da sexualidade humana, e da posição subjetiva diante do desejo para a formação de mecanismos de defesa específicos. Estas contribuições influenciaram desde as psicanálises pós-freudianas ao saber médico-psiquiátrico acerca do diagnóstico diferencial, manejo clínico, interlocuções com a esfera judicial, e uma leitura social da perversão que tem ganhado espaço nos estudos contemporâneos.

2.4 A Perversão no Tempo Pós-Freudiano: O Signo da Maldade

Ainda que o trajeto de Freud tenha rompido em grande escala com as teorias tradicionais e conservadoras sobre a perversão, na visão de Peixoto (1999), apenas posteriormente que psicanalistas pós-freudianos fundamentaram suas pesquisas em direção à dessexualização do conceito ao evidenciarem as complexas relações entre subjetividade, cultura e poder. Esse novo olhar contribuiu para destacar uma via menos moralizante e conceitualmente mais rigorosa e produtiva no tratamento dado pela teoria psicanalítica às perversões.

A partir de um olhar semelhante, Santos e Campos (2017) afirmam que embora psicanálise se dispusesse a trazer outras significações para o conceito de perversão, ainda hoje se vê muito do discurso psiquiátrico clássico contaminando as elaborações psicanalíticas sobre a perversão em várias esferas. Contudo, a teorização sobre as perversões ganhou novos aportes a partir das escolas pós-freudianas, convergindo para alguns modelos em psicopatologia psicanalítica. Além disso, o interesse pelas perversões foi renovado a partir de discussões sobre as relações narcísicas e a perversão do laço social na contemporaneidade. A ampliação do estudo sobre as perversões partiu dos pontos fundamentais que Freud havia elaborado, e conforme elementos novos foram acrescentados à psicopatologia psicanalítica, a teoria da perversão sustenta, para além da estrutura, um modo de laço com o outro.

Com a finalidade de delimitar a trajetória da perversão no campo das relações narcísicas à esfera do laço social, faz-se necessário revisitar autores que agregam à estrutura perversa conceitos que serão a base para pensar posteriormente o laço social e suas implicações. No trabalho de Aulagnier-Spairani (1967/2003), um dos pioneiros sobre a perversão como estrutura, destaca que o complexo de Édipo freudiano evoca o lugar que o sujeito ocupa diante da Lei – limites simbólicos que regem o pacto civilizatório - com a

entrada do significante paterno, sendo assim o divisor de águas entre a neurose, a psicose e a perversão.

Na ânsia permanecer na relação imaginária com o objeto de desejo (significante materno), o sujeito ao se deparar com a diferença sexual é tomado pelo horror. Ao seu olhar fascinado, essa diferença se apresenta como a confirmação de estar condenado a perder a suposta completude do gozo, em lugar de ter consentido em reconhecer a Lei que lhe afiançaria a posição de sujeito desejante. As trocas imaginárias vão ganhando destaque na relação que o sujeito mantém com o desejo do Outro, e a perversão irá desvelar-se como uma posição subjetiva diante do enigma da castração.

Aulagnier-Spairani (1967/2003) afirma ser necessário que o sujeito reconheça que o objeto do desejo materno está para além do seu próprio ser, e assim aceite que ele possa não ser a representação da totalidade do que ela deseja e do que ela pudesse sentir falta, seja o que for. É esta recusa, inerente à experiência de todo indivíduo, que será, em um segundo tempo, refutada pelo teste da realidade que confronta o sujeito com aquilo que ele quer (permanecer no registro fálico imaginário) e com o que ele adquire como saber (a descoberta da diferença sexual), isto é, que existe um mundo do gozo do qual ele está excluído e ao qual a mãe tem acesso somente através do pai, o significante da Lei e trocas simbólicas.

O que Freud (1927/1996) teoriza enquanto triunfo sob a castração, na relação imaginária construída pelo perverso, desdobra-se no enfoque que Aulagnier-Spairani (1967/2003) dá ao desafio, à recusa e à Lei como traços indissociáveis da estrutura perversa, pois se constituem como a resposta própria do perverso ao ser confrontado com a realidade da castração. A recusa forjada pelo perverso encontra suas bases na angústia de perder o lugar de onipotência narcísica do registro fálico. Toda a dialética pré-genital mãe-filho pode se resumir no binômio “ser o falo, ter o falo”, com a condição de se lembrar que os dois lugares se dirigem ao desejo do Outro - ser o falo para a mãe – recebê-lo dela como prova de sua

impossível castração. A autora reitera o termo *falo* e não *pênis*, pois a questão que intriga o sujeito é sobre ser ou de ter o objeto-causa do desejo do Outro.

Transitar pela castração é reconhecer que nenhum objeto real, qualquer que seja, não é o que o Outro deseja, e que nenhum objeto parcial pode tomar o lugar do falo. Reconhecer que o desejo é sempre o desejo do desejo e não de um objeto e que, portanto, qualquer que se tenha a oferecer, nenhum objeto pode garantir a completude da resposta. Esta é uma face da castração simbólica e que também demanda o reconhecimento da diferença. A castração implica que em nome desta diferença dos sexos, a qual remete ao conceito fundamental do não-idêntico, da alteridade inalienável do outro, renuncie-se à onipotência de um desejo que vise fazer do outro e do seu desejo algo que se pode preencher, suturar esse ponto de falta que define o sujeito como sujeito desejante.

Aulagnier-Spairani (1967/2003) atribui destaque à clivagem do eu teorizada por Freud (1938/1996), o efeito de um dilema que o perverso se depara ao se confrontar a instância paterna: ou o sujeito reconhece a mãe como o lugar do desejo, aquela que possui todo o poder sobre o desejo – e o pai não tem, portanto, nada a oferecer, sendo ele mesmo castrado; ou o pai é quem induz a mãe ao pecado do desejo, sendo o responsável pelo “horror”, o que impede que o sujeito seja desejado por ela; sendo ele o castrador porque é o responsável por uma lei inaceitável. Caso fique com a primeira formulação, o sujeito estará a caminho de uma psicose. Submetendo-se à segunda, ficará refém da angústia da percepção da diferença sexual. A clivagem do eu surge quando “o compromisso perverso é bem-sucedido em conciliar uma certa relação com a lei e uma certa abertura ao gozo” (p. 54).

A noção de clivagem na perversão, que conciliará duas realidades opostas diante da castração, associa-se à ideia formulada por Chasseguet-Smirgel (1991, p. 42) sobre a possibilidade de que a perversão possa constituir-se como “uma tentativa de edificar uma barreira contra a psicose”. A posição de objeto de gozo da mãe reivindica um lugar sadizado,

passivo, dominado, refém do gozo do Outro. O perverso se defende desse lugar ao reconhecer a lei, mas no estágio posterior ele a nega novamente para se defender também da angústia de castração. Nessa dialética, a renegação é o mecanismo que faz jus à estratégia de que o sujeito possa instrumentalizar a Lei ao seu próprio gozo.

Aulagnier-Spairani (1967/2003) e Dor (1991) lançam o desafio como a estratégia que o perverso utiliza para destituir a Lei enquanto limite ao gozo. Contrariamente à recusa, o desafio se inscreve no registro fenomenológico. Ele aparece claramente no comportamento do perverso que incita o julgamento daqueles que têm a função de julgá-lo pela "ofensa aos costumes". O que choca no perverso é o seu objetivo de escândalo, que, pela atuação do seu fantasma erótico, coloca o outro imaginário forjado pelo seu desejo, puro objeto à sua mercê, totalmente submisso à sua vontade e, portanto, anulado seja como sujeito da linguagem, seja como sujeito do desejo. A motivação inconsciente da conduta perversa é desafiar o real. E se o desafio se perfaz pela Lei, é porque ela vem, como suporte do saber, designar e codificar a realidade:

É a esse saber que o desafio do perverso se dirige, esse saber que quer encontrar suas garantias na realidade do corpo, na realidade do afeto ou na realidade da ordem do mundo. O perverso desafiará a realidade do sexo feminino, seja através do fetiche em sua função de véu, seja disfarçando a mulher como agente da castração, delegando-lhe esse poder absoluto que, em retorno, faz dele o que, por seu próprio desejo, propõe seu corpo à mutilação e prova, pelo gozo que é o seu, que a dor é prazer, que o horror é fascinação, que a castração é uma forma refinada do gozo. À chamada realidade do afeto que coloca uma equivalência entre o bem e o belo, a exigência moral e a boa consciência, o crime e a culpabilidade, ele oporá seu desafio que vem inverter os signos e colocar em questão o bom fundamento de todo suporte ético (Aulagnier-Spairani, 1967, p. 62).

A partir dos autores pós-freudianos, o agir perverso ganhou novas delimitações que se fundamentaram não mais restritamente aos elementos sexuais, mas nos limites éticos de um bem comum. A inversão moral que o desafio do perverso provoca, conforme Chasseguet-

Smirgel (1991) supõe a formulação de uma ética e uma estética específicas. A ética do desejo perverso se coloca como imperativo do gozo, tornando-a uma lei irrevogável. E a estética, aquilo que posiciona o véu do fetiche como belo. Esse mesmo véu, que mascara a castração, tem seu fundamento na paixão que a perversão nutre pelo falso, a qual se busca criar o engodo que supõe aniquilar o real. A vitória imaginária sobre o real supõe um saber absoluto e calculado sobre a verdade do gozo, sendo assim, um saber sem furo, sem falta, sem falhas.

Na compreensão de Dor (1991), a partir do desafio chega-se a outro traço estrutural da perversão: a transgressão. O mecanismo da renegação, por conciliar duas respostas possíveis diante da castração, faz da Lei um imperativo a ser transgredido. Nesta provocação incessante do perverso, assegura-se que a Lei está certamente lá, e que ele pode encontrá-la, portanto, reivindica-a para transgredi-la. Neste sentido, a transgressão aparece como o elemento correlato e inevitável do desafio. Não há meio mais eficaz de se assegurar da existência da Lei do que o de se esforçar por transgredir as interdições e as regras que a ela se remetem simbolicamente. É no deslocamento da transgressão das interdições que o perverso encontra o limite referido metonimicamente à interdição do incesto. Quanto mais o perverso desafia e transgredir a Lei, mais experimenta a sensação imaginária de onipotência que supõe curvá-la ao seu desejo.

O desafio e a transgressão à Lei remetem à necessidade que o fantasma perverso possui do outro enquanto espectador, para que este ateste a veracidade do seu poder sobre o gozo. Aulagnier-Spairani (1967/2003) disserta sobre uma cumplicidade, assim como aquela que o olhar materno detinha para com o sujeito inserido na posição fálica. O perverso, então, faz do espectador o cúmplice necessário para que o seu triunfo sobre a castração seja autenticado. O que vai se tornando evidente sobre o campo da perversão é o seu modo específico de gozo através da posição que ocupa diante do Outro. Enquanto na neurose, o fantasma faz suplência à falta do Outro, e na psicose a metáfora delirante faz retornar, através

do real, o enigma do Outro castrado, na perversão, outro é necessário, enquanto semelhante, para que o ato perverso possa fazer efeito de gozo. Portanto, não há perversão sem laço com o outro.

Na sua forma específica de estabelecer laço, a atuação do fantasma perverso reitera que o gozo somente poderá ser acessado perante a extração do horror à medida que confronta o outro com seu próprio desamparo. Portanto, o par sadismo/masochismo passa a ser a principal referência clínica da perversão, dando ênfase ao caráter imaginário de certos laços intersubjetivos. Freud (1905) já havia elegido o sadismo e o masochismo como desvios da meta sexual e modelo das perversões, mas ainda restrito ao que tange à satisfação atingida por práticas sexuais. A referência ao prazer sexual ainda permanece na visão dos autores pós-freudianos, mas a ênfase aos registros da destrutividade e da dominação passa a ocupar o lugar central na relação intersubjetiva da perversão.

Encontra-se em Lacan (1953/2009) que em seus primeiros seminários já se ressaltava o lugar central que os laços intersubjetivos imaginários ocupavam no vínculo perverso. O sadismo também ocupa no ensino de Lacan uma referência clínica descritiva da perversão, pois ele permite localizar o núcleo perverso na relação entre os parceiros e articulá-lo à dimensão imaginária. Lacan ressalta que o agir perverso somente se sustenta na medida em que o outro se encontra no justo limite em que continua ainda sendo um sujeito. Se não houver nada além de uma “carne” que reage, não há relação sádica. Há uma cumplicidade necessária para que esta forma gozo possa se perpetuar. Ao mesmo tempo, ao lado do enfoque atribuído ao vínculo entre os parceiros da cena perversa, destaca-se a entrada definitiva em cena da referência ao medo, à ameaça, à submissão do outro.

Com o gradativo deslocamento da perversão sexual para perversão social, que dá ênfase às relações com o outro, a literalidade da prática sexual vai sendo posta em segundo plano. Prioriza-se nas leituras contemporâneas sobre perversão, as manifestações que

resgatam a noção de perversidade para situá-la como o signo da maldade. Investigando esse traço associativo entre perversão e maldade, encontra-se em Stoller (1978), conceitos que definem a perversão como erotização do ódio presente na dinâmica vincular. O autor afirma que a perversão é o resultado de um interjogo essencial entre hostilidade e desejo sexual, no qual a primeira ocuparia um lugar fundamental. A hostilidade que habita o desejo reverbera na necessidade de prejudicar o outro e acessar seu ponto de angústia. Na dialética pulsional entre amor e ódio, o segundo ganha destaque por tornar o objeto parte de uma cena erótica onde a destrutividade é a presentificação do ódio necessário ao triunfo sobre o trauma sexual.

Stoller (1978) retira do trauma da sedução teorizado por Freud a base para pensar a erotização do ódio como um mecanismo perverso que encena o triunfo sobre uma experiência traumática precoce. O perverso, anteriormente passivo diante do trauma, torna-se o agente ativo da cena, e ao colocar o outro no polo passivo no exercício de sua perversão, desumaniza-o e o reduz a puro objeto, coisa. Ainda que os seus conceitos façam referência a uma cena sexual experienciada na infância, há uma dimensão intersubjetiva que reposiciona os lugares a serem ocupados, o que nos direciona a vislumbrar, para além da estrutura, como sujeitos podem fazer da destituição do outro de seu lugar próprio de sujeito, uma forma requintada de gozo.

A contribuição essencial deste trabalho de Stoller é sublinhar que o ódio e a destrutividade estão presentes na perversão na qualidade de elementos estruturantes primordiais. O ódio de que se trata não é uma categoria metafísica, mas efeito de uma estruturação a nível das pulsões advinda de uma experiência terrorífica de desamparo. A vinculação entre a destrutividade inerente à constituição pulsional e o ódio como resposta diante do desamparo é o que categoriza a perversão como a forma erótica do ódio. Outro ponto de destaque é a definição da perversão como *neurose erótica*, marcando assim uma diferença significativa em relação à tradição dos pós-freudianos centrados no modelo

estrutural, e na referência a um modo específico de funcionamento psíquico fundado em uma relação particular com a lei simbólica, que configura a perversão como uma estrutura própria.

Em uma via semelhante, porém conceitualmente diferente, Calligaris (1986) formula a noção de *montagem perversa* para elucidar sobre possibilidades de vínculos intersubjetivos e sociais que dispõem de uma saída perversa com a finalidade de sustentar uma onipotência do gozo. Calligaris dialetiza entre neurose e a perversão e detalha que, no fantasma perverso, o sujeito encontra uma forma de se situar, ao mesmo tempo, como objeto que se tornou instrumento, e o sujeito do saber sobre o bom uso deste instrumento. O neurótico, por outro lado, sempre se defenderá da posição de puro objeto, mas ainda assim, impossibilitado do acesso ao saber sobre o gozo. A montagem perversa, constituída por neuróticos, seria uma forma de se livrar da banalidade do sofrimento neurótico, marcado sempre pela falta desse saber.

Calligaris (1986, p. 18) afirma que “bastam dois neuróticos para que se seja possível a montagem perversa”. A dimensão do laço torna-se essencial para questionar a primazia do modelo estrutural, sendo que a montagem perversa independe de estruturas psíquicas. O autor ainda aponta ser mais fácil encontrar na clínica dois neuróticos em montagens perversas, do que sujeitos estruturalmente perversos. Considerando sua posição insatisfatória diante do gozo, o neurótico sonha em ser perverso, portanto, uma resposta subjetiva por uma vertente perversa seria irresistível. Sob esse ponto de vista, pode-se lançar luz sobre fenômenos sociais que destacam a disposição de sujeitos, inseridos em montagens específicas, que se colocam como instrumento do gozo do Outro.

Em um trabalho posterior, “*A sedução totalitária*”, Calligaris (1991) retoma e amplia a sua discussão sobre a montagem perversa para experiências coletivas de grande amplitude. Para elucidar a adesão de pessoas até então honestas, sensíveis, cultas, a movimentos totalitários como o nazismo, por exemplo, o autor teoriza haver uma “*paixão em ser*

instrumento”, que seria efeito do interesse e da paixão humana em sair do sofrimento neurótico banal reduzindo a própria subjetividade a uma instrumentalidade. Esta paixão seria uma tendência inercial de qualquer neurótico: a paixão da instrumentalidade, paixão em ser instrumento do gozo do Outro. Neste sentido, trata-se de reduzir cada vez mais o campo neurótico da subjetividade para chegar a uma alienação completa na qual o sujeito se sustente somente na sua função de instrumento.

Roudinesco (2008), em seu trabalho dedicado à historicidade dos perversos, destaca que o elemento que choca nos depoimentos dos genocidas nazistas é que a pavorosa normalidade de que eles dão prova é efetivamente o sintoma não de uma perversão no sentido clínico do termo (fetichista, esquizoide ou outra), mas de uma adesão a um sistema perverso que agrupa, sozinho, o conjunto de todas as perversões possíveis. O nazismo inventou efetivamente um modo de criminalidade que perverte não apenas a razão de Estado, mas a própria pulsão criminal, uma vez que, em tal configuração, o crime é cometido em nome de uma *norma racionalizada* e não enquanto expressão de uma transgressão ou de uma norma não-domesticada.

Nesse sentido, a perversão nas formações coletivas não faz da Lei meramente uma norma a ser transgredida, mas usa a própria Lei para reivindicar o direito de usurpar o outro de seu estatuto de sujeito. Retomando Calligaris (1991), o gozo aparente que contorna experiências como a do holocausto, encontra-se não na pura matança, como fruto de uma bestialidade irracional, mas no funcionamento, mais propriamente, na obediência. Para conseguir o alívio que oferece a obediência, os sujeitos estariam dispostos a servir a qualquer ordem.

A partir da aproximação entre neurose e perversão, no que tange a uma possível experiência do “mal” na esfera coletiva, demarcamos a nossa hipótese que aponta para a perversidade como um elemento que transcende a estrutura, e que por ser fundamentalmente

humano, atribui às relações entre sujeitos, num dado momento histórico que reatualiza o mal-estar presente no laço social, uma possível caracterização perversa. Toda a articulação teórica anterior foi imprescindível para estabelecer uma diferença conceitual necessária entre a perversão enquanto estrutura clínica e a perversidade como um gozo intraduzível que fundamenta os registros do ódio e da destrutividade no laço social.

As articulações de Cunha (2017) nos fornecem apoio para reconhecer que a ressignificação conceitual da perversão e a consequente associação à perversidade evidenciou dois movimentos importantes: de um lado, a crueldade sem limites; de outro, a banalidade do mal. Se o diagnóstico de perversão se equilibrou desde o início entre a perversão, a adulteração ou desvio da finalidade sexual, quando transpomos para o registro do laço social, a perversidade parece efetivamente ocupar o centro da cena, ao mesmo tempo em que a perversão se apresenta como categoria explicativa agora não da nossa vida privada, sexual, mas da nossa experiência política.

O uso da categoria da perversão e a análise das manifestações da perversidade no registro do laço social dão suporte à elucidação de experiências coletivas nas quais a relação com o outro é marcada pela destrutividade, pela sua destituição do lugar de sujeito e pela sua tomada, em consequência, como objeto de gozo. Apoiando-se nestas articulações, propomos conceituar a perversidade neste trabalho como a união de três registros fundamentais que norteiam a experiência da radicalidade do mal nos laços sociais. São eles: o ódio, a crueldade e a violência, que serão aprofundados conceitualmente no capítulo quatro.

Em primeira instância, a partir de uma interpretação psicanalítica, podemos vislumbrar tais registros como traços indelévels sobre a gênese da maldade no laço social. A vinculação entre gozo e maldade não é, contudo, o único elemento que distingue o perverso daqueles que não o são, já que o gozo pela via do mal estaria presente em cada um de nós, ao menos como potência constitucional. Os perversos, conforme Santos e Campos (2017), serviram de bode

expiatório para que a face destrutiva do desejo de morte ao outro pudesse ser negada enquanto parte de nós, mas na tentativa de desconstruir essa narrativa, o estudo dos fenômenos perversos no laço social reitera que a crueldade é iminente ao sujeito humano.

A articulação entre perversão e perversidade é necessária para aproximá-las no que diz respeito à transgressão em busca do gozo, mas também para visualizar que a perversidade se situa para além da estrutura, e fundamenta-se na ruptura do pacto civilizatório, ou seja, naquilo que não faz laço. A perversidade nos fenômenos coletivos estaria, por exemplo, na estruturação de políticas da morte, ou seja, quando é a norma que produz a morte ou a destituição subjetiva do outro. Pode-se retirar desta leitura uma associação necessária entre Lei e perversidade. No próximo capítulo caminharemos no sentido de esclarecer qual é o lugar que a Lei ocupa na experiência de subjetivação do mal, sendo que a sua dupla face se encontra na origem de um Supereu sádico, ora mantenedor da ordem, ora o próprio imperativo que faz da destrutividade uma forma de atingir os limites mais cruéis do gozo.

Capítulo III – Antítese Cultural: Entre Eros e Tânatos

3.1 O Suplício de Tântalo

De acordo com a mitologia grega, no distante reino de Frígia reinava Tântalo, filho de Zeus com a princesa Plota (uma mortal), sendo assim, um mestiço. Tântalo era casado com casado com Dione, e desta relação tiveram três filhos: Níobe, Dascilo e Pélops, o primogênito, muito querido por Zeus, seu avô. Devido a sua nobre linhagem, Tântalo gozava de privilégios no Olimpo, podendo assim, partilhar da mesa com os Deuses nos banquetes divinos.

De sua posição privilegiada, Tântalo podia ouvir as conversas e as tramas que enredavam a existência divina. E apesar de ser muito querido e recebido cordialmente pelos deuses, ele não respeitava a hospitalidade de seus anfitriões. Ao voltar do Olimpo, Tântalo espalhava os segredos dos deuses que escutava durante os banquetes. Em outro episódio, ele roubara da mesa dos deuses um pouco de néctar e ambrósia, alimentos que conferiam à imortalidade, e por isso, altamente restritos à cúpula divina. Devido à sua onisciência, Zeus e os outros deuses perceberam as transgressões de Tântalo, mas por apreciarem sua companhia, fizeram vista grossa.

Contudo, Tântalo, nunca satisfeito em suas ambições e conquistas, almejava transmutar-se em um “Deus” propriamente dito, incorrendo num erro brutal. Afoito por sua conquista e ignorando sua condição mortal e seus limites, o rei chega a se exaltar com tal intensidade que lhe sobrevém a tentação de querer se tornar um igual entre as divindades, puros símbolos do espírito. Presunçoso, no afã de confirmar seu estatuto de "igual" entre os deuses, Tântalo convida a todos do Panteão para um jantar em seu palácio, e com o objetivo de testar a onisciência divina, planeja lhes oferecer um banquete especialmente macabro.

Zeus, Hermes e Deméter, aceitam o convite e confirmam suas presenças. Então, o rei, precavendo-se de que o evento sairia conforme o planejado, acompanha os preparativos do banquete de perto, imaginando que receberia ainda mais graças dos deuses, por surpreendê-los com sua astúcia.

Pélops, o primogênito, é avisado pelo pai de que seu avô, Zeus, queria vê-lo em seu banquete. O jovem, animado, pôs-se a arrumar, e agradece ao pai pela honra de poder partilhar este momento com os seres mais perfeitos. Tântalo convoca o cozinheiro de sua confiança e lhe diz que irá preparar a mais esplendorosa de todas as refeições. O rei cochicha seu plano no ouvido do cozinheiro, e este, ao escutá-lo, não conseguiu disfarçar a sua inquietação. Porém, acatou as ordens e deixou o banquete conforme o desejo de seu rei.

Assim que chegam ao palácio, os deuses são recebidos por Tântalo com toda a reverência. O banquete começa a ser servido, e os presentes conversam sobre os mais diversos assuntos, conferindo ao ambiente um tom agradável e espontâneo, elogiado pelos deuses. Zeus, notando a falta de Pélops, pergunta ao filho para onde fora seu neto, pois Tântalo o disse que ele estaria presente à mesa. O rei, dirigindo-se em tom cínico ao seu pai, diz-lhe para não se preocupar, pois Pélops logo estará presente, e agradará a todos de forma extraordinária.

Chega, então, o momento mais esperado por Tântalo, a hora de servir o prato principal. O cozinheiro, a mando do rei, traz um enorme e belíssimo caldeirão, que exalava um aroma inigualável. Era realmente um prato fabuloso. A deusa Deméter, que se encontrava em um estado de profunda tristeza devido à partida de sua filha Perséfone ao reino de Hades, resolve servir-se de um grande pedaço do cozido, e se coloca a devorá-lo para esquecer um pouco de seu martírio.

Tântalo, com uma expressão tácita em seu rosto, faz questão de servir Zeus e Hermes, enchendo-lhes os pratos com aquele cozido fabuloso. Os dois deuses se entreolham

desconfiados. Tântalo, que agora sorria maliciosamente, questiona-os: “Meu banquete não está à altura dos deuses do Olimpo?”. Zeus, tomado pela ira, exclama: “Criatura degenerada! Como ousa servir carne humana aos deuses?!”. Por sua vez, Tântalo, estonteante, revela a sua perversa proeza: “Não é um mero sacrifício humano, meu pai. É o maior dos holocaustos. Estou lhes oferecendo a carne de meu filho primogênito. Pélops foi esquartejado e cuidadosamente preparado para o evento de hoje”.

Servir essa funesta iguaria, fruto de sua obsessão doentia que se destinava a transgredir os limites da própria existência, simbolizou a maior perversão já empreendida por um mortal. Deméter, que havia comido um grande pedaço de carne, sente-se ainda mais perturbada e começa a ficar enjoada. Zeus, de forma atônita, dirige-se a Tântalo, avisando-lhe: “Fomos complacentes com seus crimes no passado, mas o que fez agora merece ser severamente punido.”

Malsucedido, Tântalo nem se igualou aos deuses, nem os rebaixou ao seu nível, pois Zeus, o soberano do Olimpo, restaurador da ordem, ressuscita Pélops, reconstituindo o pedaço faltante do ombro - comido por Deméter - com marfim. Tântalo, por sua vez, foi enviado a Tártaro, lugar onde se encontram as cavernas mais profundas e os cantos mais obscuros do reino de Hades, o mundo dos mortos. Para Tártaro, são enviados aqueles considerados inimigos do Olimpo, que sofrem os piores castigos por seus crimes.

Tântalo, amaldiçoado pelos deuses, foi aprisionado em um lago extenso e cristalino. Em cima de sua cabeça jaziam grandes árvores, com galhos baixos e frutos suculentos. Mas Tântalo, tomado por sede e fome impiedosas, ao tentar beber da água percebe que o lago se abaixava, impedindo-o de tocar-lhe com a boca, permanecendo com uma sede cruel. Ao tentar saciar sua dolorida fome, Tântalo, que pulava para alcançar os frutos, era surpreendido por uma forte rajada de vento que levava os galhos ao alto, tornando impossível comê-los. Dessa

forma, Tântalo foi condenado a experienciar um suplício eterno. *E aquilo que estava tão perto, também se mostrava tão longe.*



Figura 1. Suplício de Tântalo.

Fonte: De Mitologia Grega Br de L.C. Galahad, 2019, Tântalo e seu terrível castigo. Curiosidades sobre Deuses, Monstros e Heróis.

As mitologias têm um valor especial à psicanálise. Na teoria freudiana, o recurso ao mitológico – como alegoria, como metáfora ou como uma anterioridade inacessível e não-localizável na história do sujeito – expressa uma tentativa de elaborar o que estaria entre o pré-psíquico (anterior à ou mais-aquém da interioridade psíquica individual) e o pós-psíquico (ulterior e exterior ao psiquismo individual), (Winograd e Mendes, 2012). Na hiância entre o anterior e o posterior, presentificada por um vazio de sentido, os mitos cumprem a função de ressignificar a origem da existência humana, atribuindo-lhe um ponto de partida, como também de chegada.

Conforme Pastore (2012), *Mythos*, palavra predecessora etimologicamente do que conhecemos como mito, é originada do verbo *mytheio*, que designa narrar, contar. As narrativas míticas são transmitidas entre gerações pela linguagem oral e contam sobre as

tramas e paixões sofridas pelos deuses e heróis que fundaram a humanidade. Simbolicamente, os mitos trazem consigo normas, tradições, tramas e tragédias inerentes à experiência humana. E contam, conforme Eliade (2000), sobre a origem do mundo, do homem, do animal, do fogo, da guerra, das coisas como elas são hoje, embora situados em um tempo irrecuperável e perdido para o sujeito. Os mitos tornam o sujeito contemporâneo inserido neste tempo fabuloso que, reatualizado, incorpora-se à sua história.

Por serem narrativas que buscam simbolizar os dilemas tortuosos da existência, os mitos revelam que as tragédias familiares estão sempre fazendo referência à vida, à morte, à transgressão, à violência, à luta, ao crime, ao sacrifício. Há um gozo desmedido, do qual a existência humana precisa se a ver para não se destruir. Porém, às vezes, é somente pela via da destruição que se consegue fazer barra ao impossível. Aqui, as pulsões de morte se revelam na sua dupla face, ora devastadora, ora potência necessária para se reinventar nos laços.

O mito de Tântalo revela, pela dimensão trágica do desejo, que a condição humana da falta nunca poderá ser extinta. Não há como ultrapassar nossos limites constitucionais. Estamos fadados a encarar os infortúnios de não podermos ser aquilo que almejávamos nos nossos fantasmas de onipotência narcísica. A ferida humana causada pelo corte que o mundo da linguagem incidiu sobre nós, na desnaturalização do nosso corpo, na estruturação do inconsciente, na emergência da pulsão que nunca encontrará o objeto absoluto, posiciona-nos no eterno registro da incompletude. Assim como Tântalo, somos híbridos, divididos entre o gozo da pulsão e a irredutibilidade da linguagem, que demarca nossa fenda constitutiva.

Por outra via, o mito de Tântalo destaca que a dinâmica existente entre crime, castigo e o desafio ao pai, repete inexoravelmente o que diversas narrativas mitológicas buscam transmitir: a Lei, que garantiria segurança, é a mesma que extrai, daqueles que a colocam em xeque, um gozo mortífero que a punição oculta sob o viés da moralidade. Quando Zeus adverte a Tântalo de que fora *complacente* com seus crimes passados, mas com o ato de

sacrifício seria impossível ignorar a sua malevolência, revela que a Lei garante a permissividade até o ponto em que o seu detentor se mostra ameaçado em seu narcisismo: *Apenas o pai poderá gozar sem limites*. A semelhança com o pai gozador do mito freudiano, cujo parricídio fundou a humanidade, não se dá por acaso. É apenas destituindo o pai do lugar do gozo que se poderia acessá-lo.

Há um gozo de morte entre gerações que permite aquele que ocupa o lugar do pai usurpar seus filhos, dizimá-los, torturá-los. E quem ousa atentar contra o pai maior, mais forte, representado por Zeus, terá a própria destruição como signo do poder tirânico paterno. Aqui, a vertente sádica do Supereu, que representa o castigo e a Lei na sua vertente cruel, reivindica o poder do pai tirânico mitológico. É uma tentativa de retorno àquele lugar mítico, no qual as leis que garantiriam o pacto civilizatório não existem, e todo gozo será acessado por aquele que opera através da crueldade, fruto dos imperativos de destruição e domínio que buscam fazer do outro objeto de escárnio.

A perversidade que o mito traz à luz destaca que o sujeito é capaz de atuar as transgressões mais cruéis a fim de tomar o lugar do pai, ter acesso ao gozo do Outro e para fazer da Lei um instrumento de domínio. A dupla face da Lei que rege a ordem, e ao mesmo tempo a suspende com intuito de gozar do outro, posiciona o pai tirânico como um Deus, não dividido, sem fendas, no registro da onipotência. Esse é o desejo oculto da neurose, que Freud já havia assinalado: *trilhar pelas vias do gozo absoluto*. Entretanto, o desfecho que o mito de Tântalo nos traz, revela que aqueles se enveredam pelos caminhos astutos da transgressão perversa, no intuito de se livrar da posição insatisfatória de sujeito e almejando ocupar o lugar do pai mítico, estarão condenados ao suplício eterno de um gozo inalcançável.

Através do olhar psicanalítico, podemos vislumbrar que o mito é uma tentativa de dar sentidos ao mal-estar que nos atravessa das formas mais impiedosas. Seja com o mundo externo, nosso próprio corpo, ou as relações que estabelecemos com outros, o “mal” – não é

ao acaso que Freud (1930) utiliza este termo – sempre se perpetuará em nosso “estar” no mundo enquanto sujeitos. Ser sujeito é uma condição de existência que reitera as impossibilidades de se a ver absolutamente com as antíteses da cultura.

O preço que se paga por constituir-se enquanto sujeito é uma liberdade *não-toda*. Jamais seremos livres como almejamos, e o outro, na sua face amparadora e constitutiva, é também aquele que nos coloca diante do horror, da violência, do prazer pela destruição. O gozo através da maldade é fundamentalmente humano, pois quando a pulsão de morte encontra expressões através do desejo de destruição, este insiste no rompimento de toda ética de Eros, tornando os regimentos simbólicos que sustentam o laço social, na sua dimensão protetora, apenas lampejos sutis de uma ilusão de que o amor vencerá o ódio na sua dimensão pulsional mais bruta. Talvez esta seja a face mais avassaladora do mal-estar freudiano referente às relações sociais: a condição de estar à mercê das perversidades de outrem.

Sendo assim, não perdemos de vista que constituição subjetiva, fundamentada por uma ambiguidade pulsional entre Eros e morte, atravessa o sujeito em sua singularidade enquanto ser no mundo de linguagem e tem reverberações no laço social, as quais evocam tanto a potencialidade amparadora e provedora de vínculos de amor, assim como um potencial destrutivo, a fim de dominar o outro e objetificá-lo. Freud (1930/2016) conclui que esse potencial destrutivo se mostra como a tendência mais forte do sujeito, pois o retorno à barbárie seria mais satisfatório do que as soluções movidas por Eros a fim de lidar com os impasses da cultura. É partindo desse pressuposto que procuramos apreender a perversão, encarnação do mal radical humano, como um produto dessa ambiguidade mortífera que se perpetua nos vínculos sociais.

3.2 “No Princípio Era o Pai”: Violência e Culpa como Gênese da Cultura

Nas principais elaborações de Freud sobre a formação das civilizações, encontramos em “*Totem e Tabu*” (1913) reflexões que se propõem aproximar da gênese da cultura e seus processos simbólicos referente à interdições e leis simbólicas que regem o laço social. Freud (1913/1996) busca levantar hipóteses, que tentam esclarecer como um grupo de homens selvagens se ligaram para formar uma sociedade, com relações de troca e laços estruturados em torno de leis e tabus que serviriam para proteger essa nova configuração e garantir a sobrevivência coletiva. Inicialmente, a horda era governada por um pai tirânico, detentor do gozo absoluto sobre todas as fêmeas e rivalizava com os filhos à medida que estes atingiam a maturidade. Os filhos, tomados pelo ódio e desejo de vingança com o pai, unem-se para matá-lo. Diante deste ato, o parricídio, que Freud aponta ter originado os primórdios da civilização.

Freud (1913/1996) também faz considerações importantes sobre o incesto já enunciado anteriormente, como experiência estruturante do sujeito e da neurose. Esse tema é explorado dentro da constituição da cultura. Ao demonstrar que o desejo de incesto está presente em todas as sociedades e que é ele o fundador da lei da exogamia, Freud o posiciona como centro da cultura. A partir dessas constatações, ele também reitera a ideia de que é necessário existir uma força repressora, uma interdição, ditada e mantida por uma instância capaz de sustentar essa lei, e que funcionaria como um limite para a descarga pulsional imediata:

A violação da proibição não é deixada ao que se poderia chamar de punição ‘automática’ das partes culpadas, como no caso de outras proibições totêmicas, tal como a existente contra a morte do animal totem. “É vingada da maneira mais enérgica por todo o clã, como se fosse uma questão de *impedir um perigo que ameaça toda a comunidade* ou como se tratasse de alguma culpa que a estivesse pressionando” (Freud, 1913/1996, p. 8, grifos nosso).

Através do mito da Horda Primeva de Darwin, Freud (1913/1996) demonstrou, sob o olhar psicanalítico, que essa constituição originária da cultura se aproxima da constituição subjetiva do sujeito. Porém, apesar de serem indissociáveis, essas constituições também apresentam disparidades. Desse modo, a ênfase dessa teorização demonstra que há uma tensão intrínseca entre o sujeito e a sociedade. Através do mito, a violência se revela como um elemento central no qual Freud evoca para posicioná-la como aquilo que organiza e fundamenta a própria entrada do sujeito na cultura.

A leitura freudiana da Horda Primeva reitera que a constituição do laço social se fundou sobre o ímpeto da violência. Embora os irmãos, atravessados pelo sentimento de culpa, puderam estabelecer identificações fraternas, antes que qualquer aspecto moral pudesse vigorar, um forte desejo de morte direcionado ao pai era compartilhado entre os eles. Há uma ambiguidade constitutiva das formações coletivas em relação à figura do pai, detentor de todo poder e representante da interdição do gozo.

Sob essa ótica da rivalidade com o pai, Freud entrevê uma problemática extensa que o leva a investigar não apenas a entrada do sujeito no laço social, mas a própria origem da cultura como fundamentada no desejo de morte dirigido contra a figura paterna, na tentativa de tomar seu lugar: “O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos, e pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força.” (Freud, 1913/1996, p. 102).

Após a união através do crime, os irmãos, ao perceberem que não se podia tomar o lugar do pai, foram tomados por um forte sentimento coletivo de culpa, pois com o retorno do pai em forma de ideal se estabelece a culpa como princípio de organização social:

A horda patriarcal foi substituída, em primeira instância, pela horda fraterna, cuja existência era assegurada pelo laço consanguíneo. A sociedade estava agora baseada na cumplicidade do crime comum; a religião baseava-se no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado; enquanto que a moralidade fundamentava-se parte nas

exigências dessa sociedade e parte na penitência exigida pelo sentimento de culpa (Freud, 1913/1996, p. 104).

Freud (1930/2016) retoma as questões da constituição da cultura e aponta indícios de que no homem primitivo um novo avanço da libido exerceu uma renovada oposição à pulsão de destruição. Questionando-se sobre qual processo psíquico acrescentado às relações da cultura ajudaria a inibir a agressividade, tornando-a inofensiva, Freud chega à resposta de que a agressividade é introjetada, internalizada, e dirige-se de volta para o lugar de onde veio, ou seja, contra o próprio Eu. Esse lugar é o que se entende como Supereu, e que como “consciência”, está disposto a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de direcionar para outros indivíduos.

A tensão existente o rigoroso Supereu e o Eu a ele submisso, Freud (1930/2016) nomeia como consciência de culpa, que se manifesta como necessidade de punição. A cultura controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior. A identificação com o pai pelo ato de devorá-lo, e após a introjeção da culpa, deu-se início ao processo de identificação fraternal entre os irmãos, que estabeleceram leis e normas para que o convívio fosse possível em comunidade.

Com o retorno do pai, que se tornara mais forte que antes, em forma de ideal, estabelece-se a culpa como princípio de organização social pela internalização dos impulsos agressivos, e institui a figura do ideal do eu, que mantém os membros do grupo ligados entre si pelo elo libidinal, na condição de todos serem iguais. Peixoto (1999) reitera que o pai, uma vez morto, gozando de um poder muito maior, é o processo que fundamenta os laços sociais. Há uma transformação na estrutura psíquica dos membros da horda correspondente à estrutura edípica e ao sentimento de culpa. O lugar de poder absoluto anteriormente ocupado pelo pai

passou a ser uma impossibilidade, pois a consequência da morte era suposta a quem o ocupasse. Esta seria a condição de possibilidade das sociedades democráticas.

Na visão de Peixoto (1999), o mito da horda primitiva também deve ser lido como um mito político, dando a Freud um lugar específico na tradição filosófica que vê na figura do contrato a transformação do estado de natureza em estado de sociedade, operando a passassem da primazia da força para a supremacia do direito. No entanto, o resultado do contrato freudiano, não é a inauguração do Estado, mas a constituição de uma comunidade de iguais. O contrato social deriva do totemismo, sendo que é na verdade um contrato com o próprio pai assassinado. Portanto, a sua presença/ausência funda a igualdade entre irmãos e consiste na responsabilidade comum pelo crime cometido.

A horda primeva é a passagem mítica que Freud (1913/1996) utiliza para teorizar os processos psíquicos e coletivos envolvidos na constituição da sociedade sob a lei de interdição ao gozo. Após o parricídio, o gozo não é liberado, mas proibido. Evidencia-se, assim, que a violência tem um papel fundamental na formação das leis civilizatórias. A discussão sobre a violência na teoria freudiana, conforme Bispo (2015) tem como núcleo o desejo de morte. Assim como esse desejo de morte é central na dinâmica subjetiva que concede ao pai um papel tão marcante na ordenação do gozo, da mesma forma, a hipótese do assassinato do pai primevo deverá ocupar uma posição central na ordenação social do gozo. Na afirmação de Peixoto (1999) a antropologia freudiana reconhece a morte como um dos fundamentos constitutivo do social e do poder.

Para além do desejo de morte, a noção de pulsão de morte permite vislumbrar os pontos de impossibilidade dessa ordenação subjetiva e social do gozo, ou seja, não é possível uma restrição completa da violência, pois ela é intrínseca ao nosso desenvolvimento pulsional. O crime como paradigma da violência e o desejo incestuoso mostram-se como as duas vertentes do gozo mortífero que estão por trás dos regimentos simbólicos que fundaram

o pacto civilizatório. Torna-se evidente em *Totem e Tabu* que o mal-estar como consequência da vida em sociedade é produto do próprio mecanismo social que fundou a possibilidade de ordenação social baseada na internalização da agressividade e na renúncia pulsional.

3.2.1 Os Processos Identificatórios das Massas

Para fundamentar as suas teorias do laço social, Freud precisou estender as ramificações sobre a origem da cultura para processos necessários à elucidação da formação e manutenção dos grupos. É com o artigo “*Psicologia das Massas e análise do Eu*” (1921), que ele tentará se aproximar das questões primárias sobre as condições psíquicas em que as massas são estruturadas e quais são as suas especificidades que podem ser colocadas em comparação com os elementos da psicologia individual.

Este percurso serviu a Freud para sedimentar as bases que destacam as manifestações bárbaras na cultura, nas quais o sujeito renuncia a sua personalidade individual pela identificação afetiva com os membros da massa. Propomos aqui uma análise dos processos identificatórios das massas para nos aproximarmos dos processos psíquicos coletivos que estruturam os movimentos de grande amplitude social.

De início, Freud parte das considerações de Le Bon sobre a alma coletiva. Destas contribuições, ele frisa que os indivíduos que compõem a massa agem e sentem diferente do que o fariam isoladamente, pois certas ideias e qualidades afetivas só aparecem nos sujeitos quando em massa. Esta é composta por elementos heterogêneos que por um instante se soldaram. São como células que juntas formam um ser com características diferentes das células individuais que a originou. Os indivíduos em massa estão ligados em uma unidade. Algo os une entre si e essa ligação é o elemento primordial da massa. Segundo Le Bon, na massa a particularidade do indivíduo desaparece, e o inconsciente próprio da raça ressalta. A

estrutura psíquica, que se desenvolveu de modo tão diverso nos indivíduos, é dissolvida, e o fundamento inconsciente em comum a todos se torna operante.

Sobre teoria de Le Bon, Freud (1921/2010) destaca que a especificidade dos fenômenos sociais é reduzida a dois fatores: a mútua sugestão dos indivíduos e o prestígio do líder. Porém, na visão psicanalítica estes dois fatores não sustentam as explicações necessárias para elucidar a formação e constituição das massas, visto que é na teoria da libido que se encontra as bases dos afetos que o sujeito estabelece com os outros. Freud rememora a sua teoria do narcisismo para expor que os sujeitos na massa só podem renunciar a si mesmos, sua personalidade e seu próprio narcisismo, quando a primazia do amor objetal suspende o amor narcísico: “O amor a si encontra limite apenas no amor ao outro, amor aos objetos.” (p. 16).

Ao posicionar a libido como fator central de ligação afetiva de um grupo, Freud descentraliza a sugestão e evidencia que o que une as massas é a garantia de que todos os membros sejam amados igualmente pelo líder, constituindo-se um elo fraternal entre eles. Freud (1921/2010) vai exemplificar a teoria da libido nas massas através de duas massas artificiais: a igreja e o exército. Com isso, ele também destaca diferença entre massas que têm um líder e massas sem líder, para demonstrar que a necessidade da figura do líder real, sustentada por Le Bon, ainda não era suficiente para explicar a morfologia das massas. Aquelas que não possuem líder ainda sim exercem a mesma influência sobre seus membros, já que o fator central é a figura do ideal compartilhado entre os membros. No caso da Igreja, o ideal compartilhado é a figura mítica de Cristo e seus preceitos que unem os membros da massa religiosa através de crenças em comum.

É nesse momento que Freud (1921/2010, p. 17) vai expor o conceito de identificação “como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa”. Um grupo simples não constitui ainda uma massa, enquanto os laços afetivos e identificatórios não se estabeleceram nele. A identificação supõe a hegemonia de fatores em comum. A condição

para que se forme uma massa, a partir dos membros casualmente juntados de uma multidão, é que esses indivíduos tenham algo em comum, um interesse partilhado num objeto, uma orientação afetiva semelhante em determinada situação. Quanto mais fortes essas coisas em comum, mais facilmente se forma a partir dos indivíduos, uma massa psicológica e mais evidentes, são as manifestações de uma “alma coletiva”.

A identificação supõe que a massa “*é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu*” (Freud, 1921/2010, p. 22). Retomando a primeira noção de Ideal de Eu, Freud (1914/2014) afirma que o este surge com a repressão das expressões da pulsão sexual na criança, quando estas entram em conflito com a moralidade da cultura. A criança, buscando retomar a sua onipotência narcísica, direciona sua libido para o mundo externo no intuito de corresponder às expectativas. A partir da coerção internalizada pelo próprio Eu, que perdera o lugar privilegiado de Eu ideal, surge um ideal que mensura o Eu atual e estabelece a condição para sucessivas repressões.

A idealização é um processo envolvendo o objeto, mediante o qual este é aumentado e psiquicamente elevado sem que haja transformação de sua natureza, o que diferencia a idealização da sublimação. A primeira é possível no âmbito da libido do Eu e no da libido objetal. De modo que a *superestimação sexual do objeto*, por exemplo, é uma idealização dele (Freud, 1914/2014). Sobre o processo de idealização do líder nas massas, Freud afirma que se distancia da idealização encontrada no enamoramento. Nas massas, a identificação por via regressiva se torna um substituto para a ligação objetal libidinosa, a partir da introjeção do objeto no Eu. A identificação pode ocorrer a qualquer percepção de algo em comum com uma pessoa que não seja objeto de satisfação sexual. Aqui está o princípio fundamental da instrumentalização da própria subjetividade a uma massa pela identificação de traços em

comuns. A personalidade individual e o amor de si dissolvem-se em detrimento do amor do líder introjetado no lugar do ideal.

Freud (1921/ 2010) destaca que outro elemento notável na formação da massa é o aumento de afetividade provocado no indivíduo. O fato de os indivíduos serem “arrastados” dessa forma é explicado conhecido contágio de sentimentos. É fato que os sinais percebidos de um estado afetivo são apropriados para despertar automaticamente o mesmo afeto naquele que percebe. Dificilmente os afetos dos sujeitos isolados se elevam à altura que atingem numa massa, e é mesmo uma sensação prazerosa para seus membros entregarem-se tão abertamente às suas paixões e fundir-se na massa, perdendo o sentimento da delimitação individual. É a partir deste dispositivo afetivo que Calligaris (1991) vai pensar a montagem perversa e o alcance manipulativo de movimentos totalitários.

É necessário frisar, conforme Peixoto (1999), que na massa encontram-se sujeitos convocados a uma livre satisfação pulsional de todas as pulsões cruéis, brutais, destrutivas que dormitam no indivíduo como relíquias do tempo primordial. Contudo, sob o influxo da sugestão, as massas são capazes também de elevadas mostras de abnegação, desprendimento e consagração a um ideal. Enquanto no indivíduo isolado a vantagem pessoal, buscando preservar o próprio narcisismo, é quase a motivação exclusiva, essa libido do Eu não predomina nas massas.

No capítulo X de *“Psicologia das Massas”*, Freud (1921/2010) retoma elementos de *“Totem e Tabu”* para destacar que as massas humanas exibem a familiar figura do indivíduo superforte em meio a um bando de companheiros iguais, o que remete a representação da horda primeva. As características como: atrofia da personalidade individual consciente, a orientação de pensamentos e sentimentos nas mesmas direções, o predomínio da afetividade e da psique inconsciente, a obediência imediata à execução dos propósitos que surgem, “tudo isso corresponde a um estado de regressão a uma atividade anímica primitiva.” (p. 25).

Contudo, nos dizeres de Peixoto (1999) que ao comparar a ligação afetiva das massas artificiais, com aquela que se estabeleceu na horda primeva, temos que na primeira o fundamento da identificação se pauta no amor em comum que o líder tem para com os membros da massa. É uma ligação através de Eros, mesmo que a massa tenha como finalidade a descarga de pulsões destrutivas direcionadas a outros grupos e ideais. Estes últimos são tomados como “estranhos”, no sentido freudiano do termo. Podemos exemplificar com os movimentos coletivos que incitam o ódio aos outros grupos minoritários, já que no contágio de sentimentos “os impulsos emotivos mais *simples* e *grosseiros* têm maior perspectiva de alastrar-se” (Freud, 1921/2010, p. 10). Na segunda, a formação da massa de homens primitivos estabeleceu suas ligações afetivas pelo ódio em comum ao pai, ou seja, através da recusa ao amor do líder, que impôs aos filhos a condição de assassinos.

Peixoto (1999) afirma que o amor do líder é duas vezes necessário na constituição de uma massa, porque dissolve o narcisismo através da ligação dos indivíduos uns com os outros, e outra porque instrumentaliza a destruição, canaliza e desvia a agressividade uns dos outros. A ilusão do amor do líder constitui grupos de longo prazo, e tem como um de seus fundamentos a proteção aos membros contra o desamparo. A massa como bela totalidade orgânica, harmoniosa, não poderia existir não fosse por esse laço fundador, sem este “amor político ou esta política do amor” (p. 125).

O avanço conceitual de Freud (1921/2010) sobre as massas estruturou com maior riqueza a teoria do Ideal do Eu, que já vinha sendo elaborada no artigo sobre o narcisismo (1915). Em “*psicologia das massas*”, a teoria freudiana sobre os processos identificatórios se ampliou ao vincular o laço social à dessexualização das metas pulsionais, que ocorreriam pela identificação mútua entre os membros do grupo. Mas essa identificação e dessexualização teriam suas raízes em uma instância psíquica própria, da qual Freud (1914/2014) já esboçava um caminho:

Não seria de admirar se encontrássemos uma instância psíquica especial, que cumprisse a tarefa de assegurar a satisfação narcísica a partir do ideal do Eu e que, com esse propósito, observasse continuamente o Eu atual, medindo-o pelo ideal. Havendo uma tal instância, será impossível para nós descobri-la; poderemos apenas identificá-la e constatar que o que chamamos de nossa consciência moral tem essas características. O reconhecimento dessa instância nos torna possível compreender o que chamam delírio de ser notado ou, mais corretamente, observado, que surge de maneira tão clara na sintomatologia das doenças paranoides, podendo sobrevir também como doença isolada, ou entremeada na neurose de transferência (Freud, 1914/2014, p. 12).

Dois anos após o ensaio sobre a psicologia das massas, Freud (1923/2016) elabora a Segunda Tópica, cuja importância além de ter reestruturado as qualidades econômica, tópica e dinâmica do inconsciente, inseriu o Supereu ao lado do Id e do Eu como uma instância psíquica. Desse modo, a teoria do Supereu não só elucidou os processos psíquicos individuais, dos quais Freud tivera acesso desde os primórdios de sua prática clínica, mas também sedimentou a teoria do laço social que evoca as antíteses culturais fundamentais à nossa atual pesquisa.

3.3 Supereu: Herdeiro do gozo e da morte

Na proposta de adentrar a teoria social de Freud, um dos conceitos pilares para investigar as consequências do mal-estar na cultura que também se apresenta na dialética entre clínica e social, destaca-se o Supereu. Conforme o trabalho de Gerez-Ambertín (2003), entendemos que o conceito de Supereu é o ponto nodal da teorização psicanalítica para o qual convergem aspectos cruciais que atravessam o campo da ética e elementos que se presentificam nos fenômenos sociais que têm conferido um panorama sombrio à cultura contemporânea.

Considerado por Freud como nossa instância da moralidade, responsável pela formação de ideais e pela nossa voz da consciência, o Supereu se caracteriza como nosso

imperativo moral. Nele encontramos algo de escandaloso, pois neurose e moralidade têm a mesma origem na resolução das tramas do Édipo. O Supereu é o herdeiro dos conflitos incestuosos, polo do gozo sexual, e dos desejos parricidas recalcados, polo do gozo da morte. Portanto, encontra-se na raiz Supereu, “o lado mais obscuro e turbulento da alma humana, o Id” (Gerez-Ambertín, 2003, p. 9). Dessa raiz, ele retira a força imperativa da pulsão de morte, o que evidencia seu contraste entre Lei e destrutividade.

Os esboços iniciais de Freud em relação ao que viria tornar-se o Supereu na Segunda Tópica, já assinalavam o seu caráter que transitava entre consciência moral, punição e culpa. Nos dizeres de Homrich (2008), foi a clínica da psicopatologia que levou Freud a traçar os primeiros elementos da futura constelação do Supereu. A ação coercitiva e restritiva da nomeada "consciência moral" foi observada sob a forma de delírios de ser notado, autorecriminações, hiperculpabilidade e autopunição. Com a complementação teórica advinda da análise dos sonhos punitivos e de angústia, e a clínica da neurose obsessiva, que destacavam a onipotência do pensamento, atos compulsivos regidos por imperativos insensatos, relações duais entre dominação e dependência (sadismo e masoquismo), restrições e proibições morais excessivas, sentimento de culpa, ambivalência e remorso, que Freud confirmou a existência de uma moção psíquica que, além de impedir a prevalência do desejo inconsciente, impunha danos ao Eu.

Não há uma teoria sistematizada do Supereu na obra freudiana, sendo a principal referência que temos de uma teoria estruturada deste conceito encontra-se no trabalho “*O Eu e o Id*” (Freud, 1923) em que ele delimita a reformulação da teoria do aparelho psíquico. Nesse texto, o Supereu aparece como sinônimo de Ideal de Eu, e se configura numa instância própria, severa, que tem por finalidade exercer vigília e controle sobre o Eu.

Em “*Psicologia da Massas*”, Freud (1921/2010) ressalta a existência de um Eu dividido, decomposto em dois pedaços, um dos quais direciona a fúria sobre o outro,

Esse outro pedaço é aquele transformado pela introjeção, e que contém o objeto perdido. Tampouco o pedaço que se conduz tão cruelmente nos é desconhecido. Ele contém a consciência moral, uma instância crítica do Eu que também em épocas normais se contrapôs criticamente a este, mas nunca de maneira tão inexorável e tão injusta. Fomos levados à suposição de que em nosso Eu se desenvolve uma instância que pode se separar do resto do Eu e entrar em conflito com ele. Nós a chamamos de “Ideal do Eu” e lhe atribuímos funções como auto-observação, consciência moral, censura do sonho e a principal influência na repressão. Dissemos que é *a herdeira do narcisismo original*, em que o Eu infantil bastava a si mesmo Freud (1921/2010, pp. 19-20).

A herança do narcisismo conferirá ao Supereu uma inflexibilidade própria daquela onipotência infantil perdida, e direcionará ao Eu as mais penosas exigências que atestarão a sua crueldade estrutural. Gerez-Ambertín (2003) complementa o postulado do narcisismo ao ressaltar uma dupla via do Ideal de Eu que comporta ilusoriamente a divisão do sujeito para cuidar de si mesmo, pela outorga de limites que supõe preservar o Eu. Porém, se de um lado preserva, do outro, quando se torna severamente crítico, abandona sua função de anjo da guarda para se revelar como devastadoramente demoníaco. Deixa de velar pela satisfação narcísica e se converte em um tenaz inimigo.

Através do conceito de Ideal de Eu, instância crítica que mensura a distância entre Eu atual e Eu ideal, encontrado na teoria do narcisismo, Freud já começa a delimitar o que viria a ser o caráter cruel do Supereu, e é na sua origem que podemos entender quais elementos que fundam o seu modo imperativo de operar com o gozo. Freud (1923/2016) afirma:

[...] nós o vemos como o resultado de dois fatores biológicos altamente significativos: o longo *desamparo* e dependência infantil do ser humano e o fato do seu *complexo de Édipo*, que relacionamos à interrupção do desenvolvimento da libido pelo período de latência (Freud, 1923/2016, p. 12, grifos nosso).

Em relação a esta última característica, que revela a ligação intrínseca ao complexo de Édipo, Freud (1923/2016) hipotetiza que se trata de uma herança da evolução para a cultura imposta pela era glacial. Contudo, a diferenciação do Supereu em relação ao Eu, que destaca a sedimentação de uma instância própria, não é algo eventual, mas aponta na direção que ressalta os traços mais significativos da evolução do sujeito na cultura. A centralidade da figura do pai na estruturação do Supereu é um elemento constantemente citado em Freud: “Constatamos, além disso, que no delírio de observação se torna patente a decomposição dessa instância, desvelando sua origem nas influências das autoridades, sobretudo dos pais.” (Freud, 1921/2010, p. 20).

Freud (1933/2016) problematiza a origem do Supereu afirmando que ele não existe desde o início. Portanto, vislumbra-se um verdadeiro contraste com a vida sexual, que desde o começo da vida está presente, não é acrescentada depois. Ele ainda afirmará que o bebê é notoriamente amoral, não tem inibições internas para seus impulsos que buscam a satisfação. O papel que o Supereu virá a assumir é desempenhado primeiramente por um poder externo, pelo discurso da autoridade parental que barra um gozo desinibido.

A influência dos pais governa a criança entre provas de amor e ameaças de castigo. Desse modo, atestam a perda do amor e são temidos por si mesmos. Essa angústia realista é precursora da posterior angústia moral,

enquanto ela vigora, não precisamos falar de Supereu e de consciência moral. Apenas mais tarde se cria a situação secundária que nos dispomos demasiado prontamente a ver como normal, em que o obstáculo externo é internalizado, em que o Supereu toma o lugar da instância parental e então observa, dirige e ameaça o Eu, exatamente como os pais faziam com a criança (Freud, 1933/2016, p. 65).

Dessa leitura, interpretamos que o Supereu como instância, é efeito da introjeção do discurso do Outro sobre os limites do gozo, que se direciona ao sujeito em constituição. O

Supereu se configurará como uma métrica que mensura *até onde se pode gozar, e como se deve gozar*. É da sua relação com o gozo que ele retira o seu caráter imperativo.

Freud não hesitará em destacar que a origem do Supereu está inexoravelmente atrelada aos processos de introjeção psíquica do sujeito relativo às questões cruciais da existência: morte, proibição ao incesto, violência, parricídio. Os germes da formação do Supereu como consequência dos processos identificatórios, já se encontravam nos escritos de *“Totem e Tabu”*, fruto das identificações primárias ao pai morto, que transitam entre o desejo de morte e a culpa pelo seu assassinato. Freud (1923/2016) anuncia:

O Supereu conservará o caráter do pai, e quanto mais forte foi o complexo de Édipo tanto mais rapidamente (sob influência de autoridade, ensino religioso, escola, leituras) ocorreu sua repressão, tanto mais severamente o Supereu terá domínio sobre o Eu como consciência moral, talvez como inconsciente sentimento de culpa (Freud, 1923/2016, p. 12).

O Supereu como herdeiro do complexo de Édipo, é constituído através das primeiras identificações estabelecidas com as imagens parentais, e torna-se um resíduo que a partir dessa ligação emocional incide nas escolhas objetais. Entretanto, Freud (1923/2016) acrescenta que não é somente desses resíduos que o Supereu se constitui, mas também como uma formação reativa a eles, evidenciando um caráter de rivalidade perante as próprias figuras de identificação:

[...] a relação com o Eu não se esgota na advertência: “Assim (como o pai) você *deve* ser”; ela compreende também a proibição: “Assim (como o pai) você *não pode* ser, isto é, não pode fazer tudo o que ele faz; há coisas que continuam reservadas a ele (Freud, 1923/2016, p. 12, grifos do autor).

Conforme Cordeiro e Bastos (2011), o desejo de identificação plena com as figuras parentais faz do Supereu o pai internalizado que exige superioridade através de demandas

severas e exigentes ao sujeito, que não deve se atrever a buscar uma estatura equivalente, mas sim de obedecer, ceder e idealizar. Desse caráter imperativo, Freud (1933/2016) vai posicionar o Supereu como um dos “três tirânicos senhores” (p.71), ao lado do Id e do mundo externo. As relações do rigoroso Supereu para com o Eu mostram-se nas imposições cuja incidência sobre o Eu “lhe põe à frente determinadas normas de conduta, sem levar em conta as dificuldades por parte do Id e do mundo externo, punindo-o, em caso de infração, com os tensos sentimentos de inferioridade e de culpa.” (p.71). No Supereu encontram-se os ditames de um gozo impossível, cujo fracasso só reincidirá a culpa como um tortuoso castigo ao Eu.

A definição freudiana do Supereu como herdeiro do complexo de Édipo e, desse modo, expressão dos mais poderosos impulsos e dos mais importantes destinos libidinais do Id, polarizam as relações que estabelece com o Eu. Este é essencialmente representante do mundo exterior, da realidade, enquanto o Supereu “o confronta como advogado do mundo interior, do Id” (Freud, 1923/2016, p.12). O Supereu submete o Eu a um regime de servidão masoquista, cuja consequência funesta encontra-se no sentimento inconsciente de culpa. Freud irá afirmar que conflitos entre Eu e Supereu refletirão na oposição entre real e psíquico, mundo exterior e mundo interior. A análise demonstra que o Supereu é influenciado por processos que permaneceram inconscientes para o Eu, desse processo é possível descobrir os impulsos reprimidos que alicerçam o sentimento de culpa.

Freud (1923/2016) utiliza-se de exemplos clínicos para demonstrar que os atravessamentos mortíferos do Supereu na clínica demonstram suas origens no sentimento inconsciente de culpa, levando ao que Freud denomina como *reação terapêutica negativa*. Nesses casos, observam-se grandes empecilhos ao sucesso do tratamento analítico, pois não prevalece a vontade de cura, mas a necessidade de doença. Há uma fixação nas formas de benefício a partir da doença. Intrinsecamente ligada às pulsões de morte, essas manifestações levaram Freud a perceber “que se trata de um fator moral, digamos, de *um sentimento de*

culpa que encontra satisfação no fato de estar doente e não deseja renunciar ao castigo de sofrer” (p. 18, grifos nosso).

Tomando como ponto de partida estas reflexões, Freud (1923/2016) chegará na melancolia para posicionar o Supereu como uma espécie de reservatório onde se reúnem as pulsões de morte. E justificará, do ponto de vista da restrição pulsional, que na outra face da moralidade subjaz o seu oposto mais extremo:

[...] pode-se dizer que o Id é totalmente amoral, o Eu se empenha em ser moral, e o Supereu pode ser hipermoral e tornar-se cruel como apenas o Id vem a ser. É notável que o homem, quanto mais restringe sua agressividade ao exterior, mais severo, mais agressivo se torna em seu Ideal do Eu [...]. Mas o fato permanece como o enunciamos: quanto mais um indivíduo controla sua agressividade, tanto mais aumenta inclinação agressiva do seu Ideal ante o seu Eu.” (Freud, 1923/2016, p. 20)

Freud se aproxima de uma problemática fundamental que nos serve para transitar pelo conceito de perversão social. Trata-se sobre a evidência de polarizações, que em seus extremos, convertem-se nos seus pares opostos. Aqui temos a hipermoralidade do Supereu revelando a imoralidade que, a partir de sua Lei insensata, faz do gozo pela ordem um produto reativo da destruição. Nas suas *“Considerações sobre a Guerra e a Morte”*, Freud (1915/2014) evidencia que formações reativas contra certas pulsões criam a ilusão de uma mudança em seu conteúdo, “como se o egoísmo se tornasse altruísmo e a crueldade, compaixão” (p. 75). Tais formações reativas são favorecidas pelo fato de que alguns impulsos aparecem em pares de opostos quase que desde o início.

Freud (1923/2016) ressalta que se pode ir mais longe e arriscar a pressuposição de que uma grande parte do sentimento de culpa teria de ser inconsciente, porque a origem da consciência moral está intimamente ligada ao complexo de Édipo, que pertence ao inconsciente,

Se alguém quisesse sustentar a tese paradoxal de que o homem normal é não só muito mais imoral do que acredita, mas também muito mais moral do que sabe, a psicanálise, cujas descobertas fundamentam a primeira parte da afirmação, também nada teria a objetar à segunda (Freud, 1923/2016, p. 19).

As reverberações das ações do Supereu sobre Eu, e a conseqüente devastação causada pelo sentimento de culpa, traz à Freud (1923/2016) “a surpresa ao descobrir que um acréscimo deste sentimento de culpa inconsciente pode converter um homem em criminoso.” (p. 19) Contudo, Freud reitera que não há dúvida de que é assim: “Em muitos criminosos, principalmente juvenis, pode-se demonstrar que havia um poderoso sentimento de culpa antes do crime, e que, portanto, *é o motivo deste, não sua consequência*” (p. 19, grifos nosso).

A questão que Freud persegue em “*Eu e o Id*” (1923), sobre qual o fundamento de o Supereu manifestar-se essencialmente como sentimento de culpa (ou melhor, como crítica severa) e desenvolver extraordinário rigor e dureza para com o Eu, leva-o, através da melancolia, a reconhecer que um Supereu extremamente forte que arrebatou a consciência e arremete implacavelmente contra o Eu, apoderou-se de toda pulsão sádica disponível no sujeito. Seguindo essa concepção de sadismo, Freud reitera que o componente destrutivo se instalou no Supereu e voltou-se contra o Eu. O que então vigora no Supereu “é como *que pura cultura da pulsão de morte*, e de fato este consegue frequentemente *impelir o Eu à morte*.” (Freud, 1923/2016, p. 20, grifos nosso).

A partir das relações mortíferas que o Supereu estabelece com o Eu, em especial pelo caráter hostil que vincula culpa, ameaça e punição, Freud vai reconhecer em “*O mal-estar*” (Freud, 1930/2016), que o regime das pulsões de morte encontram no Supereu o seu representante intrapsíquico que conciliará, de uma só vez, a Lei que rege os fundamentos da cultura e a sua própria destruição, que faz do desejo de morte o maior empecilho às tecituras sociais de Eros, o guardião do amor e da proteção no laço social. Sendo assim, tendo o Supereu se originado nos percursos filogenéticos trágicos (incesto e parricídio) da espécie

humana, as suas reverberações no social incidem sobre a própria intensidade do Mal-estar como experiência existencial.

3.3.1 As incidências do Supereu Coletivo no Mal-estar

No ilustre trabalho *“O Mal-estar”*, do qual já destacamos anteriormente as ideias freudianas pertinentes para se pensar os impasses da entrada do sujeito na cultura, encontra-se uma analogia que se situa entre o processo cultural e o desenvolvimento do indivíduo referente ao Supereu. A exposição detalhada de Freud (1930/2016) sobre a renúncia pulsional que o sujeito é obrigado a suportar para tornar-se membro da cultura, faz alusão à origem mítica da horda primeva que fundou o laço social sobre a repressão dos desejos de destruição e morte.

É a partir da identificação ao pai morto, e com o retorno deste como elemento divino, que se introduz na dinâmica psíquica o sentimento de culpa. Já assinalamos anteriormente que é pela identificação ao pai detentor do gozo que se torna possível a sua introjeção e, como efeito, paira sobre o Eu os resíduos desta identificação como uma instância própria, e certamente mais severa e cruel do que o pai fora vivo. Freud (1930/2016, p. 13) elege o sentimento de culpa como o problema mais importante da evolução cultural, e mostra que o preço do progresso cultural é a perda de felicidade, justamente por esse acréscimo de culpa: “Descobriu-se que o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe, em prol de seus ideais culturais”.

Na tentativa de esclarecer os efeitos do sentimento de culpa na cultura, Freud (1930/2016) lhe aponta duas origens: o medo da autoridade e, depois, o medo ante o Supereu. O primeiro nos obriga a renunciar às satisfações pulsionais, o segundo nos leva também ao castigo, dado que não se pode ocultar ao Supereu a continuação dos desejos proibidos. Desse modo, torna-se claro a relação que há entre a renúncia à satisfação pulsional e o sentimento de

culpa. Toda renúncia pulsional torna-se uma fonte dinâmica da consciência, toda nova renúncia aumenta o rigor e a intolerância desta. A consciência seria, então, resultado da renúncia pulsional, ou de que esta (a nós imposta do exterior) cria a consciência, que então exige mais renúncia. O efeito da renúncia à satisfação das pulsões sobre a consciência se dá de maneira tal que toda parcela de agressividade que não satisfazemos é acolhida pelo Supereu e aumenta a agressividade deste (contra o Eu).

É válido afirmar que as comunidades também formam um Supereu, sob cuja influência procede a evolução cultural. O Supereu de uma época cultural tem origem semelhante ao de um indivíduo:

Como a cultura obedece a um impulso erótico interno, que a faz unir os homens em uma massa intimamente ligada, só pode alcançar esse fim mediante um fortalecimento cada vez maior do sentimento de culpa. *O que teve início com o pai se completa na massa* (Freud, 1923/2016, p. 29, grifos nosso).

Nos dizeres de Gerez-Ambertin (2003), para se inserir na cultura, o ser humano faz dois pagamentos. O primeiro, com a culpa que funda o laço social, como propõe o mito da Horda, que postula a culpa como anterior à lei. O segundo diz respeito ao Supereu que, como guardião interior, exerce vigilância implacável do ponto mais íntimo da subjetividade e tem no imperativo do dever uma expressão que pode chegar até a devastação. É sob a categoria de culpa que observamos a relação do sujeito com a Lei que estabelece os parâmetros do permitido ou proibido.

Freud (1923/2016) argumenta que no curso posterior do desenvolvimento, professores e autoridades - aqueles que detêm a Lei, levam adiante o papel do pai. Suas injunções e proibições continuam poderosas no Ideal do Eu, e agora exercem a censura moral como consciência. O conflito entre as expectativas da consciência e as realizações do Eu é

percebido como sentimento de culpa. Os sentimentos sociais se alicerçam em identificações com outras pessoas, com base no mesmo ideal do Eu.

Religião, moral e sentimento social — os conteúdos principais do que é sublime no ser humano — foram, em sua origem, uma só coisa. Segundo a hipótese de “*Totem e tabu*”, foram adquiridos filogeneticamente no mesmo complexo paterno. A religião e limitação ética, pelo domínio sobre o complexo de Édipo como arcabouço das volúpias mortíferas. E os sentimentos sociais, pela obrigação de superar a rivalidade restante entre os membros da nova geração: “Ainda hoje os sentimentos sociais nascem, no indivíduo, como uma superestrutura sobre os impulsos de ciúme e rivalidade contra os irmãos. Como a hostilidade não pode ser satisfeita, ocorre uma identificação com o inimigo inicial” (Freud, 1923/2016, p. 13).

Freud (1930/2016) evidencia que um considerável montante de agressividade deve ter se desenvolvido na criança contra a autoridade que lhe reprime as primeiras e mais significativas satisfações, quaisquer que sejam as privações pulsionais impostas. Ela é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa, e encontra a saída deste impasse pelo mecanismo de identificação. Ao acolher dentro de si, por identificação, essa autoridade implacável, que então se torna Supereu e entra em posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ela (a autoridade):

A severidade original do Supereu não é — ou não é tanto — a que experimentamos de sua parte ou atribuímos a ele, mas representa nossa própria agressividade para com ele. Se isso estiver correto, pode-se mesmo afirmar que a consciência surgiu inicialmente pela supressão de uma agressão, e que depois se fortalece por novas supressões desse tipo (Freud, 1930/2016, p. 28).

Na mesma linha elaborativa, Freud (1930/2016) afirma que quando a criança reage às primeiras grandes renúncias pulsionais com agressividade intensa e correspondente rigor do Supereu, segue um modelo filogenético e vai além da reação presentemente justificada, pois o

pai primitivo era certamente terrível e capaz de extrema agressividade: “As diferenças entre as duas concepções sobre a origem da consciência diminuem ainda mais, portanto, se passamos do desenvolvimento individual para o filogenético” (p. 28). Por outro lado, surge aqui uma nova e significativa diferença nesses dois processos. Não se pode negar a hipótese de que o sentimento de culpa da humanidade vem do complexo de Édipo e foi adquirido como efeito do assassinio do pai pelo bando de irmãos.

Mas se a herança arcaica do Édipo se constitui como uma primeira aproximação dos elementos que originam o Supereu, com a sua posterior vinculação à pulsão de morte, a destruição ganha força e introduz novos contornos à problemática entre cultura e Supereu. Necessariamente restringida pela repressão civilizatória, a destrutividade associada à pulsão de morte será internalizada pelo Supereu, o que revela o aspecto tirânico que a instância detém. Sob a égide da repressão, os sentimentos de hostilidade para consigo e com os outros retornam como sintoma social que exhibe ímpetus coletivos que se direcionam ao rompimento da ética social.

Sobre a repressão, Freud (1915/2014) já havia elaborado que esta não impede o representante da pulsão de prosseguir existindo no inconsciente, de continuar se organizando, formando derivados e estabelecendo conexões. Deve-se ter em conta, em igual medida, a atração que o primordialmente reprimido exerce sobre tudo aquilo com que pode estabelecer contato: “[...] (Ele) prolifera como que no escuro, e acha formas de manifestação extremas.” (p. 30)

A vida na cultura expressa uma tensão entre expressão pulsional e a sua repressão. Freud percebe que o desenvolvimento civilizatório é semelhante ao processo de desenvolvimento nos sujeitos isolados. Ambos buscam a satisfação das pulsões, porém a forma como elas se manifestam no laço social é pela constituição de grupos, a família,

expressão de Eros, e nos impulsos destrutivos que geram sentimento de culpa – derivado da angústia social e do Supereu coletivo, que intensificam as rivalidades bélicas (Poli, 2014).

Em Freud (1930/2016) torna-se claro que o sentimento de culpa é expressão do conflito de ambivalência, da eterna luta entre Eros e a pulsão de destruição ou de morte. Esse conflito é atizado quando os seres humanos se defrontam com a tarefa de viverem juntos; enquanto essa comunidade assume apenas a forma da família, ele tem de se manifestar no complexo de Édipo, instituir a consciência, criar o primeiro sentimento de culpa. A cultura obedece a um impulso erótico interno, que a faz unir os homens em uma massa intimamente ligada, mas que só pode alcançar esse fim mediante um fortalecimento cada vez maior do sentimento de culpa pela renúncia pulsional.

Freud (1930/2016) vai deduzir que:

Se a cultura é o curso de desenvolvimento de Eros, necessário à constituição da família e da humanidade, então está ligado a ela — como consequência do inato conflito ambivalente, da eterna disputa entre amor e o ímpeto da morte – o acréscimo do sentimento de culpa (Freud, 1930/2016, p. 29).

Concluindo, a partir da delimitação que Freud estabelece sobre as três fontes do Mal-estar, torna-se evidente que nas relações entre sujeitos é onde se encontra o ponto nodal da devastação humana. Sendo assim, não perdemos de vista que a nossa constituição, fundamentada por uma ambiguidade pulsional entre Eros e morte, atravessa o sujeito em sua singularidade enquanto ser no mundo de linguagem, e tem reverberações no laço social, as quais evocam tanto a potencialidade amparadora e provedora de vínculos de amor, assim como um potencial destrutivo, a fim de dominar o outro e objetificá-lo. É sobre esse “mal” inato, efeito da nossa antítese constitucional mortífera, que o sujeito e as coletividades terão que se haver para elaborar saídas menos danosas.

Capítulo IV – Perversão no Laço Social: A Perversidade como Horizonte

4.1 O registro do Mal

Atualmente, os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para se exterminarem até o último homem (Freud, 1930, p. 34).

Toda a asserção teórica anterior nos dá sustento para uma breve discussão seguinte, que buscará transitar pelo registro do mal. Teceremos essa explanação teórica através das contribuições freudianas que elencamos como esclarecedoras desta noção, a qual faz menção a uma ética que se estruturou mediante uma contingência cultural. O mal incidiu sobre essa pesquisa não *à priori*, mas no decurso da investigação de nossa problemática, tornou-se um significante que insistia em aparecer. Propomos, então, dá-lo espaço para que suas manifestações no campo da cultura possam nos esclarecer como a perversidade se torna um (des)articulador do laço social.

Primeiramente, vislumbra-se em Freud (1930/2016) que aquilo que define a civilização é a construção de recursos, mediante vínculo com o outro, para nos proteger daquilo que a própria civilização nos causa. Dessa afirmativa, podemos ler que o laço social é causa e efeito do seu próprio deslocamento para o campo da devastação. Ao articular-se com pulsão de morte, a noção do que é mal pode ser entendida como aquilo que sustenta o desejo de destruição. Mas pontuamos, de acordo com Garcia-Roza (1990/2015), que não se trata aqui de uma interpretação metafísica do registro do mal. Ele se presentifica à medida que é tomado como o contrário do bem. Devido a isso, a contingência cultural nos serve para determinar o que seria uma ética do bem comum, e aquilo que é o seu contrário.

Não é nosso objetivo, pois, tornar esta uma discussão maniqueísta, que polariza o bem e o mal como extremos superficiais, de categorias pré-existentes. Freud (1915/2014), nas *“Duas considerações sobre a Guerra e a Morte”*, já havia assinalado que na tentativa de reconhecer que a educação, no processo de desenvolvimento, iria extirpar as inclinações más dos sujeitos, quando confrontada com a investigação psicanalítica ela é refutada pela demonstração de que a essência mais profunda do homem consiste em pulsões de natureza elementar, que são iguais em todos os indivíduos e que objetivam a satisfação de certas necessidades originais. Essas pulsões não são boas nem más em si. Nós as classificamos dessa forma, a elas e a suas manifestações, conforme sua relação com as necessidades e exigências da cultura humana: “há que admitir que todos os impulsos que a comunidade proíbe como sendo maus — tomemos como representativos os egoístas e os cruéis — estão entre os primitivos” (p. 78).

A psicanálise, através da sua ética que propõe furos nos discursos prontos, achatados e ilusórios, escandaliza que a moralidade esconde sob seu véu as mais funestas faces do desejo humano. Dito de outro modo: o retorno à barbárie nunca foi tão desejado perante a nossa “cruza” constitucional, como nos tempos em que a modernidade inaugurou severas premissas morais, estéticas e éticas em virtude dos bons costumes. Dessa forma, articular o mal no registro social, é escutar os efeitos daquilo que, do desejo, escapam ao entendimento do “bem comum”.

Dando ênfase às articulações teóricas a que propomos, é necessário retomar que em Freud (1913/1996) temos que o fundamento pacto civilizatório enquanto leis simbólicas que regem o laço social à primazia de Eros, e estrutura-se perante a renúncia primordial do desejo de morte e das lascívia do incesto. Partindo dessa noção trágica, e rearticulando ao que tecemos anteriormente, atingimos à compreensão de que quanto maiores forem as renúncias pulsionais, com mais severidade a nossa instância Supereuica nos confrontará. Nesse trânsito

diretamente proporcional, entendemos que as antíteses culturais que nos atravessam correspondem ao nosso modelo pulsional que faz o desencontro entre a autopreservação e cuidado de si, e ímpeto à destruição que busca um gozo mortífero absoluto. Portanto, Freud (1930/2016) sublinha que o pendor à agressão é uma disposição originária e autônoma da pulsão do ser humano, e é aqui que civilização tem o seu mais poderoso obstáculo.

Em relação à tendência inata do ser humano à agressividade, Freud (1930/2016) define o ser humano como distante de ser uma criatura branda, repleta de amor, que no máximo se defende, quando atacado. Mas, possui um forte ímpeto de agressividade. Em consequência disso, para ele, o próximo não se limita em ser apenas um possível parceiro e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para roubar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir dor, para torturá-lo e matá-lo:

[...] quando os homens são incitados à guerra, neles há toda uma série de motivos a responder afirmativamente, nobres e baixos, alguns abertamente declarados, outros silenciados. O prazer na agressão e na destruição é certamente um deles; as inúmeras crueldades que vemos na história e na vida cotidiana confirmam sua existência e sua força. A mescla desses impulsos destrutivos com outros, eróticos e ideais, facilita naturalmente sua satisfação. Às vezes temos a impressão, ao saber de atos cruéis acontecidos na história, de que os motivos ideais só teriam servido como pretextos para os apetites destrutivos (Freud, 1930/2010, p. 245).

Essa quota de agressividade, inerente ao sujeito humano e às formações grupais, é para Freud o maior impasse para que o progresso civilizatório seja alcançado. Ceccarelli (2009) delimita que, em um primeiro momento teórico, Freud aposta da ideia de “progresso”, apoiando-se nas teses científicas de Darwin e de Lamarck. Existiria, pois, um progresso da civilização graças ao trabalho da cultura, conforme citamos no capítulo um. Após a primeira guerra, Freud, imerso na segunda teoria das pulsões, têm sobre suas ideias de progresso, trabalho da cultura, e de que a ciência ofereceria melhores condições de vida, um forte abalo perante a realidade cruel com que se depara. A desilusão com a humanidade o obrigou a

reconhecer que mesmo as nações mais civilizadas são capazes das maiores atrocidades. Mesmo os homens mais sábios e brilhantes poderiam regredir a um estado de pura barbárie.

Em resposta a Einstein, que o questiona sobre o motivo de existir a guerra e quais seriam as soluções, pela via da educação, que poderiam apaziguar esse ímpeto destrutivo, Freud (1932/2016) apresenta a ideia de que a crueldade e a violência como algo que não tem fim. Trata também da noção de que a violência e o poder são coexistentes. Se anteriormente, nas primeiras comunidades, utilizava-se a violência bruta para dominar o inimigo, com o passar do tempo, com a ampliação da intelectualidade, surgiram novas armas e tecnologias, mas o objetivo continuava o mesmo: a dominação do outro.

A dialética entre as pulsões na teoria freudiana explica a dificuldade em separar os dois registros da vida e da morte, pois ambos estão entrelaçados e atuam concomitantemente nas relações sociais. A pulsão erótica, investida em um objeto, precisa de uma quota de agressividade para que tome posse deste mesmo objeto. É dessa constituição inata, própria, impossível de abrir mão, que o mal surge como efeito do próprio sujeito. Esse par de opostos “bem e mal”, a forma como a qual a cultura conseguiu nomeá-los, mostra-se como o representante simbólico da luta infundável entre Eros e pulsões de morte. Freud (1930/2016) renova sua concepção de evolução cultural, que vai se apresentar primordialmente na luta entre Eros e morte, pulsão de vida e pulsão de destruição, tal como se desenrola na espécie humana. Essa luta é o conteúdo essencial da vida, e por isso a evolução cultural pode ser designada, brevemente, como a luta vital da espécie humana: “E é esse combate de gigantes que nossas babás querem amortecer com a ‘canção de ninar falando do céu!’” (p. 25).

Entretanto, ao enfatizar o contraste entre Eros e pulsão de morte, no que seria construção cultural e a sua destruição, há uma tendência a recairmos naquilo que nos propusemos evitar: uma exposição maniqueísta. Apoiando-se nas contribuições de Garcia-Roza (1990/2015) entendemos que há um niilismo implícito na teoria freudiana, mas ainda

assim é pela teoria de Freud que podemos articular as pulsões por uma outra via. Garcia-Roza vai evidenciar que a pulsão de morte deve ser entendida, na sua qualidade de vontade de destruição direta, como vontade de renovação, vontade de Outra coisa. E a agressividade seria um efeito desse processo, e não a sua causa.

Garcia-Roza (1990/2015) ressalta que há uma potência renovadora na pulsão de morte. O autor vai sustentar que a pulsão é o que se repete, mas ela se repete em busca do novo, e não do mesmo. Apoiando-se em Nietzsche, ele vai entender que essa repetição implica em algo novo, mesmo que um mínimo traço fora do lugar anterior. É uma repetição que se opõe terminantemente às leis da natureza, e às generalidades dos hábitos. Se Freud aponta para a pulsão de morte como o maior obstáculo à cultura, sendo que esta estaria a favor da união, do laço, a pulsão de morte, por outra via, estaria na recusa em permanecer no mesmo. Por ser vontade destrutiva, ela desagrega os elementos e demanda uma criação, renovação: “Enquanto Eros tende à unificação, à indiferenciação, a pulsão de morte, como princípio disjuntivo, é produtora das diferenças” (p. 127)

Encontra-se em Freud (1916/2014) em seu breve momento descontraído com seu amigo poeta, e este, ao admirar a beleza do cenário que os rodeava, não se alegrava com ela. Perturbava-lhe o pensamento de que toda aquela beleza estava condenada à extinção, pois desapareceria no inverno, e assim também toda a beleza humana e tudo de belo e nobre que os homens criaram ou poderiam criar, seria fatalmente destruído em um ou outro momento. Na visão do poeta, o que é belo teria menos valor pela incontornável condição da finitude.

Freud (1916/2015), na direção contrária, evidencia que a finitude é exatamente aquilo que agrega valor ao belo. A exigência de imortalidade, fruto incondicional de Eros, é tão claramente um produto de nossos desejos que não pode reivindicar valor de realidade. O valor da finitude é valor de raridade no tempo. A limitação da nossa possibilidade em fruir as produções estéticas, artísticas e da natureza, aumenta a sua preciosidade. Quanto à beleza da

natureza, “ela sempre volta depois que é destruída pelo inverno, e esse retorno bem pode ser considerado eterno” (p. 89). Esta é a essência do contraste ininterrupto entre as pulsões de vida e morte. Eros constrói, agrega, unifica, e Tânatos destrói, impele ao novo.

4.1.1 A Estética da Perversidade

“Quanto maior a beleza, maior a ignomínia” (Georges Bataille).

Na tentativa de retirar a discussão das pulsões de vida e morte da simples oposição entre bem e mal, e alocando-a sob perspectiva de que a constitucionalidade do sujeito transcende categorias extremas e polarizadas, pois Eros e morte são processos que atuam concomitantemente, faz-se necessário, então, estabelecer vias teóricas para que possamos nos aproximar da nossa problemática primordial: O que fundamenta a perversão como possibilidade de laço social, elencando a perversidade como ponto de articulação entre desejo de destruição e o mal-estar na cultura?

Resgatando as contribuições de Garcia-Roza (1990/2015), encontramos nelas um questionamento fundamental para seguirmos adiante. O autor vai problematizar o conceito de sexual como desvinculado da pulsão. Esta por si só, não apresenta ordem alguma. A única organização imposta às pulsões é aquela que decorre da estrutura dos significantes. A partir desta organização primária, é que o sujeito, num segundo tempo, situará suas necessidades. Estas necessidades dizem respeito à satisfação, entretanto, a satisfação só é possível quando mediada pela representação.

Considerando que a pulsão não detém objeto próprio, seu objeto será oferecido pela fantasia. Garcia-Roza (1990/2015) vai pontuar que é esta implicação que determina a submissão da pulsão à estrutura significante, e é desta articulação que é possível caracterizar o *sexual*. Desse modo, não há pulsão sexual, a sexualidade se constitui pelas capturas das

pulsões pela rede significante. O sexual pertence ao registro do *desejo* e não ao pulsional, portanto, implica para além do imaginário, o simbólico. Enquanto que o real da pulsão permanece como seu suporte. O sexual é a forma ou a determinação que a pulsão vai receber.

A partir destas reflexões, retomando nossa problemática de pesquisa em direção ao campo social, entendemos que o mal é construído mediante o desejo, e não pode ser explorado senão pelo campo da linguagem. Portanto, ao conceber a perversidade na dimensão do gozo pela destruição do outro, vislumbra-se que é a partir do registro desejante que ela se constitui como categoria central para compreender as expressões da pulsão de morte na cultura. Sendo a pulsão, amoral, o que implica em ser moralmente neutra, é na cena da perversidade como a união do ódio, da crueldade e da violência que a pulsão se vincula ao *imoral*, e se situa num campo inverso aos valores da ética e do bem comum.

Sem a pretensão de esgotar a problemática proposta, e entendendo que não há uma única forma de trilhar pela pesquisa em psicanálise enquanto ferramenta de análise subjetiva e sócio-histórica, somos convocados a pensar sobre determinadas engrenagens psíquicas e sociais que deslocam a disposição destrutiva inata da pulsão de morte, mas de modo que essa destruição seja direcionada, pela via do desejo, ao semelhante, a determinadas coletividades, a específicos ideais. Desse modo, há fatores constitucionais que, no encontro com determinadas contingências sociais, sustentam o laço social pela via perversa, por fazer emergir aquilo que dentro de nós fundamenta a perversão originária de cada sujeito.

Tendo em vista que o sujeito se insere numa exaustiva articulação entre pulsão e cultura, são esses dois campos que modulam as saídas pelas quais determinados modos de laço social se estruturarão. No campo da cultura, temos regimentos simbólicos e sociais que a cada época se reformularão e delinearão objetos (sempre parciais), condutas e representações possíveis que incidirão no campo subjetivo. No registro pulsional, esta encontrará, nos mesmos objetos e representações oferecidas pela cultura, o seu ponto de apoio.

Quando propomos articular a pulsão de morte ao desejo, entendemos a perversidade enquanto efeito das incidências da pulsão de morte sobre a cultura. Desse modo, a perversidade encontra no ódio o seu ponto de ancoramento fundamental, e é a partir dele que podemos acessar a crueldade e a violência como manifestações elementares do que Freud vai chamar de desejo de destruição. Embora a pulsão e o desejo ocupem registros diferentes, é pela entrada na cultura que se forjará o elo entre o real pulsional e o desejo no registro simbólico. Garcia-Roza (2015/1990) demonstra que, na teoria freudiana, a tendência à destruição inata ao sujeito seria o mal radical do homem, e acrescentamos que esse mal presente no sujeito é fruto da sua erótica mortífera constitucional, pois somente através da imersão ao campo outro/Outro que teremos acesso ao desejo que espreita o campo da morte.

As tensões mais penosas ao sujeito são aquelas advindas da cultura. Em uma rara entrevista de Freud ao jornalista George Sylvester Viereck, em 1926, o criador da psicanálise dirá que prefere a companhia dos animais à companhia humana. E ao ser questionado o motivo, justifica:

Porque são tão mais simples. Não sofrem de uma personalidade dividida, da desintegração do Eu, que resulta da tentativa do homem de adaptar-se a padrões de civilização demasiado elevados para o seu mecanismo intelectual e psíquico. O selvagem, como o animal, é cruel, mas não tem a maldade do homem civilizado. *A maldade é a vingança do homem contra a sociedade, pelas restrições que ela impõe.* As mais desagradáveis características do homem são geradas por esse ajustamento precário a uma civilização complicada. E o resultado do conflito entre nossas pulsões e nossa cultura (Viereck, 1926/1957, p. 56, grifos nosso).

4.1.2 O Ódio

Para elucidar a proposição da perversidade, como articuladora da pulsão de morte na cultura partimos do pressuposto, que sua base sedimentar é o ódio. Este, conceituado na teoria freudiana em oposição ao amor, será reconhecido por Freud (1923/2016) como um possível

representante para a pulsão de morte, na sua vertente destrutiva. As pulsões de vida podem ser representadas por direcionamentos que buscam agregação, conservação, criação, e conforme salienta: “não temos dificuldade em achar uma representação para Eros, mas ficamos satisfeitos em poder encontrar na pulsão de destruição, para o qual o aponta o *ódio*, um representante da pulsão de morte, de tão difícil apreensão.” (p. 15, grifo nosso).

Birman (2014) circunscreve o ódio no campo constitucional do Eu. O autor afirma que o Eu - em sua condição originária de desamparo e atravessado pelas pulsões - é impelido a se defender e ir em direção à sua primeira realização: incorporar a si o que é prazeroso e expulsar o que é desprazeroso. Desse modo, o ódio se origina do repúdio primordial ao mundo exterior e no movimento simultâneo da instauração da autossuficiência ilusória, característica dos primórdios do psiquismo. O ódio se mantém no âmago do Eu e se atualiza no encontro primordial com o outro hostil, a quem lhe deve seu desamparo, e que o torna ameaçado perante a sua descontinuidade e aniquilação. Odeia-se diante da constatação da alteridade do outro, da exigência de reordenamento narcísico e do mal-estar advindo da experiência do encontro com aquilo que é alheio.

As articulações de Birman (2009), nos remete à exposição que Freud elabora sobre amor-ódio, em seu trabalho “*As pulsões e seus destinos*”. Nele, ao teorizar sobre os destinos das pulsões, Freud (1915/2014) amplia sua teoria da constituição do Eu que ocupa primariamente um lugar mítico de puro prazer, onipotência imaginária, e onde as pulsões se satisfazem pelo autoerotismo. Condição esta que se refere ao narcisismo. Nesse tempo, o mundo exterior não está investido de interesse, e não faz diferença no que toca à satisfação. Logo, nesse momento o Eu-sujeito coincide com o que é prazeroso, e o mundo externo com o que lhe é indiferente. Se provisoriamente define-se o amar como a relação do Eu com suas fontes de prazer, então a situação na qual o Eu ama apenas a si mesmo e é indiferente para com o mundo ilustra as primeiras oposições ao amor.

Freud (1915/2014) esclarece que a transição entre o mundo externo indiferente para hostil acontece quando o Eu que se satisfaz autoeroticamente, ainda assim é atravessado por inúmeros estímulos desprazerosos internos. Nesse momento, o Eu conserva e introjeta a parte prazerosa de si, e projeta para o mundo exterior, que agora ganharia um reconhecimento qualitativo, a parte desprazerosa que é percebida como inimiga. Freud vislumbra que é aqui que ocorre as primeiras percepções do Eu acerca de um mundo externo dividido de si. E ainda, que o objeto é levado ao Eu, desde o mundo exterior, primeiramente pelas pulsões de autoconservação, “e não se pode descartar que também *o sentido original do ódio designe a relação para com o mundo exterior* alheio e portador de estímulos” (p. 26, grifos nosso).

Freud (1915/2014) vai evidenciar que a oposição amor-ódio reproduz a polaridade prazer-desprazer. Depois que o estágio puramente narcísico dá lugar ao estágio do objeto, prazer e desprazer significam relações do Eu com o objeto. Quando o objeto se torna fonte de sensações prazerosas, produz-se uma inclinação motora que busca aproximá-lo do Eu, incorporá-lo ao Eu. Inversamente, quando o objeto é fonte de sensações desprazerosas, há uma tendência que se esforça por aumentar a distância entre ele e o Eu. Portanto, “sentimos a “repulsão” do objeto e o odiamos; esse ódio pode então se exacerbar em “*propensão a agredir o objeto, em intenção de aniquilá-lo*” (p. 26).

Freud (1915/2014) ainda destaca que a utilização da palavra “odiar” não exerce uma relação íntima com o prazer sexual e a função sexual, portanto, a relação de desprazer parece ser a única decisiva. O Eu odeia, abomina, persegue com propósitos destrutivos todos os objetos lhe aparentam como fonte de sensações desprazerosas, não importando se para ele significam uma frustração da satisfação sexual ou da satisfação de necessidades de conservação:

Pode-se mesmo afirmar que *os autênticos modelos da relação de ódio não provêm da vida sexual, mas da luta do Eu por sua conservação e afirmação. [...] o ódio é mais*

antigo que o amor, surge da primordial rejeição do mundo externo dispensador de estímulos, por parte do Eu narcísico (Freud, 1915/2014, p. 26).

Embora Freud exemplifique o ódio como oposto ao amor, seu objetivo é ser didático na transmissão da teoria das pulsões e seus destinos possíveis, já que ele mesmo afirma que o ódio é anterior em relação ao amor. Concebemos o ódio a partir da categoria de real, que se articula às pulsões na delimitação da matriz afetiva do sujeito: “o ódio é realista, seu objeto é o real, ele recusa o aparelho de linguagem onde o sujeito ora se encontra, ora se perde, nos desfiladeiros da palavra” (Gori & Kupferberg, 2006, p. 126). O ódio originário delimita uma condição conflituosa que direciona o sujeito à divisão psíquica, ao reconhecimento da diferença, do Outro. É a partir desse ódio reativo ao objeto, na procura dominá-lo e exterminá-lo que acessamos as duas outras categorias: a crueldade e a violência.

4.1.3 A Crueldade

Acerca da crueldade, encontra-se em Birman (2009), que ela é marca inconfundível da condição humana, e exhibe-se como efeitos diretos da pulsão de domínio e destruição. Freud (1905/2016) destaca que a crueldade é derivada do par sadismo-masochismo. Nela encontra-se o prazer com a dor, mas também com toda espécie de humilhação e submissão. A crueldade tem relação estreita com o caráter infantil, pois o empecilho que faz a pulsão de apoderamento se deter ante a dor do outro, a capacidade de compaixão, tem sua origem posterior, relativamente tarde.

Freud (1905/2016, p. 53) destaca que a história da cultura humana ensina que crueldade e pulsão sexual estão intimamente relacionadas, mas na explicação dessa premissa não se fez mais que enfatizar o elemento agressivo da pulsão: “essa agressividade mesclada à pulsão sexual é um vestígio de apetites canibalescos, ou seja, uma contribuição do aparelho de apoderamento”. É também mediante essa ligação entre libido e crueldade que sucede a

transformação de amor em ódio, de impulsos afetuosos em hostis. Em relação ao prazer, Freud afirma que no componente de dor e crueldade da pulsão sexual é a pele que assume esse papel. A pele, que em certos locais do corpo se diferenciou em órgãos dos sentidos ou se transformou em mucosa, ou seja, em uma zona erógena.

Na visão freudiana, a crueldade é também constitucional, assim com o ódio, e também a agressividade, base para elucidar a possibilidade da violência. Em Lacan (1983), encontra-se um complemento ao conceito de crueldade através do reconhecimento sobre o limite necessário para o funcionamento da relação sádica. Portanto, concebemos que a crueldade pressupõe manter o outro vivo, mas no limite extremo da angústia. Considero como limite o estado em que o outro ainda é tomado como sujeito, pois, responde na condição de sujeito, entretanto, prestes a se tornar um mero objeto.

A crueldade de que se trata aqui é o desejo em posicionar o outro, enquanto sujeito, entre a vida e a morte e, dessa condição, extrair o gozo pelo sofrimento. É a fantasia de domínio sendo colocada em ato através da extração da angústia perante o retorno, do sujeito aviltado, à condição de desamparo radical. Nas manifestações da crueldade, há um traço perverso que insiste em tomar a frente ao reivindicar que o desamparo, só afeta o outro. É uma tentativa de estabelecer uma distância ilusória da própria condição de sujeito dividido ao afirmar no registro fantasmático: “Eu detenho poder sobre você, portanto, não sou castrado”.

A crueldade não necessariamente envolve cenas de dor, mas a redução do outro a um objeto, através de sua humilhação e degradação. O que define a crueldade não é o ato, mas o desejo que o precede e o sustenta. Birman (2010) especifica que a crueldade não se reduz, como na tradição romana, ao crime de sangue, seja este a criminalidade ou a ação política e militar. Ultrapassando bastante os limites estritos da crueldade sangrenta, a crueldade se presentifica também nos crimes sem sangue. Sendo assim, sob as formas de o sujeito exercer o mal sobre o outro, de o sujeito se permitir fazer mal e até mesmo de o sujeito se fazer mal, o

campo da crueldade revela uma extensão bem mais ampla, no qual o registro psíquico seria o operador fundamental.

Diante disso, delimitamos nesta escrita, que a crueldade marca uma posição de desejo, encorpado pela pulsão de morte, que busca o gozo pelo domínio do outro na condição de sujeito-objeto. É no registro simbólico que a crueldade humana pode vir a se tornar campo desejante. Ainda que aquela crueldade da pulsão no campo da sexualidade infantil polimorfa seja a base para estruturação da crueldade enquanto desejo perverso, esta última se situa para além do constitucional, pois o sujeito que opera com a crueldade formula e reivindica sua ação pelo exímio prazer de destituir o outro do seu lugar de sujeito. Não é somente pelo exercício do poder sobre o outro, é exercício do poder e *Outra* coisa.

4.1.4 A Violência

Sobre a categoria da violência, ela fundamenta-se na descarga direta da agressividade em direção ao objeto. Faz-se necessário enfatizar que a agressividade se encontra no polo constitucional. Birman (2009) afirma que a agressividade seria uma maneira crucial de afirmação da vida, sem a qual a morte se apoderaria efetivamente do psiquismo. Considerando que a pulsão de morte estabelece a descontinuidade dos elementos, a agressividade seria uma das formas de expressá-la quando se trata da constituição do sujeito.

A violência já seria uma resposta reativa, através do ato, mediada pela pulsão de morte em sua potencialidade destrutiva. Se a crueldade supõe conservar o outro para dominá-lo a fim de extrair gozo de seu desamparo, a violência reivindica a aniquilação do objeto. Ela busca acesso, através da destruição, ao objeto/outro pela via imaginária. A violência surgiria no impasse da simbolização do objeto enquanto diferente, outro. Nos dizeres de Silva e Besset (2010), a violência pode ser tomada como um excesso pulsional e como gozo. Sendo assim,

ela configura-se como algo a "mais", um excesso, um gozo que parece ir mais além da agressividade animal como função defensiva.

A violência, conforme Freud (1932/2016) encontra-se na natureza do laço social, já que este se funda em uma dupla via. Ao mesmo tempo que comporta a violência, seja para destruir o outro, utiliza-se da mesma para estabelecer a lei e a moral a fim de que a vida em sociedade seja possível. Para além da constituição da cultura, a violência estaria vinculada a um grande montante de agressividade que se direcionou para o mundo exterior sob a expressão de vontade de destruição.

Birman (2009) indica que na atualidade a violência a se molda de formas inéditas, que ultrapassam em muito tudo o que nos precedeu historicamente. As novas modalidades de violência não apenas nos assaltam, mas principalmente nos chocam, devido a sua intensidade e brutalidade, fazendo-se presentes nos registros social, político, militar, familiar e amoroso. Daí a sua originalidade, que se evidencia por sua disseminação, sua banalização, e ainda, sua glorificação, como aquela que se encontra nos linchamentos coletivos, ações policiais, entre outros, que tornam a violência um grande espetáculo bárbaro.

Faz-se necessária a diferenciação entre violência e crueldade. Podem ser consideradas perversas as manifestações de violência que visam, a partir do prazer, a destruição do outro, seu apagamento radical. Mas é possível distanciar a crueldade da violência por não serem dependentes entre si. Não são todas as manifestações violentas que possuem traços cruéis de extração de gozo pelo sofrimento, assim como a crueldade não necessita da violência para se manifestar, como nos casos de assédio moral, tortura psicológica, humilhações e manifestações preconceituosas. São registros diferentes, porém podem ser interdependentes na medida em que ato e desejo se entrelaçam.

4.2 Da Pulsão de Morte ao Laço Social Perverso

Quando Freud (1920/2010) reconhece existir um outro tipo de pulsão, ele detecta uma moção pulsional invisível e silenciosa, que se direciona para o retorno ao inanimado e para a destruição. Apoiando-se na biologia, Freud entrevê nas pulsões de morte uma disposição autônoma e originária do ser humano. Se a libido é a energia que move a pulsão de vida, a pulsão de morte seria a pulsão em estado ‘bruto’, sem representação. Quando as pulsões de vida entram em cena, elas seriam responsáveis por barrar a destrutividade da pulsão de morte, ao projetar uma parcela deste ímpeto destrutivo para os objetos do mundo exterior.

Reconhecemos neste percurso a ação que permite ao sujeito se desvincular daquela posição originária de objeto de gozo, e a agressividade necessária para essa ruptura seria seu efeito. A partir de então, mediadas pela relação com o outro, sexualidade e destrutividade mostram-se como processos interdependentes. Mas em *“Dois verbetes de enciclopédia”*, Freud (1922/2016) cita pela primeira vez sobre um outro destino pulsional, para além daquele que evidencia o amálgama entre as pulsões de vida e de morte. Este se dá pela possibilidade de desfusão pulsional:

Nos seres vivos, as pulsões eróticas e as de morte estabeleceriam misturas ou fusões regulares; mas também seriam possíveis desfusões delas. A vida consistiria nas manifestações do conflito ou da interferência dessas duas espécies de pulsões, trazendo para o indivíduo a vitória das pulsões de destruição mediante a morte, mas também a vitória de Eros mediante a procriação (Freud, 1922/2016, p. 106).

Em *“Eu e o Id”*, Freud (1923/2016) sistematizará com maiores detalhes esse destino pulsional. Ao tratar sobre a sublimação, ele dirá que esta é mediada pelo Eu, ao transformar, primeiramente, a libido objetal sexual em narcísica, e se possível dar-lhe outra meta. Freud ainda questiona “se tal transformação não pode ocasionar outros destinos para as pulsões, como, por exemplo, uma desfusão” (p. 11). Freud (1923/2016) assinala que a desfusão pode

vir a ser mais ou menos completa. Com o sadismo, que ele exemplifica como o componente sádico da pulsão sexual, encontra-se o modelo clássico de uma fusão pulsional adequada a um fim. Já no sadismo que se tornou independente como perversão, temos o exemplo de uma defusão. Aqui, percebe-se que a defusão das pulsões amplifica a tendência à destruição. A defusão pulsional implica em romper o amálgama entre as pulsões de vida e de morte e deixando esta última agir livremente dentro e fora do psiquismo.

Em Metzger e Silva (2010) encontramos aproximações teóricas relativas à temática da defusão das pulsões que pretendem elucidar processos mais amplos e complexos que se desdobram na estruturação da cultura. Para os autores, de um modo geral, a defusão pulsional seria a causa de expressões do “mal pelo mal” no homem, e a eventual fusão pulsional, decorrente da defusão anterior, erotizaria a destruição como um fim em si mesmo. A defusão seria um derivado tanto da simples dessexualização quanto da sublimação, na medida em que a primeira é efeito da segunda. Desse modo, a parcela da pulsão de morte agiria livremente dentro e fora do sujeito, como também teria reverberações importantes nas formações coletivas.

Se Freud (1908/2015) afirmara que a cultura só se constrói a partir da sublimação da meta sexual agressiva para aquelas que são culturalmente prósperas, então poderíamos conceber uma defusão pulsional presente no próprio trabalho da cultura que se esforça em “domesticar” o humano. Seguindo esta lógica, *quanto mais intenso o processo de sublimação, maior seria o alcance destrutivo da pulsão de morte na cultura*. O mesmo trabalho psíquico que funciona como alicerce para a produção da cultura, também produz aquilo que lhe é potencialmente destrutivo. O que pretendemos evidenciar é que a ambiguidade pulsional acompanha o sujeito por todo seu percurso, principalmente no que tange aos vínculos sociais. A erótica mortífera constitui o sujeito no campo singular, mas também na coletividade pelos laços sociais.

Nas suas considerações sobre a guerra, Freud (1915/2014) reconhece que a sociedade civilizada, que promove a boa ação e não se preocupa com a sua fundamentação pulsional, alcançou, visando a obediência cultural, um bom número de sujeitos que nisso não acompanham sua natureza. Encorajada por este sucesso, a sociedade se viu levada a aumentar ao máximo a tensão das exigências morais, obrigando os seus membros a um distanciamento ainda maior de sua disposição pulsional. Recai sobre esses sujeitos, uma contínua repressão pulsional, cuja “tensão vem a se manifestar nos mais singulares fenômenos reativos e compensatórios [...] em malformações de caráter e na permanente propensão de as pulsões inibidas irromperem em busca de satisfação, quando a oportunidade se apresenta” (p. 79).

Como Freud (1930) esclarece, a dimensão do laço evoca a condição radical de desamparo, uma experiência impossível de ser simbolizada completamente. Nesta hiância, fundamenta-se um desejo no sujeito de tomar o outro como um objeto a ser consumido, tanto sexual quanto agressivamente. Esta inclinação em querer abusar, explorar, torturar e matar seu semelhante está ligada a pulsão de morte erotizada. A tendência à destruição, mesmo que suprimida, não deixa existir, e muito menos de encontrar meios de retornar como impasses ao pacto civilizatório. A tensão entre pulsão e cultura torna-se ainda mais complexa quando vislumbramos na teoria freudiana que o próprio trabalho da cultura intensifica a ação devastadora da pulsão de morte.

Na primazia da pulsão de morte em determinadas formas de conduzir o laço social, é este que se mostra profundamente violado. As manifestações da perversidade nas relações com o outro coloca em evidência o fracasso do pacto civilizatório enquanto elemento que garantiria ordenamento social do gozo, e a experiência de desamparo mostra-se amplificada. Para Ceccarelli (2009), o retorno à barbaridade é uma possibilidade presente quando o ser humano se encontra ameaçado em seu narcisismo, e deve enfrentar o seu estado radical de desamparo. Neste tipo de situação, é toda a civilização, todo laço social, que corre o risco de

desaparecer. A perversidade se torna emergente quando as garantias de Eros na cultura não são capazes de sustentar as relações com o outro, reverberando no que se denomina perversão do laço social.

Freud (1923/2016) avança na discussão sobre os sentimentos sociais dessexualizados, e afirma que a pesquisa psicanalítica concebe no Eu a existência de vigorosos sentimentos de rivalidade que levam a inclinações agressivas; somente após a superação deles o objeto antes odiado poderia ser amado ou ser objeto de uma identificação. Nessa passagem freudiana, nos chama a atenção uma questão em relação ao Eu e a dessexualização. Seguindo um raciocínio psicanalítico, temos, primeiramente, o Eu como mediador da sublimação/identificação. Ou seja, a mudança na meta sexual das pulsões é função do Eu.

Com a conversão da libido sexual para libido narcísica, a des fusão pulsional viria a ser uma consequência estrutural da sublimação ou da identificação. Como produto da des fusão, as pulsões de morte agiriam sem impedimentos de Eros no sujeito. Sendo o Eu o centro daquelas inclinações agressivas, poderíamos supor que a partir da des fusão a pulsão de morte encontraria no ódio originário do Eu a sua destinação psíquica que ascenderia ao campo do desejo de destruição enquanto endereçamento ao outro? Vale reiterar que quanto mais repressões incidem sobre o Eu e mais exigências de dessexualizações das metas sexuais são feitas, mais agressivamente o Ideal do Eu agirá perante o Eu.

Freud (1923/2016) evidencia que o Supereu nasceu de uma identificação com o modelo do pai. Toda identificação desse tipo tem o caráter de uma dessexualização ou mesmo sublimação, o que pode implicar numa des fusão das pulsões. O componente erótico não tem mais a força, após a sublimação, de vincular toda a destrutividade a ele mesclada, e esta é liberada como ímpeto à agressão e à destruição: “Dessa des fusão o Ideal tiraria o caráter duro e cruel do imperioso ‘*Ter que*’” (p. 25, grifos nosso). Mas, seguindo o mesmo raciocínio psicanalítico de antes, a interdição dos desejos de morte para com o pai, mediante a

identificação com o mesmo, não somente não os extinguiu, como poderia tê-los vinculado às pulsões de morte em seu estado ‘bruto’.

Sendo assim, toda reedição do Édipo vincularia o desejo de morte ao pai no cerne dos imperativos do Supereu, que incidirá sobre o Eu a mais pura vontade de destruição e morte. Conforme Dias (2020), a incidência acentuada, na vida do sujeito, da ação do Supereu revela que não somente o sentimento de obrigação e de culpa devem ser associados a essa instância, mas também sua face que promove e induz a transgressão das limitações simbólicas. Nesse percurso, é o próprio laço social que estaria em xeque.

Através do fracasso do laço social na sua medida contentora do gozo, a Lei mostra-se violada. Conforme Gerez-Ambertín (2003), a nossa relação com o Mal-estar na cultura contemporânea demonstra os sinais violentos da ação do Supereu nos registros em que a referência da Lei foi degradada. Restos dessa Lei retornam contra o sujeito sob a forma de mandatos a exigir o impossível. Nesse percurso, é o próprio Eu que se mostra aviltado pela severidade do Supereu. Como Freud (1923/2016) demonstra, pela consequência da des fusão pulsional ocorre a liberação das pulsões destrutivas do Supereu, e é o Eu que fica exposto, na sua luta contra a libido, ao perigo dos maus-tratos e da iminência da morte.

A perversão do laço social em questão seria produto de um Mal-estar que, na finalidade de expulsão o gozo pulsional mediante a sublimação/identificação, só o faz reforçar. E reitera que a força da pulsão de morte sob as relações tecidas na cultura não encontra outra via senão pela exacerbação do gozo, da subjetivação perversa, do ódio como ancoramento da perversidade. O que esta última vai revelar, enquanto manifestação da pulsão de morte no laço social, é a predominância das tendências de destruição inerentes à antítese cultura/pulsão, o que intensifica o desamparo.

Na medida em que mais sublimação se exige e mais repressão se exerce, mais cruéis se revelam os destinos cruéis da civilização. Os sujeitos nessa dinâmica vivenciam um regime

de servidão, pois ao mesmo tempo que se encontram submetidos ao imperativo social de contenção das pulsões imorais, também estão à mercê da própria violência resultante do retorno vociferante do ódio recalado. Essa irrupção da primazia das pulsões de morte vinculada ao ódio, romperia com os paradigmas éticos que se encontram nos fundamentos de Eros.

Freud (1915/2014) mostra-se claro quando alerta que as rupturas éticas em detrimento do gozo desmedido ocasionariam um colapso social:

Tampouco é de surpreender que o afrouxamento das relações morais entre os “grandes indivíduos” da humanidade tenha tido repercussão na moralidade do indivíduo, pois nossa consciência não é o juiz inflexível pelo qual a têm os mestres da ética, é em sua origem “medo social” e nada mais. Quando a comunidade suspende a recriminação, também cessa a repressão dos apetites maus, e as pessoas cometem atos de crueldade, perfídia, traição e rudeza que pareceriam impossíveis, devido à incompatibilidade com seu grau de civilização.” (Freud, 1915/2014, p. 77).

A perversão sendo alocada a nível social, responsável por enredar os sujeitos num discurso do gozo, da transgressão e da perversidade, induz a uma subjetivação perversa. Entendemos que por conta dessa transformação radical da subjetividade, não é mais o simbólico que torna possível apreender o real, pois ele implica a diferença, a falta, a alteridade, mas é o registro imaginário que é compatível com tal regime. Com o enfraquecimento do campo simbólico, em contrapartida, pela intensificação do registro imaginário como norteador das relações sociais, a erotização do ódio mostra-se como possibilidade de laço social.

Seguindo essa perspectiva, Czemark (1991) demonstra que bastaria o mínimo de instrumentalização dos sujeitos, com a conseqüente redução das suas possibilidades simbólica e críticas através da intensificação das suas rivalidades bélicas, para que a relação perversa se instale, na medida em que os sujeitos passam a emprestar seus bens (corpos, nomes,

identidades) para um gozo do Outro destrutivo. E bastaria, ainda, que esse gozo se configure num sistema de regulação social para que a perversão caminhe em direção ao seu estabelecimento como política.

Sob essa perspectiva, vislumbra-se uma intensificação de segregações, violência, discursos de ódio, práticas de crueldade, exigências desumanas de produtividade, exploração, negação dos direitos humanos, corrupção etc., que delimitam um campo onde a referência a Lei e a justiça social não faz jus às suas finalidades de garantir uma ética igualitária. Se é que podemos afirmar que algum dia houve ética social igualitária, mas o que vivemos atualmente revela que impasses coletivos, mediados pela economia, política, e ideais simbólicos, vigoram nos direcionamentos do Mal-estar como experiência subjetiva contemporânea no registro da perversidade.

Para concluir a nossa análise da temática desta pesquisa proposta, iremos construir uma narrativa final, utilizando-se de alguns recortes de reportagens virtuais, com o objetivo de evidenciar as cenas da perversidade no Brasil contemporâneo, que transitam desde a macropolítica, até as singularidades dos sujeitos se encontram enredados numa subjetivação perversa. Pretendemos exemplificar que o alcance da psicanálise articulada ao social, ajudanos a lançar alguma luz sobre a nossa condição brasileira atual.

4.3 “Perversão à brasileira”: Da corrupção ao extermínio dos direitos humanos

No percurso de reconhecer os descaminhos em que a sociedade brasileira se encontra, exige-nos uma determinada resistência para se opor às engrenagens perversas, tão comuns, que se mostram naturalmente à luz do dia, e reiteram que nossa história fez da banalidade do mal uma opção justificada de repúdio à democracia. Dezenas de matérias jornalísticas, postagens em redes sociais, denúncias anônimas, casos de política, relatos de conhecidos

revelam que o Mal-estar freudiano nunca foi tão atual e tão drástico como temos visto, e experienciado cotidianamente.

O Mal-estar no Brasil contemporâneo nos atravessa economicamente, politicamente e intersubjetivamente de forma avassaladora que não somente produz uma sociedade que caminha cada vez mais entre o abismo do adoecimento psíquico e a miserabilidade característica da nossa falência ideológica e econômica, mas em direção à própria destruição, reflexo da negação recorrente do outro enquanto semelhante. Criamos uma sociedade de rivais, e a hostilidade para com o outro tem sido a nossa resposta subjetiva mais utilizada.

Através do intenso desamparo em que os sujeitos brasileiros se encontram imersos, principalmente aqueles que estão entre os “restos da sociedade” - os periféricos, andarilhos, favelados, minorias órfãs da justiça social – evoca-se uma condição que beira aos extremos inumanos. Destaca-se a perversidade das nossas relações sociais e políticas que têm sustentado formas facínoras de gerir o laço social. Do Estado ao sujeito, a perversidade no cenário brasileiro constitui-se como uma espécie subjetivação do mal. Ela se mostra evidentemente como elemento que predomina nas tecituras sociais do país.

Tratando-se da perversão no contexto nacional, o Estado e a política mostram-se como pontos de partida, pois, configurando-se como ferramentas de controle e transformação social, podem representar a ética da democracia, ou a instrumentalização da miséria econômica e subjetiva enquanto estratégia de dominação e aniquilação de corpos. Entende-se que o Estado não é um sujeito, grupo ou entidade específicos, mas um conjunto de instituições que administram e controlam uma nação. Regido por ideologias e modos de enxergar o sujeito e a sociedade, o Estado representa os valores simbólicos e éticos latentes ao direcionamento que as instituições governantes darão às suas políticas.

Embora se tenham coligações partidárias que visam a construção de um Estado laico e democrático, revela-se uma força estadista imperiosa representada por uma grande maioria

elitizada de sujeitos que insistem na perpetuação da perversidade social e fazem disso uma forma de gestão. A corrupção, elemento característico e perverso desse modo de gerir, delineia, há décadas, a estrutura da desigualdade do país. Nos extremos dessa desigualdade, encontramos classes de sujeitos que detêm privilégios acima de qualquer lei, e outros que precisam, literalmente, roubar para comer, tal qual se demonstra no seguinte recorte: **“Presa por roubar comida, mãe de cinco filhos diz: “Meu sonho é virar gente”** (Yahoo, 2021, *on-line*, grifo nosso).

Não são ‘gente’ aos olhos do Estado. E sabem disso. Esse saber revela, para além da uma condição de extrema da desigualdade social, que a precariedade de algumas vidas é um projeto político de crueldade. Nas cenas da crueldade contemporânea protagonizadas pelo Estado, encontram-se tanto a extração do sofrimento através da miserabilidade, quanto o desprezo radical, que pela indiferença, condena determinados sujeitos à morte. Efken e Cardoso (2015) demonstram que a crueldade também se encontra na negação da diferença da própria alteridade. A negação da existência do outro pela indiferença implica em reduzi-lo a nada. O Estado brasileiro transita entre estas duas faces extremas da crueldade: ora numa indiferença radical que subjaz na ideia de Estado mínimo, ora numa presença mortífera, quando a força estatal é necessária para intervir com brutalidade extrema.

Das indiferenças às violações, o Estado brasileiro performatiza um grande mestre sádico que faz do domínio sobre a vida e sobre a morte um gozo institucional que debilita a ordem e o exercício pleno da lei. Como exemplo disso citamos casos de execuções sumárias: **“Carro é alvejado por mais de 80 tiros no Rio de Janeiro: Militares do Exército dispararam mais de 80 tiros contra um carro na Estrada de Camboatá, em Guadalupe, no Rio de Janeiro, e mataram um homem por engano”** (Ansa, 2019, *on-line*, grifo nosso).

O nosso Estado tornou-se um verdadeiro esquadrão da morte, ele mata em nome da lei e faz dessa mesma lei um instrumento corruptivo que usa para se isentar de toda carnificina

exaltada. Se o Estado coordena o desamparo de sujeitos sem garantias de futuro, jogados à própria sorte, ele também instrumentaliza a morte. Encontra-se no trabalho de Pereira (2018) um olhar direcionado para as políticas da morte como uma macroestrutura operante em países colonizados. Seu funcionamento, através da soberania estatal, gerencia a morte de determinados grupos e sujeitos, que segregados por seus tipos biológicos e econômicos, revelam o racismo como sua expressão máxima.

O Estado se permite exercer domínio entre a vida e a morte, bem como entre o saber e o poder. Sobre este último, podemos exemplificar através do governo atual que, ao criar de uma ‘autoverdade’, faz da mentira um artifício cínico para distorcer fatos, exacerbar falácias, atacar opositores e manipular as massas. Essa é a estética do perverso: fazer do engodo um véu que mascara o real da castração: **“Campeão da mentira, Bolsonaro espalha mais de 3 fake news por dia: Levantamento feito até a última quinta (24), mostra que, em 905 dias de governo, Bolsonaro deu 3.326 declarações falsas ou distorcidas, mais de 3,6 por dia”** (Cut, 2021, *on-line*, grifo nosso).

Sobre a ação desse artifício cínico, Tironi (2017) esclarece que na atualidade existe uma categoria de desmentido banal, fruto de uma subjetivação social perversa. O cinismo é uma estratégia utilizada pelo sujeito a fim de negar a existência do Outro. A autora salienta que o sujeito contemporâneo utiliza o cinismo para se situar diante da diferença imposta pelo Outro. O posicionamento cínico fragiliza a ética e inaugura um saber falso sobre a realidade.

O sujeito cínico faz coexistir a ética da renúncia e o gozo por meio de um artifício que franqueia, de uma só vez, a castração e a satisfação irrestrita da pulsão. Desta forma, nesses casos encontra-se uma solução distinta, na qual a empatia, a vergonha e a moralidade coexistem em harmonia com a violência, a obscenidade e a impulsividade. O desmentido banal estabelece a ponte que liga a lei à perversidade, situando o campo das manifestações perversas conjuntamente com o “bem” (Tironi, 2017).

Do Estado às instituições, ou grupos, tem sido comum a recorrência do que sublinha-se como as cenas do ódio no contemporâneo. Tem-se visto a reivindicação do retorno aos totalitarismos e fascismos, como por exemplo, encontra-se em Welle (2020, *on-line*, grifo nosso) a manchete: “**Cresce o número de grupos neonazistas no Brasil: Grupos extremistas que propagam discursos de ódio contra minorias, embasados por argumentos nazistas e fascistas, estão aumentando no Brasil**”. A autora afirma que, empoderados pelo discurso racista, antidemocrático, armamentista, e LGBTfóbico, grupos radicais de inspiração hitlerista proliferam nas redes, e até arriscam a se mostrar nas ruas com bandeiras e palavras de ordem que incitam à violência.

Na mesma linha que reivindica as regências autoritárias, encontra-se em Ícaro (2021, *on-line*, grifo nosso) o exemplo de que não se precisa ir muito longe para se deparar com grupos de sujeitos lutando pelo retorno aos tempos de morte e genocídio: “**Manifestantes pró-Bolsonaro fazem atos em defesa da ditadura militar: Aglomerações se formaram em pelo menos cinco capitais. Em São Paulo, grupo tentou invadir quartel. No Rio de Janeiro, houve troca de hostilidades**”. Mediadas por um Estado ideológico fascista, a constituição de massas perversas demonstra que o traço do ódio ao outro se banalizou a ponto de determinados grupos reivindicarem seus discursos de negação da alteridade como direito de manifestar opiniões.

Ao perverterem a ideia de democracia, na qual sujeitos e grupos podem se expressar livremente, posicionam o ódio como princípio político e de vida. Nos processos identificatórios dessas massas, concebendo como seu traço fundamental a herança colonizadora e escravagista brasileira mesclada com a forte influência hitlerista, forjaram-se um ideal que supõe a divisão radical entre sujeitos dejetos, sujos, vagabundos, daqueles que a ilusória supremacia racial branca e econômica os torna semideuses.

Esses movimentos ganharam mais força e destaque após as eleições de 2018, pois enxergaram na figura de Bolsonaro um líder que presentifica, através de suas falas, atos, discriminações e cinismos os mesmos interesses em comum. Muitos desses sujeitos, por amor ao líder, renunciaram à própria subjetividade, negando em si o reconhecimento do outro como semelhante. Pode-se destacar, também, o fortalecimento de outros tipos instituições e grupos que regem o crime organizado, as criminalidades corporativas, como é o caso das milícias. Elas se infiltram no próprio Estado, e dominam, para além do tráfico, comunidades, gestões e poderes públicos. Configuram-se como um poder paralelo, uma ramificação do Estado perverso e corrupto.

Das instituições ao indivíduo, tem-se visto um verdadeiro espetáculo de barbaridade. A perversidade do sujeito para com o seu semelhante tem ultrapassado os limites do obscuro. Ela nos choca e nos atravessa de diversas formas por evidenciar formas brutais de violência a fim de exterminar o outro. Percebe-se nos tempos atuais, que sob o véu do discurso armamentista, autodefensivo, os sujeitos têm se autorizado a matar, como demonstrado por Machado e Idoeta (2021, *on-line*, grifo nosso): **“Brasil duplica armas registradas em um ano, e mortes violentas crescem na pandemia”**.

O crime e a violência não são mais uma categoria ou problema individual, mas elucidam as diretrizes sociais pelas quais nossa política e condição sócio-histórica se estruturaram. Observa-se a recorrência intensa da criminalidade, das mortes violentas, das altas taxas de feminicídios e crimes passionais, dos crimes de ódio contra gays e transexuais, dos assédios e violências sexuais das mais diversas formas, golpes estelionatários, sequestros, explorações trabalhistas, regimes de escravidão, etc..

Há uma lista de inúmeras perversidades que atingem do alto escalão social até as periferias - embora em intensidades diferentes pelas suas disparidades estruturais - mas o que a perversão social incita é que a perversidade seja a única democracia possível. Ela atingirá a

todos, e poderá ser perpetuada por todos. Imersos num laço social perverso, os sujeitos serão regidos por aquilo que tem de pior. Nem todos conseguirão se reinventar por outras vias de Eros.

A perversidade constitui-se como um horizonte possível da perversão social. Do Estado ao sujeito, ela se perfaz tanto como um traço singular, como cultural, que revela o intercâmbio entre constituição do sujeito e suas tensões sociais. Assim como Freud (1930/2016) afirma, nossa condição de Mal-estar nunca será superada, e muito provável que quanto mais recursos a cultura adquira, mais reivindicarão utilizar desses mesmos recursos para exterminar o sujeito. A historicidade brasileira destaca que, a partir da perversão da política e das relações sociais, alcança-se uma verdadeira gestão das pulsões de morte que recairão sobre os sujeitos e suas formas de existirem socialmente.

5. Considerações Finais

Objetivou-se nesta pesquisa transitar pela temática da perversão do laço social, a fim de lançar luz sobre os seus fundamentos, os quais, entende-se que se situam entre sujeito e cultura. Destaca-se uma transição teórica que marca a passagem da perversão, sob o paradigma sexual, para a esfera das relações intersubjetivas hostis, o que evidencia a perversidade como centro da perversão social, e a delimita como fenômeno que se encontra mais além da estrutura clínica. Esse é o ponto primordial que este trabalho procurou sustentar por apreender a perversão no registro das relações sociais, e não propriamente no campo da estrutura intrapsíquica.

Conforme Aulagnier-Spairani (1962/1995), se nos propusermos restringir o diagnóstico da perversão somente àqueles se mostram como perversos sexuais, não chegaremos a lugar algum, pois o diagnóstico puramente sintomático não quer dizer nada, e não há como reduzir as produções do inconsciente ao determinismo do sintoma. Além do mais, seremos obrigados a reconhecer que poucos neuróticos estariam livres de tal diagnóstico. A única maneira possível de apreender a complexidade da perversão é definindo-a exatamente onde ela se encontra, ou seja, no nível do comportamento relacional.

A própria ideia freudiana que evidencia a perversão em nossa base constitucional amplia de início o alcance das potencialidades perversas do sujeito. Por articular pulsão e cultura, Freud vai destacar os processos ambíguos das pulsões que estão no cerne da própria constituição humana, bem como nos fundamentos da cultura. Se de um lado se forma o laço social, que implica em uma grande renúncia pulsional, visando a perpetuação dos progressos de Eros, de outro estaríamos fadados à irredutibilidade da pulsão de morte.

Freud (1908/2015) concebia as manifestações pulsionais primitivas do sujeito como a base das perversões. Entretanto, ao mesmo tempo em que a cultura as reprimia, o sujeito

tornava-se neurótico por não suportar as exigências sociais. Aos poucos, a psicanálise vai acrescentando novos saberes sobre o adoecimento psíquico, e sobre a perversão. Ela inclui as relações com a cultura nos fundamentos da psicopatologia. Freud (1930/2016) irá sedimentar a passagem do sujeito à cultura como o elemento central da experiência do Mal-estar, como também do ódio para com seu semelhante, já que nas relações sociais concentram-se suas maiores penúrias.

É nesse cenário que partimos para pensar a possibilidade de perversão do laço social ao revelar que as hostilidades, fruto das relações humanas, jamais serão superadas. A partir desse panorama inicial, adentramos ao nosso objetivo geral, no qual foi proposto explorar a perversão do laço social considerando as antíteses que se estabelecem entre sujeito e cultura. Dessa discussão, demonstrou-se que quanto mais a cultura avilta o sujeito com suas exigências estéticas e éticas de renúncia pulsional, mais a agressividade se intensifica.

Em nossa hipótese, procuramos demonstrar que na perversão social dois processos se articulariam paralelamente. O primeiro tem como ponto de partida a própria constituição da nossa sexualidade através de uma erótica mortífera, a qual se revela pelo amálgama das pulsões de vida e de morte. O masoquismo erógeno se revela como a posição subjetiva originária para que este circuito pulsional tenha seu início. A partir desta erótica mortífera intrínseca à sexualidade, o segundo processo da nossa hipótese buscou destacar que os impasses estruturais entre cultura e sujeito evocam a perversidade como expressão da ação da pulsão de morte nas relações sociais. Nesse duplo espectro, a perversidade se configurou como signo do mal radical do sujeito. Conceituando-a como elo entre ódio, crueldade e violência, evidenciamos que, no conflito entre Eros e pulsão de morte, a perversidade se situa na ruptura do pacto civilizatório.

Longe de ser uma criatura branda, o sujeito não hesita em destruir, usurpar, roubar e maltratar o outro. Nesse processo, tornou-se evidente a primazia das pulsões de morte sobre

os esforços de Eros para sustentar o laço social. A partir daqui, concebemos que a perversão do laço social se insere nas manifestações da pulsão de morte em suas relações com a cultura. E através das contribuições dos autores pós-freudianos, seguindo nossos objetivos específicos de pesquisar a transição da perversão sexual ao campo intersubjetivo e social, vislumbramos a perversidade como o horizonte da perversão do laço social.

Com a entrada da cena da perversidade articulada às pulsões de morte, nossa questão de pesquisa ganhou um direcionamento possível para apreender a perversão no registro coletivo. A perversidade seria um ponto articulador entre desejo de destruição e o Mal-estar. Ela reitera que a força da pulsão de morte sob as relações tecidas na cultura, expressa-se pela exigência do gozo através da destrutividade. A perversidade, enquanto manifestação da pulsão de morte no laço social, revela a predominância das tendências de destruição inerente às antíteses cultura/pulsão, pulsão de morte/pulsão de vida.

Sobre estas antíteses, revelou-se que o trabalho psíquico que constrói a civilização, sob o intenso exercício da cultura em domesticar as pulsões pela via da sublimação, também produz aquilo que lhe é potencialmente destrutivo norteado pelo paradigma da des fusão. Os conceitos de Ideal de Eu e Supereu abriram espaço para se pensar nos mecanismos de identificação, bem como as consequências da sublimação. Tanto a primeira quanto a última implicariam numa dessexualização das pulsões. Com isso, a des fusão entre pulsões de vida e morte amplificaria os alcances destrutivos desta última. Portanto, os recorrentes processos de sublimação/identificação aumentariam a crueldade do Supereu, por este ficar imerso num regime de pulsões de morte. Desse modo, o Eu do sujeito, sob os ataques do Supereu, ficaria submetido às angústias originárias do desamparo, do qual o ódio constitutivo se revela como uma possível resposta de autoafirmação em direção à destruição do outro.

Sendo assim, a possibilidade da perversão como laço social encontra-se nos próprios direcionamentos que a cultura e as civilizações darão para os sujeitos que nelas se situam.

Nossa hipótese inicial, quanto à erótica mortífera constitucional e à perversidade como expressão da pulsão de morte, não só se confirmou como também se ampliou, por incluir que o trabalho psíquico da cultura culmina um retorno reativo do ódio que ancora as pulsões de morte ao registro do desejo. É nessa equação que se situa a perversidade e toda sua imoralidade.

Dentre os possíveis caminhos futuros a esta dissertação, considera-se o aprofundamento das categorias do ódio, violência e crueldade como os registros fundamentais da perversidade. Procuramos nesta pesquisa dar início a esta discussão, mas sua complexidade demanda outros trabalhos e construções teóricas que tragam esclarecimento sobre esse campo que se situa como o mal radical do sujeito. Destaca-se da categoria do mal, a qual propusemos esboçar reflexões germinativas em confluência com as problemáticas expostas por Freud acerca do conflito estrutural entre sujeito e cultura, e é neste conflito que identificamos a gênese da maldade.

Freud (1930/2016) nos impele a reconhecer que as exigências da vida na cultura, que delimitam intensas repressões pulsionais, são as responsáveis pelo Mal-estar que assola os sujeitos em sua existência singular e coletiva. Desse modo, são esses elementos pulsionais recalçados de forma excessiva, de acordo com a evolução cultural, que retornam em formações sintomáticas anticulturais. Dentre estas, o ímpeto à agressão e à destruição ganham destaque como enredamentos possíveis que sujeitos inseridos no laço social encontram como via de escoamento para as pulsões de morte.

Com o intuito de elaborar respostas diante da problemática de pesquisa que conduziu este trabalho, tratar da perversidade como um conceito presente nas manifestações da perversão nos direcionou a reconhecer que a cultura, por aviltar o sujeito na exigência constante de sublimação, acaba por destacar o seu outro extremo, o desejo humano de satisfação pulsional através de atos considerados perversos, situados naquilo que socialmente

é reconhecido como o mal. Chama-nos à atenção, conforme citado por Roudinesco (2008), a travessia biunívoca que a perversão, através de seu artifício cínico, produz entre as polaridades do sublime e do horror. Vislumbramos aqui, o seu ponto de fascínio que reivindica ora a desumanização e o ódio, ora a criatividade e a grandeza.

Neste mesmo eixo teórico, denota-se um outro caminho a ser aprofundado por evidenciar a relação entre perversão e sublimação como processos complementares quando articulados entre sociedade e cultura. Nos dizeres de Santos (2012), a cultura atravessa a sociedade, fragmentando-a. Desse modo, existe entre a sociedade e cultura uma relação disruptiva. A cultura deixa aberto o mesmo vazio no interior do qual situamos a função do desejo, ou seja, a falta fundamental. Neste sentido, a perversão se configura como um protesto contra a identificação ao padrão de comportamento que instaura, regula e ordena as normas de estabilização do nosso pacto civilizatório.

Em Poli (2014), encontramos uma distinção relevante sobre a cultura e o laço social. A autora afirma que se a sociedade acarreta, através da censura, uma forma de desagregação que reconhecemos como neurose, por outra via contrária de elaboração, de construção e sublimação, pode-se conceber a perversão como produto da cultura. A posição antinômica em que se situam neurose e perversão se refere não ao tipo de laço pulsional que o sujeito estabelece com o objeto, mas ao lugar onde tal posição subjetiva se inscreve no aparelho psíquico.

Entendemos que é a partir desta posição em relação a pulsão que podemos conceber o trânsito entre o perverso e o sublime. Conforme Cruxên (2004), a sublimação fornece o verdadeiro estatuto da pulsão, já que evidencia o enlace da satisfação pulsional com o impossível. A característica pulsional de remeter a um impossível revela-se na visada sublimante de se dirigir para além do objeto sexual. Desse modo, a sublimação faz alusão ao vazio da “representabilidade da Coisa” (p. 57). Essa lacuna, que funda a impossibilidade da

relação sexual, fica explícita quando Freud introduz a dialética entre Eros e Thanatos na segunda teoria pulsional, pois indica um Mal-estar na estrutura. Ou seja, existe um ponto opaco na representação, algo que impede a satisfação sexual e funda a compulsão à repetição, eterno retorno do Mal-estar. Esse impedimento interno à satisfação sexual se alia às restrições da cultura, e são nas relações tecida nesta, que o sujeito se volta contra o seu semelhante para sustentá-lo no lugar de elemento estranho, alvo para suas moções mais violentas.

Ainda segundo Cruxên (2004), a pulsão, em última instância, busca a morte como para o término das tensões. Mas a pulsão de vida se torna resistente a este caminho ao aniquilamento. Cria-se um limite na conjunção/disjunção dos dois campos. O sublime une e separa pulsões de vida e pulsões de morte, deixando entrever o amálgama entre Eros e Thanatos, mas por outra via, intensifica o que Freud qualifica como desfusão. Quando as possibilidades de sublimação dos sujeitos se esgotam, instaura-se um campo de não-sentido, no qual toda parcela de pulsão de morte é atualizada na compulsão à repetição como transgressão à ordem estabelecida, já que a pulsão de morte dispõe de uma aptidão à subversão. O sublime se mostra como um dos véus que recobre o sem-face da pulsão de morte.

Sendo assim, o laço social sempre falhará em seu objetivo de tornar Eros absoluto, já que os efeitos da pulsão de morte sustentam a inevitabilidade da nossa condição de Mal-estar. A perversão do laço social como produto da cultura, denota uma conjectura própria do fracasso em sublimar por completo a nossa constituição pulsional, que nos impele ao gozo. Deste excesso, o Mal-estar que atravessa o sujeito revela que as exigências impostas pela civilização, que serviriam para nos distanciar de nossa animalidade pulsional, apenas reafirmaria determinadas formas de conduzir o laço social, seja no registro perverso, ou em outras montagens específicas que, por transcenderem a estrutura clínica, localizam-se nas

potencialidades que cada sujeito e cada grupo têm para se situar perante o conflito entre pulsão e cultura.

Referências

- Ansa (2019, Abril 19). Carro é alvejado por mais de 80 tiros no Rio de Janeiro. Istoé. Recuperado em 13 de novembro de 2021, de <https://istoe.com.br/carro-e-alvejado-por-mais-de-80-tiros-no-rio-de-janeiro/>
- Aulagnier, P. (1995). “Agústia e Identificação”. In *Percurso – revista de psicanálise*, n. 14, São Paulo, Instituto Sedes Sapientiae. [O artigo é uma conferência da autora lida no seminário de Lacan sobre “A identificação”, em 2 de Maio de 1962].
- Aulagnier-Spairani, P. (1967). *A perversão como estrutura*. Tradução de Antônio Teixeira e Revisão de Rosa Maria Gouvêa Abras. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental* [online]. 2003, 6(3), 43-69. Recuperado em 13 de novembro de 2021, de ISSN 1984-0381. <https://doi.org/10.1590/1415-47142003003004>.
- Birman, J. (2014). *O sujeito na contemporaneidade* (2a ed). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Birman, Joel. (2010). Crueldade e Psicanálise: uma leitura de Derrida sobre o saber sem álibi. *Natureza humana*, 12(1), 1-29. Recuperado em 13 de novembro de 2021, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000100002&lng=pt&tlng=pt.
- Bispo, F. S. (2015). *A morte violenta: uma abordagem psicanalítica sobre seus diferentes modos de apresentação no laço social* [manuscrito]. 242f.
- Calligaris, C. (1986). *Perversão: Um laço social?* Salvador, BA: Cooperativa Cultural Jacques Lacan.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1991). *Ética e estética da perversão*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991. 314p.
- Coelho, D. M., & Santos, M. V. O. (2012). Apontamentos sobre o método na pesquisa psicanalítica. *Analytica: Revista de Psicanálise*, 1(1), 90-105. Recuperado em 20 de novembro de 2021, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-51972012000100006&lng=pt&tlng=pt.
- Coelho dos Santos, T. (2012). Quando os desejos se tornam direitos. *Revista aSEPHallus*, Rio de Janeiro, vol. VII, n. 14, mai. a out. 2012. Recuperado de www.isepol.com/asephallus.
- Cordeiro, N. M. L., & Bastos, A. (2011). O supereu: imperativo de gozo e voz. *Tempo psicanalítico*, 43(2), 439-457. Recuperado em 20 de novembro de 2021, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tpsi/v43n2/v43n2a11.pdf>.
- Cruxên, O. (2004). *A sublimação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 69p.

- Cunha, E. L. (2017). Perversão, maldade e reconhecimento: notas críticas em torno da ideia de perversão social. *Revista Psicologia Política*, 17(40), 607-619. Recuperado em 25 de fevereiro de 2021, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2017000300012&lng=pt&tlng=pt.
- Cunha, E. L. (2014). A dupla face do desmentido na atualidade: entre o aniquilamento do outro e a felicidade em simulacro. In Birman, J. *et al.* (Org.). *A Fabricação do humano: Psicanálise, subjetivação e cultura*. São Paulo: Zagodoni Editora, 2014.
- Czemark, M. (1991). Notas acerca de las perversiones en su relación con la vida de los grupos. In *Passiones del objeto*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Deutsche W (2020, Junho 30). Cresce o número de grupos neonazistas no Brasil. Carta Capital. Recuperado em 13 de novembro de 2021, de <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/cresce-o-numero-de-grupos-neonazistas-no-brasil/>.
- Dias, M, M. (2020). *O discurso da estupidez*. São Paulo: Iluminuras, São Paulo.
- Efken, P, H, O; Cardoso, M, R. (2015). A crueldade em ato: marca de uma indiferença extrema. In *Interpretação e ato na experiência psicanalítica*. Organização de Angélica Bastos. Rio de Janeiro, Contra Capa. 144p.
- Eliade, M. *Aspecto do mito*. Lisboa: Edições 70, 174 p. 2000.
- Ferraz, F. C. *Perversão*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000. cap. 2 e 3, p. 23-50. (Coleção Clínica Psicanalítica).
- Foca na História. (2021, Janeiro) O Suplício de Tântalo - Mitologia Grega em Quadrinhos [Arquivo de vídeo]. Recuperado em 19 de outubro de 2021, de <https://www.youtube.com/watch?v=66ljSZb7kNI&>.
- Fortes, I. (2007). Erotismo versus masoquismo na teoria freudiana. *Psicologia Clínica*, 19(2), 35-44. Recuperado em 19 de setembro de 2021, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010356652007000200003&lng=pt&tlng=pt. <https://doi.org/10.1590/S0103-56652007000200003>.
- Foucault, M. (1988). História da sexualidade In *A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque, & J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal.
- Freud, S. (1888). Histeria. In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 1996. Vol. 1.
- Freud, S. (1893). Comunicação Preliminar. In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 1996. Vol. 2.
- Freud, S. (1895). Projeto para uma psicologia científica. In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. Vol. 1.
- Freud, S. (1896). A Etiologia da Histeria. In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 1996. Vol. 3.

- Freud, S. (1896). Carta 52. In Publicações pré-Psicanalíticas e esboços inéditos. In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 1996. Vol. 1.
- Freud, S. (1897). Carta 57. In: Publicações pré-Psicanalíticas e esboços inéditos. In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 1996. Vol. 1.
- Freud, S. (1897). Carta 69. In: Publicações pré-Psicanalíticas e esboços inéditos. In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 1996. Vol. 1.
- Freud, S. (1899). Carta 125. In: Publicações pré-Psicanalíticas e esboços inéditos. In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 1996. Vol. 1.
- Freud, S. (1900). A Interpretação dos Sonhos. In: Publicações pré-Psicanalíticas e esboços inéditos. In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 1996. Vol. 4.
- Freud, S. (1908) Fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. 9 (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud)
- Freud, S. (1908) Moral sexual civilizada e doença nervosa. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Trad. Souza, Paulo César de. São Paulo: Cia das Letras, 2015. Vol. 08.
- Freud, S. (1911) Observações psicanalíticas sobre um caso de Paranoia. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, Paulo César de. São Paulo: Cia das Letras, 2010. Vol. 10.
- Freud, S. (1913 [1912-13]). Totem e tabu. In *Edição Standard Brasileira* das. *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. 13.
- Freud, S. (1914). Introdução ao narcisismo. In Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia. das Letras. 2014. Vol. 12.
- Freud, S. (1915). A Repressão. In *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Cia. das Letras. 2014, Vol. 12.
- Freud, S. (1915). Duas considerações sobre a Guerra e a Morte. In Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Cia. das Letras. 2014, Vol. 12.
- Freud, S. (1915a). *Neuroses de transferência: uma síntese*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- Freud, S. (1915). O Inconsciente. In *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Cia. das Letras. 2014, Vol. 12.
- Freud, S. (1916). A Transitoriedade. In Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Cia. das Letras. 2014, Vol. 12.

- Freud, S. (1917) Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Trad. Souza, Paulo César de. São Paulo: Cia das Letras, 2010. Vol. 14.
- Freud, S. (1919) Bate-se em uma criança. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2010. Vol. 14.
- Freud, S. (1920) Além do princípio do prazer. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2010. Vol. 14.
- Freud, S. (1921) Psicologia das massas e análise do Eu. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2010. Vol. 15.
- Freud, S. (1922) Dois verbetes de Enciclopédia. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2016. Vol. 16.
- Freud, S. (1923) A organização genital infantil. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2016. Vol. 16.
- Freud, S. (1924) A dissolução do Complexo de Édipo. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2016. Vol. 16.
- Freud, S. (1924) O problema econômico do masoquismo. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2016. Vol. 16.
- Freud, S. (1924) Resumo da Psicanálise. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2016. Vol. 16.
- Freud, S. (1925) Autobiografia. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2016. Vol. 16.
- Freud, S. (1926) A questão da análise leiga. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2014. Vol. 17.
- Freud, S. (1926) Inibições, sintoma e angústia. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2014. Vol. 17.
- Freud, S. (1927) Fetichismo. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol.21)
- Freud, S. (1927) O Futuro de uma ilusão. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2014. Vol. 17.
- Freud, S. (1930). O mal-estar na cultura [recurso eletrônico] / Sigmund Freud; tradução de Renato Zwick; revisão técnica e prefácio de Márcio Seligmann-Silva; ensaio bibliográfico de Paulo Endo e Edson Sousa. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.
- Freud, S. (1930) O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2016. Vol. 18

- Freud, S. (1932) Por que a guerra?. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Souza, P. C. de. São Paulo: Cia das Letras, 2016. Vol. 18
- Freud, S. (1933) A dissecação da personalidade psíquica. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Trad. Souza, Paulo César de. São Paulo: Cia das Letras, 2016. Vol. 18
- Freud, S. (1938- 1940) A cisão do ego nos processos de defesa. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Rio de Janeiro. Imago, 1996. Vol. 22.
- Garcia-Roza, L. A. (1936). *Freud e o inconsciente* (24a ed). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009.
- Garcia-Roza, L. A. (1990) *O mal radical em Freud*. 2 ed. Rio de Janeiro, 2015.
- Gerez-Ambertín, M. (2003). *As vozes do supereu: na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização*. São Paulo: Cultura Editora Associada; Caxias do Sul, RS: EDUCS.
- Gori, Roland. *O realismo do ódio. Psicologia clínica [online]*. 2006, 18(2), 125-142. Recuperado em 16 de Novembro 2021, de <https://doi.org/10.1590/S0103-56652006000200010>. Epub 27 Nov 2007. ISSN 1980-5438.
- Herrmann, F., & Lowenkron, T. (Orgs). (2004). *Pesquisando com o método psicanalítico*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Homrich, A. C. B. (2008). *O conceito de superego na teoria freudiana*. [Tese de Doutorado em Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia., Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Ícaro, P. (2021, Março 31). Manifestantes pró-Bolsonaro fazem atos em defesa da ditadura militar. *Correio Brasiliense*. Recuperado em 19 de outubro de 2021, de: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2021/03/4915376-atos-esvaziados-celebram-golpe-de-64-e-pedem-intervencao-militar.html>
- Iribarry, I. N. (2003). O que é pesquisa psicanalítica?. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 6(1), 115-138. Recuperado em 02 janeiro de 2021, de <https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982003000100007>
- Lacan, J. (1953-54). *O Seminário, Livro 1: os escritos técnicos de Freud*.(2a ed). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.
- Lacan, J. (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1998.
- Lacan, J. (1960/1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- Lacan, J. (1964). *O Seminário: Livro 11 os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,.
- Laplanche, J. (1988). Da teoria da sedução restrita à teoria da sedução generalizada. In Idem. *Teoria da Sedução Generalizada e outros ensaios* [p. 108-25]. Tradução de Vasconcellos, D. Porto Alegre: Artes Médicas.

- Lima, M, M, R. (2015). Masoquismo: o amalgama entre eros e thanatos. *Trivium - Estudos Interdisciplinares*, 7(1), 88-99. Recuperado em 01 novembro de 2021, de <https://dx.doi.org/10.18370/2176-4891.2015v1p88>
- Machado, L; Idoeta, P, A (2021, Julho 15). Brasil duplica armas registradas em um ano, e mortes violentas crescem na pandemia. BBC News Brasil. Recuperado em 01 novembro de 2021, de <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57844477>.
- Martinho, M. H. (2013). O que responde o psicanalista sobre a perversão?. *Stylus*, Rio de Janeiro, 26, 101-107, jun. 2013. Recuperado em 14 de novembro de 2021, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-157X2013000100011&lng=pt&nrm=iso.
- Masson, J. M. A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904). Jeffrey Moussaieff Masson; tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- Metzger, C., & Silva, N. da., Jr. Sublimação e pulsão de morte: a des fusão pulsional. *Psicologia USP* [online]. 2010, 21(3), 567-583. Recuperado em 19 Setembro 2021, de <https://doi.org/10.1590/S0103-65642010000300007>. ISSN 1678-5177.
- Pastore, J. A. D. (2012). Psicanálise e linguagem mítica. *Ciência e Cultura*, 64(1), 20-23. Recuperado em 19 Setembro 2021, de <https://dx.doi.org/10.21800/S0009-67252012000100009>.
- Peixoto, C. A., Jr. (1999) *Metamorfoses entre o sexual e o social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Peixoto, C. A., Jr (1999) *Metamorfoses entre o sexual e o social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Pereira, J. M., & Mbembe, A. (2019). Necropolítica [3. ed., 80p.]. São Paulo: Horizontes Antropológicos [online]. 25(55), 367-371. Recuperado em 17 Novembro 2021, de <https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000300017>ISSN 1806-9983.
- Poli, M. C. (2014). *Clínica da exclusão: a construção do fantasma e o sujeito adolescente* (2a ed). São Paulo: Casa do Psicólogo. (Coleção Clínica Psicanalítica).
- Redação CUT. (2021, Junho 28). *Campeão da mentira, Bolsonaro espalha mais de 3 fake news por dia*. Recuperado em 17 Novembro 2021, de <https://www.cut.org.br/noticias/campeao-da-mentira-bolsonaro-espalha-mais-de-3-fake-news-por-dia-a5bc>.
- Rocha, Z. (1999). Desamparo e metapsicologia - para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana. *Síntese - Revista de Filosofia*, 26(86), 331-344.
- Rosa, M. D. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 4(2), 329-48. Recuperado em 30 de outubro de 2021, de

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482004000200008&lng=pt&tlng=pt.

- Roudinesco, E. (2008). *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Santos, C. F. dos, & Campos, É. B. V. (2017). A psicopatologia psicanalítica das perversões na atualidade: uma revisão sistemática. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 17(2), 653-673. Recuperado em 25 de novembro de 2021, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812017000200013&lng=pt&tlng=pt. <https://doi.org/10.12957/epp.2017.37138>
- Sato, Eiiti. (2017). O mito de Tântalo: uma reflexão sobre a ciência moderna. 10 p. Recuperado em 25 de novembro de 2021, de: <https://silو.tips/download/o-mito-de-tantalo-uma-reflexao-sobre-a-ciencia-moderna#modals>.
- Silva, J. N., Jr., & Besset, V. L. (2010, Agosto 30). Violência e sintoma: o que a psicanálise tem a dizer?. *Fractal: Revista de Psicologia*, 22(2), 323-336. Recuperado em 25 de novembro de 2021, de <https://doi.org/10.1590/S1984-02922010000800008>.
- Stoller, R. J. (1978) *Perversão: a forma erótica do ódio*. 2. ed. São Paulo: Hedra,
- Tavares, L. A. T., & Hashimoto, F. (2013). A pesquisa teórica em psicanálise: das suas condições e possibilidades. *GeraiS: Revista Interinstitucional de Psicologia*, 6(2), 166-178. Recuperado em 29 de agosto de 2021, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-82202013000200002&lng=pt&tlng=pt
- Tironi, A. C. (2017) O desmentido é um artifício utilizado pelo cínico para lidar com a existência do Outro. *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*. Rio de Janeiro, 12(24), 92-102. Recuperado em 29 de agosto de 2021. <https://doi.org/10.17852/1809-709x.2019v12n24p92-102>.
- Torezan, Z. C. F., & Aguiar, F. (2011). O sujeito da psicanálise: particularidades na contemporaneidade. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 11(2), 525-554. Recuperado em 11 setembro de 2021, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482011000200004&lng=pt&tlng=pt.
- Viereck, G. S., & Souza, Paulo Cesar. (2020). O valor da vida (Uma entrevista rara de Freud). *Ide*, 42(69), 11-15. Recuperado em 12 de novembro de 2021, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062020000100002&lng=pt&tlng=pt.
- Winograd, M. (2012). Mitos e origens na psicanálise freudiana. *Cadernos de psicanálise (Rio de Janeiro)*, 34(27), 225-243. Recuperado em 08 de agosto de 2021, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952012000200013&lng=pt&tlng=pt.
- Yahoo. (2021, Outubro 14). Presa por roubar comida, mãe de cinco filhos diz: “Meu sonho é virar gente”. *Yahoo Notícias*. Recuperado em 25 de novembro de 2021, de <https://br.noticias.yahoo.com/presa-por-roubar-comida-mae-de-cinco-filhos-diz-meu-sonho-e-virar-gente>

141311977.html?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLmNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAHLBTSZcqsUvzVk02xuraCt5DIX9TP-5htj94ogTZu9LlJLBAHmQxspKuINu4AtwFbC4e4gdYwM7i280-SinQFX_cRCRxpZPHisCu76dbdA02GhJyKK9XIc67O9TNy6asU9wfHcnGxMOTNV08SoKwzi-hUR8-h3u6KbhFCd5P.