

A perversão como estrutura*

Piera Aulagnier-Spairani

Este artigo, inédito em português, resulta de um seminário oferecido pela autora em 1966 e se tornou um clássico da psicanálise francesa, desde sua publicação, em 1967. Ele examina a perversão como uma estrutura clínica. Recusa, Lei e Desafio são os três marcos que a autora destaca no sentido de tomar a resposta que o perverso forja diante do que Freud designa sob o termo “horror”. Horror que surge quando o perverso é confrontado com a realidade da diferença dos sexos. Ao seu olhar fascinado, essa diferença se apresenta como a confirmação de estar condenado a perder o objeto do desejo (a Mãe) e o instrumento do prazer (o pênis), em lugar de ter podido reconhecer a Lei que, apenas ela, poderia ter-lhe garantido seu estatuto de sujeito desejante.

Palavras-chave: Psicanálise, perversão, desejo, prazer

* Publicado originalmente na *Revue de Psychanalyse*, Paris, PUF, ano 1, n. 2, p. 11-43, abr-jun/1967. Tradução de Antonio Teixeira e Revisão de Rosa Maria Gouvêa Abras.

O seminário Sainte-Anne teve A estrutura perversa como tema para o ano 1966. O texto aqui publicado é a reprodução literal da exposição por mim pronunciada em dezembro de 1966 para fechar o ciclo de palestras. Teria sido sem dúvida desejável que tivesse sido dada uma forma mais adequada à publicação e que tivesse sido corrigido o que é mais apropriado para uma expressão oral do que para uma forma escrita. Era essa a minha primeira intenção; mas me dei conta de que eu estava muito próxima e muito ligada ao meu próprio texto para ser capaz de tomar a distância necessária para essa finalidade. Eu podia apenas deixar o texto tal qual estava ou me pôr a escrever um outro. Escolhi a primeira solução – uma solução mais fácil, talvez. Mas tive receio, caso adotasse a segunda solução, de ser tentado a suprimir tudo o que neste texto indica os pontos que, dentro da conceituação que proponho, ficam no estágio da interrogação.

O que foi dito aqui este ano não teve a pretensão de ter trazido uma resposta exaustiva à questão aqui debatida: pode-se falar da perversão como uma estrutura? Eis por que dentro desta exposição, a última sobre a perversão, posso apenas recordar as conclusões parciais que se pôde tirar e, em particular, ressaltar os pontos que serviram de referência para justificar a noção de estrutura.

Recusa, Lei, Desafio: são estes os três marcos aos quais mais me referi para dar conta, em uma perspectiva estrutural, do sentido tomado pela resposta que o perverso forja diante do que Freud designa sob o termo “horror”. Horror que surge para ele no momento em que é confrontado com a realidade da diferença dos sexos. Ao seu olhar fascinado, essa diferença se apresenta como a confirmação de estar condenado a perder o objeto do desejo (a Mãe) e o instrumento do prazer (o pênis), em lugar de ter podido reconhecer a Lei que, apenas ela, poderia ter-lhe garantido seu estatuto de sujeito desejante.

Mas antes de retomar o que foi dito sobre este jogo de identificação, graças ao qual o perverso consegue fazer do outro e do seu gozo, conjunta e paradoxalmente, *a prova da não-existência da castração e a prova de que a própria castração é em seu horror uma forma de gozo* (está aí o axioma de que a recusa se torna porta-voz), eu queria voltar ao que foi a primeira questão que nos colocamos no início deste ciclo, ou seja, a interrogação com que nos confronta a concepção psiquiátrica da perversão, uma vez que ela nos obriga a colocá-la em questão. Por isso releio para vocês a passagem, já citada, do *Estudo* que Henry Ey consagra à perversão, estudo do qual não necessito fazer elogio e que me parece designar, de forma exemplar, o ponto de divergência entre uma concepção psiquiátrica e uma formulação que se queira psicanalítica. No número 13 do *Estudo*, Henri Ey (p. 239) escreve, postulando a existência de uma perversidade normal em oposição a uma forma patológica:

Se a perversidade se define pela organização sistemática de um programa vital de ações cínicas e, como vimos, testemunha um trabalho psíquico de seleção, de refinamento e de cálculo que lhe confere seu valor próprio de escândalo e de vício, uma tal forma de perversidade da consciência moral não é, *não pode ser fatalmente e sempre patológica*. Isso seria, com efeito, não reconhecer e desvalorizar a própria existência do ato voluntário, de lhe recusar a capacidade de fazer emergir o sistema pulsional, em função de influências e de representações coletivas, hábitos ou gostos sabidamente cultivados, os princípios perversos de determinação e de orientação do comportamento. Ademais, a noção de uma perversidade patológica exige, para ser aceita, estudos e análises aprofundados, porque a perversidade aparece, aos olhos de todos, mais natural e freqüentemente como o efeito de uma “má consciência” do que de uma doença. Se os psiquiatras têm tido tanto problema a fazer aceitar que uma certa forma de perversidade seja doentia, resta-lhes se interrogarem sobre o fundamento de uma distinção que eles colocaram para si próprios. Porém, depois de ter admitido que existe uma perversidade não patológica que é precisamente a mais “pura”, nós veremos *que não pode existir uma perversidade patológica...*

Com respeito a esta perversidade não patológica, Henri Ey dirá, algumas páginas mais adiante, que se trata “de um corpo estranho na própria noção de doença mental”. Estas poucas linhas, que afirmam a existência de uma perversidade tão normal que é *mais pura*, indicam de forma exemplar o que, a respeito da perversão, se está perfeitamente no direito de dizer quando colocado de uma perspectiva médico-legal, perspectiva que o psiquiatra não tem o direito de ignorar. É este postulado – a noção de perversidade normal – que é posto em questão por uma concepção psicanalítica.

Para evitar todo mal-entendido e a bem da clareza, lembro-lhes que, quando eu falo de perversão, refiro-me ao domínio das perversões sexuais; que o

que eu tentei definir sob o termo de “estrutura perversa” possa englobar outras entidades nosológicas (e penso mais particularmente no campo das toxicomanias) é o que eu adiantei como a hipótese que fez surgir a experiência clínica, hipótese da qual seria arriscado de minha parte tirar conclusões mais definitivas.¹

De resto, o ponto central da questão não se refere a tal ou qual forma de perversão, mas ao próprio conceito de uma “perversidade normal”, considerada um corpo estranho na noção de doença mental e, portanto, a ser rejeitada pela psiquiatria fora do campo da patologia para fazer o apanágio do médico-legista a serviço da justiça em sua função de salvaguarda da sociedade.

A noção de doença mental é, sem dúvida alguma, o que mais tem sido colocado em questão pelo que se tem chamado de revolução psicanalítica. Isso não quer dizer que o problema foi resolvido de forma definitiva, especialmente pelos analistas. Ele se liga diretamente à dificuldade que a prática da clínica psicanalítica traz a todos nós. Isso justificará aos olhos de vocês, assim espero, o fato de eu me dispensar de falar dela nesta exposição. Contudo, se, de forma simples e resumida, queremos lembrar que a noção de doença mental, e a de doença em geral, designa um fenômeno que não pode de maneira alguma, para aquele que o sofre, ser da ordem de uma escolha consciente, tomando-se este termo em sua acepção a mais clássica e a mais geral, poderíamos apenas confirmar o que Henri Ey escreveu. Quanto mais a perversão é pura, mais o sujeito a reivindica como efeito de sua escolha. Reivindica também como sua verdade tanto seu agir quanto o discurso que sustenta para o que esteja em questão. Dizer que o perverso é aquele que está consciente de ter escolhido o “mal” porque é perfeitamente capaz de conhecer o que a ética do mundo onde ele vive designa sob o termo do “bem”, que ele decide desafiar toda lei e que ele sabe que, por seu agir, ultraja a lei do seu semelhante, o que significa que ele reconhece que ela se opõe à sua, que ele insulta através do que, dentro de uma dada ordem social, é julgamento e referência moral, tudo isso não somente é verdadeiro, mas resta como o eco fiel do que o perverso fala e, acrescentaria eu, constitui a razão principal que me autoriza falar de estrutura perversa para um tal sujeito. O que tenho insistido é que a posição mais “pura” do sujeito perverso é justamente esta reivindicação que faz de seu agir a consequência de uma escolha que ele diz justificada e valorizada por um saber sobre a verdade

1. É certo que o que Henri Ey definiu sob o termo de perversidade engloba um leque sintomatológico mais largo e se refere, de maneira mais geral, a uma perversão da relação do sujeito com o mundo e, mais particularmente, com o mundo cultural que é o seio; mas deve-se acrescentar que Henri Ey seria o primeiro a reconhecer a importância que é dada ao que se joga no campo da sexualidade enquanto setor privilegiado da relação do sujeito com seu semelhante.

do que é o bem, assim como do que é o mal em sua articulação fundamental no registro do desejo.

Em uma exposição do ano passado, eu falava da minha convicção da recusa que teria oposto Sade ao discurso freudiano se ele tivesse tido conhecimento do último, que não se teria podido lhe perdoar de não mais ter o direito de se reconhecer pecador e de o ser infinitamente, porque essa é a sua legítima vontade. Pode-se juntar que o discurso que o perverso nos apresenta, e dos quais Henri Ey nos cita exemplos excelentes, caracteriza-se por ser eminentemente razoável e fortemente argumentativo. O perverso é aquele que fala racionalmente, algumas vezes de forma genial, da falta de razão do desejo. Ele justifica a sua perversão em nome de algo mais do que prazer que ele pretende autenticar por um mais-saber sobre a verdade do gozo. Este saber é o engodo onde se camufla a sua razão; ele é a sua própria loucura, mas ele é também o que arrisca de sempre nos prender na armadilha da sua fascinação.

Excluir, em nome deste discurso, uma parte da perversão do campo da psicopatologia, seria pressuposição de que não se pode explicar porque certos sujeitos têm o poder de transformar a dor em prazer, o horror da castração em motivo de gozo, a desaprovação e a degradação em valorização narcísica... Fazer isso é traçar uma linha de demarcação que deixa de lado uma parte de implicações que decorrem do postulado da existência do inconsciente.

Se excluirmos do domínio das perversões, em senso estrito, o que não se deixa reduzir a uma sintomatologia excessivamente ajuntada a uma estrutura que nos remeteria, em última análise, ao registro da neurose ou da psicose, nós nos reencontraríamos frente ao que Henri Ey chama de perversidade normal e ao que nós chamaremos a estrutura perversa. É neste ponto que a sugestão de G. Daumézon ganha todo o seu peso, isto é, que a perversão, tal qual nós a definimos, introduz uma terceira estrutura, o que não quer dizer que ela pudesse estar incluída no campo da doença mental, no sentido mais usual deste termo, sem que remeta ao primeiro plano a noção de responsabilidade, noção, de resto, de uso extremamente difícil numa perspectiva psicanalítica.

Mas para nós, enquanto analistas, a questão que surge é outra: a da Causa da escolha perversa, e porque, contrariamente ao que o perverso acredita, trata-se de uma liberdade que não é mais que uma ilusão, sendo essa escolha o que o prende inexoravelmente ao único acesso que ele pode ter no registro do desejo, da mesma forma que o seu ultraje é a única forma que ele tem de reintegrar a ordem da Lei, de não ser forcluído.

Qualquer que seja, portanto, o inventário sintomatológico que o sujeito perverso apresenta, dois pontos me parecem essenciais para dar conta do conceito de estrutura perversa: a recusa e o desafio. Tentarei mostrar em que eles justificam o termo estrutura.

I – A recusa

Freud designa, por esse termo, a defesa específica da organização perversa. Uma vez que temos de ver em que ela consiste e em que implica na economia libidinal do sujeito, é preciso notar que a recusa tem sentido apenas porque surge, temporariamente falando, no exato momento em que se deveria fazer, pelo sujeito, esse remanejamento estrutural que designamos pelo termo “assumir a castração”.

Para que esse assumir se torne decisivo, exige-se que o sujeito possa encontrar, na instância paterna e no saber de que ela se torna porta-voz, a promessa de que, para além da renúncia que se pede dele, ser-lhe-á aberta, em um tempo futuro, a porta do desejo. Eis por que a dissolução do complexo de Édipo, como o abandono de tudo que é do registro da identificação pré-genital, pode se realizar apenas se o nome do Pai vem representar, para o sujeito, tanto a razão e a justificação do interdito como o bom fundamento e a legalidade do desejo humano. Se admitimos, com Freud, que o termo *angústia de castração* deva se referir de forma privilegiada ao medo de perder o pênis e que, por isso, ela surgiu apenas em um dado momento da história do sujeito, não podemos negar a existência da angústia enquanto fenômeno presente desde o próprio começo da vida de maneira irrefutável.

Além disso, se a recusa é o modo de defesa que o sujeito opõe à angústia de castração, em sentido estrito, podemos nos perguntar qual seria o mecanismo em jogo em um estágio anterior e qual a ligação existente entre esses dois modos de defesa.

Estamos, sem dúvida, no direito de afirmar que a angústia de castração, enquanto atributo exclusivo da fase fálica, está ligada à irrupção, no campo do sujeito, de um duplo enunciado: o que desvela a realidade do desejo do pai e a realidade da diferença dos sexos. Estes dois enunciados virão encarnar, para o sujeito, uma verdade sobre o desejo, verdade da qual ele não mais poderá não se dar conta e que colocará em perigo toda a elaboração fantasmática que visa a preservar o mundo onde ele tem de viver sob a dominação do princípio do prazer.

A eterna fragilidade dessa maestria é demonstrada pela angústia que, desde a origem, testemunha que a identificação que sustenta a relação sujeito-desejo é sempre tributária da palavra do Outro que, apenas ela, pode vir a garantir ao sujeito o que ele pretende saber sobre sua verdade.

O embrião da realidade psíquica já pressupõe, por sua estrutura, a colocação do desejo do Outro e, enquanto este primeiro Outro encontra seu representante inicial na mãe, compreende-se o papel fundamental que tem o desejo materno como base de toda a dimensão identificadora. O mito infantil da onipotência não é mais que um corolário da sua própria exigência de poder fazer surgir, em seu próprio campo, o desejo do Outro. Em nome desse desejo ele se prepara para

uma ameaça que se perfilará no horizonte, ameaça de sua própria exclusão do campo identificatório: que, de repente, não lhe seja mais possível sustentar sua crença na existência desse desejo, ou cujos emblemas ele não possa mais reconhecer. A ausência ou a rejeição do Outro pode somente precipitar o sujeito em um nada identificatório, testemunhado pela angústia chamada oral. Na proporção em que a mãe encarna, o melhor possível, esse primeiro Outro do desejo, é impossível para o sujeito acreditar que a onipotência que se lhe atribui seja um engodo, que haja uma diferença dos sexos que negue a auto-suficiência materna nesse mundo do desejo.

É disso que o menino “não se dá conta” (eu me refiro aqui ao que Freud escreveu a propósito de um tempo primeiro em que o menino não se dava conta absolutamente da ameaça materna de seu pênis ser cortado se ele não renunciasse ao prazer auto-erótico), não do poder ameaçador da sua mãe, que ele é o primeiro a reconhecer e a postular, mas da noção de castração que pressupõe um saber sobre a sexualidade e sobre a interdependência à qual todo sujeito está submetido, uma vez que ele está preso nas redes do desejo.

Precedendo essa recusa, encontramos assim uma primeira recusa que visa a preservar a mãe como instância suprema, a fim de salvaguardar o mito de uma onipotência do desejo e de uma automaestria do prazer. É a crença na onipresença do atributo fálico (e pouco importa o sexo real do sujeito) que, anteriormente à castração em sentido estrito, preserva o mito narcísico de uma onipotência que encontra seu ponto de referência na mãe.

Eis por que o primeiro recurso que o menino terá, face ao perigo que representa para ele dever reconhecer que o objeto do desejo materno está para mais além do seu próprio ser, será recusar 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 (que faz parte da experiência de todo indivíduo) que será, em um segundo tempo, refutada pelo teste da realidade que confronta o sujeito com aquilo que ele quer (a descoberta do sexo feminino) e com o que ele adquire como saber, isto é, que existe um mundo do gozo do qual ele está excluído e ao qual a mãe tem acesso somente através do pai. É este novo saber que será o material de todo fantasma de castração, fantasma que não pode ser formulado a não ser no momento em que ele se faz, para o sujeito, uma certa adequação entre o corpo sexuado, a “diferença” e o poder do gozo.

Mas é preciso juntar – e isso é de capital importância para compreender o que é do registro da perversão feminina – que o que vai, nesse momento, surgir em geral como consequência dessa descoberta, é um efeito de fascinação por esse lugar corporal onde a diferença vem se presentificar. A partir do momento em que o sujeito adquire a certeza da irreversibilidade da diferença, assistimos a uma espécie de transmutação que transforma o que poderia ter sido horror

(que permanece para o perverso) em fascinação. O lado mais manifesto dos jogos infantis nessa ordem de coisas é, de forma prevalecente, ligado ao olhar, à respectiva exibição das partes sexuais. Em outras palavras, poderíamos dizer que se trata de confrontar de maneira repetitiva o olhar para a *certeza da diferença*.

Sem dúvida, é mais fácil compreender o que faz com que esse “visto” se torne fascinante e que ele seja em si mesmo fonte de prazer, se nos colocarmos do lado da mulher e do que, dentro de sua relação com o desejo, vem designado pelo termo *penis-neid*,² esse termo de inveja que indica talvez da melhor forma um dos traços específicos da feminilidade.

Essa inveja do pênis, diz Freud, é o que deve se transformar, ao longo da evolução edipiana e da transferência paterna sobre a qual ela se apóia, em “*inveja de um filho do pai*”. É nesse ponto que está em jogo, para a mulher, a sua relação com a feminilidade. Com efeito, se a inveja do pênis é a reivindicação de um objeto parcial e uma reivindicação que se dirige à mãe, sua elaboração em uma demanda que se dirija ao pai e que se formule como o desejo de ter um filho dele implica uma mudança radical quanto à natureza do objeto reivindicado. Se, no primeiro caso, se trata de um objeto, no segundo trata-se de uma demanda do desejo. O desejo do pai sobre o qual vem se prender o desejo da filhinha; é aí que se origina a sua feminilidade. Eis por que, a partir desse momento, o que a filhinha procurará como causa de prazer ao ver o sexo do menino é a prova de que a diferença que a marca e que a designa como mulher é aquilo que, pelo olhar do outro diferentemente sexuado, é causa de desejo, promessa de dom. É o reassuramento contra a angústia de castração.

Ainda que diferente, a posição pode ser justaposta no que se refere ao menino. Aquilo contra o qual ele deve se reassurar é exatamente esta *inveja do pênis* a fim de ter a prova de que a mulher é desejante do seu desejo e não do seu pênis.³

Em resumo, se podemos dizer que o conceito de angústia de castração deva ficar limitado ao que se passa a um certo ponto da história do sujeito, vemos que esse ponto implica que a diferença dos sexos foi aceita como não-reversível

2. No original. *Inveja do pênis*. (N. da T.)

3. Isso é freqüentemente demonstrado pelos homens neuróticos em sua relação com a castração e a mulher. Emprega-se inapropriadamente, com freqüência, o termo *mulher fálica* nesse caso. Aquilo em que o neurótico acredita e contra o que ele empreende todo um jogo de aproximação e de evitação é exatamente essa inveja que ele acredita reencontrar nela. É por isso que a mulher lhe parece como aquela que só visa obter a certeza de que seu pênis, para ele homem e à sua exclusiva disposição, não pode viver a relação sexual senão como uma desapropriação que o reenvia à sua angústia primeira.

e que ela aparece a medida que a causa do desejo toma seu lugar e ela se superpõe ao que, até então, era percebido apenas como uma “*falta*” não simbolizável e portanto inaceitável.

Assumir a castração pressupõe que a uma primeira formulação – “*A mãe foi castrada pelo pai*” – é sucedida por uma outra totalmente diferente: “*A mãe é desejada pelo pai e é desejante dele*”. Este é o ponto que falha no perverso. Para compreender a razão disso, é preciso elucidar como, no caso oposto, esse assumir pôde acontecer. Se para “*a mãe foi castrada pelo pai*” se formula a refutação de que o menino contrapõe a realidade do visto (refutação que vem em substituição à sua primeira recusa que tentava preservar a mãe como imagem fálica), esta refutação condensa e justapõe três enunciados que dependem um do outro sem serem, por isso, idênticos:

- A certeza de uma unissexualidade original;
- O pai como agente de uma “castração” “real” (os dois termos colocados em aspas separadas porque antinômicos, a não ser no fantasma);
- Uma primeira falha do desejo projetada sobre a mãe (a causa e o lugar do pecado original é Ela).

Este último enunciado, salvaguardando a crença na não-castração de um Pai e na inocência do filho, introduz para o perverso, como veremos, a dimensão do “sacrificial”, seja do sagrado e do sacrifício.

Pode-se acrescentar que, neste estágio, a ausência de pênis na mulher vem fazer da “diferença” o equivalente de uma mutilação, de uma marca sangrenta, a causa de um “horror” que faz de todo desejo algo que coloca o próprio ser do sujeito em perigo. Ora, o que é demandado ao sujeito não é renunciar ao desejo, mas ao que era objeto do desejo (a mãe) e de ela renunciar ao nome do Pai. Mais ainda, é preciso, para que a renúncia ao objeto salvasse a possibilidade do desejo, que uma lei venha assegurar ao sujeito o seu estatuto futuro, seu direito ao desejo. Esta “lei” é aquela que, dentro da estrutura familiar, indica o lugar onde ele deve se situar e designa o falo enquanto significante do desejo e enquanto emblema da lei, devendo o falo tomar lugar nesse ponto do campo do sujeito onde vem se recortar e se religar indissolavelmente a lei da filiação e a lei do desejo.

A lei da filiação – Trata-se para o sujeito de poder se reconhecer como filho, testemunha e consequência do desejo parental e não causa desse desejo. Mas também de se assumir como prometido, por sua vez, ao papel de futuro genitor, elo de uma cadeia simbólica que transcende sua temporalidade subjetiva, dependente de um outro diferentemente sexuado para ter acesso a essa identificação. Ou, então, esta lei tem como única referência o Nome-do-pai: ele é o único que pode garantir que se é um “filho diante da lei”, o único doador de um Nome que faz do sujeito coisa diferente de algo puramente biológico ou o simples produto do ventre materno.

É por meio dessa voz que se instaura uma diferenciação essencial entre o pênis em sua função de órgão de reprodução e o falo enquanto emblema da potência paterna e da lei. Eis por que tudo funciona de maneira diferente se a mãe apresenta o pai como puro instrumento necessário à sua fecundação ou como o único detentor do direito e do poder de lhe *dar* um filho e de dele *receber* um.

A lei do desejo – Toda a dialética pré-genital mãe-filho pode se resumir neste binômio: ser o falo – ter o falo, com a condição de se lembrar que os dois enunciados se dirigem ao desejo do Outro (ser o falo para a mãe – recebê-lo dela como prova de sua impossível castração). Falamos aqui do falo e não do pênis, pois o ponto de que ele é interrogação para o menino é de ser ou de ter o objeto-Causa do desejo do Outro. É este desejo que investe o pênis no brilhantismo fálico, da mesma forma que ele investiu seus precursores, conforme o inventário dos objetos parciais. Reconhecer que o objeto que ele oferece, qualquer que seja, não é o que o Outro deseja, é reconhecer que nenhum objeto real, nenhum objeto parcial pode tomar o lugar do falo, a não ser o desejo mesmo. O que falta ao pênis para ser o falo e que não pode vir do lado da mulher, ou seja, daquela que não o tem, é o dom do seu desejo que vem dotá-lo do poder do gozo. Da mesma forma, é apenas porque ela mesma será investida do desejo do homem que encontrará seu acesso ao gozo. 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 pode garantir a adequação da resposta, *é uma face da castração simbólica*.

Para que o pai seja reconhecido como depositário do poder fálico, não é suficiente que o menino saiba que ele tem um pênis (seja ele maior ou mais eréttil que o seu), mas sim que ele descubra que o pai é desejado pela mãe, e que, enquanto investido desse desejo, é que ele pode ser o lugar do gozo para ela. Para que a mãe seja reconhecida como interdita ao desejo enquanto mãe, mas que ela seja, enquanto mulher, mantida como *modelo* do objeto futuro de desejo, é preciso que o sexo feminino seja não apenas reconhecido como diferente, mas também que o sujeito apreenda que é dessa diferença que o pai é desejante. Que a diferença se torne significativa do desejo: eis *outra face da castração simbólica*. Ela implica que em nome desta “diferença” dos sexos que remete ao conceito fundamental do não-idêntico, da alteridade inalienável do outro, se renuncie à onipotência de um desejo que vise fazer do outro e do seu desejo o que vem preencher, suturar esse ponto de falta que define o sujeito como sujeito desejante.

Depois desse grande desvio, chego à *recusa* enquanto elemento estrutural da perversão. Isso nos remete em primeiro lugar à noção de *spaltung*, de clivagem do ego e do sentido que essa clivagem adquire no perverso.

“A mãe foi castrada por um pai” – “A mulher tem um pênis” são, como dissemos, as duas afirmações contraditórias que sustentam o “ego” do perverso. Clivagem que, segundo Freud, resulta de um conflito “entre a demanda pulsional e a proibição que lhe é imposta pela Realidade”⁴ e que se desdobra, no caso clínico que ele toma como exemplo, na criação de um fetiche, por um lado, e, por outro, no medo de ser devorado pelo pai, e pelo surgimento de um sintoma que se manifesta por uma fobia do toque (medo de que se tocasse nos dedos do seu pé) (Freud, 1940[1938]).

Se eu me lembrei dessa passagem, é porque ela demonstra que o *spaltung* não pode ser compreendido, de forma alguma, como uma linha de divisão entre o eu consciente e o eu inconsciente. Ele não consiste – o que, aliás, não teria nenhum sentido – em dizer que dentro do inconsciente o perverso recusa a castração feminina enquanto a reconhece conscientemente. Mas se trata, isso sim, de uma dupla afirmação que se enuncia conjuntamente tanto em relação ao tempo quanto ao lugar tópico de sua enunciação e dos quais o sujeito respeita e encena em seu agir as duas implicações antinômicas bem-sucedidas de sua façanha, não no sentido de não reconhecer a contradição, mas de fazer dessa contradição uma espécie de prova de verdade a respeito do gozo. É por essa via que ele chega a uma nova síntese, síntese frágil e da qual terá sempre de se reassegurar, de reconsolidá-la através do que é vivido na sexualidade perversa: colocá-la em prova constante. Colocar à prova qual verdade última? Confrontação com qual outro saber ou com qual outra lei? Em outros termos, a quem ou a qual enunciado inaudível se dirige a recusa?

Responder que o perverso recusa a realidade da diferença dos sexos exige uma elucidação complementar. Com efeito, a formulação “a mãe foi castrada pelo pai” é, em si mesma, uma contestação da realidade da diferença dos sexos; ela diz respeito, sem dúvida, à presença da diferença, mas ela recusa aquilo a que deveria remeter em um segundo tempo, ou seja, que não existe castração “real” mas sim uma “diferença” original, causa do desejo.

É esta simbolização da “falta” encarnada pela diferença, esta metamorfose de sua relação com o desejo e ao seu objeto que fica inacessível ao perverso. Isso porque ele não pode, pela via da regressão, senão retornar a um enunciado antecedente em seu tempo, ou seja, “a mãe tem um pênis”, o que, na sua forma original se enunciava como “a mãe tem o objeto do desejo: ela é, por excelência, o lugar do poder”.

4. Traduzido da citação em francês no original. (N. da T.)

O que o perverso vem também recusar é, antes de tudo, o desejo da mãe pelo pai e, com isso, também a lei da filiação e a lei do desejo.

Recusa reforçada pelo duplo enunciado de que ele se serve: ou bem a mãe é o lugar do desejo, aquela que possui todo o poder sobre o desejo – e o pai não tem portanto nada a lhe oferecer, sendo ele mesmo castrado como sujeito desejante, ou bem o pai é quem induz a mãe ao pecado do desejo, sendo o responsável pelo “horror”, o que o impede de ser desejado por ela; ele é castrador porque responsável por uma lei inaceitável e porque instrumento dócil dessa mesma lei (esta segunda formulação nos parece mais exata).

Eis o primeiro dilema que o perverso confronta frente à instância paterna: se ele fica com a primeira hipótese, a consequência seria a forclusão do Nome-do-pai enquanto garantia da lei e, sob o ponto de vista estrutural, a psicose. Se ele toma em consideração a segunda hipótese (o pai como agente de uma castração real), o acesso ao gozo lhe será interdito; com efeito, restar-lhe-ia ser jamais impossível superar o horror ao sexo feminino, que não poderia ser percebido senão como uma abertura, uma ferida, com toda a angústia de refutação que isso supõe.

O compromisso perverso é bem-sucedido em conciliar uma certa relação com a lei e uma certa abertura ao gozo.

Já lembrei, aqui mesmo, que o que me parecia essencial da relação do perverso com a mãe era um elo de *cumplicidade*: tenho relatado diferentes exemplos clínicos desta cumplicidade com uma mãe sedutora – e no caso do perverso não se trata de um puro fantasma de sedução forjado pelo sujeito – que mostram essa indução maternal *vis-a-vis* com a demanda pulsional do menino e a aceitação da homenagem que ele lhe faz. Quase sempre se encontra, na anamnese desses sujeitos, essa sedução por parte da mãe ou de um substituto, essa participação silenciosa e oculta em um auto-erotismo cujo suporte fantasmático ela não ignora que é ela. A “ameaça”, vindo interditar a atividade pulsional qualquer que seja sua forma, tem sido entendida como o que era: zombadora e de pura forma. O que não quer dizer, antes pelo contrário, que a mãe não tenha sido um personagem ameaçador que se precisasse justamente de continuar a seduzir, vista a se oferecer em holocausto ao seu desejo a fim de desviar o seu possível furor. O que se encontra nesses sujeitos é um processo de *idealização* da imagem materna, processo que se diferencia da sublimação da mesma forma que adoração se diferencia de amor ou de ternura. Esta *idealização* da mãe é moeda corrente na clínica perversa (pode-se notar, a propósito, que mesmo Sade não escapa a esse postulado: quando, em *A filosofia na alcova*, como um último ultraje à consciência dos cidadãos, ele ousa encenar o personagem da mãe, ele não consegue desalojá-la do lugar de Deus senão fazendo-se tomar o lugar do Cristo sacrificado; e a cena sobre a qual cai a cortina

faz da mãe – como observava Lacan (1966) – aquela que jamais seria interdita ao Desejo).

Esta idealização será mantida pelo perverso porque ele jamais irá desalojar a mãe totalmente dessa posição primeira de onipotência que era a sua. Ele não pode renunciar a uma certa relação entre uma mãe fálica e ele mesmo enquanto instrumento de prazer a serviço dessa mesma instância suprema. Sua relação com a mãe não passa pela sublimação e ele não tem a dissolução do complexo de Édipo; seu modo de evitar o incesto é a idealização, e o seu acesso à sexualidade o obriga a uma clivagem do objeto. Ele isenta a mãe idealizada de todo pecado da carne, imagem de uma feminilidade falicizada, sem dúvida, mas postulada como fora de todo atentado do desejo, por olhar ou por escuta, situada no limite exterior do campo onde o sujeito joga o seu drama, olhar cúmplice ou ouvido protetor que lhe vem assegurar o bom fundamento do seu agir e lhe garante a impunidade (e o perverso, em sua vida, encontra facilmente uma mulher que venha desempenhar esse papel de simples testemunha, de amiga ou de protetora). Imagem que se opõe à da mulher em seu estatuto de ser de desejo, o que o remete à mãe enquanto ser sexuado e capaz de engravidar, objeto eminentemente perigoso porque responsável pela castração do homem, ou destituído e fragilizado porque castrado. Esta segunda imagem, em sua dupla face, será projetada pelo perverso sobre a mulher em seu papel de parceira erótica ao fazer o que venha a circunscrever a cena do real, nesse espaço que delimita seu corpo, o lugar onde se jogará novamente, de forma repetitiva, a castração vivida como rito sacrificial, seja expiação do desejo, rito de iniciação, ou desvelamento do verdadeiro.

O termo *rito* nos leva diretamente ao ritual e ao cerimonial. Sabe-se do papel essencial que esta dimensão desempenha na perversão. Tentarei elucidar o sentido de uma das mais importantes peças deste ritual, o *Contrato*, primeiro termo de um trinômio de que os dois outros são a lei e o gozo.

Pode-se dizer também que me refiro de forma privilegiada ao que está em jogo no sadomasoquismo, porque eu desejo fazer logo de início uma observação já freqüentemente formulada, ou seja, a da minha convicção do polimorfismo inerente à estrutura perversa. Se é verdade que em função da história individual do sujeito se encontra sempre no primeiro plano do seu agir o prevalecimento de uma dada pulsão, é também inteiramente verdadeiro que basta nos debruçarmos um pouco mais sobre esse agir e sobre o que o sujeito nos diz a respeito dele para encontrar, de uma forma ou de outra, os traços de todo o inventário pulsional.

Parênteses fechados, vamos ao *contrato* e ao que ele nos ensina. Não preciso descrever esse tipo de contrato; qualquer manual de psiquiatria dá grande número de exemplos, e o estereótipo que lhe é próprio torna suficiente conhecer apenas um para saber o que é essencial.

Em uma resposta que eu havia feito em uma conferência de J. Clavreul (1967) feita na Escola freudiana e em que ele falava exatamente do contrato, observei que o que me parecia o mais marcante era a minúcia, a exigência de rigor com a qual eram definidos os menores atos, as menores posturas demandadas ao parceiro. Nada, nesse tipo de contrato, lembra uma declaração de amor, nem mesmo o fogo da paixão. Trata-se bem mais do estilo de um ato de cartório, de um artigo do Código; em outras palavras, esse discurso é pronunciado em nome da lei e não do amor, nem mesmo, em um certo sentido, do desejo.

De que se trata, então, de fato? Trata-se, para os dois parceiros, de se engajar mutuamente e da maneira mais rigorosa, a respeitar e a aplicar cegamente uma série de regras que, de maneira imutável, definirão o seu agir erótico. Eu acrescentaria que eles se engajam a respeitar essa lei ou essas regras, *qualquer que seja o desejo deles* no momento em que eles tiverem de aplicá-las.

Não se pode negar que o contrato seja, em si mesmo, a consequência de um fantasma do desejo. Mas é também verdadeiro que ele pressupõe que alguma coisa do registro da lei venha, no futuro, substituir o desejo e impor uma regra do jogo que o sujeito não terá mais o direito de modificar, como se pudessem ser os avatares de seu próprio desejo em um dado momento.

Está aí, penso, uma primeira chave para compreender a relação particular e específica que vem ligar a lei e o desejo para o perverso. Ora, de que lei se trata? Ela está claramente explicitada no próprio contexto do contrato: o imperativo imposto ao sujeito não é outro senão que o gozo, o gozo não conhecido como um direito ou como um extremo prazer, não como efeito de uma escolha, mas sim como um dever, como uma dívida sacrificial oferecida a um Outro de quem teremos de dizer qual ponto de vazio na cadeia significante ele vem preencher.

Não deixa de ser interessante observar que, na maioria dos casos – não digo a totalidade, pois isso seria falso – o contrato é obra do parceiro masoquista. É ele que dá as regras do jogo, que dita e enuncia os caminhos do sofrimento pelos quais ele irá passar para atingir, malgrado isso e em função disso, essa apoteose que é o seu gozo. Mas, não nos esqueçamos, esse gozo não é somente o que ele propõe, mas que ele impõe ao que aceita fazer o papel do parceiro sádico.

Ora, o que está em jogo na atuação desse ritual aparece como uma espécie de repetição da fantasmática de uma cena de castração. Pouco importa, no momento, saber em que lugar se situa aquele que está com o chicote e em que lugar está situado aquele que oferece o seu corpo... O que é preciso lembrar é o que significam todos os acessórios necessários a esse cerimonial. Um dos parceiros estará sempre mascarado de pecador, de penitente, de alguém cujas

correntes, mordação ou não sei mais o que provam que ele é, por excelência, o sujeito do pecado. Quanto ao outro, o aparato, a riqueza, o próprio lado teatral da vestimenta visam apresentá-lo como um mestre cujos emblemas estão lá para lembrar a dignidade do poder de que ele está investido.

Ora, o que vai se passar entre esses dois parceiros? Um jogo dramático de que os traços característicos me parecem ser a marca, a marca deixada sobre o corpo do outro, marca que vem rasgar, profanar a superfície corporal para abri-la, para aí traçar as bordas de uma abertura, para aí reproduzir, em uma palavra, esta mutilação original que representou, para o perverso, a ausência do pênis na Mãe.

Assim, uma primeira face do cenário pode ser interpretada como a repetição de uma cena fantasmaticizada (aquela em que a mãe teria sido castrada), cena na qual o sujeito toma, desta vez, parte ativa em uma tentativa de domínio do horror primário. Mas é preciso logo acrescentar que o contrato nos demonstra que se supõe que a vítima obtém prazer – e eu diria mesmo que ela se engaja a obtê-lo – dessa dor que ele se impõe. É aqui que toma sentido um aspecto particular da recusa; entendo que o que é de fato recusado é o horror primário ou, melhor dizendo, esse próprio horror é transformado em via única e privilegiada do gozo.

Mas há um outro ponto a considerar: o lado circular deste estranho jogo. Refiro-me a Sade para isso porque são fantasmas que ele nos descreve, estes diferem bem pouco dos que podemos escutar sobre nossos divãs e, além disso, fantasmas constituem material comum a todos. Ora, o lado mais típico do fantasma tal qual Sade a descreve é justamente esse movimento circular em que flagelante e flagelado mudam reciprocamente de papel em uma espécie de circuito fechado e infinito.

Trata-se aí, com certeza, de fantasmas; Sade está longe de ter vivido tudo que ele escreveu. Mas isso me parece mais confirmar do que debilitar esta tese. Com efeito, neste caso preciso, o que é o fantasma senão o limite daquilo que o sujeito pode imaginar quanto ao objetivo último do seu poder sobre o gozar, sonho que nos demonstra bem o que representaria, para o perverso, o próprio apogeu do poder, ou seja, essa faculdade de gozar tanto no momento em que ele tem o chicote quanto no momento em que ele é apenas o corpo que se oferece à dor.

O que o perverso desejaria provar e demonstrar em seu próprio corpo é esse corpo como instrumento da castração ou objeto castrado, estando essas duas posições antinômicas a serviço do gozo do qual são o efeito irreversível. Isso nos obriga a abordar a difícil questão do fantasma. Não do fantasma perverso porque, como já disse, não existe fantasma que seja próprio do perverso – e não há necessidade aqui de lembrar que, se os leitores de Sade podem se interessar por esses textos, é porque o que ele escreve encontra neles um eco, sem que por isso tenhamos o menor direito de lhes atribuir perversão – melhor seria uma

relação do perverso com o fantasma e da relação de adequação que ele consegue estabelecer entre a cena do fantasma e a cena do real.

Ora, existe nos escritos analíticos uma certa confusão quanto ao conceito de fantasma, uma vez que este mesmo termo é aplicado ao fantasma inconsciente, núcleo irredutível da relação do sujeito com o seu desejo, e ao que nos é proposto no discurso do paciente como sonhos, como imagem do desejo, e até mesmo, muitas vezes, como pura verborragia.

Eu penso – e não faço aqui outra coisa que retomar o que dizia J.-P. Valabrega (1968) em uma conferência que tratava do problema antropológico do fantasma – que para o fantasma é preciso, como para o sonho, se lembrar que existem duas formas, dois conteúdos, duas leituras: o manifesto e o latente. A relação que liga o conteúdo manifesto de um fantasma ao que dela seja o núcleo inconsciente ou, em outras palavras, seu conteúdo latente, é uma relação extremamente complexa. Todas as distorções são possíveis e apenas uma análise que trabalhe para o fantasma o mesmo instrumento que trabalha para os sonhos pode desvelar o vínculo que une essas duas faces ou essas duas versões.

Se nos mantemos ao nível do conteúdo manifesto, podemos dizer que o fantasma do perverso não se diferencia em nada do fantasma do normal. Mas essa não é a questão. A que temos de responder é o que torna necessário que essa fantasmática erótica venha a se encaixar sobre a cena do real e por que o sujeito é obrigado a passar por esse caminho para ter acesso ao registro do gozo.

Isto nos obriga a um retorno ao que dizíamos anteriormente, voltando ao ponto em que deixamos o problema da identificação. Vimos qual era a relação entre o perverso e essa imagem idealizada de uma mãe todo-poderosa, cujo olhar terá sempre para ele a função do espelho onde lhe é presentificado seu próprio ego especular.

Isso recorta o que foi dito sobre a cumplicidade como traço específico da mãe do perverso e o que Clavreul, acima neste mesmo texto, lembrou a propósito desse testemunho feminino, tão frequentemente apresentado na existência do homossexual. Mas – e isso abre a questão da relação do perverso com a instância da lei – essa imagem materna impõe, como se viu, uma dupla leitura: “a mãe tem um pênis” – “a mãe foi castrada pelo pai”. São duas afirmações contraditórias que preservam o eu graças à recusa. Trata-se de ver em que elas implicam quanto à lei e ao papel que elas desempenham no campo identificatório do sujeito, o fato de que ele não seja um psicótico garantindo que o campo da lei não está excluído.

Ora, se a recusa e a *Spaltung* do eu que ela pressupõe são, justamente, consideradas o traço específico da estrutura perversa, é porque elas representam a solução imposta ao perverso pela configuração edipiana. A recusa coincide com esse rodeio onde o sujeito confronta o complexo de Édipo e onde se joga a

recolocação de suportes identificatórios, recolocação que vai assinalar definitivamente seu destino de sujeito desejante.

A recusa é o caminho escolhido pelo perverso para conseguir chegar – da única maneira que lhe é possível. Em função do sentido que toma para ele o laço do casal de pais face ao qual ele tem de se posicionar – a que sujeito do desejo e sujeito da lei não venham a ser duas posições que se excluam mutuamente, o que lhe barraria todo caminho a uma identificação não psicótica.

Tentaremos ver sucessivamente como ele se posiciona enquanto sujeito do desejo e enquanto sujeito da lei. Que o desejo seja o Mal, por paradoxal que isso possa parecer, tem, para o perverso, valor de axioma. Que este Mal encontra sua origem no desejo do Outro é a verdade que o perverso entrevê e que ele não está perto de esquecer, sejam quais forem as distorções pelas quais ela o fará passar.

O desejo da mãe, impondo-lhe logo o “ser”, seja de existir, primeiro crime do desejo de que ela é responsável (e que fará que a procriação será o que ele tentará sempre rejeitar), e lhe demandando em seguida de se reconhecer cúmplice do seu desejo, desejo pesadamente culposos porque pago com a exclusão do pai enquanto sujeito desejado, o fixou nesse lugar que é o seu, onde seu prazer, objeto da silenciosa demanda materna, vem fechar o caminho a toda sublimação que, apenas ela, poderia permitir-lhe assumir o desejo como outra coisa que não armadilha de alienação ou armadilha da culpa. Enquanto desejante, a mãe encarna mais ou menos o que recobre a noção de pecado original, que é sempre, seja qual for a versão mítica que se lhe possa dar, um pecado de desejo.

O segundo axioma da temática perversa é que se deva expiar ter de desejar. Isso porque, para uma conduta em que a dimensão sagrada, mesmo mística, parece com frequência perfilar-se no horizonte, ter-se-á de se submeter ao imperativo do desejo para dele tomar a via de purificação. Isso nos conduz ao estatuto que ele tenta se dar enquanto sujeito da lei.

Porque havia pecado original, ainda é preciso que se postule um tempo primeiro, um “antes” do pecado e, da mesma forma, a existência de uma palavra que defina o Mal e que tenha valor de lei. É preciso que o sujeito possa se referir a um legislador cujo poder e direito de exercer a lei testemunhe que, enquanto uma soberania fálica, ele está fora do campo da falta, e que se torna assim o garantidor de uma não-castração original. Isso garante que o respeito à lei permita evitar a castração sem interditar o gozo.

Eis por que é necessário que se encontre um caminho que una, por um desvio particular, gozo e lei, e que faça do primeiro um artigo do código – o que vai conduzir o gozo a uma estranha aliança com o pecado e a dor e que se precise da dor física ou de algo que recupere a noção de privação.

O perverso só tem acesso ao seu gozo quando paga o preço de um simulacro da castração, simulacro sempre repetido e, por isso, repetitivamente anulado; pouco importa, portanto, se ele oferece seu corpo em holocausto ou se ele oficia o holocausto sobre o corpo de outro.

Isto mostra que o ponto de hesitação, o ponto excessivamente frágil da estrutura perversa, resulta desse desvio complicado, pelo qual o sujeito deve passar para reintroduzir, em seu campo indentificatório, o falo enquanto significante que liga a lei e o desejo, sempre diferenciando-o de um puro significante do desejo materno. Eis por que, para o perverso, a lei estará sempre em lugar diferente daquele onde ela se enuncia pelo seu semelhante. Ela é o seu saber secreto, a razão de ser do seu *desafio*, sobre o qual vamos agora nos interrogar.

II – O desafio

É preciso logo de início observar que esta noção, contrariamente à recusa, encontra sua origem no registro fenomenológico ou, se se prefere assim, descritivo. Se a recusa necessita, para ser entendida, que se entreabra a barreira do inconsciente, o desafio aparece claramente no comportamento do perverso como na codificação que dele é feita pelos que têm a função de julgá-lo e onde ele se chama “ofensa aos costumes”. Ora, é necessário distinguir o que é da alçada do comportamento consciente (o que não somente é conhecido pelo sujeito, mas reivindicado, até mesmo glorificado) e o que remete a uma motivação inconsciente, a um sentido radicalmente outro e convida a uma leitura inteiramente diferente.

O que choca no perverso, no que ele tem de manifesto, é seu objetivo do escândalo. Mas a via pela qual ele tenta realizá-lo tem uma particular importância. Ela não se limita de modo algum ao fazer escândalo, mas se encontra sobretudo no discurso que o perverso mantém sobre esse fazer escândalo. O meio pelo qual ele escandaliza e pelo qual ele singulariza para o espectador ou o ouvinte remete a um duplo composto:

- A verbalização do seu fantasma do desejo que ele impõe;
- Esse mesmo fantasma proposta como discurso de saber e de verdade.

Volto, por um instante, à relação do sujeito com o fantasma e, mais precisamente, com o fantasma erótico. Eu observava mais acima que nada nos autoriza a traçar neste campo uma linha divisória entre normalidade e perversão; se existe linha divisória, deve-se buscá-la em outro lugar. O específico do fantasma é sempre manter intacta e íntegra sua função primária de suporte e de guarda da onipotência mágica do pensamento. No lugar do outro real, investido pela libido do sujeito, ele coloca este outro imaginário forjado pelo seu desejo,

puro objeto à sua mercê, totalmente submisso à sua vontade e portanto recusado seja como sujeito da palavra, seja como sujeito do desejo.

O fantasma é, de maneira privilegiada, muda; ela é um ato do pensamento, tendo a sua verbalização face ao outro real, o mais freqüentemente, um valor de demistificação, de desilusão. Ela rompe o encantamento, reintroduz a culpabilidade. Rompe o encantamento porque a verbalização, pressupondo a escuta, implica dois sujeitos: o que escuta separando-se do que fala. Pelo próprio fato de ser àquele a quem se dirige uma palavra, o outro real separa-se do sujeito imaginário, suposto não escutar, mas falar na mesma seqüência que o sujeito, sendo apenas um eco dele. O desencantamento está ligado à palavra na sua função de separação porque espera uma resposta cujo formulado escapa ao poder do sujeito.

A culpabilidade decorre do que o fantasma desvela sobre o lugar que o objeto vem ocupar, lugar duplamente marcado pelas armas de um voto de morte. Com efeito, não somente o objeto no fantasma vem se encaixar neste lugar vazio do objeto perdido – o que vem novamente dizer que é enquanto definitivamente perdido no real que ele reaparece no fantasma – mas também o querer faltante na cena do real, a partir do momento em que o sujeito sabe diferenciar a realidade psíquica da cena do real, fazer do outro o suporte do fantasma. Está aí a primeira anulação do outro enquanto sujeito, uma vez que ele vem tomar lugar no fantasma. Mas há uma segunda. De que objeto, no fantasma, se torna ele garantidor? Qual é seu papel funcional senão manter no presente a crença na onipotência do desejo? Ora, essa onipotência é propriamente mortífera para o outro enquanto sujeito. Deste objeto mudo ou que não faz outra coisa que repetir um discurso que se formula em outro lugar, deste objeto manipulado unicamente ao gosto de quem encena, deste objeto de que se diz que é melhor que escape da morte, poder-se-ia também dizer que é objeto de que a vida escapou, e se é um objeto imortal é porque morto desde sempre. É um voto inconsciente de morte, face a face com esta realidade do outro, que é o suporte e a razão da substituição que o sujeito opera tirando vantagem do objeto fantasmático.

Isso nos reconduz à noção de desafio e de escândalo. O que é escandaloso para o espectador é o desvelamento, trazer à luz algo que, por ser da função do fantasma, compartilha com o perverso. Se todo sujeito pode se autorizar a fantasmaticizar, é porque ele reconheceu que a onipotência do pensamento é uma ilusão (ainda que tudo o que os termos intuição, pressentimento, superstição recobrem esteja aí para nos lembrar a dificuldade que cada um experimenta para fazer o luto definitivo deste mito). Resta disso apenas que o sujeito só pode fantasmaticizar porque ele sabe (o que o tranquiliza) que o voto de morte não basta para matar e que a realidade do outro virá sempre abrir brechas em sua miragem narcísica.

Ora, o que o perverso coloca em ação faz agir sobre a cena do mundo, um cenário no qual o desejante se apresenta (de resto, falsamente) como não

sujeitado à realidade do outro, em que ele parece não ter de se dar conta dela ou parece ter sucesso em remodelar essa realidade ao jeito de seu desejo apenas. Está aí a fonte do escândalo que o perverso provoca.

Quanto ao desafio, é preciso poder passar, para além do descritivo, ao que é o seu sentido oculto para compreender seu alcance. É difícil falar de comportamento perverso se não se tem como referência do comportamento não perverso, não a normalidade, mas a lei. É perfeitamente exato que o perverso, por seu comportamento, viola a lei com maior freqüência e que muitos de seus atos, quando se inscrevem no campo de sua perversão, são ilegais. Mas se nos mantivermos a este nível, não conseguiremos avançar para compreender a razão desse desafio.

O que o perverso desafia sem saber – e aí está a motivação inconsciente da sua conduta – é o real. E se ele desafia esse real pelo viés da lei é porque a lei vem, em nome do saber, designar e codificar a realidade. Toda lei, seja uma lei ética ou uma lei penal, apóia-se sobre o postulado de um saber que se quer verdade porque esse saber tem a pretensão de encontrar suas fontes no real.

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.

Ao enunciado de um saber que pretende encontrar o sentido do destino do homem na sua função de procriação e no seu estatuto de sujeito de uma história e da História, ele oporá sua recusa de procriar, seu desprezo por uma história que lhe parece puro contra-senso. Em uma espécie de eco deformado da lição do *Banquete*, ele afirmará, por sua vez, que a única filiação que conta é aquela que se faz em nome de um saber. Dolmancé não é Diotima, diga-se!⁵ Mas para

5. Cf. Claude Lefort. Sade: o desejo de saber e o desejo de corromper. Dolmancé é um dos personagens da reunião de alcova em *A filosofia na alcova*; “grande falastrão e perito na arte do gozo (...) encarna mesmo a corrupção mais completa e integral, o indivíduo mais celerado e mau que se possa encontrar no mundo” (p. 248). Cf. José Americo M. Pessanha. Platão: As várias faces do amor. “Diotima é conhecida apenas através do *Banquete* e muitos a consideram uma criação da ficção platônica. Outros estudiosos, porém, vêem nela uma dessas sacerdotisas de Apolo que, inspiradas pelos deuses, iniciavam os homens na sabedoria divina” (p. 96) (N. da T.).

ele também a única forma de paternidade que ele poderia assumir seria aquela de uma transferência de saber, mas de um saber sobre o gozo.

Para concluir, eu tentaria recolocar os diferentes conceitos que tenho manejado no campo da clínica, excusando-me de certas repetições. Estudaria, para este efeito, a relação do casal sadomasoquista. Mas faria antes de mais nada uma observação que talvez tivesse sido melhor ter feito desde o começo: se, em uma perspectiva teórica e estrutural, eu tivesse de falar da esquizofrenia, ou melhor, da estrutura psicótica, o que eu teria a dizer não se diferenciaria essencialmente em função do sexo do sujeito, e o mesmo valeria se eu tivesse de falar do histérico. Ora, isso não é verdadeiro quando se trata da perversão. O que acabo de expor para explicar a estrutura perversa se refere ao perverso do sexo masculino. E pode-se logo notar esta espécie de paradoxo: é justamente para aquele que recusa a realidade da diferença dos sexos que se faz indispensável, quando se fala dele, dizer que se trata de seu sexo real.

Isto não quer dizer que eu não acredite na perversão feminina, tema freqüentemente abordado pelos analistas Granoff e Perrier (1964), sendo que a possibilidade de uma estrutura perversa na mulher coloque problemas extremamente complexos. Pessoalmente, penso que a perversão não é um apanágio do homem, mas que o remanejamento que ela implica só pode ser elucidado se se define, logo de início, da maneira mais clara, o que se deva entender pelo termo feminilidade (Aulagnier-Spaurani, 1967).

Por esta razão, ainda que falando do casal sadomasoquista enquanto casal heterossexual, eu estaria tratando aqui apenas da posição do homem, começando por examinar o que se passa do lado do masoquista, daquele que nos diz ter prazer da sua dor assim como da sua degradação. A essência do masoquismo pode ser resumida brevemente como uma vivência cujos dois pólos são representados pelo que as noções de escravo e de dor física recobrem. Para a noção de escravo, em um contexto particular, tenho em vista essa destituição de si mesmo (de sua vontade assim como de sua liberdade) e que o sujeito parece oferecer ao parceiro como um dom. Quanto à dor física, se é verdade que o sujeito pede para sofrer, é também verdadeiro que o seu objetivo é o gozo. Se ele se oferece para o prazer do outro, é igualmente porque esse prazer é o meio pelo qual ele consegue o seu próprio.

Assim, se em um quadro hipotético, escrevemos de um lado que nos aparece como a especificidade da posição masoquista e do outro o que ela necessariamente implica quanto ao papel imposto ao parceiro, encontraremos, no que se refere ao sujeito masoquista, de uma parte, essa destituição da responsabilidade de existir e de querer e, de outra, com referência ao objeto de sua demanda, a demanda de sofrer porque ele deseja sofrer. A demanda-de-sofrimento e o desejo-de-gozo coincidem. E não se trata aqui de um duplo registro

Cs/Incs, mas do que se inscreve claramente em seu discurso. Ele demanda que o chicoteiem porque sabe que o açoite lhe dará acesso ao gozo e que é esse gozo que ele tem em mira. É nisso, dentre outras coisas, que o masoquismo, enquanto perversão, se separa do masoquismo enquanto traço neurótico, do qual ele é a forma refinada.

Do lado do parceiro, a dialética instaurada pelo masoquista o situa no lugar de mestre, do que tem o direito de vida e de morte e que toma a responsabilidade dessa vida e dessa morte, encontrando por meio disso a vida do seu prazer.

Mas esse parceiro, tão freqüentemente anônimo, o que é ele mesmo suposto desejar? A dor do parceiro? O gozo do parceiro? Seu próprio gozo? Responderei logo a essas perguntas, se bem que possamos, já agora, observar que o masoquista não coloca em dúvida, por um instante sequer, que o sádico chega ao gozo pela via do sofrimento do outro.

Mas não se pode, de forma alguma, reduzir a relação sadomasoquista a uma relação de dois termos porque, para que o jogo se desenrole (e lembro o que eu dizia a propósito do contrato), é preciso que o parceiro aceite se situar no ponto preciso onde o masoquista o congela e do qual ele não o desaloja por razão alguma. É preciso, portanto, que ele mesmo tenha abdicado de toda liberdade de escolha para se conformar a uma lei da qual o masoquista pretende saber por excelência quais são as regras.

Se nós nos colocamos agora do lado do sádico, não teremos senão que inverter os termos em nosso quadro. Reencontraremos assim, do lado do sujeito, a noção de mestre e de poder absoluto, e igualmente a noção de prazer; e, do lado do parceiro, encontraremos as noções de escravo e de dor. Mas há, entretanto, uma diferença: se o masoquista demanda a dor, o sádico, ele mesmo, demanda que o outro demande sofrer. Diremos, então, que o objeto da demanda do sádico passa pela demanda do outro, que existe um redobramento do ciclo da demanda ou, ainda, que se é verdadeiro que o sádico deseja o seu gozo, pela coincidência entre demanda e desejo, o gozo permanece tributário de um desvio que passa pela demanda do outro.

Em função disto, como vai o parceiro se situar? O parceiro representa aquele sobre o qual ele rejeita a responsabilidade do desejo, aquele que expia a culpa de desejar da qual ele, o sádico, se descobre o sujeito. Ele é o corpo que se oferece à expiação e que sofre porque pecou (daí a codificação das faltas e das punições em um contrato, não importa qual, ou em Sade, ou em o *Caso d'O.*) Jamais a punição é gratuita; ela é sempre justificada pelo pecado do outro; eis por que o que ele é suposto demandar, o que o sádico *lhe impõe como objeto da demanda*, é a expiação e a purificação.

Mas o que é ele suposto desejar? O gozo do sádico? Seu próprio gozo ou sua própria anulação? Aqui ainda, antes de responder, observarei que, para que

o cenário caminhe, é preciso que esse parceiro, suposto ter abdicado de toda vontade em favor do sádico, aceite ter-se como pecador. Que de repente ele não dê mais ao outro razão alguma para que ele seja encontrado em estado de culpa e o cenário desmoronará como um castelo de cartas.

Mas uma das características desse cenário nos remete ao que eu dizia a respeito do fantasma em Sade, ou seja, o jogo circular que pode se instalar com tanta frequência, os dois parceiros trocando seus papéis. Isto significa que eles percorrem um circuito no qual podem indiferentemente tomar o lugar do demandante ou do desejante. É isso que dá a resposta quanto ao que é suposto ser o desejo do outro para o perverso. O masoquista, como o sádico, pouco importa o lugar de partida do sujeito, *postula que o outro, sujeito de uma demanda, é aquele que ignora o que é o objeto do seu desejo e que é ele, o próprio perverso, o único que sabe a verdade a respeito do gozo do outro*. Está aí o ponto nodal da temática perversa: esse saber a respeito do gozo investe o perverso em seu papel de iniciador e de demistificador; o que ele demanda ao parceiro coincide com o que o parceiro ignora a respeito do seu próprio desejo; ele, o perverso, lhe traz o desvelamento da sua verdade, o não-sabido do seu gozo.

Mas esta temática no exemplo escolhido, ou seja, o casal heterossexual, nos mostra também que é à mulher que o masoquista delega esse poder absoluto, essa investidura que faz dela o Mestre do desejo no simulacro jogado; ele a disfarça em Agente da Castração, oferecendo-lhe os emblemas e as armas necessárias ao sacrifício. A posição é simétrica e oposta no que se refere ao sádico. Esta diferença dos sexos que o perverso recusa, ele assim a reencena, e de maneira mais dramática, mais chocante, no momento em que ela vai usar todos os seus trunfos, ou seja, na relação sexual.

Isto nos confronta, à primeira vista, com o paradoxo mais completo: aquele que recusa o real a fim de pôr-se a salvo da angústia de castração é o mesmo que, no momento em que ele mais precisa ser dela preservado a fim de ter acesso ao seu gozo, parece afirmar a realidade da castração e da necessidade, para todo sujeito, de passar por ela, até mesmo de invocá-la.

Se consideramos o encontro sadomasoquista como uma peça em ato único onde o papel dos dois parceiros faz de um o agente da castração e do outro aquele que é a vítima dela, e se postulamos a heterossexualidade do casal, o que parece ser o problema é jogar repetitiva e indefinidamente a cena fantasmática de uma castração primeira e mítica.

Para o sádico isso parece se passar a céu aberto. Ele é aquele que vem marcar o corpo da mulher com as armas do seu chicote (ou de seus equivalentes). Para o masoquista, o jogo é mais sutil. Ele demanda e exige que seja ela que assuma a responsabilidade de castrar. Mas é ele quem lhe dá esse direito; se não

há o agente da castração, resta aquele que tem o poder extremo de investir um outro da potência fálica.

Assim, nestes dois casos é do lado do perverso, do lado do homem, que está a maestria, a posse do emblema fálico. Se ele o guarda ou se ele o dá, as duas opções implicam, de saída, que ele o possui.

Se, paralelamente, sabemos que o desejo do sujeito é ser capaz de trocar de lugar e de gozar, de afirmar que agente da castração e vítima são paralelamente aptos ao gozo, que eles estão inevitavelmente submetidos a isso, que, qualquer que seja seu sexo real, podem desempenhar os dois papéis indiferentemente, que o simulacro funcionará sempre, temos aí uma outra demonstração da função da recusa e do desafio. O que o perverso vem demonstrar é que nem a castração nem o horror podem se opor ao gozo; que castração e horror são corolários indispensáveis do gozo, da mesma forma que a sobrevivência da vítima, como também a integridade do corpo sempre reencontrada (lembro-lhes, por exemplo, a função do bálsamo mágico em *Justine*, essa substância milagrosa que toca os corpos das vítimas e apaga deles o traço de toda ferida) provam que a castração se anula no próprio momento em que ela se realiza. Para além dos dois parceiros, em um outro lugar da cena, se perfila a intocabilidade do falo, cuja “inviolabilidade” o Outro garante e, com isso, a castração impossível.

Resta-nos dizer que o Outro é quem, para o perverso, se faz garantidor da verdade do seu discurso e do bom fundamento do seu agir e quem, na encenação, é representado por esse testemunho, esse terceiro que, o mais das vezes, se encarna no olhar anônimo que o sujeito projeta sempre no horizonte do seu campo, seja o desconhecido suposto fazer-se *voyeur* ou a amiga que ele virá fazer compartilhar seu segredo, ou, enfim, o analista, pouco importa. É a esse olhar que a encenação é oferecida; é a esse olhar que é suposto ser o garantidor do gozo, que assegura ao sujeito que ele está dentro da lei e o protege, assim, de sua angústia de castração.

Duas teses têm sido mais freqüentemente evocadas para tentar explicar a relação do perverso com a lei ou, de modo mais geral, sua relação com a instância superegóica: esse olhar que representa o Outro deve se referir a uma imagem primeira da mãe fálica; ou, ao contrário, é preciso referenciá-lo a um pai idealizado e mítico, que teria tomado o lugar do pai real destituído de sua função.

Em um trabalho sobre o fetichismo (Rosolato, 1967) que, a meu ver, é um dos estudos mais exaustivos e mais ricos que têm sido feitos sobre o conceito de perversão, Guy Rosolato analisa, a propósito da recusa e da temática perversa, o papel que vem desempenhar aquele que ele chama “pai idealizado”, idealização graças à qual o perverso coloca em curto-circuito aquilo em que o pai real se revelou inapto; pai ideal de quem o sujeito faz o garantidor de um saber supremo que se torna o seu próprio conhecimento. Mas isso não impede Guy Rosolato

de propor-se a pergunta de saber se por trás desse pai idealizado não se perfila a sombra de uma imago primeira que seria a da mãe.⁶

Pessoalmente, penso que os dois não são antinômicos, se nos lembrarmos bem que a função da imago mais primária da mãe é, como diz Lacan, ser o primeiro representante do Outro, o que deve ser tomado ao pé da letra. Representante do Outro significa que ela vem representar, sobre a cena do mundo, o Outro do discurso inconsciente, o Outro enquanto depositário da potência fálica. Se para o psicótico, no momento em que o sujeito realiza a antinomia das duas cenas, acontecerá a fusão entre o Outro e a mãe; se o neurótico, pelo contrário, é aquele que alcançou as margens da travessia edipiana, o perverso é aquele que sabe que é do lado do pai que deve se enunciar a lei, mas que superpõe a ele, a partir desse momento, um eterno mal-entendido, instaurando assim o jogo de esconde-esconde que é o seu com a castração; é aquele que não pode senão recusar a lei do pai a fim de preservar a sua recusa a respeito da castração e da diferença. Ele recusa essa lei enquanto palavra do pai mas, não tanto enquanto lei. O outro fica para ele como o deus dos judeus, o Ser supremo, mas que não se pode nomear, aquele que não encontra representante na constelação familiar, menos ainda na linhagem real dos pais, senão se situando em um ponto mítico e original, em um tempo primeiro, em um antes da castração que precede o pecado do desejo do qual o casal parental tem culpa e do qual ele, o perverso, enquanto filho, é a consequência e cujo preço ele continua a pagar indefinidamente.

É em nome desse Outro e graças ao poder de que o perverso o investe que ele remodela o real para torná-lo apto ao desejo. Assim reasssegurado a respeito da existência de um Outro que jamais irá garantir a verdade de um discurso que toca de perto sua própria des-realização, ele pode fazer da recusa o desafio que lhe permite ser.

Resta-lhe um último obstáculo, uma última prova, aquela contra a qual se bate o saber de todo homem: saber-se mortal. Esse tempo da morte, esse último azar que a realidade impõe, ele tentará vencer, em uma última façanha, seja fazendo da morte em si mesma um efeito do prazer, seja, como Sade, demandando que se apague tudo que seria a marca de sua chegada, até a lembrança de sua tumba, seja, enfim, tentando substituir o acaso da sua aparição pela escolha da sua hora.

Concluirei dizendo que o perverso substitui um real julgado absurdo e inaceitável pela verdade de um desejo que se camufla em verdade do saber. Esta

6. O que nos lembra o que Freud escreveu a propósito de uma espécie de primeiro representante da instância paterna que reuniria os atributos dos dois pais, graças à ignorância na qual o sujeito se encontra, nesse momento, sobre a diferença dos sexos.

substituição, que é o preço que ele paga do seu compromisso com o real, vem traçar em seu ser esta rasgadura que se chama *Spaltung*, fio fino ou corda esticada sobre o qual seu eu se entrega a um exercício de equilíbrio tão brilhante quanto perigoso.

Referências

- AULAGNIER-SPAIRANI, P. La féminité et ses avatars. In: *Le désir et la perversion*. Paris: Seuil, 1967.
- CLAVREUL, J. *Le couple pervers*. Paris: Seuil, 1967.
- EY, HENRI. *Études psychiatriques*. Paris: Desclée de Brouwer, t. II, p. 239.
- FREUD, S. A divisão do ego no processo de defesa. In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XXIII.
- GRANOFF, W. e PERRIER, F. Le problème de la femme et les idéaux féminins. *La Psychanalyse*, v. 7, Presses Universitaires de France, 1964.
- LACAN, J. Kant et Sade. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- LEFORT, Claude. Sade: O desejo de saber e o desejo de corromper. In: NOVAES, Adauto (org.). O desejo. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- PESSANHA, José Américo M. Platão: as várias faces do amor. In: NOVAES, Adauto (coord.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Funarte/Companhia das Letras, 1995.
- ROSOLATO, GUY. *Étude des perversions. À partir du fétichisme*. Paris: Seuil, 1967.
- VALABREGA, J.-P. *Le problème anthropologique du phantasme*. Paris: Seuil, 1968.

Resumos

Este artículo, inédito en portugués, resulta de un seminario ofrecido por la autora en 1966 que se volvió un clásico del psicoanálisis francés desde su publicación en 1967. En él se examina la perversión como una estructura clínica. Renegación, ley y desafío son los tres marcos que la autora destaca como respuesta que el perverso forja delante de lo que Freud designa con el término "horror". Horror que surge cuando el perverso es confrontado con la realidad de la diferencia de los sexos. Desde su mirar fascinado, esa diferencia se presenta como la confirmación de estar condenado a perder el objeto del deseo (la madre) y el instrumento del placer (el pene), en lugar de haber podido reconocer la Ley que, sólo ella, podría haberle garantizado su estatuto de sujeto deseante.

Palabras claves: Psicoanálisis, perversión, deseo, placer

Cet article, inédit en portugais, résulte d'un séminaire donné par l'auteur en 1966 et devint un classique de la psychanalyse française depuis sa publication en 1967. Il examine la perversion comme structure clinique. Refus, Loi et Défi sont les trois marques que l'auteur met en avant pour considérer la réponse que le pervers forge devant ce que Freud désigne sous le terme d'“ horreur”. Horreur qui surgit lorsque le pervers est confronté à la réalité de la différence des sexes. Pour son regard fasciné, cette différence se présente comme la confirmation qu'il est condamné à perdre l'objet du désir (la Mère) et l'instrument du plaisir (le pénis), au lieu d'avoir pu reconnaître la Loi, et seulement elle, qui aurait pu lui assurer le statut de sujet désirant.

Mots clés: Psychanalyse, perversion, désir, plaisir

This article, published in Portuguese for the first time, is the result of a seminar given by the author in 1966, which later became a classic in French psychoanalysis since its first publication in 1967. It examines perversion as a clinical structure. Refusal, Law and Challenge are the three central aspects that the author discusses regarding the response that the perverse person forges in the face of what Freud termed “horror.” He is referring to horror that arises when the perverse person is confronted with the reality of the difference between the sexes. To his or her fascinated gaze, this difference is seen as a confirmation of being condemned to lose the object of desire (the mother) and the instrument of pleasure (the penis), instead of having become capable of recognizing the law, which is the only thing that could have guaranteed the person's status as desiring subject.

Key words: Psychoanalysis, perversion, desire, pleasure