

Perversão e neurose obsessiva: notas comparativas

Flávio Carvalho Ferraz

Psicanalista. Membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae (São Paulo). Professor dos cursos de Psicanálise e de Psicossomática deste Instituto. Livre-docente pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, onde também se graduou em Psicologia e obteve os graus de Mestre e de Doutor. Autor dos livros *A eternidade da maçã: Freud e a ética* (São Paulo: Escuta, 1994), *Perversão* (São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000), *Andarilhos da imaginação: um estudo sobre os loucos de rua* (São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000) e *Normopatía: sobre adaptação e pseudonormalidade* (São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002), além de organizador de diversas coletâneas.

O foco do trabalho é a comparação de certos aspectos da neurose obsessiva com a perversão, procurando desenvolver uma linha de raciocínio proposta separadamente por Guy Rosolato e Janine Chasseguet-Smirgel: o primeiro afirma que “*a perversão está para a gnose assim como a neurose obsessiva está para uma religião de tradição ritualizada*”, e a segunda propõe a seguinte comparação: “*Se a neurose obsessiva é uma ‘religião privada’, a perversão é, então, o equivalente de uma ‘religião do Diabo’*”. Conclui-se que o sintoma obsessivo, ao contrário do *acting* característico da perversão, aproxima-se da satisfação da hostilidade ou das moções pulsionais sádico-anais apenas de modo assintótico, e que esta lei do funcionamento neurótico, quando justaposta ao funcionamento do perverso, fornece a justa medida da diferença estrutural entre as formações psíquicas decorrentes do recalque e aquelas decorrentes da recusa.

Em 1905, nos “Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade”, Freud fez uma afirmação que viria a se tornar clássica na psicanálise: “as neuroses são, por assim dizer, o negativo das perversões” (p.168). Partindo deste axioma, o foco do presente trabalho será a comparação de certos aspectos da neurose obsessiva com a perversão, procurando desenvolver uma linha de raciocínio proposta separadamente por Guy Rosolato (1967) e Janine Chasseguet-Smirgel (1984).

Na carta de 24 de janeiro de 1897 a Fliess (Masson, 1986), Freud mostrava interesse pelo simbolismo das bruxas, especialmente em sua ligação com o universo anal. Dizia estar interessado em ler o *Malleus Maleficarum*¹ a fim de com-

preender a lógica dos métodos utilizados pelos inquisidores da Idade Média. E confessava estar sonhando com uma “*religião demoníaca primitiva, com ritos praticados em segredo*” (p.228). Ao proceder assim, seu intento teórico era mostrar que, nas perversões, estamos diante de algo como “*um remanescente de um culto sexual primitivo*”, semelhante ao que acontecia outrora numa religião do Oriente semita (Moloch e Astarte). Foi esta idéia, que precedia toda a sistematização teórica sobre a perversão em sua obra, que veio a inspirar Rosolato (1967) e Chasseguet-Smirgel na caracterização que fizeram da perversão e, para além disso, na sua comparação com a neurose obsessiva.

Antes de prosseguirmos nos detalhes dessa comparação, todavia, convém lembrar ainda mais uma passagem de Freud. Em 1907, no texto “Atos Obsessivos e Práticas Religiosas”, ele deixou

¹ O *Malleus Maleficarum* (“Martelo das bruxas”), escrito por Kramer & Sprenger e publicado em 1484, tornou-se uma obra célebre da doutrina demonista. Serviu de instrumento para a orientação dos inquisidores, ensinando-lhes a detectar os possuídos pelo demônio ou quem com ele compactuava (Pessotti, 1994).

uma outra afirmação axiomática, emitida em estilo metafórico, e que talvez só não tenha se tornado tão célebre quanto a primeira por ser uma fórmula menos abrangente, aplicável apenas a uma das ramificações nosográficas das psiconeuroses. Ele dizia que “*a neurose obsessiva parece uma caricatura, ao mesmo tempo cômica e triste, de uma religião particular*” (p.123). Ou, como foi dito de modo mais explicativo e abrangente no mesmo trabalho, “*podemos atrever-nos a considerar a neurose obsessiva como o correlato patológico da formação de uma religião, descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal*” (p.130).

Essa comparação da neurose obsessiva com a religião se fazia em razão do “cerimonial” que se verifica tanto na sintomatologia daqueles que “sofrem de afecções nervosas” como “nas práticas pelas quais o crente expressa sua devoção” (p.121). Em ambos os casos os cerimoniais obedecem a leis, sejam gerais ou particulares. Quer nos rituais neuróticos, quer nos atos sagrados, observam-se proibições compulsivas e fortes escrúpulos de consciência (sentimento de culpa). Além do mais, também em ambos os casos, os atos levados a cabo são prenhes de um sentido simbólico que expressa a experiência psíquica daquele que os realiza. Via de regra, a força da pulsão recalcada é vivida como uma tentação perigosa, contra a qual o sujeito deve cercar-se de *medidas de proteção*. Na neurose obsessiva os sintomas – ações obsessivas – são, assim, uma formação cujo objetivo é conciliar moções pulsionais antagônicas, vividas como forças que induzem a atos contraditórios.

Pois bem, nosso ponto de partida serão duas afirmações um tanto emblemáticas que recuperam, de certa maneira, o teor das sentenças freudianas. A primeira delas foi feita por G. Rosolato (1967): “*Parece que a perversão está para*

a gnose assim como a neurose obsessiva está para uma religião de tradição ritualizada” (p.39). A segunda, da autoria de Janine Chasseguet-Smirgel (1984) diz o seguinte: “*Se a neurose obsessiva é uma ‘religião privada’, a perversão é, então, o equivalente de uma ‘religião do Diabo’*” (p.216).

Ambos os autores, retomando Freud, comparam a neurose obsessiva a uma religião e fazem da perversão, nesse sentido, seu oposto. Rosolato confronta essas duas categorias explorando a oposição entre *religião* e *gnose*. Já Chasseguet-Smirgel busca, para falar da mesma oposição entre perversão e neurose obsessiva, a antítese entre “religião do Diabo” – alusão que, de certo modo, pode endereçar-se também à *gnose* – e a religião propriamente dita, supostamente de Deus.

A história das religiões mostra como foi difícil para o cristianismo impor-se perante as seitas gnósticas que remanesciam da tradição grega, entre outras. Freud (1913) diz, em “Totem e Tabu”, que “*quando o cristianismo pela primeira vez penetrou no mundo antigo, defrontou-se com a competição da religião de Mitrás² e, durante algum tempo, houve dúvida em relação a qual das duas divindades alcançaria a vitória*” (p.182). Sabemos por outras fontes que, de fato, muitas barreiras tiveram de ser erguidas contra as tendências gnósticas. E, *grosso modo*, seu correlato no plano ontológico seriam as barreiras contra a sexualidade e a agressão que o homem civilizado – e, *a fortiori*, o neurótico obsessivo – teve de erigir. Trata-se das *medidas protetoras* de que Freud (1896) já se dera conta nos “No-

2 O deus Mitrás era representado nas esculturas, sozinho, matando um touro. Isto chamou a atenção de Freud (1913), que vinha pensando que a civilização teria tido início no assassinato do pai primevo pelo conjunto dos filhos. Freud deduz, então, que aquelas imagens de Mitrás deveriam simbolizar um filho sozinho sacrificando o pai, redimindo assim os irmãos da co-autoria deste assassinato (p.182).

vos comentários sobre as neuropsicoses de defesa”.

Começamos por examinar a afirmação de Rosolato (1967), procurando explorar sua significação e dar-lhe uma amplitude um pouco maior. Parece-me que um dos elementos em que se funda tal comparação seria um aspecto essencial da gnose, que é o seu caráter de “*contestação permanente da Lei, sem recurso à mediação*” (p.39). Nesse sentido, ela remete necessariamente à recusa (*Verleugnung*), mecanismo fundante da perversão. Seu oposto, a religião de tradição ritualizada, para constituir-se como tal, cedeu historicamente à proibição, tal como o obsessivo curvou-se ante o imperativo do recalçamento (*Verdrängung*). Rosolato faz ainda uma ilação de caráter evolutivo, por assim dizer. Apoiado na história das religiões, diz que “*uma religião só se afirma depois de ter tido de se libertar das correntes gnósticas, não sem antes ter sofrido sua atração, ter voltado a elas para certas inspirações e para sua evolução*” (p.39). Certamente, esta é uma proposição desenvolvimental, que situa a gnose em um plano filológico anterior àquele da estruturação da religião de tradição ritualizada. No plano ontológico, a mesma correlação poderia ser feita entre a perversão e a neurose obsessiva.

A gnose – ou gnosticismo – propõe como possível algo que é muito tentador: o conhecimento pleno da divindade e o acesso à mesma. Por esta razão, de acordo com Umberto Eco (1987), a gnose não seria uma religião para escravos, como o cristianismo, mas para senhores. Os iniciados na gnose são detentores de um segredo do qual a massa não compartilha. E o segredo, como tal, confere a quem o detém uma posição de exceção. Ora, é inevitável lembrar aqui de uma característica importante da perversão, que é a presunção de detenção do segredo do desejo sexual, asse-

gurado pela execução da cena perversa da qual os comuns dos mortais (“normais”) estão excluídos. Como afirma Joyce McDougall (1983), “*imbuído da singularidade de sua identidade sexual, o desviante demonstra amiúde um sentimento de desdém em relação aos sexos ‘simples’, das pessoas que fazem amor à moda antiga – à maneira como o fazia o pai desprezado e diminuído*” (p.38). Um paciente perverso me dizia, após narrar sua noite de orgia, que enquanto ele fazia tudo aquilo eu, provavelmente, estava em casa assistindo à televisão de pijama³.

O termo gnose significa, literalmente, *conhecimento, sabedoria*. No sentido do gnosticismo, designa “conhecimento esotérico e perfeito da divindade” (Ferreira, 1986). Na tradição do racionalismo grego, *gnosis* designava o conhecimento verdadeiro do ser, em oposição à simples percepção (*aisthesis*) e à opinião (*doxa*) (Eco, 1987). O gnóstico, assim, além de ter a chave do contato direto com a divindade, almeja e supõe ter dela um conhecimento pleno. Não inibe sua curiosidade como o religioso cristão, nem é instado a alimentar o sentimento de impotência epistêmica diante de um Deus incognoscível e intocável. De modo análogo, pode-se dizer que o perverso *sabe*, e por isso julga conhecer o segredo do prazer sexual, enquanto que o neurótico obsessivo *duvida* e deve se furtar ao contato e ao prazer. Não por acaso, são estas mesmas posturas transferenciais que indicam na clínica a presença de uma perversão ou de uma neurose. No primeiro caso deparamo-nos com uma posição de *desafio*⁴, en-

3 Cf. Ferraz (2002), *Perversão*, capítulo 3, p.39-52.

4 Donald Meltzer (1979) refere-se a esta postura transferencial como *perversão da situação analítica*. Já R. Horacio Etchegoyen (2002), unindo os pontos de vista tanto da escola lacaniana (com referência ao mesmo artigo de G. Rosolato que menciono aqui) como da kleiniana (com referência a Meltzer), propõe o conceito de *perversão de transferência*, descrito em paralelo com a *neurose de transferência* e com a *psicose de transferência*.

quanto no segundo encontramos um sujeito que se espreita diante do “suposto saber” do analista, para usar uma expressão da lavra lacaniana.

Na religião católica o pleno saber é vedado. Mais que isso: a presunção do saber é em si mesma um pecado. Deve-se crer na escritura e obedecer às restrições impostas por suas leis, mas sem o *saber*. Um exemplo prototípico desta situação é o mistério da Santíssima Trindade, que pressupõe um Deus em três pessoas. Não se trata de algo a ser compreendido. Cabe apenas crer e curvar-se ao imperativo de abnegação ante o saber. Afinal, segundo Santo Agostinho, seria tarefa mais factível colocar toda a água do oceano em um buraquinho da areia da praia do que entender o mistério da Santíssima Trindade. A gnose, ao contrário, segundo Rosolato, “*constitui uma espécie de estado de proliferação, de fermentação, em que a descoberta, a revelação, encontram um terreno propício e as condições necessárias à invenção que fundamenta o objeto sagrado ou estético*” (p.39).

Prosseguindo no paralelo e passando das considerações sobre o *saber* para as hipóteses sobre a natureza do *fazer* na perversão e na neurose obsessiva, Rosolato lembra que, tal como na postura do gnóstico, “*o perverso encontra-se (...) bem situado para as inversões e as revoluções que fazem progredir as escolhas culturais.*” E prossegue na comparação com a neurose obsessiva: “*Mas ao esforço obsessivo caberá estabelecer o detalhe das pesquisas, o procedimento da Lei e a obediência ritual, a fixação litúrgica e as pressões que impõem; a estrutura perversa sozinha pode perder-se em transformações contínuas, questionamentos e reformas ou nos acasos e veleidades de uma vida aventureira e fulgurante*” (p.39).

Esta descrição do fazer do obsessivo em contraposição com o do perverso lembra-me diretamente um texto de

Freud (1931), tão sucinto quanto interessante, que é “Tipos Libidinais”. Ali Freud postula a existência de três tipos libidinais “puros” – o *erótico*, o *obsessivo* e o *narcísico* – e três tipos intermediários – o *erótico-obsessivo*, *erótico-narcísico* e *obsessivo-narcísico* – com o intuito de caracterizar o modo como cada um deles atua na cultura. O tipo *erótico* se caracteriza por uma dependência em relação ao objeto, isto é, sua principal necessidade é a experiência de ser amado; o tipo *obsessivo* se caracteriza por sua dependência em relação ao próprio superego, o que o limita e o coloca como uma espécie de agente perpetuador da moral estabelecida; o tipo *narcísico*, por fim, é o mais independente, tanto em relação ao outro como em relação ao superego. Ele tende a ser visto como uma “personalidade” em seu meio, podendo assumir a condição de líder. É ele que se encontra mais apto a transgredir a norma vigente, tanto no sentido do ato heróico e corajoso, quanto no sentido da liberação da destrutividade. Ou seja, o tipo narcísico pode se incluir em um espectro que vai do mais louvável herói ao mais abominável criminoso.

O tipo *erótico*, parece-me, aproxima-se mais do caráter histérico, enquanto que a ação do tipo *obsessivo*, que recusa mudanças, assemelha-se ao “procedimento da Lei” e à “obediência ritual” de que fala Rosolato⁵. O tipo *narcísico*, aqui tomado como protótipo do *sujeito da recusa* (do perverso, portanto) encontra-se, tal como descrito por Rosolato para o perverso, bem situado

5 Jean Laplanche (1988) também reconhece como característica do obsessivo a “recusa das novas possibilidades”, por ele compreendida como evitação de tensões, ou seja, “uma manutenção a qualquer preço da homeostase, visando evitar qualquer sobrecarga, mas também qualquer hemorragia libidinal” (p.25). Essa recusa seria um dos aspectos da manifestação da morte psíquica no nível do eu.

para as “inversões e revoluções”. No entanto, como lembrava Freud, este espectro amplo do tipo narcísico contém um também amplo gradiente moral. Sua independência em relação ao outro e ao próprio superego pode transformá-lo tanto em herói como em criminoso. Portanto, um tipo narcísico intermediário – para ele o tipo *obsessivo-narcísico* – seria mais apto à tarefa da *construção da civilização*, tal como entendida em *O mal estar na civilização*.

Chasseguet-Smirgel (1984), como Rosolato, recorre à história da religião e à gnose como fundamentos culturais de suas proposições de caráter ontológico para a neurose obsessiva e a perversão. Assim, ela vê na gnose, a exemplo do que vê na perversão, “o desejo de roubar o lugar de Deus” (p.223), impressão, aliás, corroborada por Umberto Eco (1987), que nela vê uma expressão cultural da condição psicológica de um sujeito (o homem do século II) para o qual “o mundo é fruto de um erro”. Considerando-se um fragmento da divindade, o gnóstico pode retornar ao Deus criador imperfeito e contribuir para corrigir a falha original na criação do mundo. Ele se torna, desta forma, uma espécie de “super-homem”, pois a divindade só poderá recompor o seu rompimento original com a sua ajuda.

Esta forma de conceber a gnose, explicitada por Umberto Eco, será a própria base de sustentação do argumento de Chasseguet-Smirgel sobre o sentido do ato do perverso. Para demonstrá-lo, é necessário iniciar pelo duplo sentido do qualificativo “diabólico” que ela atribui à perversão.

Foi a partir do século IV que a figura de Lúcifer passou a freqüentar a tradição cristã. Desde então, tornou-se personagem recorrente das heresias gnósticas, representando “o mestre e o modelo dos que se rebelam contra o Criador” (Chasseguet-Smirgel, 1984,

p.216-217). Ora, o argumento perverso, por seu turno, passa pela semelhante ilusão de que ele, o perverso, pode se constituir como um ser auto-engendrado, subjetiva e sexualmente.

A significação da figura de Lúcifer desdobra-se em duas direções intercomunicantes: a idealização da anialidade e um encorajamento do orgulho humano na rebeldia contra Deus. É a consideração simultânea dessas duas faces de Lúcifer (ou Satã) que permitirá a Chasseguet-Smirgel demonstrar a oposição entre lei e perversão e, mais que isso, a relação essencial entre a perversão e o *hybris* – violência, excesso, descomedimento, exagero – que era, para os gregos, a própria representação do pecado.

A evocação do *hybris* conduz, primeiramente, a uma constatação mais direta, que é a da existência de um ideal de profanação do sagrado na perversão, que permite, então, concebê-la como uma “religião do diabo”, tal como na carta de Freud a Fliess de 1897. Em segundo lugar, permite uma exploração semântica do termo que, associado à perversão, desemboca nos seus sentidos de *mistura* e *hibridação*.

Na religião judaica, por exemplo, há inúmeras proibições e restrições ritualizadas, ligadas exatamente ao misturar. “Não cozerás o cabrito no leite de sua mãe”, diz a Tora (*apud* Chasseguet-Smirgel, 1984, p.218), numa proibição que nossa autora assimila à interdição edípica que impede a mistura (união) entre o filho e a mãe. Ora, o imperativo sadeano, sabe-se, é exatamente a mistura – a indiferenciação – com vistas à desconsideração da proibição do incesto, que se estende à recusa de toda e qualquer diferença sexual e geracional⁶.

6 Era justamente no culto de Astartéia, deusa do amor, da fertilidade e das colheitas (citado por Freud na carta a Fliess, juntamente com o culto de Moloch, como exemplo de “religião do diabo”), que se cozinhava o filhote no leite de sua mãe.

Aqui nos aproximamos de mais um ponto relevante no diferencial entre o neurótico obsessivo e o perverso, que é exatamente a relação que cada um deles mantém com o par antagônico mistura/separação. As interdições são, por excelência, fundadas no princípio da divisão e da separação, tal como aparece nitidamente no mecanismo defensivo do isolamento na neurose obsessiva, ao contrário do que sucede na perversão. A imposição de proibições alimentares na história da religião pode ter sido, de acordo com Chasseguet-Smirgel, uma luta do monoteísmo judaico contra o paganismo, luta que, inicialmente de ordem externa, teria ganhado contornos intrapsíquicos.

Concluindo de modo bastante sintético, nossa autora dirá que “a proibição é um reflexo do conflito entre as formas matriarcais e as formas patriarcais da sociedade” (p.218). É assim que a mistura da carne com o leite simbolizaria a fusão entre mãe e filho, com a exclusão do pai. Na neurose obsessiva a percepção do desejo, submetida ao recalque, conduz à formação oposta de um imperativo de *separação*. Embora o impulso sexual tenha uma gênese sádico-anal – e, neste sentido, não difere do impulso perverso –, as técnicas defensivas são vigorosamente ativadas, dando origem, no plano físico, ao tabu de tocar, cujo correlato, no plano psíquico, é o mecanismo do *isolamento*. Chasseguet-Smirgel prossegue no paralelo entre a neurose obsessiva e a religião neste quesito, recorrendo às figuras da separação na explicação bíblica das origens do mundo. Conforme consta no livro do *Gênesis*, Deus criou o mundo dando ordem ao caos que então reinava, em uma operação essencialmente de *separação*, entre a luz e as trevas, o dia e a noite, o firmamento e as águas e assim por diante. Uma particular separação foi feita entre as espécies vivas que foram cria-

das: cada qual passaria a se reproduzir a partir de cruzamentos restritos entre seus exemplares, ficando impedida a *hibridação*. Ou, uma vez cruzados animais de espécies diferentes, a cria (o híbrido) torna-se estéril, incapaz de reproduzir-se.

O duplo caráter de Lúcifer manifesta-se no *hybris*, portanto, à medida que “o orgulho, o descomedimento, o desejo de roubar o poder de Deus, a *hibridação* se expressam na mistura, o desejo de retornar ao caos original de onde jorrará uma nova realidade” (Chasseguet-Smirgel, 1984, p.223). Este é o universo sadeano, revelador da “ideologia” psíquica própria da perversão. As doutrinas gnósticas não propunham outra coisa senão a abolição da separação entre Deus e o homem, cuja fusão seria a expressão imaginária de um retorno do filho ao interior da mãe, recusando a lei paterna. A religião impõe a lei e pode proibir aquilo a que o gnóstico se dá o direito. No entanto, ela não pode abolir o desejo e a tentação, tal como a lei do pai não impede no neurótico obsessivo a manifestação inconsciente de desejos pré-genitais e edípicos.

Quanto ao tabu de tocar, ele foi largamente explorado por Freud (1913) em “Totem e Tabu”, inclusive na semelhança estrutural entre o tabu dos povos primitivos – a proibição de tocar o totem ou de comer o animal-totem sagrado – e o tabu particular do neurótico obsessivo, que eleva certas proibições à posição de lei incoercível. No domínio da perversão, o sentido atribuído ao tocar por Chasseguet-Smirgel é o de profanação do sagrado. No plano da cultura, o tabu de tocar será quebrado apenas em ocasiões especiais, sob licença da própria lei, como no caso prototípico do “banquete totêmico”. É a distensão necessária para que se suporte o peso da lei, como justifica Freud tendo em vista o princípio econômico.

O *tocar*, que assume um caráter impulsivo na perversão, é, pois, sujeito a inibições e proibições na neurose obsessiva. Transforma-se em tabu. Um paciente perverso que tive⁷ contava-me de sua especial predileção pela prática sexual com mecânicos e borracheiros sujeitos de graxa, com o intuito de ver depois, em seu próprio corpo e em sua roupa, as marcas de sujeira. Estas eram lembrança e prova do contanto físico entre os corpos⁸. Já um outro paciente, que apresentava aspectos obsessivos bem claros, sempre que recebia seu carro das mãos de manobristas, costumava passar uma flanela no volante antes de ali encostar suas mãos, pois sentia repulsa pela “sujeira” que eles ali haviam deixado. O desejo do contato – tocar – homossexual é patente em ambos os casos, mas o ato dele decorrente assume aspectos opostos. Freud (1926) associou o mecanismo defensivo do *isolamento*, peculiar à neurose obsessiva, ao tabu de *tocar*, isto é, entrar em contato corporal – seja agressivo ou sensual – com o objeto. Como defesa psíquica, o isolamento impede que idéias se toquem.

O tocar é, por excelência, *ato*. E “no princípio foi o ato”, diz Freud (1913, p.191) em “Totem e Tabu”, parodiando o livro do *Gênesis* que diz que “no princípio foi o Verbo”. No processo civiliza-

tório o pensamento ocupa uma parte do funcionamento humano antes totalizado no ato, assim como na criança parte do princípio do prazer cede lugar ao princípio de realidade. E no neurótico, particularmente no obsessivo, completa Freud, o pensamento pode se constituir como um substituto completo do ato. Por esta razão, talvez seja impreciso, sob o ponto de vista teórico, designar com o mesmo termo o *ato* e a ação obsessiva. Se o pensamento substitui e se contrapõe ao ato, o neurótico obsessivo é aquele que não *atua* (*acts-out*); pelo contrário, ele vive à margem do ato, dominado pelo processo do pensamento. Seu “ato” seria, então, um *ato psíquico*, estruturalmente diferente do *acting-out*. Freud (1909) busca caracterizar as estruturas obsessivas exatamente pelo “pensar obsessivo”: elas seriam “desejos, tentações, impulsos, reflexões, dúvidas, ordens ou proibições” (p.223). Portanto, há que se distinguir o estatuto da ação obsessiva do ato perverso.

O *ato* propriamente dito, que pressupõe a insuficiência do processo de pensamento, estaria presente, então, na perversão e nas formas de psicopatologia afins, em que o caráter impulsivo predomina. Otto Fenichel é um autor que se preocupou com esta distinção, postulando uma diferença estrutural entre o fenômeno da *compulsão* e o da *impulsão*. Apesar de o perverso e o obsessivo sentirem-se compelidos a realizar ações, a maneira com que experimentam seus impulsos é diferente, e a esta diferença manifesta entre impulsão e compulsão deve corresponder uma diferença estrutural entre as duas formações psicopatológicas. Fenichel (1945) afirma que enquanto o neurótico obsessivo “sente-se forçado a fazer uma coisa que *não gosta* de fazer, ou seja, é compelido a usar a sua volição contra os seus próprios desejos”, o perverso, por sua vez, “sente-se obrigado a ‘gostar’ de uma

7 Este caso está narrado tanto em meu livro *Perversão* (Ferraz, 2002) quanto no artigo “A possível clínica da perversão” (Ferraz, 2000).

8 Exemplifico o tocar, neste caso, como operação de “profanação”, em razão da história do paciente, que não cabe ser aqui relatada em detalhes. Apenas gostaria de marcar o fato de que, na infância, sua mãe o obrigava a vestir-se de branco quando ele saía para brincar na vila em que morava; ela exigia ainda que ele não sujasse sua roupa, que permanecesse “imaculado”. Ao dar relevo ao caráter de “profanação”, entretanto, não quero negligenciar um nível mais regredido do sintoma do paciente perverso, expresso pela importância da *sensorialidade cutânea* (Ahumada, 1999) no reassentamento egóico obtido por meio do tocar.

coisa, mesmo contra a sua vontade” (p.303).

No caso da compulsão do neurótico obsessivo, segundo Fenichel, “*não se altera o fato de que o ego governa a motilidade, sem se sentir, porém, livre no uso da sua força orientadora, mas tendo de usá-la conforme certo comando estranho de agência mais poderosa, que lhe contradiz o juízo. É obrigado a fazer e a pensar, ou a omitir certas coisas, sob pena de sentir-se ameaçado por perigos terríveis*” (p.251). Ora, no caso da impulsão perversa não ocorre uma formação sintomática ruidosa como tal para o ego. O ato não passa por este trâmite entre as instâncias psíquicas. Ainda que algum sentimento de culpa possa opor-se ao impulso, este é em geral experimentado como ego-sintônico, realizado com a expectativa de obtenção de prazer.

Chegamos, assim, a um ponto teórico bastante interessante que concerne à natureza e à função do sintoma neurótico. Esquemáticamente, como acabamos de concluir, o sintoma obsessivo conduz ao desprazer – que pode ser até mesmo extremo – enquanto que o sintoma perverso é vivido como prazeroso, até mesmo como um êxtase de gozo. Mas a economia do sintoma não é algo que caiba em um esquema assim tão simples. Vejamos.

No que concerne à natureza do sintoma, trata-se de uma formação de compromisso entre desejo e censura. No caso do “Homem dos Ratos” Freud (1909) reiterava sua fórmula geral do sintoma neurótico dizendo que os “*atos obsessivos verdadeiros (...) só se tornam possíveis porque constituem uma espécie de reconciliação, na forma de um acordo, entre os dois impulsos antagônicos*” (p.245). Portanto, uma das faces do sintoma será a da satisfação substitutiva do impulso original que deu origem ao próprio sintoma. Por esta razão é que, em uma de suas definições, o sintoma foi considerado como o “ato sexual do neurótico”.

É assim que, na neurose obsessiva, a defesa acaba sendo sexualizada e, de modo indireto e disfarçado, coloca-se a serviço das gratificações pré-genitais recalçadas. Ainda no “Homem dos Ratos”, Freud diz que “*os atos obsessivos tendem a se aproximar cada vez mais (...) dos atos infantis de caráter masturbatório*”, acrescentando que “*quanto mais tempo persistir o distúrbio, mais evidente isto se torna*” (p.245). Portanto, a função do sintoma, que seria afastar o ego da realização do desejo proibido, passa a ser a de realização disfarçada daquele mesmo desejo. Ou seja, a força do desejo sexual recalçado transfere-se para a medida protetora. Ou, de acordo com Fenichel (1945), “*as compulsões são obsessões que ainda se sentem como impulsos; são também derivados; e a respectiva intensidade também exprime a intensidade dos impulsos rejeitados*” (p.252).

É no texto “Inibições, Sintoma e Ansiedade” que encontraremos, em Freud (1926), o exame conclusivo deste processo: “*Os sintomas que fazem parte dessa neurose (obsessiva) se enquadram, em geral, em dois grupos, cada um tendo uma tendência oposta. São ou proibições, precauções e expiação – isto é, negativos quanto à natureza – ou são, ao contrário, satisfações substitutivas que amiúde aparecem em disfarce simbólico. O grupo defensivo, negativo dos sintomas, é o mais antigo dos dois, mas à medida que a doença se prolonga, as satisfações, que zombam de todas as medidas defensivas, levam vantagem. A formação de sintomas assinala um triunfo se consegue combinar a proibição com a satisfação, de modo que o que era originalmente uma ordem defensiva ou proibição adquiere também a significância de uma satisfação*” (p.135).

Na neurose obsessiva, portanto, o sintoma cede cada vez mais espaço à satisfação substitutiva, “driblando” assim a frustração. Diz Freud (1926) que, se o sintoma representava, em sua ori-

gem, uma restrição para o ego, ele passa a representar uma satisfação, em razão da tendência do ego à síntese. É evidente, no entanto, que o sintoma é uma realização simbólica do desejo, privada do caráter francamente sexual (de descarga) do perverso. Portanto, o resultado final deste processo é “*um ego extremamente restringido, que fica reduzido a procurar satisfação nos sintomas*” (p.141).

No ato obsessivo, a semente da desobediência se oculta sob a defesa. Na religião de tradição ritualizada este traço, como lembrança inconsciente de sua etapa gnóstica, também está presente, na figura da *tentação*, que, de acordo com Chasseguet-Smirgel (1984) é “*o germe da substituição da efusão pela separação, do sentimento oceânico pela interdição moral*” (p.237). Ora, é exatamente a gnose que desenvolve esta tendência à “*tentação*”.

Para encerrar, poderíamos nos indagar se na neurose obsessiva, afinal, a sexualização da defesa e a vazão da hostilidade ao objeto verificadas em sua cronificação nos permitiriam pensar que estaríamos, enfim, diante do ato (*acting*), contrariando a distinção proposta entre o ato na perversão e a ação obsessiva. Contudo, penso que não, pois ainda que o sexual e o hostil extravasem no sintoma, sua manifestação não é direta, permanecendo simbolizada sob o recalque. E, como enfatiza Freud (1926), a vida sexual do obsessivo segue restrita, sendo o prazer fruído, de um modo prejudicado, pela via do sintoma.

Quando o terrível “não” se insinuava quase autônomo na oração que o “Homem dos Ratos” fazia, transformando o “Deus o proteja” em “Deus não o proteja”⁹, a intenção hostil vinha ine-

lutavelmente à tona. Mas isto não é o mesmo que um ato agressivo ou assassino desfechado contra o objeto. O sintoma obsessivo, portanto, aproxima-se da satisfação da hostilidade ou das moções pulsionais sádico-anais apenas de modo assintótico. Seu movimento em direção ao ato bem poderia ilustrar o paradoxo de Zenão, segundo o qual há sempre uma outra metade do caminho a ser percorrida... E é precisamente esta lei do funcionamento neurótico, quando juxtaposta ao funcionamento do perverso, que nos dá a medida da diferença estrutural entre as formações psíquicas decorrentes do recalque e aquelas decorrentes da recusa. φ

Abstract

This paper focuses on the comparison between certain aspects of obsessive neurosis and perversion. It aims at developing a line of thought proposed separately by Guy Rosolato and Janine Chasseguet-Smirgel: the former states that “perversion relates to gnosis like obsessive neurosis relates to a religion of ritualized tradition”; the latter poses the following comparison: “If obsessive neurosis is a ‘private religion’, then perversion is equivalent to a ‘Devil religion’”. The conclusion is that the obsessive symptom, unlike the characteristic acting of perversion, only approaches the satisfaction of hostility or the anal-sadistic drive in an asymptotic way. It is also concluded that this law of neurotic operation, when superimposed on to perverse operation, provides the just measure of the structural difference between psychic formations resulting from repression and from disavowal.

⁹ Freud (1909), no caso do “Homem dos Ratos”, relata que seu paciente havia inventado uma complicada oração, que podia chegar a ter uma hora e meia de duração, porque em uma certa ocasião julgara que algo estranho (um “não”) se inseria em suas preces, dando-lhes um sentido oposto. Sua intenção inconsciente, que havia sido reprimida, escapava, portanto, por meio daquilo que lhe parecia uma intrusão estranha.

Bibliografia

AHUMADA, J.L. "Organização perversa e organização simbiótica na relação objetal narcísica". In *Descobertas e refutações: a lógica do método psicanalítico*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

CHASSEGUET-SMIRGEL, J. (1984) *Ética e estética da perversão*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

ECO, U. "O irracionalismo ontem e hoje". *Folha de S. Paulo* (Ilustrada), 31 de out. 1987, p.A-36.

ETCHEGOYEN, R.H. "Perversión de transferencia. Aspectos teóricos y técnicos". In MOGUILLANSKY, R.J. (org.) *Escritos clínicos sobre perversões y adicciones*. Buenos Aires: Lumen, 2002.

FENICHEL, O. (1945) *Teoria psicanalítica das neuroses*. Rio de Janeiro: Atheneu, 1981.

FERRAZ, F.C. "A possível clínica da perversão". In FUKS, L.B. & FERRAZ, F.C. (orgs.) *A clínica conta histórias*. São Paulo: Escuta, 2000.

FERRAZ, F.C. *Perversão*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

FERREIRA, A.B.H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FREUD, S. "Novos comentários sobre as neuropsicoses de defesa". *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, v.3. Rio de Janeiro: Imago, 1972; v.3.

FREUD, S. "Atos obsessivos e práticas religiosas". *ESB*, v.9.

FREUD, S. "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade". *ESB*, v.7.

FREUD, S. "Notas sobre um caso de neurose obsessiva". *ESB*, v.10.

FREUD, S. "Totem e tabu". *ESB*, v.13.

FREUD, S. "Conferências introdutórias sobre psicanálise" (Conferência XVII: "O sentido dos sintomas"). *ESB*, v.16.

FREUD, S. "Inibições, sintoma e ansiedade". *ESB*, v.20.

FREUD, S. "O mal-estar na civilização". *ESB*, v.21.

FREUD, S. "Tipos libidinais". *ESB*, v.21.

FREUD, S. "Esboço de psicanálise". *ESB*, v.23.

LAPLANCHE, J. *Problemáticas I: A angústia*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

LAPLANCHE, J. "A pulsão de morte na teoria da pulsão sexual". In GREEN, A. et al. *A pulsão de morte*. São Paulo: Escuta, 1988.

McDOUGALL, J. "Cena primitiva e argumento perverso". In *Em defesa de uma certa anormalidade: teoria e clínica psicanalítica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

McDOUGALL, J. "A neo-sexualidade em cena". In *Teatros do eu: ilusão e verdade no palco psicanalítico*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

MASSON, J.M. (ed.) *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887 - 1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MELTZER, D. *Estados sexuais da mente*. Rio de Janeiro: Imago, 1979.

PESSOTTI, I. *A loucura e as épocas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

ROSOLATO, G. (1967) "Estudo das perversões sexuais a partir do fetichismo". In CLAVREUL, J. et al. *O desejo e a perversão*. Campinas: Papirus, 1990.

Autor convidado. Convite efetivado durante o XIII Congresso Internacional de Psicanálise da International Federation of Psychoanalytic Societies – IFPS, organizado pelo Círculo Psicanalítico de Minas Gerais – CPMG, em agosto de 2004, no qual este texto foi apresentado.

Endereço do autor:

R. João Moura, 647 - Conj. 121

05412-911 - São Paulo-SP

Tel.: (011) 3088-9606

E-mail: ferrazfc@uol.com.br