

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

ALAN SOUZA LIMA

ALÉM DO PRINCÍPIO DO TALIÃO: estupro, prisão e supereu.

Belém/PA
2013

ALAN SOUZA LIMA

ALÉM DO PRINCÍPIO DO TALIÃO: estupro, prisão e supereu.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Psicologia Social e Clínica.

Orientador: Prof. Ph.D. Maurício Rodrigues de Souza

Belém/PA
2013

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFPA

Lima, Alan Souza, 1984-

Além do princípio do talião: estupro, prisão e
supereu / Alan Souza Lima. - 2013.

Orientador: Maurício Rodrigues de Souza.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal
do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Psicologia, Belém, 2013.

1. Psicanálise. 2. Estupro. 3. Estupradores
Aspectos morais e éticos. 4. Violência nas
Prisões - Aspectos psicológicos. 5. Gozo. I.
Título.

CDD 22. ed. 150.195

ALAN SOUZA LIMA

ALÉM DO PRINCÍPIO DO TALIÃO: estupro, prisão e supereu.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Psicologia Social e Clínica.

Orientador: Prof. Ph.D. Maurício Rodrigues de Souza

Data de aprovação: ___/___/___

Conceito: _____

Banca Examinadora:

_____ - Orientador

Maurício Rodrigues de Souza
Pós-Doutor em Psicologia
Universidade Federal do Pará.

Ernani Pinheiro Chaves
Pós-Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Pará

Renata Costa-Moura Dzu
Pós-Doutora em Psicanálise
Universidade Federal do Espírito Santo

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares: pai, irmãos e sobrinha. Em especial à minha mãe, que nunca mediu esforços por nós. Estas linhas ficam aquém do quão grato sou por tudo!

À minha grande amiga, Marylia Nina.

Ao amigo e orientador, Prof^o Dr^o Mauricio Rodrigues de Sousa. Presença na medida certa e zelo por esta pesquisa. Muito obrigado pela dedicação, companheirismo, compreensão e incentivo. Honra-me ter sido seu orientando!

À Eliana: idas e vindas, encontros e desencontros... Minha analista!

Às colegas de mestrado que se tornaram amigas da vida: Amanda, Arlene e Vanusa. Muito obrigado pelas trocas generosas e pelo acolhimento caloroso! Ao meu parceiro de aventuras cariocas e desventuras acadêmicas, Felipe.

Aos amigos da Fortiori Consultoria em Psicologia: Altieri, Luiz, Lediane, Rose e Elane. Vocês têm parte nisso!

A todos os professores e funcionários do PPGP. À Prof^a Dr^a Roseane Nicolau, pelas importantes contribuições na qualificação; e em especial ao nosso querido Ney: insuperável!

Ao meu querido prof. Dr. Ernani Chaves, pelas valiosas contribuições na qualificação, nas aulas e na convivência. Figura grandiosa do *logos* entre nós!

Gratidão carioca: ao prof. Dr. Joel Birman, pela oportunidade de debater uma das principais referências desta pesquisa; prof^a. Dra. Anna Carolina Lo Bianco, pela atenção especial e pelas indicações quanto ao supereu; à prof^a Dra. Marta Rezende Cardoso e à prof^a Dra. Isabel Fortes.

À Prof^a Dr^a Renata Costa-Moura, pelo acolhimento, diálogo, incentivo, disponibilidade e participação. Mesmo à distância, sua contribuição foi de suma importância.

À Érica Resende, bibliotecária do CFCH/UFRJ, e à Graziela Burnett, bibliotecária da Biblioteca Central da PUC-RJ. Aos amigos da Fundação Casa de Rui Barbosa (vizinhos!): todos contribuíram com referências, empréstimos, “privilégios” e “silêncios”. Grato!

À Michelle Wendling, pelo diálogo e pela leitura atenciosa de alguns trechos; à Rosanna Schymanski, *danke!*

Aos meus amados amigos paraenses que me acolheram tantas vezes e onde eu podia me sentir em casa: Letícia, Thiago e Gheovanna. Vocês são mais que especiais!

E desde já, à Ingrid Zahlouth, por tudo!

Agradeço à Capes pela bolsa concedida e pelo apoio financeiro durante o Procad na UFRJ.

“Olho por olho. E de um olho por outro olho,
acaba que todo mundo ficou cego.
E em terra de cego, quem tem um olho
todo mundo pensa que é doido”.

Da personagem “Menino”, do filme
Abril Despedaçado, de Walter Salles.

RESUMO

O presente trabalho trata da relação existente entre a pena de talião infligida ao estuprador na cadeia e o conceito de supereu tal como proposto pela psicanálise a partir de Freud e a partir das contribuições de Lacan. Apresenta como objetivo explorar a hipótese acerca de uma relação de pertencimento entre a prática do talião e a ação da instância do supereu, de maneira que, após tais considerações de ordem teórica, possam ser formuladas algumas questões de ordem ética. O percurso metodológico adotado consistiu em uma pesquisa exploratória de caráter bibliográfico, a qual teve início com a abordagem da constituição histórica da prisão moderna a partir do pensamento de Michel Foucault. Ressalta-se aqui a produção da delinquência e o fracasso da instituição prisão enquanto elementos de grande importância para o tema na medida em que tais realidades são tomadas enquanto importantes condicionantes do fenômeno em causa. Considerando a instituição prisão como um possível “ponto de estofo” entre a civilização e a barbárie, apela em seguida à psicanálise enquanto discurso de base para tal dialética entre o civilizado e o bárbaro, que parece se manifestar de maneira paradigmática na prisão. Por conseguinte, aborda o conceito de supereu em Freud a partir de algumas obras determinadas previamente, escolhidas em função de sua proximidade ao conceito em questão. Destaca o aspecto paradoxal do supereu, que se caracteriza por ser uma instância psíquica que se instaura a partir da lei, mas se volta contra ela. Tal paradoxo é um dos saldos mais relevantes das formulações de Freud sobre o supereu. Retoma em seguida parte das contribuições de Lacan sobre o supereu e o gozo a partir de algumas obras determinadas previamente. A abordagem das contribuições de Lacan é de fundamental importância para o conjunto de nossa hipótese. Ressalta o aspecto imperativo da lei do supereu, frente a qual o sujeito pode se empenhar para cumprir tal lei, mesmo à custa de si mesmo. Tal imperativo conjuga o formalismo de Kant com a imposição do gozo de Sade, facultando o desvanecimento do sujeito diante da lei. Finaliza com o reconhecimento da ascendência da instância do supereu sobre a pena de talião, identificando em ambas a mesma forma: a lei e sua dissolução. Convida a um posicionamento de ordem ética quanto ao fenômeno e, por extensão, a todas as práticas de crueldade que se fundamentam em uma falsa forma de se fazer justiça.

Palavras-chave: Prisão. Estupro. Lei. Supereu. Gozo. Psicanálise.

RÉSUMÉ

Ce travail s'agit de la relation existant entre la peine de talion infligée au violeur dans prison et le concept de surmoi comme proposé par la psychanalyse depuis Freud et à partir des contributions de Lacan. Il présente comme objectif explorer l'hypothèse sur la relation d'appartenance entre la pratique de talion et l'action de l'instance de surmoi, si bien que après ces considérations théoriques quelques questions d'ordre éthique se posent. Le parcours méthodologique adopté consiste à une recherche bibliographique exploratoire, laquelle il a début avec l'approche de la constitution historique de la prison moderne, à partir de pensée de Michel Foucault. Il fait ressortir la production de la délinquance et l'échec de l'institution prison comme des éléments de grand importance pour le thème, car il suppose ces réalités comme importants contraintes du phénomène considéré. En considérant l'institution prison comme un possible "point-de-capiton" entre la civilisation e la barbarie, il fait un appel ensuite à psychanalyse comme discours de base pour cette dialectique entre le civilisé et le barbare, qu'on dirait que s'exprime de manière paradigmatique dans la prison. Par conséquent, il aborde le concept de surmoi chez Freud à partir de quelques oeuvres déterminées préalablement, choisi en fonction de sa proximité au concept en question. Il souligne l'aspect paradoxal de ce concept, que se caractérise comme une instance psychique que s'établit depuis la loi, mais se tourne contre lui. Ce paradoxe est un des soldes plus importants des formulations de Freud sur le surmoi. Il reprend ensuite une partie des contributions de Lacan sur le surmoi et la jouissance à partir de quelques oeuvres déterminées préalablement. L'approche des contributions de Lacan est de fondamentale importance pour l'ensemble de notre hypothèse. Il fait ressortir l'aspect impératif de la loi de surmoi, en face laquelle le sujet peut s'investir pour exécuter cette loi, même au prix de soi même. C'impératif conjugue le formalisme de Kant avec l'imposition de jouissance de Sade, en permettant la disparition du sujet en face la loi. Il finit avec la reconnaissance d'emprise de l'instance de surmoi sur la peine de talion, en identifiant dans tous le deux la même forme: la loi e votre dissolution. Il invite à une attitude d'ordre éthique quant au phénomène et, par extension, à toutes des pratiques de cruauté que se justifie sur une fausse manière de se faire justice.

Mots-clé: Prison. Viol. Loi. Surmoi. Jouissance. Psychanalyse.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	A pena de Talião	12
1.2	A violência sexual e o Talião	13
1.3	Método, hipótese e ética	15
1.4	Uma opção metodológica e o plano geral	19
2	CONSTITUIÇÃO HISTÓRICA DE UM LUGAR PARA PUNIR E RETALIAR	22
2.1	O mecanismo disciplinar das prisões: vigiar e punir, de Michel Foucault	23
2.1.1	Ascensão e queda dos suplícios	23
2.1.2	Necessidade da punição “renovada”	26
2.1.3	Mitigação das penas: melhor aproveitamento do tempo de punir	27
2.1.4	A “representação” dos legisladores e o “aparelho” das penalidades: a prisão	30
2.1.5	Os corpos dóceis e a disciplina	32
2.1.6	O modelo do Panóptico	33
2.1.7	A totalidade da instituição prisão e a fabricação da delinquência	36
2.1.8	A constatação e o uso do fracasso da prisão	41
2.1.9	Considerações para este trabalho sobre “a prisão” de Foucault (1987)	44
3	O SUPEREU: INSTÂNCIA TALIÔNICA	49
3.1	O supereu em Freud	53
3.1.1	Esboço de supereu em Totem e Tabu: a “moção maligna”	54
3.1.1.1	<i>A horda primeva e a emergência da lei simbólica</i>	55
3.1.1.2	<i>Um esboço de supereu</i>	57
3.1.2	O ideal do Eu e a “instância psíquica especial”	61
3.1.2.1	<i>O que se perde na infância retorna como ideal</i>	61
3.1.2.2	<i>O ideal do Eu e a “instância psíquica particular”</i>	62
3.1.3	A melancolia e a Instância Crítica	64
3.1.4	A pulsão de morte como precursora do supereu	67
3.1.4.1	<i>As “fontes” de desprazer: declínio do princípio do prazer</i>	68
3.1.4.2	<i>Compulsão à repetição: radicalizar um princípio</i>	69
3.1.4.3	<i>Tentativas de depuração da pulsão de morte</i>	72
3.1.4.4	<i>A pulsão de morte e o supereu</i>	74
3.1.4.5	<i>Um cenário para pulsão de morte: a cultura</i>	77
3.1.5	Ideal do Eu, identificação e supereu na Psicologia das Massas	79
3.1.5.1	<i>A libido entre as massas</i>	80
3.1.5.2	<i>A identificação, sua ambivalência e o ideal do Eu</i>	80
3.1.5.3	<i>Identificação e submissão</i>	82
3.1.5.4	<i>Indiscernível instância: ideal do Eu e supereu</i>	83
3.1.6	A segunda tópica: Eu, Isso e Supereu	85
3.1.6.1	<i>Paradoxal instância</i>	87
3.1.6.2	<i>Questão das identificações: a dupla herança do supereu</i>	89
3.1.6.3	<i>O supereu e a pulsão de morte</i>	91

3.1.7	A pulsão de morte e o supereu: mal-estar na cultura	93
3.1.7.1	<i>A pulsão destrutiva</i>	94
3.1.7.2	<i>Interiorizar a pulsão: guarnição numa cidade conquistada</i>	97
3.1.7.3	<i>Consciência de culpa: o que se sabe com máxima certeza</i>	98
3.1.7.4	<i>A Consciência Moral e o supereu</i>	101
3.1.8	Supereu em Freud: epílogo	101
3.2	O supereu em Lacan	113
3.2.1	Introdução Teórica às Funções da Psicanálise em Criminologia: os crimes do supereu	116
3.2.1.1	<i>Os crimes do supereu</i>	118
3.2.2	O supereu no Seminário 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)	121
3.2.2.1	<i>Contexto geral do Seminário 1</i>	121
3.2.2.2	<i>Supereu: a lei e sua dissolução</i>	122
3.2.3	O supereu no Seminário 3: as psicoses (1955-1956)	123
3.2.3.1	<i>Contexto geral do Seminário 3</i>	124
3.2.3.2	<i>Supereu: o tu fundamental</i>	125
3.2.4	O supereu e o gozo no Seminário 7	127
3.2.4.1	<i>O contexto geral do seminário 7</i>	129
3.2.4.2	<i>Das Ding ou A Coisa</i>	131
3.2.4.3	<i>Das Ding e o incesto fundamental</i>	133
3.2.4.4	<i>O gozo</i>	135
3.2.4.5	<i>A lei moral</i>	137
3.2.4.6	<i>O imperativo categórico e a injunção sadiana O imperativo categórico e a injunção sadiana</i>	139
3.2.5	Kant com Sade	143
3.2.5.1	<i>A felicidade no mal</i>	145
3.2.5.2	<i>Das Gute, das Ding e a “preparação” kantiana</i>	147
3.2.5.3	<i>O imperativo sadiano</i>	149
3.2.5.4	<i>A honestidade sadiana</i>	152
3.2.5.5	<i>A lei do Outro: afânise do sujeito</i>	153
3.2.5.6	<i>A banalidade do mal e o supereu</i>	155
3.2.6	Supereu em Lacan: epílogo	157
4	ALÉM DO PRINCÍPIO DO TALIÃO	161
4.1	A lei da prisão e nossa regra taliônica	163
4.2	“Olho por olho” e algo mais	165
4.3	Um convite à identificação	165
4.4	A regra taliônica se afirma contra o princípio do prazer	168
4.5	Uma regra que não poupa a si mesma	171
4.6	Fugir à lei?	173
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	178
	REFERÊNCIAS	182

1 INTRODUÇÃO

No dia 20 de setembro de 2012, moradores de Santa Maria do Pará, no Nordeste do Estado, insurgiram-se com violência contra a delegacia de polícia do município. Em plena luz do dia e sem a preocupação de serem posteriormente reconhecidos, eles iniciaram uma série de depredações no lado de fora da delegacia, atirando pedras contra o local, ateando fogo a pneus e incendiando um carro particular que estava estacionado na rua. A razão deste tumulto teria sido a apreensão de um suspeito de violência sexual que havia sido encaminhado para aquele local. De acordo com as informações dadas pelos policiais, um grupo de manifestantes se posicionou em frente à polícia para linchar o suspeito antes mesmo que ele chegasse à delegacia. Como não tiveram oportunidade para “fazer justiça”, o grupo se revoltou e deu início ao levante (G1, 2012).

“Entre nós, um crime nunca prescreve, doutor”. É a fala de um presidiário para Dráuzio Varella (2004, p. 10) ao lhe descrever um dos aspectos centrais do código de honra e conduta formulado e exercido pelos presos do extinto presídio do Carandiru. De acordo com tal código, para um interno ser “digno de respeito” ele deve: “pagar a dívida assumida, nunca delatar o companheiro, respeitar a visita alheia, não cobiçar a mulher do próximo, exercer solidariedade e o altruísmo recíproco”. Em caso de desrespeito a tais normas, o transgressor é punido com “desprezo social, castigo físico ou pena de morte” (Ibid., p. 10).

A figura destacada para zelar por este código no presídio do Carandiru era sempre um membro de uma classe criada dentro do espaço do presídio e que era denominada de “faxinas”. Estes eram presos recrutados por uma “corporação” que tinha uma hierarquia militar, na qual os mais velhos davam ordens aos mais novos. Os faxinas eram responsáveis pela entrega da alimentação aos demais presos. Em cada andar havia um encarregado e cada pavilhão um encarregado-geral, que além de fiscalizar a execução das tarefas delegadas, era a autoridade máxima nos pavilhões e, conseqüentemente, a peça fundamental para a manutenção da ordem e da disciplina dentro da prisão.

Varella (2004) relata que para ser um faxina era necessário cumprir alguns requisitos, como por exemplo: não ter delatado nenhum companheiro ou não ter sido responsável pela prisão deste, não ter dívidas, não pode ter ameaçado outro interno de morte e não ter cumprido tal ameaça e não ter assumido o ônus de outrem. Um dos próprios faxinas descreve o recrutamento de maneira mais detalhada:

O faxina é um ser humano como qualquer preso, mas tem que ter álibi com a malandragem. Não pode ser pilantra. A corporação é especialmente zelosa do comportamento sexual de seus membros. *Estuprador jamais é aceito*, e, se desmascarado, corre perigo de vida. Preso abusado sexualmente só será admitido se matar seus ofensores (VARELLA, 2004, p. 100, grifo nosso).

Em um capítulo intitulado de maneira sugestiva como “Pena Capital”, Varella (2004) comenta a respeito da inadmissão de grande parte da população carcerária frente aos acusados de violência sexual. Ele afirma que: “é universal o ódio aos estupradores. Os ladrões aceitam tudo: agressão física, estelionato, roubo, exploração do lenocínio e assassinos torpes – menos o estupro” (Ibid., p. 144). Diante desta profunda aversão, a segregação entre os próprios internos podia mesmo ser identificada na distribuição dos presos. No presídio em questão, uma das representações da segregação era o “amarelo”, ala de um dos pavilhões reservada àqueles que estavam jurados de morte e que abrigava principalmente estupradores e justiceiros¹; esta ala recebeu este nome em função da cor empalidecida de seus ocupantes, que em virtude de uma medida de segurança e pelo próprio medo não saíam das celas.

Dois circunstâncias distintas, em contextos diferentes e em realidades opostas: uma é a licenciosidade da massa nas ruas e a outra é o rigor do preso em seu espaço carcerário. Não obstante os elementos que manifestamente diferem as cenas brevemente descritas, um fator constante as aproxima: *a presença inquietante do autor de um crime de violência sexual*. Na primeira cena arrolada, tal presença exerce a função de ser o motivo para um levante que “pede a cabeça” do suspeito; já na segunda cena, sua função é ser um dos fundamentos para a formulação de códigos de honra estritos, que teriam mesmo como um de seus princípios a ação enérgica e violenta contra este indivíduo “indesejável” por sua condição e seu crime. Em todo caso, seja nas ruas, seja no fundo das celas de nossas prisões, impõe-se esta segregação por meio de móveis violentos.

Ora, tanto na delegacia (lugar onde a justiça penal é convocada a partir do trabalho do inquérito) como no presídio (lugar onde a justiça penal se efetiva a partir da pena prescrita pelo magistrado com base nos atos do inquérito) temos uma representação simbólica da lei em suas funções de ordenação e restituição. Existem mecanismos e procedimentos jurídicos que têm lugar nestas instituições e que teriam por finalidade efetivar a lei oferecendo uma resposta à sociedade. Contudo, o que tais cenas revelam é que tal representação simbólica e estes mecanismos e procedimentos jurídicos não estariam “à altura” do crime em questão,

¹ Os assim denominados “justiceiros” eram aqueles que matavam outros criminosos (assaltantes, assassinos, seqüestradores, traficantes) e por isso recebiam essa alcunha.

sendo insuficientes as medidas tomadas para sancioná-lo. Há de ser pouco. Logo, é preciso que se acrescente mais. Até o fim.

O que é evidenciado é que a prisão parece não fazer jus ao que esse crime comporta: ela é “branda” frente à “perversidade” desse indivíduo, de modo que se não houver o acréscimo da dor física, não houve pena o suficiente. Ou seja, não basta encerrá-lo em uma cela à parte do resto da sociedade. É preciso ainda que ele seja golpeado com suas próprias armas, e por vezes, com algo além delas.

“Ser golpeado com suas próprias armas” metaforiza o estupro com o qual o estuprador é punido nas celas do cárcere: ele paga o seu crime com uma “curra”². Contudo, invariavelmente se introduz este “algo além delas”, principalmente quando os “agentes” são pessoas da comunidade que se conjura para linchar o acusado. Ora, uma busca na ferramenta de pesquisa na internet mais conhecida do mundo – o Google – a partir das palavras “estuprador” e “presídio”, gera em torno de 426.000 ocorrências. Com as palavras “estuprador” e “assassinato” são 812.000. A maioria delas é composta de fotos e vídeos chocantes que causam um verdadeiro mal-estar quando exibidos. Linchamentos, assassinatos torpes e mutilações³.

1.1 A pena de Talião

“Olho por olho, dente por dente”, afirma um antigo código de justiça que retribui uma ação criminosa com a mesma ação. Porém, agora sancionada pelo código. Este é o princípio da *pena de talião*. Conforme o dicionário de Aurélio Buarque de Holanda (2004), a pena de talião corresponde a uma “pena antiga pela qual se vingava o delito infligindo ao delinqüente o mesmo dano ou mal que ele praticara”. *Talião* procede da forma latina *talionem*, originária, por sua vez de *talís*, que significa *tal*. Assim, *tal* a ofensa ou crime praticado, *tal* a punição ou castigo.

Um dos mais antigos códigos da história da humanidade, o *Código de Hammurabi*, já preconizava o uso deste princípio para sanar as contendas entre os cidadãos da sociedade babilônica. Bouzon (1976) destaca que as leis deste código formuladas para punir as lesões corporais (§§ 196-214) se valiam do princípio do talião. Um olho custa um olho para o

² Exemplo disso é o caso noticiado em <http://www.riachaonet.com.br/presidiario-denuncia-que-foi-estuprado-dentro-de-cela-em-picos.html/>

³ Os primeiros links disponibilizados por estas pesquisas relatam e noticiam punições atrozmente infligidas aos estupradores, tanto nas prisões como nas ruas. Algumas delas impressionam pela barbárie e selvageria, como o caso de um estuprador assassinado com mais de 80 golpes de facas.

agressor, assim como um osso fraturado lhe custa um osso fraturado e um dente quebrado lhe custa um dente quebrado. Espécie de reciprocidade que visa a estabelecer o equilíbrio enquanto realização da justiça. O que se pode depreender desta regra especular é que justiça é igual a equilíbrio, ou seja, a igual condição de ambas as partes. Um crime introduz o desequilíbrio entre elas, de modo que a pena de talião permite apenas que se retribua com a mesma ação, a fim de que o equilíbrio seja restaurado.

De todo modo, parece haver no cerne de tal regra um resquício da *vingança* enquanto maneira de retribuir o crime. Entretanto, pode-se conjecturar que para aqueles que viviam sob a égide da pena de talião, esta não se referia a uma vingança fortuita: era um princípio regrado e mediado pelo código. Longe de ser uma maneira particular de “fazer justiça”, era antes a maneira institucionalizada para tal. Ora, em seu estudo sobre a noção de *presunção de inocência*, Paraguassu (2011) afirma que nas sociedades primitivas, ou seja, aquelas que não tinham um sistema judiciário, era o princípio de vingança que mediaría às relações entre o *acusado* e a *vítima*. Com efeito, a institucionalização de algumas práticas de sacrifício visaria a “estancar a sangria” da vingança, elegendo vítimas expiatórias que dissimulariam a violência da comunidade. De todo modo, pode-se pensar no próprio talião enquanto uma forma de intervir nas práticas de vingança, oferecendo uma mediação pelo código.

Todavia, na medida em que toma a ação criminosa enquanto modelo para a punição, conjecturamos haver aí uma espécie de “formação de compromisso” entre as moções que impelem à vingança e a lei que a interdita enquanto forma particular de se fazer justiça. A violência ainda entra em cena. Contudo, autorizada e mediada pelo código.

1.2 A violência sexual e o Talião

Ora, o tratamento à parte dado ao estupro, tanto no cárcere quanto nas ruas, parece ter como fundamento a restituição de tal prática. As sanções penais prescritas pelas instâncias judiciárias permaneceriam aquém do crime, ao passo que a pena de talião seria aquela que mais se aproximaria do horror do crime para contê-lo. As sanções penais têm um cunho simbólico, ao passo que a pena de talião consiste em uma ofensiva corpórea. Por conseguinte, por seu aspecto violento e seu endosso por uma lei, pode-se pensar na prática do talião enquanto uma espécie de *suplício*.

Porém, diferentemente da Antiguidade – na qual a regra do talião primava pela especularidade enquanto fundamento – no caso da punição taliônica infligida ao estupro, este princípio da especularidade pode muitas vezes se esfacelar. Nas ruas ou no cárcere, é

freqüente a percepção de que algo parece romper com a especularidade do talião, de modo que o crime pode já não custar apenas um olho, mas pode custar um corpo inteiro: *além do princípio do talião*. Isto pode ser constatado verificando-se as informações obtidas com as pesquisas na internet que mencionamos acima. Em relação ao estuprador, a pena de talião geralmente se efetiva na forma da “curra”: o estupro coletivo, o que ocorre geralmente no cárcere. Porém, muitas vezes ela pode se exorbitar ocasionando práticas de extrema crueldade, o que muitas vezes tem lugar nas ruas. Contudo, é preciso que se faça a ressalva de que esta “distribuição” não é assim tão estanque quanto pode parecer à primeira vista. Mesmo no cárcere, a pena de talião pode ultrapassar a reciprocidade e a especularidade que a marcam.

Diante disso, uma das primeiras premissas destas linhas é que a pena de talião infligida ao apenado por crime de estupro não é uma prerrogativa exclusiva das prisões. Sua validade e efetividade são “universais”, na medida em que este indivíduo parece não poder “escapar” ao destino que o seu crime lhe prescreve. As massas estão mesmo dispostas a arremeter contra as instâncias de poder para empreenderem a sua justiça, demonstrando assim o quanto concebem este criminoso como o mais vil dos criminosos.

Tal identificação do estuprador ao mais vil dos criminosos pode ser observada recorrendo mais uma vez aos dados obtidos junto à internet. O próprio fato de termos aqueles números impressionantes de ocorrências envolvendo tal temática o prova quanto se “consome” deste fenômeno. Os números de visualizações de fotos e vídeos que exibem conteúdos relativos a isso também são impressionantes. Um vídeo no qual se mostra o estado físico de um estuprador após ter sido supliciado teve mais de 100.000 visualizações. Outro, no qual um indivíduo é espancado por *tentativa* de estupro, teve mais de 200.000. Impressionam também o conteúdo dos comentários relativos a estes vídeos e fotos. É notável o quanto se condescende com esta prática e o quanto se exalta tal modalidade de “justiça”. No anonimato da internet, além da unanimidade do horror ao criminoso e seu crime, há também a unanimidade quanto ao tratamento recebido por ele, nas ruas e no cárcere.

1.3 Método, hipótese e ética

Uma vez situado o fenômeno, qual serão os meandros de nossa abordagem em relação a ele? Com efeito, abordamos outrora tal fenômeno⁴, vendo nele, além do concurso da fragilidade de nosso aparato judiciário e a precariedade do manejo com a lei e os direitos dos cidadãos em nosso país, um ato inspirado por uma vontade insaciável de vingança que se tornou a tônica quando se tratam dos crimes de violência sexual a partir do século XX. Trata-se agora de irmos mais fundo em tal “sede de vingança” e no lugar que ela assume na atualidade. O que nos interessa agora são os móveis que facultam tal vingança a partir do que o discurso psicanalítico pode nos ajudar a entrever.

Logo, nosso trabalho tem por base conceitual as formulações da psicanálise. Ela será a nossa guia em direção aos móveis que determinam as feições do fenômeno. Ao enfatizar os aspectos inconscientes da conduta do homem, os descaminhos pulsionais que o marcam e a prevalência do mal-estar na cultura, a psicanálise desvela no horizonte de todo sujeito a busca pelo além do princípio do prazer.

Conforme Violante (2000) destaca, a psicanálise consiste, a um só tempo, em uma teoria sobre o psiquismo, um método de investigação do inconsciente e uma técnica terapêutica. E ainda que seu lócus privilegiado de investigação seja a situação analítica, a pesquisa em psicanálise não se restringiria a ela. Ora, se não fosse assim, Freud não teria escrito artigos clínicos com dados obtidos de outras fontes, como o caso Schreber, o Pequeno Hans, Leonardo da Vinci, dentre outros. Tampouco teria contribuído para importantes aspectos da cultura a partir de seus escritos como Totem e Tabu, Psicologia das Massas e Análise do Eu, Mal-Estar na Cultura e Moisés e o Monoteísmo.

Tudo aquilo que traz a marca do inconsciente é humano, logo, é da alçada da psicanálise. E ainda que haja uma *condição ideal* para a investigação psicanalítica, composta de uma relação inter-humana baseada na fala e na escuta, e também da instauração da transferência, a pesquisa em psicanálise pode ter lugar em uma situação extra-analítica. Mesmo porque, a condição “ideal” nem sempre é possível e nem sempre satisfaz o objeto de pesquisa. Violante (2000) então afirma que a investigação psicanalítica pode ser levada a cabo por meio da consulta a referências bibliográficas, leituras e comentários, como é o caso de

⁴ Com a evolução da noção de estupro e o lugar que o sujeito ganha na modernidade, de total “indiferença” quanto ao crime e quanto à subjetividade da vítima – vendo no crime antes uma afronta ao “proprietário” da mulher – passa-se a um horror manifesto e insuportável frente a esse ato, que não inspira outra coisa senão um furor taliónico de se aniquilar o culpado por ter se arvorado sobre um gozo exorbitante (LIMA; COELHO, 2009).

Jean Laplanche e suas Problemáticas. Este tipo de pesquisa é denominado de *pesquisa exegética*. Por outro lado, a investigação psicanalítica pode se efetivar “graças à atitude de quem pensa as próprias vivências” (Ibid., p. 110). Teria sido o caso do próprio Freud em trabalhos como: *Futuro de Uma Ilusão*, *Mal-Estar na Cultura* e *Psicologia das Massas*. Este tipo de pesquisa é denominado de *pesquisa hermenêutica*.

Frente a isso, supomos que nosso empreendimento situa-se a meio caminho de ambas as formas de pesquisa aventadas pela autora. Em relação aos termos desta, pode-se dizer que é uma pesquisa exegética, pois irá se valer de um conjunto de referências estabelecido de antemão para pensar a questão levantada; e pode-se dizer também que é uma pesquisa hermenêutica, já que trata de um fenômeno com o qual entramos em contato diante dos descaminhos do mal-estar na cultura de nosso tempo.

Temos então um fenômeno identificado e descrito por meio de fontes indiretas, sobre o qual nós empreenderemos um trabalho de reflexão estritamente teórico. Com efeito, nossa pretensão não é esgotar o fenômeno com base em tais reflexões e tampouco emitir uma palavra definitiva sobre os seus mecanismos. Tal tipo de pretensão não se coaduna com a proposta psicanalítica, na medida em que esta prima por reconhecer os limites do saber frente à verdade. Ora, nos valeremos de uma hipótese, e justamente por isso não se pode pretender que ela cumpra a função de “última palavra” quanto ao fenômeno.

Convém então que apresentemos nossa hipótese: acreditamos haver uma estreita relação entre a pena de talião infligida ao apenado por crime de estupro – tanto nas ruas como no cárcere – e a instância psíquica do *supereu* descrita por Freud e re-trabalhada por Lacan. Conforme buscaremos demonstrar, *há uma relação de pertencimento entre o fenômeno e o conceito*. Nosso objetivo será então explorarmos conceitualmente tal hipótese, de modo a buscar extrair dela algum posicionamento de ordem ética quanto ao fenômeno tratado.

O supereu, instância psíquica descrita por Freud em um contínuo trabalho de teorização, revela-se na história da psicanálise como uma noção atravessada por paradoxos e equívocos. Sua descrição nem sempre é linear e ordenada como se pode supor de um trabalho de teorização de um conceito. Ao contrário, é marcado por choques, sobreposições e rupturas. O próprio Freud, próximo ao final de sua obra, irá admitir que muitos pontos que se referem à origem e ao papel do supereu permanecem obscuros e sem respostas.

Com efeito, muitas formulações “normalizantes” acerca do supereu foram sendo propostas em resposta ao caráter não-uniforme e descontínuo das formulações de Freud. Lugares comuns que chegam ao ponto de tornar o supereu uma “figura” benévola para a subjetividade, que poderia muito bem dar conta da relação do sujeito com a realidade; garantir

o bom funcionamento da consciência moral; assegurar a saúde mental do sujeito, salvaguardando-o das transgressões; e por fim, regular a relação do sujeito com a lei. Formulações equívocas justamente por desconsiderar o aspecto de “equívoco” deste conceito, forte expressão da cisão do sujeito contra si mesmo.

A história da instância superegóica na psicanálise se assemelha às vicissitudes enfrentadas pelo conceito de pulsão. Todavia, pode-se supor que na origem de tais vicissitudes se encontram as contendas acerca de sua tradução mais pertinente: *Trieb*, instinto ou pulsão? Ora, sabemos que este impasse entre qual a melhor forma de traduzir vai além do aspecto filológico. Chega mesmo a gerar efeitos no campo da ética, conforme Lacan não cansou de apontar. Todavia, não se encontra uma espinhosa querela de tradução e suas conseqüências no que diz respeito ao supereu. A não ser a questão acerca da diferença entre “supereu” e “superego” – questão que deixaremos de lado aqui. Porém, tal questão está longe de ter o mesmo peso do que aquela relacionada ao *Trieb*.

De todo modo, é bastante indicativo que o supereu tenha uma relação direta com a pulsão de morte, conforme intentaremos demonstrar. Ora, mesmo que rudimentos desta instância estejam sendo fartamente formulados por Freud desde os primeiros anos de sua obra, é apenas do quadro do segundo dualismo pulsional que ela receberá a sua nomeação definitiva. Talvez seja então possível propor que não há supereu sem a pulsão de morte.

Logo, dada a íntima vinculação desde conceito com a pulsão de morte, qualquer possibilidade de “apaziguar” os seus paradoxos só irá servir para lhe amputar os seus efeitos mais característicos. E isto em prol de uma suposta “normalização” que se poderia extrair do supereu. Todavia, se Freud jamais fora capaz de formular uma palavra definitiva sobre o supereu, harmonizando-o desde o aspecto conceitual, é porque ele mesmo era ciente de quão improvável era esta tarefa de ser levada a cabo, dado o solo pulsional sobre o qual esta instância se assenta. A “dupla herança” do supereu que iremos abordar adiante o divide entre efeitos inconciliáveis entre si.

Nossa proposta então será a de explorar estes aspectos paradoxais do supereu por meio do estudo de algumas obras de Freud e Lacan escolhidas previamente. Contudo, não apenas o supereu será visado na exploração de tais obras. A Lei, a pulsão de morte e o gozo irão consistir em operadores de grande importância teórica, rudimentos sem os quais a ação do supereu não poderá ser articulada em momento algum.

Creemos que será então suficiente circunscrever nosso itinerário com obras que marcam períodos de uma fecunda teorização por parte de ambos estes vultos, principalmente no que tange ao supereu: seja na explicitação de seus primeiros rudimentos, seja no trato

posterior com os efeitos de sua formulação. Teremos o cuidado de sempre ressaltar os aspectos conflitantes de tal conceito, a fim de que ele não resvale nas proposições simplistas acerca de sua gênese e funcionamento. Com efeito, favorecer os paradoxos desta instância consiste em um procedimento fundamental para nossa empreitada, pois somente ao levarmos em consideração tais rupturas e sobreposições é que nossa hipótese poderá nos levar a algumas reflexões.

Aliás, algo ainda precisa ser dito sobre nossa hipótese. Diferentemente do que acontece em outras formas de saber, consideramos que formular uma hipótese em psicanálise não consiste em um procedimento preditivo a ser confirmado ou não posteriormente. Penso que uma hipótese psicanalítica serve ao intuito de se formular questões não apenas conceituais, mas de ordem ética. Nossa orientação em relação ao fenômeno não pretende “revelar” aspectos “obscuros” de sua incidência. Pelo contrário, pois desde este ponto já expomos a idéia que nos servirá de guia.

Por conseguinte, trata-se antes de verificar os efeitos de tal hipótese no âmbito ético. *Evidentemente que se deseja que a hipótese se sustente no plano teórico*, mas isto não é o fundamental. O importante é – com bases nos “resultados” obtidos com a construção teórica da relação entre fenômeno e conceito – formular questões para além do registro teórico que impliquem em um posicionamento subjetivo. Logo, a hipótese cumpre muito mais a função de ser uma espécie de “operador ético” do que ser uma conjectura teórica a ser confirmada ou refutada *a posteriori*.

Esta é uma questão de suma importância para nossa empreitada, pois diz respeito à nossa justificativa e posição frente ao tema. Estas se encontram em relação direta com o caráter não-preditivo de nossa hipótese. O que nos mobilizou a lidar com esta temática foram justamente os efeitos de ordem subjetiva que sua realidade evoca. Frente às massivas manifestações de ódio a este criminoso e de aprovação de seu suplício, indaguei-me o quanto eu mesmo não estaria disposto a condescender a esta lei que preconiza tal barbárie. E condescendo a esta lei, em que mais estaria disposto a ceder, comprometendo-me assim com práticas de submissão em nome de um suposto “bem” que enseja segregações e sacrifícios em nome de sua proeminência? *Pensei que concedendo pertinência a esta prática tão extremada, posteriormente seria fácil admitir outras “pequenas atrocidades” que estão se tornando cada vez mais comuns em nosso tempo*. Logo, como se pode ceder a esta “naturalidade” do talião? Quer dizer, o que há nesta prática de tão inebriante que faz cessar toda crítica?

1.4 Uma opção metodológica e o plano geral

Antes de iniciarmos nosso percurso, outra questão precisa ser levantada e respondida. Mostramos ainda no início de nossa introdução a incidência do fenômeno e sua ocorrência. Ele ocorre tanto no espaço restrito das prisões como nos espaços comuns de nossas cidades. Contudo, por uma opção metodológica, nossa abordagem irá voltar-se decididamente para o talião perpetrado contra o estupro no espaço da prisão. Mas, tendo em vista a presença de tal prática de retaliação em ambos os contextos aqui considerados, por que há de se implicar apenas a prisão neste processo?

De início, para responder tal questão, é preciso que esclareçamos uma convicção íntima: consideramos que o fenômeno, ao ter lugar na prisão, não estaria isolado do meio social. A própria prisão não constitui um “mundo à parte” em relação ao conjunto da sociedade. Ao contrário, cumpre funções bastante estritas em relação a esta, de modo a ser um importante entreposto de “regulação da economia” da delinquência que a anima. Com efeito, não se pode considerar que estamos completamente separados da “cultura” da cadeia, pois sendo ela uma construção própria à civilização que compomos, revela pelo avesso a barbárie que nos habita.

Atrelado a isso está um fato de grande importância que também justifica nossa proeminência à prisão. Na prisão culmina a punição enquanto realização do ódio de todos. Basta estar a par do fato de que, se a massa não consegue fazer “justiça” por si mesma, acredita piamente que esta irá ser feita dentro da cadeia. Muitos comentários dos conteúdos veiculados na internet que tratam deste fenômeno o provam: fazem constante menção ao destino que se reserva a estes criminosos na cadeia, ressaltando sempre a inexorabilidade deste destino. Se fora possível ao criminoso escapar da “justiça” das ruas, ele não poderá escapar da “justiça” das celas. Eis então algo que não pode ser tomado como algo “anódino”: empenhamos nossa “fé” de que a “justiça” será feita por aqueles que estão proscritos do convívio social, estes mesmos que em circunstâncias diferentes, também execramos e odiamos por representarem a “parte maldita” de nossa sociedade.

Logo, procedemos de tal forma a fim de que uma questão surja após estas considerações: a “lei da prisão” que prescreve tal penalidade a este criminoso em específico é de fato uma lei apenas da prisão? Deste modo, cremos que se pode dizer que “devolvemos” a todos a responsabilidade por esta prática, não vendo nela apenas “coisa de presos”, como se pode pensar à primeira vista. Esta “lei” em questão pode nos ser familiar. E o é, na medida em que a instância do supereu, por recortar todos os aspectos do laço social minando-o a partir de

dentro, é a instância que por seus efeitos dá prova da relação paradoxal entre nossa civilização e nossa barbárie.

Por conseguinte, antes de abordarmos frontalmente as obras de Freud e Lacan que apresentam importantes formulações acerca do supereu, valer-nos-emos da obra de Michel Foucault que trata do surgimento da prisão moderna: *Vigiar e Punir*. No lugar dos antigos suplícios que sancionavam o crime no Antigo Regime, surge esta instituição austera e supostamente mais “humana” em comparação com as penas do cadafalso. Contudo, Foucault irá demonstrar que esta permuta não fora algo fortuito e que cumpre uma importante função estratégica. Esta estratégia se desenha a partir de mecanismos específicos que primam pela eficácia controlada em seus aspectos mínimos. Mecanismos que são sintetizados na importante noção de *disciplina*.

Com efeito, a prisão moderna tem na noção de disciplina o seu fundamento. Aliás, esta é uma noção que de certa forma nos coloca em alguma linha de continuidade com a instituição-cadeia, na medida em que a disciplina é uma noção que se espraia por todo corpo social, arregimentando os corpos na direção de uma otimização dos seus desempenhos. Entrementes, o modelo do Panóptico será o princípio arquitetural de instauração das disciplinas, pois consiste em uma ferramenta bastante eficaz de observação e registro.

Todavia, um dos aspectos mais fundamentais da obra de Michel Foucault talvez seja a idéia de que a prisão, por meio do procedimento de observação e registro, de distribuição e regulação dos corpos a partir do primado da disciplina, produz a delinqüência que ela mesma se encarrega de “sanar”. Nisto residiria o “miolo” deste procedimento de “regulação da economia” da delinqüência que referimos acima. Veremos qual a finalidade desta “regulação” e o que ela encobriria.

Por fim, nos resta agora apenas fornecer o “mapa” de nosso percurso. Iniciaremos pela abordagem da obra de Foucault acima mencionada, tentando ressaltar os aspectos que mais possam ser úteis para as nossas finalidades. Em seguida, adentraremos ao campo da psicanálise e do conceito de supereu, desdobrando-o em: supereu em Freud e supereu em Lacan. Arregimentaremos as obras que serão consultadas antes de iniciarmos cada um destes desdobramentos. E por fim, de posse destas formulações, procederemos às nossas reflexões rumo à hipótese que aventamos no início, e certamente que também nos ocuparemos de outras questões que porventura forem surgindo ao longo de nosso embate com os textos.

Creemos ser inevitável que novos aspectos, novas perspectivas e novas considerações se façam presente neste momento de nosso percurso, pois a pesquisa possui caminhos que só serão descobertos no ato de serem trilhados, de maneira que se pode encontrar o esperado ao

lado do inesperado, sem qualquer prejuízo para o conjunto da empreitada. Pelo contrário. Será tanto mais rico se o inesperado ali vier se insinuar.

2 CONSTITUIÇÃO HISTÓRICA DE UM LUGAR PARA PUNIR E RETALIAR

“Mesmo assim incompleta como se acha, a Penitenciária é um edifício que honra a cultura e a civilização do povo paulista, tal o conceito de todos quantos a têm visitado no curto lapso de sua existência” (Washington Luis Pereira de Souza em mensagem para Carlos de Campos, acerca da construção da penitenciária de Carandiru).

“Nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento da barbárie” (Walter Benjamin. Obras escolhidas).

Em nosso atual Código Penal, o crime de estupro está incluído na categoria de crime hediondo. Considerando o percurso que Lima e Coelho (2009) empreenderam em outro trabalho, na qual o peso de sua gravidade varia desde a indiferença até o mais encarniçado horror, o caráter hediondo que ele assume parece ser o ápice de sua forma jurídica. Com isto, a pena por estupro seria inicialmente cumprida em regime fechado, além de ser insuscetível de fiança, anistia ou graça. Enrijece-se o código contra muitos crimes, o estupro dentre eles. E, por conseguinte, enrijece-se o trato com o criminoso, o cercam de impossibilidades, remetem-no a um cenário rarefeito perfeitamente condizente com a gravidade de sua ação. Mas, sabemos, não pára por aí.

Que o ódio e sanha taliônica contra o estuprador parecem ter se espreado para vários segmentos da sociedade, parece ser incontestável. Bastam algumas pesquisas em sites de busca, redes sociais e noticiários virtuais para se ter uma idéia do que falamos. Demos alguns exemplos na introdução geral do trabalho. Porém, mesmo que se possa constatar essa disseminação de um ódio irreprimível, é no fundo das celas da prisão que se encontra a garantia da “justa punição” para o acusado. A população se revolta e em alguns casos promove cenas de vandalismo. Quer se aproximar, ver de perto, tomar para si o acusado, descontar nele de maneira brutal o crime cometido. Mas, mesmo que isso não seja possível – e não o é na grande maioria das vezes – pode ter a certeza de que não se deixará de fazer justiça – a “verdadeira” – nos fundos da prisão, onde a lei não adentra e o que rege as condutas é outra versão da “lei”.

Essencial então que se acompanhe o processo de constituição desta que, além de um cenário para este crime, consiste em uma organização com suas próprias “leis” e seus próprios “costumes”, dos quais a prática do talião retira suas justificativas e suas forças. O processo de constituição histórico de um lugar para, conforme veremos em Foucault ([1975]1987), fabricar a delinqüência, punir o criminoso, e neste caso, retaliar o estuprador.

Para esse intento, adotamos uma obra fundamental de Michel Foucault ([1975]1987) para compreensão da instauração da prisão moderna: Vigiar e Punir. Contudo, se verá que tal

instauração não se tratou simplesmente da adoção de uma nova forma de punir, mais “humana” e “sensata”, porém de um processo de implantação de um “projeto maior”, de docilização dos corpos por meio da disciplina e de uma economia do poder. A prisão seria um dos elementos deste projeto – elemento importante, sem dúvida – que por sua natureza, irá requerer o concurso de muitos outros elos. Foucault ([1975]1987) ao fim de sua obra dirá que a prisão “não está sozinha, mas está ligada a toda uma série de outros dispositivos ‘carcerários’, aparentemente diversos – pois se destinam a aliviar, a curar, a socorrer – mas que tendem todos como ela a exercer um poder de normalização” (Ibid., p. 254). E mais: se trata também de um projeto meticuloso de gestão das ilegalidades populares, uma maneira de não simplesmente reprimi-la por completo, mas de mantê-la sob controle, em um nível estável de atividades, além de tirar algum proveito dela, direto ou indireto. Ora, o uso das ilegalidades populares e da delinqüência que dela é oriunda nos deixará uma questão: a pena de talião não se inscreveria também sob o signo desta “utilidade” da delinqüência? Questão que deixaremos em aberto.

2.1 O mecanismo disciplinar das prisões: vigiar e punir, de Michel Foucault

Temos em *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*, de Michel Foucault ([1975]1987), um exuberante relato do período histórico no qual acontece a transição entre a utilização dos suplícios como forma “exemplar” e “desmedida” de se sancionar um crime, para a utilização de sanções mais brandas, porém mais eficazes em seu intuito de disciplinar os corpos entregues ao aparato penal. Contudo, mais do que isso, o livro pretende abordar a emergência da alma moderna enquanto efeito dos mecanismos disciplinares postos a trabalho na modernidade, assim como empreender uma genealogia do nosso atual complexo científico-judiciário, “onde o poder de punir se apóia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade” (Ibid., p. 23).

2.1.1 Ascensão e queda dos suplícios

A obra se inicia com o relato do suplício perpetrado contra Damiens, relato no qual são descritas minuciosamente cada ação levada a cabo no sentido de infligir e perpetuar um sofrimento atroz. Em seguida, como em uma inversão de oposto, tem-se a apresentação de uma “rotina” de utilização do tempo a ser exercida na “Casa dos jovens detentos de Paris” (Ibid., p. 10). Por meio deste jogo de imagens, Foucault ([1975]1987) intenta mostrar os pólos

de opostos que irão se suceder na história da punição no ocidente, de modo a fazer com que se sobressaiam não só as imagens díspares em si, contendo tudo que de paradoxal portam na relação de uma com a outra, como também que se sobressaiam as questões acerca das razões de tal mudança de foco, um dos alvos principais de tal obra. É o fenômeno do desaparecimento do suplício como forma princeps de se punir, e o surgimento, em seu lugar, de uma penalidade “pensada”, meticulosa em seus intentos e efeitos.

A primeira parte da obra abordará profundamente tais questões. Ela trata frontalmente do fenômeno do suplício e Foucault ([1975]1987) constata que em todo um teatro da atrocidade – que compõe o seu cenário com a forca, o patíbulo, o pelourinho, o chicote e a roda – se evidencia a função primordial de fazer com que seus personagens – o corpo supliciado e o soberano – representem o espetáculo do desequilíbrio de forças. O suplício é a cena por excelência da vingança que o Estado dirige sobre o corpo do condenado, promovendo dessa forma o temor por sobre toda a população que assiste a este espetáculo. As penas severas deveriam servir de exemplo e para que ficassem inscritas nas mentes e nos corações dos homens. O intuito é desencorajar as condutas contrárias às leis do soberano.

No ato do suplício não se tinha um restabelecimento da justiça obliterada pelo crime do supliciado, mas antes a restauração do poder do soberano, sua afirmação. O suplício tem então uma função jurídico-política. Foucault ([1975]1987, p. 42) afirma que o suplício: “é um cerimonial para reconstituir a soberania lesada por um instante. Ele a restaura manifestando-a em todo seu brilho”. A cerimônia punitiva deveria ser “aterrorizante” e quando acontecem as primeiras discussões sobre a viabilidade dos suplícios entre os reformadores e os juristas do século XVIII, estes reforçarão a idéia de doutrinação do povo pelo medo por meio da seguinte interpretação restritiva e “modernista” da crueldade física das penas: se há necessidade de penas tão duras, é exatamente porque o exemplo deverá calar fundo no coração dos homens.

No entanto, ainda no século XVIII, juristas e filósofos irão manifestar sua contrariedade em relação à prática do suplício, e de maneira geral pode-se sintetizar sua posição da seguinte maneira: mesmo no pior dos assassinos, o castigo deve respeitar sua “humanidade”. Mas, conforme Billouet (2003) assinala, Foucault duvidará que o moderno desaparecimento dos suplícios signifique algum tipo de consideração pela “humanidade” do criminoso.

Ora, Foucault ([1975]1987) afirma então que dentre as várias razões pelas quais os castigos “humanizantes” reivindicarão ocupar o lugar das penas atroztes, há um deles que merece destaque, pois é inerente ao próprio suplício: ao mesmo tempo elemento de seu

funcionamento e princípio de sua desordem. O personagem principal no teatro dos horrores do suplício era o povo, cuja presença era requerida de maneira imediata. Um suplício que tivesse ocorrido “em segredo” não teria sentido. Contudo, sua participação comporta um risco incalculável, pois o povo que ali está na condição de espectador aterrorizado e auxiliar do poder real pode, às vezes, se revoltar ou transformar o supliciado em um herói. A presença do povo é equívoca, pois não está ali apenas para assistir ao sofrimento do condenado ou para excitar a raiva do carrasco: ele também está ali para ouvir aquele que mais nada tem a perder maldizer os juízes, as leis, o poder e a religião. Abrigado pela morte certa, o condenado pode conchamar o povo para uma ocasional “revanche”: risco iminente de sublevação:

Há nessas acusações, que só deveriam mostrar o poder aterrorizante do príncipe, todo um aspecto de carnaval em que os papéis são invertidos, os poderes ridicularizados e os criminosos transformados em heróis. A infâmia se transforma no contrário; a coragem deles, seus gritos e lamentos só podem preocupar a lei [...]. Para o povo que aí está e olha, sempre existe, mesmo na mais extremada vingança do soberano, pretexto para uma revanche (FOUCAULT, [1975]1987, p. 51).

Com efeito, algumas práticas da justiça penal não eram mais suportadas no século XVIII. Era o provável ensejo do início de agitações. Frente a isto, o que os reformadores tanto temem naquele momento é mais a possível “solidariedade” entre a pequena delinquência – vagabundos, falsos mendigos, maus pobres, batedores de carteiras, receptadores, passadores – e o povo, do que a atrocidade dos suplícios propriamente dita. Os reformadores passam a se dar conta, cada vez mais, de que no fim das contas as execuções simplesmente não assustavam o povo. Foucault ([1975]1987) dirá que um dos primeiros apelos destes reformadores foi exigir a suspensão delas. E mais adiante, evocando a questão da “consideração à humanidade” do criminoso, ele irá indagar que: “no abandono da liturgia dos suplícios, que papel tiveram os sentimentos de humanidade para com os condenados? Houve de todo modo, de parte do poder, um medo político diante do efeito desses rituais ambíguos” (Ibid., p. 54).

Adiantamos então que o furor punitivo do suplício deverá desaparecer e ceder lugar às penas corretivas. Frente aos riscos que a cena do suplício possibilita, Foucault ([1975]1987) comenta que a resolução tomada pelos juristas da época é resumida na seguinte assertiva: é preciso que a justiça criminal puna em vez de se vingar. Como fora dito acima, a necessidade de castigo sem suplício é inspirada inicialmente em termos e consideração à “humanidade” do criminoso. No século XIX, esse “homem” que se descobre no criminoso se tornará o alvo da intervenção penal, o objeto que ela pretende corrigir e transformar, o

domínio de uma série de saberes e de práticas estranhas – “penitenciárias”, “criminológicas”. Contudo, Foucault ([1975]1987, p. 64) tem o cuidado de não fazer com que tal intervenção “inovadora” venha antecipar o tema de um saber positivo em nome do qual o homem é posto como objeção contra a barbárie dos suplícios, mas ele surge neste momento como limite de direito, como “fronteira legítima do poder de punir”.

2.1.2 Necessidade da punição “renovada”

Ao mesmo tempo, o ilegalismo combatido pelas instâncias do poder passa do ataque aos corpos a uma subtração dos bens, de forma que, a partir de então, a justiça assume a incumbência de se fazer uma justiça de classe. Um duplo movimento é mencionado por Foucault ([1975]1987) neste ponto: os crimes parecem perder violência, ao passo que as punições, reciprocamente, reduzem em parte sua intensidade, mas à custa, claro, de múltiplas intervenções. Desde o fim do século XVII nota-se uma considerável diminuição dos crimes de sangue e das agressões físicas. Prevaecem, a partir de então, os crimes contra a propriedade, o roubo, a vigarice. A delinqüência ocasional é substituída por uma delinqüência limitada e “hábil”. Essa passagem de uma criminalidade de sangue para uma criminalidade de fraude faz parte de um complexo mecanismo, no qual o desenvolvimento da produção, o aumento das riquezas, uma valorização jurídica e moral têm um papel de destaque. Ao lado disto, testemunha-se a emergência de métodos de vigilância mais rigorosos, um estreitamento do policiamento da população, um melhor ajuste das técnicas de descoberta, de captura, de informação.

Ora, surgirá a necessidade de se reformar o aparelho judiciário, eliminando de seu horizonte a prerrogativa de um “superpoder” real, definindo assim os contornos de um novo direito de punir a partir de novos princípios. O que ressalta da pena dos reformadores, conforme Foucault ([1975]1987) constata, é a crítica a uma má economia do poder: há um excedente de possibilidades de exercício de poder que bem pode atravancar o andamento da justiça. A excessiva centralização do poder acarreta em disfunções e, dada a possibilidade que o soberano possui de investir constantemente os trâmites judiciais a seu bel prazer, conseqüentemente ele acaba por suscitar conflitos de poder e de atribuição. Porém, a reforma não visa especificamente os privilégios da justiça, sua arbitrariedade, sua arrogância arcaica e seus direitos sem controle. Visa antes suas fraquezas e seus excessos, seus exageros e suas lacunas, e exatamente aquilo que se encontra na origem destas combinações: o superpoder monárquico.

Esse novo arranjo para o poder de punir irá se assentar sobre seis regras muito importantes, como descreve Foucault ([1975]1987). São elas: a *regra da quantidade mínima*, a *regra da idealidade suficiente*, a *regra dos efeitos laterais*, a *regra da certeza perfeita*, a *regra da verdade comum*, a *regra da especificação ideal*. Sob o primado da suavização das penas, o que essas regras exigem é a sua “suavização” enquanto uma economia calculada do poder de punir. E, além disso, o que elas exigem é um preciso deslocamento no ponto de aplicação deste poder. Que não mais se fira o corpo, como nos rituais atrozes do suplício. Que se volte o aparato penal para a alma enquanto efeito mesmo destas novas formas de relação de poder, que se invistam as representações decorrentes dessa nova economia. Representações que circulam discretamente, mas com necessidade e evidência no espírito de todos. Enfim, não mais o corpo, mas alma. Esta compreendida como correlato de uma técnica de poder.

Contudo, nesse ponto do texto Foucault ([1975]1987) faz uma interrogação interessante e que julgamos bastante pertinente. Após proceder a demonstração da emergência destes novos princípios e novas mecânicas de poder, princípios e mecânicas que culminam com a “interdição” do corpo do condenado e o “acesso” à alma do prisioneiro, indaga se, após tudo isso, teríamos entrado verdadeiramente na era dos castigos incorpóreos.

2.1.3 Mitigação das penas: melhor aproveitamento do tempo de punir

Frente a isso, Foucault ([1975]1987) argumenta que a arte de punir deve estar assentada por toda uma tecnologia da representação. Sempre haverá uma desvantagem que se possa associar a um crime, o que servirá para tornar sem atração a idéia de cometê-lo. Importa constituir pares de representação opostos, capazes de sustentar a diferença qualitativa entre as forças em questão. Foucault refere-se a estas representações de opostos como “sinais-obstáculos” (p. 87). Tais sinais-obstáculos exercem funções precisas no jogo de estabelecer a vinculação imediata entre o crime e a punição, de modo que se materializam na própria pena de prisão.

Conforme Foucault ([1975]1987) esclarece, os sinais-obstáculos devem ser o menos arbitrários possíveis. O crime não é um fenômeno natural, ou seja, cada sociedade estabelece, de acordo com seus próprios interesses, quais as condutas serão consideradas criminosas. Contudo, se a representação da punição deve assomar à mente tão logo se pense no crime, é necessário que a vinculação entre ambos seja a mais imediata possível, a ponto de quase “naturalizá-la”. Para aqueles que contemplam a punição, ela será infalivelmente o sinal do crime que castiga, materializando a transparência da relação que une crime-punição. A

estratégia se impõe, pois ao tomar a forma de uma conseqüência natural, a punição não mais parecerá como efeito arbitrário de um poder humano.

Conseqüentemente, este jogo de sinais deve inverter as intensidades: diminuir o desejo pela vantagem decorrente do crime, aumentar a vivacidade da representação da pena. E existem vários meios para tal, e que consistem, basicamente, no arrefecimento das imagens que animam a representação do crime: “tornar sem força o interesse que a faz nascer” (Ibid., p. 88). Contra uma má paixão, que possivelmente conduzirá ao delito, deve se opor um bom hábito. Contra uma força, outra força. Porém, não mais a força do poder e suas armas, como no suplício. Mas, antes, inverter a própria força que se encontra na raiz do crime, tornando-a seu oposto. Se fora o orgulho que se encontrou na raiz do crime, que ele seja ferido e se revolte contra a punição. Humilhar a orgulhosa vaidade dos criminosos, o que, para tal, impor-lhes dores físicas seria vão.

Foucault ([1975]1987) demonstra que o uso do tempo, então, será de extrema importância. Se a pena transforma, modifica, estabelece sinais e organiza obstáculos, é de se supor que ela não teria validade nenhuma se fosse definitiva. Seria contraditório prescrever uma pena que não tivesse fim diante destes termos. Mais fundamental ainda é que a duração da pena se integre à economia da própria pena. Na violência dos suplícios, havia o risco de que o resultado obtido fosse o seguinte: quanto mais grave o crime, mais curto teria sido o seu castigo. Além disso, é certo que a duração do tempo já intervinha no antigo sistema das penas, por exemplo: dias de pelourinho, determinado número de anos de banimento, determinado número de horas a expirar na roda. Porém, tudo isso pode ser considerado como um infamante tempo de prova, desafio de resistência. A partir de agora, a duração do tempo deverá concorrer para própria eficácia do castigo, integrando-se à economia da pena enquanto fator indispensável.

Ainda que a pena recaia sobre o culpado e recaia enquanto uma mecânica dos sinais, dos interesses e da duração ele acaba sendo apenas um dos alvos do castigo. Foucault ([1975]1987) afirma que este deverá interessar principalmente aos outros, a todos os culpados “em potencial”. Que os sinais-obstáculos circulem rápido e largamente, e que se inscrevam enquanto discurso cotidiano sobre as relações entre crime e punição. Para isso, é preciso não só que se naturalize o castigo, como também que se o torne interessante. Este movimento consistiria em fazer com que o corpo do condenado seja fonte de proveito para todos, como um escravo a serviço da sociedade. Esta não teria razão de se livrar dele, na medida em que ele pode lhe ser útil.

Por conseguinte, o papel da publicidade é importantíssimo nesse processo. Diferentemente do suplício, no qual ressaltava o terror enquanto suporte do exemplo, agora, quem cumpre esta função é a lição, o discurso, o sinal decifrável, a encenação e a exposição da moralidade pública. O laço entre determinado crime e seu castigo será estreitado pela leitura da lei, mostrando que o Código, que ligas as idéias, liga também as realidades. A lei que fora obliterada pelo crime se restaura, ao passo que o malfeitor é separado da sociedade, e esta separação é envolta em uma atmosfera de “luto”. Ao recuperar as leis postas em xeque pelo crime através da punição, a sociedade perde o cidadão que as violara. Instaura-se todo um discurso do exemplo, da lição legível, e que este procedimento da restauração da lei seja muito mais uma escola do que uma festa. Foucault ([1975]1987, p. 92) comenta que: “seria necessário que as crianças pudessem vir aos lugares onde [a punição] é executada; lá fariam suas aulas cívicas. E os homens feitos lá reaprenderiam periodicamente as leis. Concebamos os lugares de castigo como um Jardim de Leis que as famílias visitariam aos domingos”.

Dessa forma, antes de o criminoso ser concebido como objeto de ciência, ele é tomado enquanto elemento de instrução. A visita das crianças aos prisioneiros seria a ocasião pela qual elas aprenderiam como a justiça da lei vem se aplicar ao crime: “lição viva no museu da ordem” (Ibid., p. 93).

Contudo, Foucault ([1975]1987) tem demonstrado que, mesmo diante do fenômeno da mitigação das penas, a prisão ainda não se impõe como modelo punitivo por excelência. A idéia de uma pena uniforme, modulada unicamente pela gravidade da falta é banida entre os reformadores. Evidentemente, a prisão é prevista, porém, enquanto elemento constituinte de outras penas, e não enquanto pena em si mesma – por exemplo, enquanto condição para execução de outras penas, como o trabalho forçado. Com efeito, a prisão chega a ser duramente criticada antes mesmo de se impor enquanto forma essencial de castigo. Sobre ela pesam as acusações de que seria incapaz de responder à especificidade dos crimes, de que seria desprovida de efeitos sobre o público, e por isso mesmo, inútil à sociedade. É dispendiosa, mantém os condenados na ociosidade, multiplicando-lhes os vícios. Além de ser excessivamente difícil de controlar o cumprimento de uma pena dessas, já que os detentos estariam expostos à arbitrariedade de seus guardiões.

Não obstante, a prisão acaba por se impor como forma essencial de castigo. Ela integra o modelo de uma hierarquização penal, administrativa, geográfica, na qual é programado um grande edifício carceral, onde seus diversos níveis devem se ajustar devidamente aos andares da centralização administrativa. No lugar da grande exposição do corpo supliciado sobre o cadafalso, surge uma grande arquitetura fechada, complexa e

hierarquizada que faz parte do conjunto maior do aparelho do Estado. Nestes termos, Foucault ([1975]1987, p. 96) afirma que:

O muro alto, não mais aquele que cerca e protege, não mais aquele que manifesta, por seu prestígio, o poder e a riqueza, mas o muro cuidadosamente trancado, intransponível num sentido e no outro, e fechado sobre o trabalho agora misterioso da punição, será bem perto e às vezes mesmo no meio das cidades do século XIX, a figura monótona, ao mesmo tempo material e simbólica, do poder de punir.

Por outro lado, tal proeminência do encarceramento e de sua arquitetura não foi alcançada de maneira fácil. Como mencionamos acima, o lugar reservado a ela no sistema penal era apenas de uma posição restrita e marginal. Entre alguns juristas, ela nem sequer era tida como uma pena propriamente dita. A prisão não puniria, ela apenas garantiria a posse de alguém. E caso ela venha a punir, será a título de substituta: aplicada para aqueles que não podem servir nas galés, como mulheres, crianças e inválidos. Junte-se a isso um outro obstáculo considerável: a prisão era ainda mais desqualificada por estar sob o primado do arbítrio real e dos excessos do soberano. O encarceramento facilmente ocultava o despotismo encarnado nas ordens extrajudiciais de prisão. Claro que há de se convir que estas críticas não se dirigem à prisão em si, mas ao uso “fora da lei” que ela facultava. De todo modo, não haveria como não ligá-la aos abusos do poder, justo aquilo que se intentava remediar com as novas propostas de práticas penais. Resta então a questão de se saber o porquê que esta mesma prisão, presa fácil deste ilegalismo denunciado até mesmo no poder do príncipe, se tornou, em tão pouco tempo, uma das formas mais gerais dos castigos legais.

2.1.4 A “representação” dos legisladores e o “aparelho” das penalidades: a prisão

Conforme Foucault ([1975]1987) resume, a técnica empregada pelos reformadores é o manejo das representações sob os olhos dos espectadores. Representações que versam sobre as vantagens e desvantagens do crime, seu prazer e seu desprazer. E mesmo que o castigo de algum modo se aposse diretamente do corpo – em trabalhos forçados em espaços públicos, com a sustentação de cartazes e símbolos que façam alusão direta ao crime punido, etc. – é na medida em que este corpo é objeto de representação. E outras representações irão atuar sobre esta, e que dizem respeito ao jogo de sinais-obstáculos, estes que introduzem as idéias de crime-punição, vantagem *imaginada* do crime-desvantagem *percebida* dos castigos. Diante disso, a publicidade da pena terá uma função indispensável, já que faz com que os discursos de tais vinculações circulem e se renovem a todo instante.

Já no que se refere ao aparelho das penalidades, a prisão, Foucault ([1975]1987) afirma que ela age de maneira diversa. A pena não se aplica sobre uma representação, mas sobre o corpo, o tempo, os gestos e as atividades de todos os dias: sobre a própria alma, na medida em que é sede hábitos. A pena de prisão deve incidir diretamente sobre o indivíduo, de modo a exercer sobre ele uma manipulação previamente estabelecida. Os instrumentos utilizados então serão as formas de coerção, esquemas de limitação aplicados e repetidos. Ao invés de sinais, exercícios: “horários, distribuição do tempo, movimentos obrigatórios, atividades regulares, meditação solitária, trabalho em comum, silêncio, aplicação, respeito, bons hábitos” (p. 106). Todo um aparato de retificação das condutas que se faz interiorizar ao longo do cumprimento da punição. O que se intenta então restabelecer é o sujeito obediente, indivíduo suscetível a bons hábitos, apto para exercer a normalidade conforme esta for determinada, capaz de seguir regras, ordens, de seguir a autoridade, e mesmo deixá-la que ela se manifeste automaticamente sobre si.

Evidentemente, conforme Foucault ([1975]1987) pondera, ambos os modelos têm por finalidade formar sujeitos submissos. Todavia, o treinamento do comportamento proposto pelo modelo da prisão implicará, inelutavelmente, uma relação bastante particular entre aquele que é punido e aquele que pune. Por sua natureza, essa relação deverá excluir a dimensão do espetáculo. Pacto de segredo entre o agente corretor e o paciente a ser corrigido: “o agente de punição deve exercer um poder total, que nenhum terceiro pode vir perturbar; o indivíduo a corrigir deve estar inteiramente envolvido no poder que se exerce sobre ele” (p. 106). Por conseguinte, tal técnica de punição deverá ter uma relativa autonomia em relação ao poder judiciário: seu funcionamento, suas técnicas, seu saber devem estar em descontinuidade ou especificidade em relação ao poder que declara a culpa e fixa os limites gerais da punição. A própria prisão deverá fixar suas normas e definir os seus resultados.

Ora, frente a uma política que pretende que todos os cidadãos participem do castigo do inimigo social e que o exercício de punir seja inteiramente adequado e transparente às leis que o delimitam publicamente, Foucault ([1975]1987) pondera que essa proposta materializada pela prisão é aparentemente insustentável. O que a prisão facultaria seriam os castigos secretos e não codificados pela legislação, “[...] um poder de punir que se exerce na sombra de acordo com critérios e instrumentos que escapam ao controle” (Ibid., p. 107). Um poder que surge logo após a sentença ser promulgada dentro dos muros da prisão e que lembra bastante o poder exercido no antigo sistema penal, aquele do arbítrio despótico manifestado nos suplícios.

Diante disso, encontramos-nos diante de três maneiras de organizar o poder de punir. A primeira é o do velho direito monárquico, manifestado pela forma do suplício. A segunda se refere ao que Foucault ([1975]1987, p. 107) nomeia de “cidade punitiva”, onde o poder penal se encontra repartido em toda parte, compondo uma cena, um espetáculo, um sinal e um discurso; seu fundamento é uma constante recodificação no espírito de todos os cidadãos. E, por fim, o modelo da instituição coercitiva, a prisão, que poderia ser tomado como um modelo de ação compacta do poder de punir, que ocupa de modo meticuloso o corpo e o tempo do condenado. Ortopedia moral a fim de corrigir os culpados influenciando sobre os seus gestos. Tudo isso regido por um complexo sistema de autoridade e saber. A questão que resta então é saber como fora possível que tenha sido este modelo a se impor definitivamente.

2.1.5 Os corpos dóceis e a disciplina

Conforme Foucault ([1975]1987) o corpo é então descoberto enquanto objeto e alvo do poder. Ascensão do corpo em uma forma peculiar, produto de um maciço investimento “indireto”, a qual Foucault chama de “corpo dócil”. Dócil na medida em que é manipulável, modelado, treinado e que se torna hábil e multiplica suas forças conforme responde e obedece às injunções do poder. Frente a isso, vicejam novas técnicas de trabalho para o corpo, nas quais ele é meticulosamente abordado, e a partir das quais se exerce sobre ele uma coerção indireta, porém, sem folga, com o intuito de controlar inclusive os menores gestos e atitudes. Foucault (Ibid.) nomeará de *disciplinas* toda esta distribuição sobre o corpo de ações conjuntas que têm por finalidade melhor controlá-lo. O que se encontraria sob as máscaras das disciplinas não seriam ordens diretas dadas no sentido de fazer com que o indivíduo execute aquilo que lhe é ordenado, mas antes discretas coerções que conduzem este a agir de determinada forma, conforme o esperado, e de maneira mais rápida e eficaz.

Em resumo, dirá Foucault ([1975]1987) que a disciplina produz nos corpos por ela docilizados quatro tipos de individualidade ou, mais especificamente, uma individualidade dotada de quatro características: celular (pelo jogo da repartição), orgânica (em função da codificação das atividades), genética (dada a acumulação do tempo), e combinatória (pelo arranjo de forças). Este último dado, a combinação de forças em arranjos “harmônicos”, depende diretamente das “táticas”. Por meia destas, constroem-se aparelhos em que o produto das diferentes forças se encontra engrandecido pela combinação calculada dos corpos, estes localizados e repartidos em atividades codificadas.

Nesse ponto de nossa passagem pela obra de Foucault ([1975]1987), nos voltaremos para a descrição e análise do modelo do Panóptico de Bentham, questão fundamental para compreensão da prisão moderna, objeto de nosso interesse neste capítulo. Com este procedimento, deixamos para trás alguns outros elementos contidos na profunda análise de Foucault sobre o processo de instauração das disciplinas. Porém, acreditamos que este salto em nada prejudicará nossas intenções no que diz respeito ao lugar de Vigiar e Punir em nossa pesquisa.

2.1.6 O modelo do Panóptico

Foucault ([1975]1987) inicia o capítulo sobre o panoptismo marcando a diferença entre dois projetos de controle das enfermidades. O projeto disciplinar que rege a peste declarada em uma cidade – projeto que previa a repartição e o controle dos espaços ocupados pelas pessoas, além de uma vigilância contínua da relação destas com sua saúde ou sua doença, com sua vida ou sua morte, por meio de uma constante inspeção e registros atualizados. E o projeto da exclusão que regia o trato com a lepra – uma prática de rejeição é voltada para o leproso, prática do exílio-cerca, onde ele era deixado para se perder, indiscernível dentro de uma massa que não importava diferenciar. Para os primeiros, o bom treinamento. Já para o segundo, o grande fechamento.

Contudo, ainda que sejam esquemas diferentes, Foucault ([1975]1987) chama atenção para o fato de não serem incompatíveis. Eles se aproximam lentamente, a ponto de ser comum no século XIX a aplicação sobre o espaço da exclusão onde o leproso era o habitante simbólico – e os mendigos, os vagabundos, os loucos, os violentos formavam a população real – a técnica do poder própria do “quadriculamento” disciplinar. Ou seja, tratar os “leprosos” como “pestilentos”, recortá-los e distribuí-los disciplinarmente sobre o espaço de exclusão, o que quer dizer:

Utilizar processos de individualização para marcar exclusões – isso é o que foi regularmente realizado pelo poder disciplinar desde o começo do século XIX: o asilo psiquiátrico, a penitenciária, a casa de correção, o estabelecimento de educação vigiada, e por um lado os hospitais, de um modo geral todas as instâncias de controle individual funcional num duplo modo: o da divisão binária e da marcação (louco-não louco; perigoso-inofensivo; normal-anormal); e o da determinação coercitiva, da repartição diferencial (quem é ele; onde deve estar; como caracterizá-lo, como reconhecê-lo; como exercer sobre ele, de maneira individual, uma vigilância constante, etc.) (FOUCAULT, [1975]1987, p. 165).

Se por um lado os leprosos são tornados pestilentos a fim de que sobre eles possam ser aplicadas as táticas das disciplinas individualizantes, por outro lado a universalidade destes controles disciplinares permite que os “leprosos” identificados possam adentrar a este jogo duplo da exclusão. Foucault ([1975]1987) então afirma que os mecanismos atuais que se dispõem em torno dos anormais, com as tarefas de medi-los, controlá-los e corrigi-los, se compõem dessas duas formas de que longinquamente derivam: exclusão e distribuição. *Ora, sob o primado deste par, encontramos uma fidedigna representação de nossas prisões.*

Pois bem, o princípio arquitetural desta composição é o Panóptico. Foucault ([1975]1987) afirma que: “o panoptismo é o princípio geral de uma nova ‘anatomia política’ cujo objeto e fim não são a relação de soberania mas as relações de disciplina” (Ibid., p. 172). O princípio é bastante simples, e conforme Bentham ([1787]2008), o próprio autor do projeto, ele seria capaz de reformar a moral, preservar a saúde, revigorar a indústria, difundir a instrução, aliviar os encargos públicos, assentar a economia sobre bases sólidas e manter o nó górdio da Lei sobre os pobres, tudo isso por uma simples idéia de arquitetura. Tal idéia seria um modo simples de garantir o “poder da mente sobre a mente”, em um grau até então não alcançado. Foucault ([1975]1987, p. 165-166) é bem mais econômico na descrição deste modelo arquitetural:

Na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; está é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar.

A engenhosidade do Panóptico está na possibilidade de organizar espacialmente as unidades de modo que se possa ver sem parar e reconhecer imediatamente. Para Foucault ([1975]1987), ele resulta em uma eficaz alteração do princípio da masmorra: trancar, privar de luz e esconder. No Panóptico de Bentham só se conserva a primeira função, suprimindo as demais. Além disso, são ressaltados os “efeitos negativos” do Panóptico, “negativos” no sentido de supressão de contrariedades, ou seja: suprimir as massas compactas, fervilhantes, pululantes, que outrora eram encontradas nos locais do encarceramento. Dessa forma, o perigo de interação de qualquer ordem entre os indivíduos é neutralizado. Em contrapartida, tem-se à disposição um mosaico de individualidades separadas. Estas, dispostas de maneira que possam ser imediatamente acessadas pelo olhar, são vistas, mas não vêem. Elas são objetos de um contínuo processo de informação, nunca sujeitos em uma comunicação.

Frente a isso emerge o efeito mais importante do Panóptico, que para Foucault ([1975]1987, p. 166) é: “induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder”. E mesmo que a vigilância seja descontínua, ela será permanente em seus efeitos, pois o próprio Bentham ([1787]2008) especifica que o alojamento do inspetor, centralizado, é inacessível ao olhar dos que estão de fora, o que possibilita que o inspetor nem mesmo se encontre ali para que surta o efeito esperado. Resulta disso que o poder se desindividualiza, assentando o seu princípio não tanto em uma pessoa quanto em uma distribuição dos corpos, das superfícies, das luzes, dos olhares. É à objetividade e à impessoalidade que o Panóptico deve sua eficácia e individualidade.

Logo, o lugar do inspetor colocado na torre independe da “qualidade” da pessoa que lá se encontra. Qualquer indivíduo tomado ao acaso é capaz de fazer a máquina funcionar. Foucault ([1975]1987, p. 167) então constata que aumentam para o prisioneiro os riscos de ser surpreendido e a consciência inquieta de ser observado: “o Panóptico é uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder”.

Estes recursos produzem os efeitos do poder em sua eficácia. A força limitadora do poder passa, de algum modo, para o outro: o lado de sua superfície de aplicação. Aquele que se encontra submetido ao olhar difuso da vigilância toma a seu encargo as limitações do poder, fazendo-as funcionar espontaneamente sobre si mesmo. A relação de poder inscreve-se nele próprio, a partir da qual ele exercerá uma dupla função: causa e efeito de sua própria sujeição. Como consequência desta tática, alivia-se os fardos físicos do poder externo, na medida em que ele pode prescindir dos grandes aparatos de coerção direta sobre os corpos, tornando-se mesmo cada vez mais incorpóreo. E quanto mais próximo deste alvo ele se encontra, mais constantes são os efeitos, mais profundos, adquiridos em caráter definitivo e constantemente recomeçados. Conforme Foucault ([1975]1987) então observa, vive-se sob o regime de uma vitória perpétua do poder disciplinar sobre os corpos, evitando-se qualquer confronto físico e decidindo-o sem mesmo que ele possa começar.

O princípio do Panóptico é um princípio polivalente: pode ser aplicado em muitos contextos diferentes, tanto para “reeducar” os criminosos como para instruir os escolares, guardar os loucos, fiscalizar os operários. Sua forma de implantação dos corpos no espaço, de distribuir os indivíduos em relação mútua, de hierarquização, além de seus muitos desdobramentos disciplinares pode ser utilizada nos hospitais, nas oficinas, nas escolas e nas prisões. Dito isso, o esquema Panóptico se destina a se espalhar e se difundir no corpo social: sua vocação é tornar-se uma função generalizada. Sua função é um papel de amplificação das

potencialidades, tornando mais fortes as forças sociais, conseqüentemente aumentando a produção, desenvolvendo a economia, espalhando a instrução, elevando o nível da moral pública. Como um arranjo facilmente transferível e adaptável, ele funciona como referência de uma sociedade atravessada e penetrada por mecanismos disciplinares.

No que tange à justiça penal, esse modelo será o móbil de alteração de estatuto do corpo do condenado à sanção penal. Se outrora o ponto de aplicação desta era o corpo do culpado levantado contra o corpo do rei, agora se trata do indivíduo disciplinado produzido a partir das observações constantes ensejadas pela arquitetura panóptica. A penalidade hoje tem seu um ponto ideal no que seria a disciplina infinita – não mais o retalhamento infinito do corpo do regicida no suplício. Foucault ([1975]1987) elenca todos os desdobramentos, métodos e processos gerados pelo poder disciplinar para o trato com o criminoso – não mais o crime, mas o criminoso! – para neles constatar a emergência de uma justiça invadida pelos métodos disciplinares e pelos processos de exame.

Não fora à toa que a prisão, com todo seu aparato disciplinar, tenha se tornado a forma por excelência de punição em nosso século. E mais: indagará Foucault ([1975]1987, p. 187) se: “devemos nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões?”.

2.1.7 A totalidade da instituição prisão e a fabricação da delinquência

Para Foucault ([1975]1987), mesmo que a pena de prisão tenha sido estabelecida oficialmente com o nascimento dos novos códigos, o seu uso é ainda mais tardio. Ela se constitui fora do aparelho judiciário, envolta em todas as formas de disseminação dos mecanismos disciplinares que estavam espalhados por todo corpo social. Antes que a lei definisse a prisão enquanto pena por excelência, a forma geral de uma aparelhagem para docilizar os corpos criou a instituição prisão. Era realmente uma coisa nova: a passagem, no fim do século XVIII e começo do século XIX, a uma penalidade de detenção. Porém, “era na verdade a abertura da penalidade a mecanismos de coerção já elaborados em outros lugares” (Ibid., p. 195). E, frente a isso, a prisão assumiu um caráter de obviedade ainda muito cedo. Mesmo que no começo do século XIX se tenha consciência de sua “novidade”, ela surgiu tão arraigada com o próprio funcionamento da sociedade disciplinar, que as outras formas “tradicionais” de punição foram relegadas ao esquecimento. E Foucault ([1975]1987, p. 196) destaca que esta obviedade continua a surtir seus efeitos:

E se, em pouco mais de um século, o clima de obviedade se transformou, não desapareceu. Conhecem-se todos os inconvenientes da prisão, e sabe-se que é perigosa quando não inútil. E entretanto não “vemos” o que pôr em seu lugar. Ela é a detestável solução, de que não se pode abrir mão.

A obviedade da prisão se fundamentaria, em primeiro lugar, na forma simples da “privação da liberdade”. Em uma sociedade para qual a liberdade é um bem universal e constante, a pena de prisão facilmente alçaria a condição de punição por excelência, pois a perda da liberdade tem o mesmo peso para todos. Neste sentido, o castigo seria igualitário. Além disso, quantificando a pena segundo a variável do tempo, permite-se com que o castigo assuma também a forma de uma reparação: desconta-se um tempo da vida do condenado como forma de restituição ao mal que causou à sociedade. Porém, Foucault ([1975]1987) também inclui entre os fundamentos da obviedade da prisão a sua função de aparelho para transformar indivíduos. A prisão é facilmente aceita, pois potencializa os mecanismos encontrados no corpo social para disciplinar os corpos, como o quartel, a escola e a oficina. A prisão revelada como a forma mais imediata e civilizada de punição tem então este duplo fundamento – jurídico-econômico por um lado, técnico-disciplinar por outro.

Foucault ([1975]1987) também chama atenção para o fato de que os projetos de reforma da prisão, no enalço das críticas feitas a ela, não são um fenômeno tardio. Na verdade, são contemporâneas a ela, e pode-se dizer que se incluem em seu próprio programa. Parece que desde o início a prisão está fadada a conviver com as críticas e a se auto-avaliar e se auto-aperfeiçoar, em um processo perpétuo. Contudo, em nenhum momento se coloca em xeque a viabilidade das prisões, como que seu horizonte fosse o único. Ora, isso se dá porque estes remanejamentos do qual a prisão é objeto parecem se inscrever em seu próprio projeto.

Com efeito, a função da prisão é ser para o indivíduo que nela se encontra uma instituição completa e austera, o que quer dizer que a prisão deve se impor como um aparelho disciplinar exaustivo. Ela deve se impor por sobre todos os aspectos da vida do indivíduo, treinando o seu corpo, sua aptidão para o trabalho, seu comportamento cotidiano, sua atitude moral, suas disposições. E tudo isso de modo bem mais premente do que na escola, na oficina ou no exército, que implicam sempre em certa especialização. A prisão é onidisciplinar. Além do mais, ela é ininterrupta em seus efeitos: disciplina incessante. Foucault ([1975]1987) dirá então que ela tem um poder quase total sobre os detentos, pois possui seus mecanismos internos de repressão e de castigo: disciplina despótica. Diante da diversidade das formas disciplinares de docilização dos corpos, ela deve ser a maquinaria mais potente para impor

uma nova forma ao indivíduo pervertido. Ela atua por meio de uma coação e de uma educação total.

Essa recodificação da existência se operaria por meio de três princípios inerentes à prisão. O primeiro: o isolamento. Foucault ([1975]1987) afirma que a pena individualizante deve apagar as conseqüências nefastas de se reunir em um mesmo espaço condenados diversos, além de fazer com que a solidão seja um poderoso instrumento de reforma. Ambas as prerrogativas seriam alcançáveis por meio do isolamento do condenado. O isolamento seria o caminho seguro para o encontro do detento a sós com o poder que se exerce sobre ele. Além disso, o isolamento garante que se exerça sobre o detento um poder que não será abalado por nenhuma outra influência.

O segundo princípio seria o do trabalho, definido como um agente de transformação carcerária. Seria um elemento indispensável da pena, mesmo que suscite críticas da parte de operários e da opinião pública – os condenados ofereceriam mão de obra barata para os empresários –, o trabalho penal não teria por que ser criticado, pois sua parca extensão e seu baixo rendimento não dariam a ele a possibilidade de intervir de maneira considerável na economia. Dirá então Foucault ([1975]1987) que não é como atividade de produção que o trabalho no âmbito penal deve ser levado em consideração, mas pelos efeitos que toma na mecânica humana. Ele seria concebido como sendo por si só uma maquinaria que transforma o prisioneiro violento, agitado, irrefletido em uma peça que desempenha seu papel com perfeita regularidade.

Por fim, o terceiro princípio de recodificação da existência do condenado seria a tomada da própria prisão enquanto instrumento de modulação da pena. A extensão da pena deve se ajustar à transformação “útil” operada sobre o condenado, de modo que ela possa variar conforme ela se desenrolar concretamente. Esse princípio confere um poder à prisão independente do judiciário. O que, conforme Foucault ([1975]1987, p. 205) esclarece, quer dizer que se a pena deve ter um caráter individual, não o será a partir do indivíduo-infrator, sujeito jurídico de seu ato, autor responsável do delito, “[...] mas a partir do indivíduo punido, objeto de uma matéria controlada de transformação, o indivíduo em detenção inserido no aparelho carcerário, modificado por este ou a ele reagindo”.

Essas medidas autônomas da prisão sobre a pena do condenado só podem intervir depois do julgamento. Com efeito, pouca ingerência sobre a prisão teria a instância judiciária. Para Foucault ([1975]1987) esta autonomia seria indispensável, pois na medida em que importa individualizar e variar a aplicação da pena, o pessoal que gerencia a detenção precisaria de tal autonomia. Seria exatamente onde se infiltraria o arbítrio daqueles que no dia

a dia “manejam” o corpo dos condenados, resultando que todo aquele “arbítrio” dos juízes e dos princípios no antigo regime penal se reconstitua, progressivamente, do lado do poder que gere e controla a punição. E mais além, se poderia ver muito bem o sinal desta autonomia nas violências “inúteis” dos guardas ou no despotismo de uma administração que tem os privilégios das quatro paredes. Sua raiz se encontraria no fato de que se pede, realmente, que a prisão seja “útil”, no fato de que a privação de liberdade teve que exercer, desde o início, um papel técnico positivo de realizar transformações sobre o indivíduo.

Para Foucault ([1975]1987), desde o início de seu estabelecimento a ordem penitenciária adquiriu consistência suficiente para que não fosse banida pelo judiciário, mas que este quisesse tomá-la a seu encargo. Pois se o penitenciário pode se impor em seu “excesso” em relação à detenção, foi por que ela proporcionou à justiça criminal relações de poder nas quais esta se encontraria perdida, como que em um labirinto infinito. Local de execução da pena, a prisão seria ao mesmo tempo um local de observação dos indivíduos punidos, e isso em dois sentidos. O primeiro, de vigilância, logicamente. O segundo, de observação com o intuito de se produzir conhecimento sobre cada detento, de seu comportamento, de suas disposições profundas, de sua progressiva melhora. O penitenciário fornece ao judiciário um conjunto de saber sobre os indivíduos que possui. A prisão constitui-se como um local de formação de um saber clínico sobre os condenados, e disso o judiciário não poderá abrir mão.

Dois dispositivos essenciais serão empregados então: a necessidade de que o prisioneiro seja mantido sob um olhar permanente, e que sejam registradas e contabilizadas todas as anotações que se possa tomar dele. Um inventário exaustivo de sua personalidade. E, para tal, o modelo Panóptico servirá como uma luva. Maneira de permitir que a força e as coerções violentas fossem substituídas pela eficácia de uma vigilância sem falha. No rastro disso, o segundo dispositivo seria a constatação de que o Panóptico também seria um sistema de documentação individualizante e permanente. O produto da constante vigilância e registro dos condenados seria a produção de um boletim individual de modelo uniforme em todas as prisões. A prisão precisa recolher permanentemente do detento um saber para que se possa modular a pena em uma operação penitenciária. Base para tornar a pena um processo de modificação do detento, útil para a sociedade.

Efeito deste procedimento de observação e registro: uma existência até então não considerada. O *delinqüente* se torna um indivíduo a conhecer. Esta existência não se insere, previamente, no próprio ato jurídico da condenação, como uma maneira de melhor fundamentar a sentença e determinar a verdade da medida da culpa. É enquanto condenado

que ela se constitui como objeto de saber possível, o ponto de aplicação de mecanismos punitivos. O delinqüente é efeito da prisão. Conforme Foucault ([1975]1987, p. 210, grifo do autor) conclui:

Mas isso implica em que o aparelho penitenciário, com todo o programa tecnológico de que é acompanhado, efetue uma curiosa substituição: das mãos da justiça ele recebe um condenado; mas aquilo sobre que ele deve ser aplicado, não é a infração, é claro, nem mesmo exatamente o infrator, mas um objeto um pouco diferente, e definido por variáveis que pelo menos no início não foram levadas em conta na sentença, pois só eram pertinentes para uma tecnologia corretiva. Esse outro personagem, que o aparelho penitenciário coloca no lugar do infrator condenado, é o *delinqüente*.

A diferença entre a figura do delinqüente e a figura do infrator está no fato de que importa muito mais, em relação ao primeiro, o conhecimento exaustivo de sua vida do que o conhecimento sobre o seu ato. O infrator é apresentado pelo inquérito dos fatos como o responsável por um delito. No cárcere, é revelado o caráter delinqüente de sua constituição, cuja lenta constituição transparece na investigação biográfica. Conforme Foucault ([1975]1987, p. 211) atesta, a introdução do elemento biográfico é um passo importantíssimo na constituição da história da penalidade, exatamente porque “ele faz existir o ‘criminoso’ antes do crime e, num raciocínio-limite, fora deste”. Ocasão de todo um discurso criminológico, penal e psiquiátrico. À medida que a biografia do criminoso acompanha na prática penal da análise das circunstâncias, aqueles discursos confundem suas fronteiras. O ponto de junção entre eles será revelado naquele indivíduo dito “perigoso”.

A figura do delinqüente ganharia relevo também por que seu delito estaria assentado em conjunto complexo de elementos “psicologizantes”: instintos, pulsões, tendências, temperamentos. Características definidas e que caberiam a cada um a especificidade de um tratamento, nos fazendo ver que a técnica penitenciária não se exerceria sobre a relação de autoria, mas sobre a afinidade do criminoso com o seu crime antes mesmo da ocorrência deste. A biografia, o recenseamento e a avaliação de suas “tendências” fariam surgir o delinqüente no quadro da pena de prisão.

A descrição “objetiva” da biografia do delinqüente é a condição do surgimento de um saber positivo dotado dos maiores efeitos de verdade. Neste novo saber, o que importa é a qualificação “científica” do ato enquanto delito, mas principalmente do indivíduo enquanto delinqüente. Para Foucault ([1975]1987) é justamente quando surge a possibilidade da criminologia. Justo onde havia desaparecido o corpo supliciado, surge o corpo do prisioneiro acompanhado pela individualidade do delinqüente, “pela pequena alma do criminoso, que o

próprio aparelho do castigo fabricou como ponto de aplicação do poder de punir e como objeto do que ainda hoje se chama a ciência penitenciária” (Ibid., p. 213).

2.1.8 A constatação e o uso do fracasso da prisão

A prisão desde o início fora denunciada como o grande fracasso da justiça penal. E, conforme Foucault ([1975]1987) observa, esta não é uma crítica que surge após uma cronologia lógica: estabelecimento da prisão, registro do seu fracasso, tentativa de reforma por meio de mais ou menos coerentes técnicas penitenciárias, constatação de seu novo fracasso. O que houve na realidade foi a superposição de todo este itinerário. As críticas à prisão se fixam em um certo número de formulações que, diferindo apenas nos números, se repetem até hoje com quase nenhuma mudança.

Com efeito, haveriam duas direções para estas críticas. Primeiro, de que a prisão não era efetivamente corretora, que a técnica penitenciária não cumpria o seu fim. E, segundo, contra o fato de que, ao se pretender corretiva, a prisão perderia a sua força de punição: a verdadeira técnica penitenciária deveria ser o *rigor*. Além disso, ela seria um duplo erro econômico, pelo custo de sua organização e pelo custo indireto da delinqüência que ela não suprime. Ora, Foucault ([1975]1987) irá demonstrar que para estas críticas a resposta é invariavelmente a mesma: a própria prisão. A prisão vem sendo reiteradamente dada como seu próprio remédio. Seu fracasso seria combatido com a reafirmação de suas técnicas e de seus princípios.

A prisão então não poderia ter sido concebida, ter fracassado e posteriormente ter sido reformada. Para Foucault ([1975]1987) devemos pensar mesmo em um sistema simultâneo que historicamente se sobrepõe à privação jurídica da liberdade. Este sistema se comporia do elemento de sobre poder do mecanismo disciplinar da prisão; do elemento de saber conexo que produz uma “racionalidade” penitenciária; do elemento da eficácia inversa, que acentua a criminalidade que deveria destruir; e o elemento do desdobramento utópico, que faz repetir uma reforma isomorfa ao cenário que deveria reformar. Este conjunto complexo constituiria o “sistema carcerário” para além da prisão, seus muros, seu pessoal, seus regulamentos e violência.

A questão então seria: qual a função deste fracasso? Que papel ele desempenha que permite com que a prisão se mantenha impávida frente a todas essas contrariedades? É certamente de se admirar que há mais de um século a proclamação do fracasso da prisão seja acompanhada de sua manutenção. Não se pode ver uma consequência lógica na manutenção

da delinqüência, na indução da reincidência, na transformação do infrator ocasional em um delinqüente? Conseqüência mais do que uma contradição. Deve-se então supor que a prisão, assim como a generalidade dos castigos, não se destina a suprimir as infrações que sanciona. Na realidade, visa mesmo a distingui-las, a distribuí-las, a utilizá-las. Não visam mesmo a tornar dóceis aqueles que estão em condições de transgredir as leis, mas tende a organizar as transgressões da lei numa tática geral das sujeições.

A questão acerca do uso da prisão gira em torno do embate entre as formas de ilegalidade que passam compor o cenário da justiça no começo do século XIX. Com o rompimento das tolerâncias entre as ilegalidades oriundas das diversas camadas sociais – rompimento característico do fim do Antigo Regime – uma nova forma de gestão delas é necessária. As ilegalidades populares assumem uma nova dimensão, voltada para aspectos dos conflitos sociais, dos embates com os regimes políticos, voltadas para resistência ao movimento de industrialização, para os efeitos da crise econômica. Diferentemente das formas de ilegalidades populares anteriores, estes movimentos tem um acentuado caráter político. Com isso, não se trata apenas de contestar os arrendatários de impostos, o pessoal das finanças, os agentes do rei, as personificações do poder que faziam desviar o olhar deste. Trata-se agora de uma luta contra a própria lei e a justiça, contra os proprietários, contra os empregadores, contra os chefes de empresa. O novo regime de propriedade instaurado pela burguesia foi que possibilitou o desenvolvimento da ilegalidade camponesa, exatamente para quem o dispositivo penitenciário moderno será erguido.

As ilegalidades populares serão então inseridas em um horizonte político geral. Foucault ([1975]1987) observa então que este procedimento começa a render conseqüências que o reforçam, como fazer com que a plebe seja tomada por um grande medo da criminalidade a qual ela se encontra agora vinculada. O crime seria algo próprio às classes populares, que os criminosos, outrora oriundos de todos os níveis sociais, viessem apenas das últimas fileiras da sociedade. E se a lei era feita para todos, ela se aplicava apenas sobre alguns. E que, por conseguinte, haveria uma categoria social encarregada da ordem e que sancionaria outra fadada à desordem: “a lei e a justiça não hesitam em proclamar sua necessária dissimetria de classe” (Ibid., p. 230). Frente a isso, o fracasso da prisão faria com que ela acertasse em cheio o seu alvo. Em meio às formas de ilegalidade, ela ressalta e especifica uma, que ela permite separar, pôr em plena luz. A prisão contribui para estabelecer uma forma de ilegalidade visível, marcada, irredutível a um outro tipo de ilegalidade que seria a ilegalidade das classes dominantes. A conseqüência é lógica: esta forma de ilegalidade

visível é a delinqüência. O fracasso da prisão conteria o seu sucesso em especificar uma delinqüência.

A instituição da ilegalidade enquanto delinqüência traz consigo a vantagem de que esta pode ser manejada. Pode-se, inclusive, orientar esta delinqüência para formas de ilegalidade menos perigosas: ao serem mantidos concentrados em espaços restritos, concentram ali suas atividades de crime, atividades sem poder de atração, sem perigo político e economicamente sem conseqüência, o que faz dela uma delinqüência diretamente útil. Há todo um uso da delinqüência que pode gerar lucros e “tranqüilidade política” para os agentes das classes dominantes. Foucault ([1975]1987) dá os exemplos da prostituição e as casas de tolerância, do tráfico de armas, do tráfico de drogas. A existência da proibição legal criaria em torno dela práticas ilegais, sobre as quais se exerce um controle a fim de se obter algum lucro, o que se viabiliza pelo uso da delinqüência que povoa estes espaços. A função do controle policial aqui ganha relevo.

Ainda uma última palavra acerca da análise de Foucault ([1975]1987) sobre as prisões. Sobre a instauração desta, ou seja, seu marco inicial, Foucault data não o novo código penal francês de 1810, tampouco a lei do internamento celular de 1844, muito menos as publicações de livros importantes sobre a reforma das prisões. Nada disso acena para Foucault como uma “pedra fundamental” da instituição carcerária, mas é a inauguração de *Mettray*, instituição destinada à correção de crianças que cometiam infrações, a 22 de Janeiro de 1840, que segundo ele marca o início da prática “moderna” de punir, com a reunião de técnicas disciplinares que já vinham sendo utilizadas separadamente em outras instituições sociais (escolas, fábricas, hospitais, quartéis, família).

O que haveria em *Mettray* para ser identificada como a “primeira” prisão moderna? Foucault (1987) justifica sua idéia em função desta instituição propor um modelo disciplinar de manutenção da ordem e da hierarquia, onde os encarcerados são submetidos a coerções capazes de “ordenar” seus atos. Têm horários e funções predeterminados, controlados por “técnicos do comportamento” (Ibid., p. 244) que punem qualquer insubordinação com rigor para que não haja reincidência, sendo a principal forma de castigar, o isolamento, pois age sobre “o moral das crianças”. Dessa forma, origina-se um saber clínico acerca dos indivíduos que habitam as prisões:

A modelagem do corpo dá lugar a um conhecimento do indivíduo, o aprendizado das técnicas induz a modos de comportamento e a aquisição de aptidões se mistura com a fixação de relações de poder; [...] fabrica-se indivíduos submissos e constitui-se sobre eles um saber em que se pode confiar. Duplo efeito dessa técnica disciplinar que é exercida sobre os corpos: uma “alma” a conhecer e uma sujeição a manter (FOUCAULT, [1975]1987, p. 244).

Estabelece-se uma nova ordem relacionada às práticas punitivas. O corpo é subordinado, mas acima de tudo, ele é mantido. Já não mais supliciado, ele resta como peça fundamental da economia de poder. Então, o que estaria em jogo ao se instituir a prisão como forma de punição legal em detrimento do suplício, “não é tanto um respeito novo pela humanidade dos condenados”, mas antes o desenvolvimento de uma justiça mais atenta às minúcias do corpo social: vigilância irrestrita não apenas ao condenado, mas também ao comportamento cotidiano das pessoas, sua identidade, atividade, gestos aparentemente sem importância.

2.1.9 Considerações para este trabalho sobre “a prisão” de Foucault ([1975]1987)

A supressão dos suplícios parece ser a tônica no que diz respeito à passagem para uma penalidade de prisão. Foucault ([1975]1987) atribui a esta passagem uma importante função no processo de instauração da prisão enquanto modalidade de punição por excelência. E este também é um aspecto que se deve ressaltar: a onipresença da prisão no trato com o crime.

Nosso intento ao nos valermos desta obra é acompanhar o processo de constituição da prisão moderna e da penalidade carcerária como forma dominante de punir, já que se trata de um dos principais espaços onde o fenômeno por nós considerado tem lugar. Do suplício à penalidade “incorpórea”, passando pela elaboração de um projeto de disciplinação dos corpos e de produção de saber, a prisão cria a figura central do delinqüente, que passa a ser a personagem que se insinua para além dos muros da prisão e passa a fazer parte do cenário cotidiano. Explicitação de sua periculosidade por meio do engenho da justiça? Ou simples uso do “produto” dos mecanismos disciplinares?

A prisão surgida da instauração dos mecanismos disciplinares descrita por Foucault ([1975]1987), na medida em que se funda sob a égide do modelo Panóptico de Bentham, se desdobra em nosso contexto. As prisões são preenchidas por táticas de produção de subjetividades delinqüentes, são administradas com o recurso às técnicas manejadas por

vários saberes⁵, além de consistirem, de fato, em um espaço de aglomeração que propicia a formação dos poderes paralelos, conforme vimos na introdução geral deste trabalho com a obra de Varella (2004). A delinquência se organiza de modo a criar suas regras de convivência dentro da prisão, de modo que se pode questionar o quanto destas regras não são efeitos das táticas de gestão das ilegalidades populares ou formas de se contrapor a elas.

Com efeito, pode-se entrever aqui um uso específico da delinquência encarcerada e que nos colocaria diante de nosso fenômeno. O uso de suas determinações de conduta, “códigos de honra” e “leis de convívio” dentro da própria prisão. Dito de maneira sumária, o conjunto de suas “leis” próprias é capaz de sancionar os crimes que, de maneira geral, nunca são “devidamente punidos” fora da prisão. Falamos especificamente do estupro. Ora, é de se perguntar por que se espera que estes proscritos punam de maneira enérgica este “monstro”, como se os tomássemos por “juízes competentes”. Basta observar as manifestações de apoio à pena de talião ao estuprador que se manifesta, por exemplo, no anonimato da internet. Curioso que sejam os “temíveis” delinquentes os responsáveis por punir “como se deve” o estuprador. E outra questão surge frente a estas considerações: diz respeito a se podemos vincular a pena de talião ao uso da delinquência pelos mecanismos disciplinares que gerem as ilegalidades. Deixaremos esta questão em suspenso.

Curioso, pois, como demonstra Foucault ([1975]1987), a produção da delinquência requer alguns mecanismos anexos que fixem esta “categoria”: erguer uma barreira que deve separar os delinquentes das camadas populares de onde saíram. Ressaltem-se alguns processos utilizados para este fim, como a “moralização” das classes pobres, o aprendizado das regras básicas sobre propriedade e poupança. Formas de alimentar a hostilidade dos populares contra os delinquentes. Além disso, era necessário formar a percepção de que os delinquentes estariam sempre próximos, presentes em toda parte e em toda parte temíveis. Exatamente a função da imprensa e do noticiário policial, que com sua redundância cotidiana torna aceitável o conjunto dos controles judiciários e policiais que vigiam a sociedade. Atualmente, quantas de nossas ruas são ocupadas por “perigosos bandidos” a partir do testemunho das nossas páginas policiais? Elas, de certa forma, tornam o crime onipresente, implacável e incontrolável. E também concedem um rosto ao crime, ao estampar em suas

⁵ Basta, à guisa de exemplo, colocarmos-nos a par das determinações propostas no Projeto de Novo Código Penal em análise, acerca das progressões das penas. Pode-se ler no artigo 47, parágrafo IV: “as condições subjetivas para a progressão serão objeto de exame criminológico, sob *responsabilidade* do Conselho Penitenciário e com o prazo máximo de sessenta dias a contar da determinação judicial”. Destacamos o termo “responsabilidade” por ser bastante indicativo da autonomia do sistema carcerário quanto ao desdobramento da pena no trato direto com o criminoso, conforme enuncia Foucault ([1975]1987).

páginas as feições do criminoso ou a morbidade dos cadáveres, culminando com o duplo efeito de revolta-insegurança para a população.

Não se quer dizer com isso que as notícias informadas nas páginas policiais sejam fantasiosas e que o crime não se encontre nas ruas. Longe disso. Mas se quer ressaltar o uso destas proclamações da criminalidade e seus efeitos sobre o corpo social.

E são exatamente esses que figuram nos noticiários, horrendos transgressores que nos causam temor e ódio, que serão, em um dado momento e em um contexto excepcional, nossos “juízes” zelosos da “lei”. Eis um *provável* uso da delinquência que se revela a partir dos jornais, dos sites de notícias ou mesmo dos diálogos cotidianos sobre a violência sexual. Eis um provável uso da própria prisão, que ao subsistir como fábrica de delinquência e controle das ilegalidades populares, também pode ser tomada como espaço onde subsiste uma forma de suplício. Dito de maneira mais direta: *talvez a prisão subsista para também dar lugar ao suplício*. Este teria lugar nos pontos-cegos do Panóptico. Melhor seria dizer: nos pontos enceguecidos deste modelo, tornados cegos não por um “descuido” arquitetural, mas, talvez, por um “descuido” moral.

Nossa epígrafe não justapõe opostos. Ela dispõe gradações. É certo que recortamos a frase de Walter Benjamin de seu contexto original, mas isso se justifica pela força com que ela “acolhe” a citação anterior, tornando manifesto os elementos que nela haviam permanecido obscuros. Nossa intenção é pintar um jogo de luz e sombras a partir do qual a atitude própria à prisão possa ser realçada. Se a prisão e sua arquitetura honram a cultura de um povo, tal honraria custaria o preço de se golpear e ocultar a barbárie que fazem frente às conquistas culturais da civilização. Paradoxal que a prisão, lugar onde se recolhe o que a princípio não compartilha do “civilizado”, possa ser alçada à categoria de manifestação da cultura. Porém, compreensível se levarmos em conta a maneira de punir por meio do suplício.

Contudo, este paradoxo se torna menos saliente se levarmos em conta a descoberta psicanalítica. Dentre as muitas de suas formulações, todas elas se ligam de algum modo à idéia freudiana de que a civilização repousa integralmente sobre a coação das pulsões. O civilizado se erige sobre a barbárie. Mas a psicanálise jamais interpôs um septo definitivo entre ambos estes registros. O que a teoria freudiana revela é um jogo de forças, um embate entre moções pela primazia das “aparências”. A barbárie força passagem em direção à luz. O civilizado a rechaça rumo às trevas. E, neste processo, o olhar implacável de Freud irá descobrir que a força que a civilização requer para rechaçar a barbárie provém justamente desta. Mais do que um embate de forças, uma estranha cumplicidade regida pela ambivalência

que torna uma só civilização e barbárie. Por esta via se pode ensaiar uma aproximação com a citação de Walter Benjamin.

Os altos muros erguidos em torno das prisões e que exprimiriam o “sublime da cultura” tentam ocultar a barbárie que lhes custa. Não se trata de atribuir “ao lado daqui” a civilização, e a barbárie “ao lado de lá”. A partir da descoberta psicanalítica, que vincula o início de nossa civilização a um crime fundamental no qual todos nós temos parte, esta delimitação não se erige de modo tão coerente. Se foi à custa da barbárie que erigimos tais muros, é justamente porque a barbárie nos concerne. Nossos esforços para sermos civilizados, por si só, implicam que se impute a barbárie a outrem: e não seria tal imputação também algo bárbaro? A força de nossas acusações é a força de nossa barbárie.

Em sua carta aberta a Einstein sobre a guerra e suas razões, Freud ([1932]1979) propõe que se substitua o par direito (*Recht*) e poder (*Macht*) que o físico havia utilizado, por direito (*Recht*) e violência (*Gewalt*). Seu objetivo é mostrar como estes dois termos, que a princípio parecem se opor, teriam uma gênese comum, um se desenvolvendo a partir do outro. No começo, a lei se impunha pela força física. Neste estado original, o direito era o domínio do poder maior, da violência crua ou apoiada na inteligência (recurso aos armamentos). Com o curso do desenvolvimento, este regime foi sendo alterado, perfazendo um caminho da violência para o direito tal como o conhecemos. Este caminho, único para Freud, seria que a maior força de um poderia ser compensada pela união de vários fracos:

A violência é derrotada pela união, e agora o poder daqueles unidos constitui o direito em oposição à violência de um único indivíduo. Vemos que o direito é o poder de uma comunidade. Segue sendo uma violência pronta a dirigir-se contra qualquer indivíduo que a ela se oponha; trabalha com os mesmos meios, persegue os mesmos fins; a diferença reside apenas, real e efetivamente, que já não é mais a violência de um único indivíduo que se impõe, senão a violência da comunidade⁶ (Ibid., p. 189)⁷.

A condição para que essa transição da violência para o direito se efetive é que a união de muitos precise ser duradoura. Freud ([1932]1979) então fará menção à identificação como fator de sustentação do “novo” direito entre os homens. Não é nosso objetivo

⁶ “La violencia es quebrantada por la unión, y ahora el poder de estos unidos constituye el derecho en oposición a la violencia del único. Vemos que el derecho es el poder de una comunidad. Sigue siendo una violencia pronta a dirigirse contra cualquier individuo que le haga frente; trabaja con los mismos medios, persigue los mismos fines; la diferencia sólo reside, real y efectivamente, en que ya no es la violencia de un individuo la que se impone, sino la de la comunidad”.

⁷ Para este trabalho, optamos por utilizar a versão castelhana das Obras Completas de Freud, recorrendo à edição da Editora Amorrortu. Frente a isto, cada citação literal será traduzida a partir desta edição. Por conseguinte, iremos também disponibilizar em uma nota de rodapé o trecho citado de acordo com a versão consultada. Todas as traduções são de nossa lavra.

empreender um estudo desta obra importante de Freud. Contudo, nossa referência ela é modelar: ela mostra essa continuidade entre civilização e a barbárie, entre o direito e a violência.

E, nessa economia entre estes registros, a prisão enquanto lugar do excesso – excesso que rompe a estabilidade do direito – tem um lugar importante. Não é simplesmente o lugar onde se oculta esta “parte maldita” de nossa civilização que se quer ocultar, mas é o lugar que, na imensidão de seus muros e de sua proeminência no cenário, revela a força de nossa cultura “bárbara”. Ela não coloca à parte. Ela é o efeito de nossos esforços para nos fazermos civilizados e ordenados, esforços para os quais encontramos força na barbárie ocultada.

A nosso ver, nada mais civilizado e bárbaro do que o supereu. Instância paradoxal desde sua origem, teorização e ação, o que se pode esperar dela senão que mine e corra o sistema simbólico da qual ela é oriunda? Ele expõe a lei para que se obedeça a ela, ou que se a transgrida, a fim de que ela se efetive ao ser negada. Ele expõe a lei de tal modo que nos obriga a uma obediência irrestrita, a ponto de se aniquilar o suporte da lei: o sujeito. Por isso, acreditamos que a punição taliônica consiste em um fenômeno paradigmático da ação do supereu, se levamos em conta os aspectos paradoxais inerentes a sua constituição. Frente a isto, a partir de agora empreenderemos um estudo de tal conceito a partir do referencial freudiano e lacaniano. Situamos um “campo de ação” para este estudo, delimitando algumas obras que julgamos serem essenciais para nosso intento atual. E dentro deste campo, não pouparemos nenhum aspecto desarmônico de tal conceito, pois é justo aí que se encontra o fundamental de tal instância.

3 O SUPEREU: INSTÂNCIA TALIÔNICA

“Sou e ferida e a faca!
A bofetada e a face!
Eu sou os membros e a roda!
Vítima sou, e carrasco!”

Charles Baudelaire

O capítulo que segue consiste em uma tentativa de sistematização de elementos conceituais da psicanálise com a seguinte finalidade: torná-los um conjunto de referências propícias para pensarmos nosso objeto de estudos, que não é outro senão a incidência do que denominamos de *punição taliônica infligida ao sujeito encarcerado por crime de estupro dentro das celas de uma instituição carcerária*. Esta sistematização deverá ser feita por nós de modo a respeitar os limites epistemológicos dos conceitos arrolados, ao mesmo tempo em que intentamos explorar ao máximo seus potenciais de descrição de uma realidade. O que faremos nesta breve introdução é justificar tal sistematização, identificar os conceitos que irão compor tal empreitada teórica e situar de que forma ela se desenrolará.

Evidentemente que nossa abordagem do fenômeno em causa, a prática do “olho por olho, dente por dente”, não visa o seu esgotamento em uma descrição exaustiva e definitiva do que está em questão, como já fora dito na introdução geral deste trabalho. Com efeito, valemo-nos da psicanálise, e tal discurso não possui o poder de tudo dizer sobre qualquer fenômeno, e mais especificamente acerca da punição taliônica e todos os outros fatores que a condicionam. Por conseguinte, é por meio de seus conceitos que se tecerá uma tentativa de leitura, levando em conta suas especificidades para não incorreremos no erro de extrapolarmos seus limites epistemológicos.

Diante disso, situado o fenômeno – a pena taliônica que se inflige ao apenado por crime de estupro dentro das instituições carcerárias –, nos resta formular uma questão: *o que justifica e legitima este ato violento?* Questão sensivelmente geral, logicamente, mas que faculta a abertura de uma problemática. Dentre as várias questões que podem ser feitas quanto a este fenômeno a partir da perspectiva psicanalítica, o que se indaga é: *que mecanismos estariam implicados neste ato do ponto de vista psíquico?* Sob a óptica não só daqueles que praticam tais atos violentos, assim como do nosso, que somos testemunhas do ódio que se dirige a este indivíduo supliciado, que tipo de injunção é esta que pesa em direção a execução do ato e de onde ela retiraria sua força? Evocando tais questões e condicionando-as ao discurso psicanalítico, faz-se necessário então situarmos a partir de onde esboçaremos alguma

resposta a ser dada, nisso residindo o que acima chamamos de sistematização do que irá ser operacionalizado em termos de noções e conceitos psicanalíticos.

Acreditamos que tal ato possa ser ilustrativo do que pretendemos evidenciar: que a imperatividade da violência com a qual se pune tal indivíduo *pode ser creditada à manifestação de um ato cruel, de inspiração superegóica, que no limite nos remete a submissão a uma outra “versão” da lei.*

Frente a isso, neste capítulo traçamos um percurso conceitual entre as obras de Freud e Lacan, no qual nossos focos serão os conceitos de *lei*, *supereu* e *gozo*, situados em sítios diversos das obras do referidos autores. Acreditamos na idéia de que tais conceitos podem nos propiciar uma sólida discussão sobre o fenômeno abordado. A lei considerada psicanaliticamente é aquela que interpunha um limite à vivência incestuosa situada “nas origens” do sujeito, e mais além, nas origens do laço social por parte do pai primal. Tal limite é a salvaguarda tanto da individualidade, assim como da coletividade, pois intercede a favor das trocas entre os sujeitos na medida em que eles se reconhecem como iguais. O fundamento da lei é a possibilidade da alteridade.

Com efeito, a lei ao interpor os limites ao exercício do gozo, repartindo-o entre “porções” permitidas e até mesmo encorajadas, se torna vigilante quanto aos excessos que podem eclodir da pressão que ela mesma efetua sobre os sujeitos, que apesar de consentirem à lei, não deixam de anelar pelo gozo que se encontra mais além dela. Encontrar o que está além da lei e o que é da ordem do gozo, ou seja, da cessação do desejo enquanto falta: eis a insistência do supereu. Como veremos, seu intento é simplesmente liquidar o desejo enquanto laço indissolúvel com a lei, ou seja, aquilo que possibilita a formação de arranjos simbólicos substitutivos.

Deste modo, a discussão que se pretende desenvolver a partir de agora é no sentido de entrelaçar tais conceitos com a incidência do fenômeno arrolado. Não se trata de utilizar os conceitos aprioristicamente formalizados sobre o fenômeno, como se fosse um movimento “de fora para dentro”, mas antes de extraí-los da própria teoria em relação direta com a pena de talião: uma relação de pertencimento. Consideramos o talião como um paradigmático ato no qual se enlaçam a lei e seu próprio desmantelamento: em nome dela se aniquila o sujeito tornando o seu próprio crime a sua punição. Ordenança implacável, saldo devastador: corrupção da lei – que não mais salvaguarda, mas aniquila – por meio do ardil do supereu.

De acordo com Mezan (2006), a periodização da obra freudiana é sempre uma questão delicada. Com efeito, ela se refaz constantemente junto aos problemas retomados a partir de diferentes perspectivas. Ao avançar em um dado campo, novas questões surgem, e

ainda que estejam em conexão com as anteriores, nem por isso deixam de ser inéditas, mesmo que delas já encontremos em germe elementos que as precedem, por vezes, em vários anos. Evidentemente que este movimento inquebrantável e feito de ciclos não inviabiliza a instauração de uma periodicidade com fins de sistematização de nossa abordagem:

Por outro lado, a cada momento, a psicanálise apresenta uma face sistemática, permitindo apresentações de conjunto que, embora sempre um passo atrás em relação às idéias que fermentaram no espírito de Freud, são capazes de retratar com fidelidade o estado das interrogações e das respostas no campo próprio dessa disciplina (MEZAN, 2006, p. 293).

Arregimentamos então nosso percurso em Freud estabelecendo como campo privilegiado de referências um período que compreende os anos de 1913 – ano de publicação de Totem e Tabu – até o ano de 1930 – ano em que fora publicado O Mal-Estar na Cultura. Chamamos de “campo privilegiado”, pois ainda que seja a partir dele que colheremos as ferramentas imprescindíveis para tal empreitada, não se poderá deixar de fazer referência a outros momentos da obra freudiana – outros “campos” –, para obtermos rudimentos que fundamentam o campo delimitado, como por exemplo, o trabalho sobre A Moral Sexual “Civilizada” e o Nervosismo Moderno ([1908]1979).

Com efeito, dentro desse percurso de dezessete anos, o que a obra de Freud comporta é de uma relevância homérica. No pólo inicial desse percurso Freud parte do mito da horda primordial para estabelecer o marco zero da relação sujeito/cultura: a constituição do sujeito, do laço social e a instituição mítica da lei numa sociedade totêmica. No outro pólo, em 1930, irá estabelecer a redefinição deste conjunto diante da amplitude de uma sociedade moderna. É importante ressaltar também que entre estes dois momentos que consideramos fundamentais, o que realmente confere espessura à culminância identificada por nós em 1930 são as modificações importantes que foram introduzidas na obra de Freud durante estes dezessete anos. As construções metapsicológicas, a introdução do narcisismo, a formulação da segunda teoria do dualismo pulsional com a postulação da pulsão de morte, e ainda o estabelecimento da segunda tópica que define o supereu e descreve o seu funcionamento são marcos conceituais de importância inegável para a discussão psicanalítica acerca da modernidade, e que nos acenam com a possibilidade de sustentar uma argumentação neste âmbito acerca do fenômeno que abordamos.

Evidentemente, nem todas as obras compreendidas neste período de dezessete anos serão abordadas por nós, em função do amplo arcabouço produzido durante esta margem de tempo, o que iria requerer de nossa parte, um maior tempo para realizar tão minuciosa análise.

O critério que lançamos mão para determinar a pertinência de uma dada obra para nossa análise fora o seguinte: que ela possa nos ajudar a circunscrever de modo estável e eficaz os conceitos vislumbrados por nós e que irão servir de esteio para nossa abordagem do problema proposto referido acima. Certamente, as duas obras que se encontram nos pólos inicial e final de nosso campo têm um valor incontestável, conforme a breve digressão acima.

Por outro lado, dado o critério estabelecido, nos reservamos do direito de excluir algumas obras de nosso campo de análise, não em função de um suposto valor “nulo” para nossa empreitada, mas em função da não imediata vinculação com nossa problemática. Contudo, dado o conjunto coeso da obra freudiana, essa vinculação possivelmente poderia ser vislumbrada, o que exigiria um enérgico trabalho de leitura e reflexão, o que por si só constituiria outra empreitada. Tal vinculação imediata com nossa problemática se explica pela referência constante, dentro da obra de freudiana, a um ideário no qual se enlaçam o parricídio, a culpa, a renúncia pulsional, o ideal e a punição. E no limite, o desejo de submissão como fuga ao desamparo. Questões que irão aportar no conceito de supereu e suas conseqüências para a clínica e para o mal-estar na cultura.

Logo, estabelecemos como nossas obras de referência dentro deste período assinalado trabalhos que trazem em seus bojos este ideário, preparando o caminho para o supereu, instituindo seu lugar na civilização e debatendo seus efeitos e conseqüências sobre o laço social. As obras consultadas serão: Totem e Tabu ([1913]1980), Introdução ao Narcisismo ([1914]1979), Luto e Melancolia ([1915]1979), Além do Princípio do Prazer ([1920]1979), Psicologia das Massas e Análise do Eu ([1921]1979), O Eu e o Isso ([1923]1979) e, finalmente, O Mal-Estar na Cultura ([1930]1979).

Diante disso, logo ao estabelecermos nosso campo cronológico de análise, estabelecemos em seguida um campo conceitual, que irá sendo paulatinamente construído dentro deste conjunto de referências, na medida em que os conceitos evocados forem sendo demandados.

O capítulo prosseguirá em sua segunda parte com o estudo da revisão lacaniana, para o qual estabelecemos como nosso “campo privilegiado” dentro da obra de Lacan a leitura dos seguintes trabalhos: O Seminário, livro um: Os Escritos Técnicos de Freud ([1954]1986); O Seminário, livro três: As Psicoses ([1956]1985); O Seminário, livro sete: A Ética da Psicanálise ([1960]2008); além dos textos Introdução Teórica às Funções da Psicanálise em Criminologia (1950) e Kant com Sade (1961), ambos contidos no volume Escritos ([1966]1998). Ainda que cronologicamente esta delimitação possa parecer esparsa, acreditamos que será dentro deste campo que situaremos de maneira satisfatória a injunção

superegóica ao gozo descrita por Lacan, que nos servirá como esteio de uma hipótese interpretativa do ato de punição taliônica.

Nos dois primeiros seminários de Lacan acima citados há uma abordagem de caráter situacional acerca da lei da maneira como ela pode ser formulada a partir do referencial freudiano. Já deste ponto, nosso conceito fundamental – o supereu – surge enquanto manifestação indelével da incidência da lei ao mesmo tempo em que se volta contra ela. No seminário seguinte o que está em jogo de maneira mais explícita é aquilo que “escapa” à tutela da lei, mas que só entra em consideração a partir dela. Estaremos diante das formulações de Lacan acerca da formalização de uma versão “corrupta” da lei, que tende a suprimir o sujeito no ato de seu exercício.

Mesmo anteriormente ao trabalho empreendido por Lacan nestes seminários, no texto sobre as funções teóricas da psicanálise em criminologia somos convocados a apreciar a realidade social do crime por outro prisma que não aquele no qual o sujeito criminoso é “desumanizado” pelo discurso criminológico positivista, que não o implica em seu ato. Assim como Freud, Lacan também identifica a ocorrência de um tipo de transgressão em particular, na qual a culpa se instala antes do delito, funcionando como seu motivo real. Ora, tal apreciação irá requerer da parte do analista um olhar particularizado no que tange a cada sujeito, sem deixar de se indagar sobre os elementos do laço social que se desregulam para dar ensejo ao crime.

Já em Kant com Sade, o que nos salta aos olhos é a aproximação empreendida por Lacan entre o imperativo moral categórico de Kant e a injunção de gozo sem limites proposta pelo Marquês de Sade, remetendo este encontro à ação de um supereu sádico que conduz o sujeito em direção à lei para nela não encontrar a garantia de seu desejo, mas antes a sua aniquilação numa submissão irrestrita. Aqui também a utilização de outras obras fora deste espaço estabelecido será forçosamente necessária, em função da necessidade de se fundamentar com precisão os avanços que Lacan empreende acerca da questão do gozo. Entretanto, primordialmente, será dentro deste limite acima estabelecido que nos moveremos de maneira constante para desenvolvermos o que aqui estamos propondo.

3.1 O supereu em Freud

Consideramos que o conceito de supereu, apesar de seu estabelecimento enquanto instância psíquica e nomeação definitiva ocorrerem apenas com a obra *O Eu e o Isso* ([1923]1979), tem como uma de suas principais características o fato de ser uma noção que

parece ser vislumbrada desde o início do trabalho teórico de Freud. Gerez-Ambertín (2003) empreende um rigoroso trabalho de pesquisa em torno da “genealogia” de tal instância, identificando elementos que o prenunciam ainda no conjunto de textos intitulados de “Publicações Pré-Psicanalíticas”, que consistem em textos escritos entre os anos de 1886 e 1889.

Mesmo no famoso “Projeto” ([1895]1982), encontraríamos questões que, se não “antecipam” o conceito, colocam-se no nível dos problemas a que ele corresponde. Gerez-Ambertín (2003) atribui um importante relevo às noções de *das Ding* e de trauma, vendo nelas os móveis de abertura acerca da problemática do supereu. De acordo com sua exposição, o corpo da mãe enquanto “coisa” interdita pela lei do incesto, ocuparia o lugar de *das Ding* para o sujeito em constituição. A instauração do princípio do prazer inauguraria uma incessante busca pela satisfação que anteriormente se obtinha, mas que não se atingirá mais em função do interdito. A “pressão” exercida por *das Ding* para que o sujeito se lance, sem sucesso, em direção a ele constitui o próprio circuito pulsional. Este circuito, a partir da força de empuxo de *das Ding*, impele o sujeito a buscá-lo para além da rede de proteção instituída pelo princípio do prazer, o que quer dizer, a pulsão de morte. De certa maneira, este é o circuito imposto pelo próprio supereu, em seu imperativo de gozo, a partir da compreensão de Lacan e que veremos em tempo oportuno.

Quanto à noção de trauma, Gerez-Ambertín (2003) encontra uma possível aproximação com a instância superegóica, na medida em que aquela pode ser tomada como efeito de uma vivência intrusiva do Outro, dado o desamparo inicial do *infans*. Tal intrusão tem a marca viva deste “Outro inesquecível” e seu gozo, conforme a autora pontua: “é marca viva do gozo do Outro inesquecível e sempre produz repugnância e dor moral ao eu” (Ibid., p. 39). Este “corpo estranho” e intrusivo insta o sujeito a buscar este Outro que deixara suas marcas de gozo em seu corpo, o que mostra também aqui o caráter insistente da pulsão de morte, o que por sua vez remete ao supereu.

3.1.1 Esboço de supereu em Totem e Tabu: a “moção maligna”

Contudo, nos propomos neste trabalho iniciar nossa abordagem da instância superegóica a partir da obra Totem e Tabu ([1913]1980), pois cremos que o mito formulado por Freud para dar conta da origem do laço social, da moral e da religião possui a dupla vantagem de, além de metaforizar o surgimento da lei, antecipar o caráter terrificante do supereu. Conforme Enriquez (1990) afirma, com Totem e Tabu, Freud definitivamente enterra

a idéia de uma possível liberação do sujeito pelo ato de assumir sua sexualidade genital, assim como a uma teoria da maturação do sujeito até uma definitiva unificação de sua constituição sexual.

Nisso residiria nosso principal interesse e nossa porta de entrada da abordagem freudiana do laço social. Justamente este traço indissolúvel e inelutável que nos permite problematizar este *resto inassimilável* que nenhum ordenamento moral, religioso e jurídico é capaz de equacionar de maneira satisfatória e resolutiva. A civilização estaria destituída da possibilidade de “harmonizar-se”.

De um lado surge a lei simbólica que, uma vez que instaura a impossibilidade da consumação do objeto por todos desejado, condiciona a existência do laço social à renúncia pulsional: é a lei que salvaguarda os membros da comunidade totêmica do risco de uma guerra fratricida. Por outro lado, tal esboço de supereu nós podemos entrever não apenas no despotismo encarnado na figura do pai primitivo, como também representado na mesma lei instaurada após a sua morte e que convoca os filhos que o assassinaram a lhe render tributos como uma forma de restituição.

3.1.1.1 A horda primeva e a emergência da lei simbólica

Do lado do surgimento da lei, ela estaria na dependência direta da interdição do incesto e do parricídio, as proibições que fundariam o laço social e o humano. É Freud ([1913]1980) quem nos relata que havia um pai violento e ciumento que reservava para si o direito ao gozo de todas as fêmeas da horda e que por isso expulsava os filhos na medida em que cresciam, pois não admitia para si a presença de possíveis rivais.

Um dia, os irmãos expulsos se aliaram, mataram e devoraram o pai, e assim puseram fim à horda paterna. Unidos, ousaram fazer e levaram a cabo o que individualmente lhes teria sido impossível (talvez um progresso cultural, o manejo de uma arma nova os havia dado o sentimento de sua superioridade). Que devorassem o morto era uma coisa natural para uns selvagens canibais. O violento pai primevo era por certo o modelo invejado e temido de cada um dos membros da associação de irmãos. E então, ao devorá-lo, consumaram a identificação com ele, cada um se apropriando de uma parte de sua força. O banquete totêmico, talvez a primeira festa da humanidade, seria a reprodução comemorativa desse ato memorável e criminoso, que constituiu o começo de tantas coisas: as organizações sociais, as restrições éticas e a religião⁸ (Ibid., p. 143-144).

⁸ “Un día, los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. (Quizás un progreso cultural, el manejo de un arma nueva, les había dado el sentimiento de su superioridad.) Que devoraran al muerto era cosa natural para unos selvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración,

Um dos primeiros corolários desta surpreendente construção é aquele que diz respeito à malta de irmãos, que em uma perspectiva macro, pode se referir também a todo conjunto da humanidade. A questão colocada por Enriquez (1990, p. 30) é bastante chamativa: “O que nos diz Freud, de repente, senão que o nascimento de um grupo é correlativo a um crime cometido em comum?”. Eis também a necessidade imperiosa do estabelecimento de um marco inicial que seja transitivo, ou seja, que demande a partir de si uma seqüência de outros acontecimentos a partir de então, e que terão por condição prévia o próprio estabelecimento deste marco. Ao introduzir o relato por meio da fórmula “Um dia”, Freud ([1913]1980) ressalta o caráter hipotético de sua construção, situado na suposta origem de tudo.

O ato que sucede neste “dia” constitui o marco zero da civilização – o assassinato do pai primevo –, no qual se insere um acontecimento fundador, a partir do qual a história poderá ser narrada e sucedida. *Zero absoluto da história*, que não comporta nenhuma relativização e nenhuma vinculação com algum cenário anterior que o anteceda, assim é a situação da horda deste pai severo e violento, que “vira história” com sua morte. E nada mais irreversível do que a morte, irreversibilidade que impulsionaria o movimento histórico. E para que este movimento se constitua irreversível, um ato deve ser concluído (um assassinato), não se permitindo voltar atrás. Retomando Goethe, dirá Freud ([1913]1980, p. 162): “No começo era o ato”⁹.

O intento do banquete coletivo está em consumir a identificação com a potência do pai morto, na esperança de tomar para si as virtudes e os poderes que outrora reconheciam nele. É o momento no qual todos vivem enfim um genuíno sentimento coletivo, excitados pela grandiloqüência do ato que haviam acabado de perpetrar e extasiados por sentirem correr em suas veias o sangue do onipotente.

Mas em seguida, uma questão estarrecedora se impõe: com o onipotente enfim fora do caminho, haverá quem se arvore a ocupar o seu lugar? Este possível usurpador não daria início a mais uma ordem beligerante entre os irmãos, o que os conduziria novamente à necessidade de matar? Por conseguinte, este ciclo possivelmente interminável de “golpes de estado” não conduziria a eles, irmãos recém reconhecidos, a uma infundável guerra fratricida? Justamente para estancar esta sangria que eles irão estabelecer a seguinte norma: as fêmeas

consumaban la identificación con él, cada uno se apropia l una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión”.

⁹ “En el comienzo fue la acción”

cobiçadas não pertencerão exclusivamente a ninguém. Institui-se a exogamia, institui-se o tabu do incesto. Perigoso prazer aquele que o onipotente se permitia: excita o ódio, a inveja e o desejo de morte daqueles que dele não usufruem. É preciso que se proíba tal gozo e que o lugar que o condicionava permaneça vazio.

É neste ponto que conforme a tradição psicanalítica se pode identificar a emergência mítica da lei. O pai morto se constituirá como o lugar da lei, pois serão em seu nome que as proibições citadas serão instituídas. O lugar do totem diante do novo arranjo social será o de marco fundamental do ordenamento que se estabelece desde então.

3.1.1.2 *Um esboço de supereu*

A partir das pontuações de Gerez-Ambertín (2003) sobre o esboço da instância superegóica nesta obra em questão, começamos a vislumbrar as matizes referentes a esta idéia a partir deste ponto. Vejamos como: a instância e o funcionamento superegóico, os quais, definidos após a postulação do segundo dualismo pulsional e a formulação da segunda tópica a partir dos anos vinte, aparecem, em suas linhas iniciais, neste ponto da obra freudiana. Totem e tabu ([1930]1980) representa para nós a *ouverture* das possibilidades de se incrementar a discussão da instância superegóica em sua articulação com o laço social e a cultura. Mais especificamente ainda, atrela-se diretamente à questão premente da punição de caráter taliônico que se exerce nos confins do cárcere ao apenado por crime de estupro. Nossa hipótese – reiteramos – *é a de que esta prática está sob os auspícios de um imperativo superegóico que convoca ao ato como realização da lei sádica e obscena do supereu.*

Não era o suficiente deixar o lugar do pai vazio: é preciso, acima de tudo, exaltá-lo e enaltecê-lo. Freud ([1913]1980) afirma que os irmãos amotinados estariam governados pelos mesmos sentimentos contraditórios e ambivalentes que encontraríamos, a partir da pesquisa analítica, nas crianças e nos neuróticos: as moções ambivalentes quanto ao complexo paterno. “Odiavam a esse pai que tão grande obstáculo significava para suas necessidades de poder e suas exigências sexuais, mas também o amavam e admiravam¹⁰” (Ibid., p. 145). Logo após eliminá-lo e satisfazer o seu ódio, além de imporem o seu desejo impetuoso de realizarem a identificação com ele, forçosamente foram tomados pelas moções ternas que se ocultavam no ódio. Sobrevém o arrependimento, nascia o *sentimento de culpa* comum a todos. O pai temido era também o pai amado, e será este sentimento de culpa irreversível que irá desencadear e

¹⁰ “Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban”.

orientar todo movimento posterior quanto ao encaminhamento dado pelos irmãos às conseqüências de seu ato princeps.

Freud ([1913]1980) dirá então que o pai outrora déspota se tornara, morto, tão forte quanto jamais fora em vida, na medida em que não se faz mais necessário que ele intervenha brutalmente para impedir o gozo das mulheres proibidas. O que era impedido a partir da sua existência nefasta, eles mesmo se impunham proibindo-se mutuamente, caracterizando assim a *obediência de efeito retardado* (*Nachträglich*). Mezan (2006, p. 378-379) sintetiza esta passagem nos seguintes termos:

Por outro lado, uma vez saciado com o crime o ódio pelo pai, teriam vindo à tona os sentimentos carinhosos com relação a ele, para compensar a agressividade, como complemento necessário da ambivalência. Assim se teria engendrado o sentimento de culpabilidade, a partir do remorso pela ação cometida, e o pai, uma vez morto, adquirido um poder muito maior do que aquele que pudera dispor em vida: teria se transformado em totem e, depois, em deus.

Conjuntamente à proibição do incesto, se estabelece a proibição de se matar o animal totem, substituto do pai, à exceção do festejo do banquete totêmico. Por conseguinte, proibição de matar o pai e de possuir indiscriminadamente as mulheres do bando. Proibição do parricídio e do incesto, justamente as interdições que caracterizam o complexo de Édipo, conforme a arguta compreensão de Freud ([1913]1980).

A culpa é a figura chave no universo do supereu, e ela se torna uma peça fundamental no mito das origens descrito por Freud ([1913]1980). Certamente a culpa prefigura os desdobramentos oriundos do estabelecimento de tal instância, dez anos depois. A culpa sentida pelos filhos após a morte do pai não é puramente efeito retroativo do amor sentido por ele, mas nela há também o ódio pelo poder do pai e o temor de sua vingança, o receio de que ele retorne para retaliar a injúria sofrida. O ritual totêmico que o honra atesta isso: não apenas enaltecê-lo, mas reviver simbolicamente o triunfo sobre ele, e mais: devorar o totem no festim é incorporá-lo por amor, realizar a identificação, mas também fazer desaparecer os vestígios do terrível animal.

Esse intento de esgotar o pai quando da ocasião do ritual denuncia sua permanência como *espectro*, já que o ritual tende sempre a se repetir. Permanece um resto do pai primevo impossível de se equacionar, um avesso do pai morto que não se conjura, apesar dos reiterados esforços para apaziguá-lo. Seguimos a indicação de Gerez-Ambertín (2003) que identifica em tal espectro o prenúncio do supereu em sua injunção ao gozo.

A permanente necessidade de renovação do pacto com o totem ocorre em função desta parcela terrível do pai; parcela que não se soma ao pai morto enquanto representante da lei, mas antes atesta brechas contidas nela, ainda que seja importante ressaltar que não há solo possível para o supereu senão dentro do sistema totêmico, ou seja, a partir do estabelecimento da ordem simbólica inaugurada a partir da renúncia à satisfação dos desejos de incesto e parricídio. Para que tal “moção maligna” cumpra o seu destino de corroer as formações simbólicas que se estabelecem a partir da lei, a condição prévia é o estabelecimento desta.

Desse modo, se não há solo possível para a ação do supereu senão dentro do sistema simbólico, então desde o estabelecimento do laço social, já está inscrita em seu bojo sua própria fórmula destrutiva. De todo modo, resta a parcela espectral do pai terrível que comanda pela força e que incita à violência. Conforme Gerez-Ambertín (2003, p. 53) observa:

Se é necessário renovar o pacto na festa e no luto é porque nem-todo-o-pai-terrível foi transformado em sistema; seu avesso e o temor pelo seu retorno são furos na lei por onde se filtram tanto a identificação ao pai por incorporação, como a intensificação da proibição de matar que pode derivar em um imperativo de direção oposta: *Mata!* ou *Fornica incestuosamente!* Assim, resta uma bipolaridade na qual não há negociação do negativo e do maligno do pai com o protetor e o bondoso. O pai que protege e preserva a vida também ataca e leva à morte. Por uma borda móbiana o pai maldito e sanguinário desliza junto com o pai purificado, pura bondade.

Ao mesmo tempo, resta o pai poderoso que, mesmo despoticamente, fascina os filhos a ponto de a ele se submeterem pelo vislumbre de seu poder exorbitante, e pela crença depositada nele de que este seu poder os manteria a salvo das intempéries do laço social e de seu desamparo correlato: morto, o pai enquanto representante simbólico da lei faculta a possibilidade de cada um exercer o seu desejo, ainda que de forma regrada e limitada pelo totem, mas também exporia os filhos às contingências de estarem “por conta própria”, tendo apenas o sistema simbólico como mediador, ou seja, sujeitos a serem constantemente aniquilados uns pelos outros, diante do fato de ser o sistema simbólico limitado na sua tarefa de conter a ordem pulsional. De outra parte, vivo, o pai subjuga, vocifera, agride, goza. Contudo, neste seu desvario de poder, ele mantém os outros a salvos de si mesmos, pois ele é o único que detém a prerrogativa da força: danação contínua que marca o amparo na dor.

Com efeito, três são os registros do pai que podemos extrair de Totem e Tabu: como animal do sacrifício totêmico; como deus onipotente; e como figura temível, cuja possibilidade de retorno conduz ao horror e incita ao gozo. É a partir deste último que se vislumbra a potência demoníaca do supereu, sua face enquanto “moção maligna”, aquela capaz de conduzir em direção à ordem insensata e que jamais cumpre a função pacificadora.

Pois bem, a violência contida na forma bruta com a qual o pai primevo legislava em causa própria; a violência contida no gesto assassínio dos irmãos mancomunados contra o pai da horda; e a violência que decorre da interdição que coage o pulsional a permanecer “retido” o máximo possível nos sujeitos signatários do laço social, essa violência é qualitativamente a mesma. Ela inevitavelmente se manifesta primordialmente na forma de um rechaço. Primeiramente, na forma de um rechaço vindo do Outro, do pai primevo que rechaça o desejo dos filhos banindo-os de seu círculo; em seguida, o rechaço dos filhos ao gozo do pai, na fórmula astuta de *Guimarães Rosa*, “livrando o ar de sua presença”; e por fim, o rechaço do sujeito para consigo mesmo, ao renunciar a uma parcela de suas moções pulsionais, fazendo com que elas se voltem contra ele mesmo, fundando o sujeito cindido da psicanálise.

Mesmo que se refira a uma suposta pré-história da humanidade, é do sujeito *hic et nunc* que Freud nos fala, este que vive sob a vigência do complexo de Édipo. Sujeito dividido entre a adesão à lei e o desejo que se enlaçam numa única coisa, e o anseio pelo gozo impossível que outrora fora do pai, e que só se exercia pelo despotismo da violência que agora toma de empréstimo como forma de “banir” – sem pleno sucesso – uma parte de si mesmo. Impossível então não consubstanciar tal violência à “moção maligna” descrita por Freud ([1913]1980) neste momento de sua obra, e o que posteriormente irá caracterizar o supereu em sua forma mais ou menos acabada.

Totem e tabu ([1913]1989) se desdobra a partir de então na obra freudiana, tendo em vista a miríade de questões que comporta. Ao mesmo tempo em que condensa vários dos temas trabalhados até aquele momento, sua abordagem das origens inaugura e formaliza um novo conjunto de indagações que a partir daquele momento se tornam fundamentais para o desenvolvimento da psicanálise. Mesmo que os fatos de cultura já estivessem presentes desde o início da teorização de Freud, contidas nas três fontes da psicanálise descritas por Mezan¹¹ (2006), a obra de 1913 parece dispor de um status privilegiado, pois constitui um passo audacioso dado por Freud. Ao alinhar o selvagem, o infante e o neurótico, identifica na origem desta seleção um motivo original, uma linha de força que, em seu corpo teórico, sustenta toda a civilização. E serão justamente os desdobramentos teóricos desta obra que servirão a guisa de “esquema conceitual” para toda a abordagem freudiana sobre os fenômenos de cultura.

¹¹ A saber, as três fontes da psicanálise evocadas por Mezan (2006) são: o material clínico adquirido junto a seus pacientes, o material clínico advindo de sua auto-análise, e o material advindo da análise dos fenômenos da cultura.

Seguimos em direção ao texto *Introdução ao Narcisismo* ([1914]1979), passo importante na elaboração teórica de Freud dada a proeminência que o Eu e suas funções passarão a ter dentro da economia libidinal do sujeito, além de também consistir em outro momento no qual as sombras do supereu farão parte do cenário teórico de tal obra.

A nomeação de uma instância de *Ideal do Eu*, além de uma “instância psíquica particular” que mede e avalia o Eu atual em relação ao ideal, terão ressonâncias importantes com o futuro supereu, na medida em que essa nomenclatura é mantida na pena Freud até o estabelecimento do nosso conceito. Ela guarda uma profunda relação com a história das relações objetais, os investimentos libidinais e, portanto, com o outro ao qual o sujeito se encontra, de uma forma ou de outra, para sempre vinculado.

3.1.2 O ideal do Eu e a “instância psíquica especial”

Seguindo adiante em meio às primeiras referências do que posteriormente será o supereu até sua definitiva nomeação na segunda tópica, pode-se vislumbrar outro importante elemento de sua “montagem” na obra *Introdução ao Narcisismo* ([1914]1979). A nota introdutória redigida por Strachey afirma ser este um dos textos mais importantes da obra de Freud, pois pode ser considerado como o pivô das muitas evoluções que Freud irá empreender dali por diante. Além de estabelecer o lugar do narcisismo no interior do desenvolvimento sexual do sujeito, aprofunda-se no problema das relações entre o Eu e os objetos externos e introduz a nova distinção entre libido do Eu e libido objetal.

Contudo, o mais fundamental para nós – e Strachey aventava ser talvez o que de mais importante pode ter sido introduzido neste trabalho – é a introdução do conceito de *ideal do Eu* e da instância de observação vinculada a ele. Elementos que constituem a base do que finalmente será nomeado como supereu quase uma década depois.

3.1.2.1 O que se perde na infância retorna como ideal

Freud ([1914]1979) dirá que o ideal do Eu surge a partir do narcisismo (Eu-ideal) perdido da infância, que é destituído por meio da incidência das críticas e exigências parentais. O narcisismo perdido ressurgiria então enquanto um modelo para o Eu. Este tenta se igualar a ele para, deste modo, reaver a perfeição que perdera. O amor que o Eu desfrutou na infância se dirige então para o ideal do Eu. Na infância, após a nova “ação psíquica” que constituiu o Eu, todo o investimento libidinal se dirige na direção deste, o que faz com que ele

seja dotado de toda preciosa perfeição. Até o momento em que este “idílio” precisa ser rompido e o sujeito renunciar uma grande parcela deste investimento primário.

Contudo, Freud ([1914]1979) afirma que não se renuncia plenamente uma satisfação outrora desfrutada: o sujeito se revela incapaz de tal renúncia. Como não intenta abrir mão da perfeição narcísica de sua infância, e como não pode mantê-la em função de uma série de vicissitudes durante o seu desenvolvimento e em função do despertar do seu juízo, ele procura readquirir tal perfeição na forma do ideal do Eu. Ele afirma: “O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido de sua infância, na qual ele era o seu próprio ideal¹²” (Ibid., p. 91).

Readquirir a prerrogativas perdidas do Eu-ideal por meio da realização do ideal do Eu: eis no que consiste o movimento narcísico de “saída” para o exterior. Em Garcia-Roza (1995, p. 59) encontramos uma sucinta explicação sobre tal movimento nos seguintes termos: “Não se trata de substituir uma imagem primeira do eu [Eu-ideal] por outra, mas de passar da imagem para a idéia ou, mais precisamente, para um ideal do eu, ou ainda para a forma do ideal do eu”. Temos então a distinção profunda entre a dimensão imagética do Eu-ideal – dimensão particular – e a dimensão representacional, composição de idéias que irão dar origem a uma forma compartilhada por todos os sujeitos partícipes de tal ideal.

Freud ([1914]1979) afirma não se surpreender com a possibilidade de haver uma instância psíquica especial, que asseguraria a satisfação narcísica partir do ideal do Eu. Com este propósito, esta instância observaria continuamente o Eu atual, a fim de medi-lo pelo ideal. Porém, o conhecimento direto de tal instância seria impossível, restando apenas constatar indiretamente sua incidência a partir de seus efeitos. Somente dessa forma se poderia compreender de modo mais acurado o delírio de ser notado do paranóico. A queixa do doente se volta para uma vigilância ostensiva sobre suas ações e pensamentos que se exerceria por uma voz externa.

3.1.2.2 O ideal do Eu e a “instância psíquica particular”

Chama nossa atenção que Freud ([1914]1979, p. 92, grifo nosso) se refira a uma “instância psíquica particular [ou “especial”]” que teria por função velar pela satisfação narcísica proveniente do ideal do Eu, e com este propósito “observasse de maneira contínua o

¹² “Lo que él proyecta frente a si como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal”.

Eu atual *medindo-o com o ideal*¹³”. Dessa forma, tal “instância psíquica particular” não poderia ser tomada enquanto o próprio ideal. Este é o modelo a partir do qual o Eu atual é avaliado. A referida instância é que teria a função de realizar tal observação e avaliação contínuas. Freud estaria apontando características distintas entre esta instância e o ideal do Eu. Logo, se pode pensar que, com o intuito de fazer com que o Eu atual atenda as exigências do ideal, a “instância psíquica particular” poderia agir com maior ou menor severidade.

Esta severidade com a qual a “instância psíquica particular” observa e compara o Eu atual com o ideal pode estar diretamente ligada ao supereu, na medida em que, anos depois, Freud ([1923]1979) irá atribuir a função de auto-observação a esta instância. Neste contexto, o supereu surge como a instância encarregada não apenas de comparar o Eu atual com o ideal do Eu, como também de censurá-lo e puni-lo quando estiver em desacordo com este. Também a “instância psíquica particular” não poderia ser identificada ao ideal, pois conforme o trecho deixa entrever, seu conhecimento não se daria de maneira direta, mas pode-se perceber sua existência a partir de seus efeitos indiretos, e Freud ([1914]1979, p. 92) nos fornece exemplos oriundos da clínica. Na paranóia, o Eu é vigiado e supervisionado por tal instância, que se manifestaria por meio de vozes que se referem ao Eu na terceira pessoa: “agora ela pensa de novo nisso¹⁴”.

Ora, nos interessa esta importante ressalva, pois se o supereu se liga diretamente a tal “instância particular”, e esta não é o ideal do Eu, posteriormente Freud irá constantemente referir-se a ambos ao tratar da mesma coisa. Frente a isso, não pode ser aleatório o fato de que, em *O Eu e o Isso* ([1923]1979), o capítulo no qual o supereu como tal fará enfim sua aparição seja intitulado de “O eu e o supereu (ideal do Eu)”.

Gerez-Ambertín (2003) considera que a noção de “moção maligna” descrita em *Totem e Tabu* – como resto inassimilável do pai feroz – pode ser coadunada ao lugar da instância observadora que mede pelo ideal. Por sua vez, o ideal do Eu, enquanto dimensão pacificadora que possibilita a inscrição do sujeito no laço social a partir da renúncia às prerrogativas do Eu-ideal, pode ser referido ao lugar do pai morto: modelo idealizado que salvaguarda o limite da aliança entre os irmãos.

Com efeito, a função do ideal do Eu parece ser um componente essencial na compreensão dos fenômenos da psicologia das massas, conforme Freud ([1914]1979, p. 98) observa no fim do texto sobre o narcisismo. “Além do seu componente individual, este ideal

¹³ “Instancia psíquica particular cuyo cometido fuese velar por el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo, y con ese propósito observase de manera continua al yo actual midiéndolo con el ideal”

¹⁴ “Ahora ella piensa de nuevo en eso”.

tem um componente social; é também o ideal comum de uma família, de um estado, de uma nação¹⁵”. O ideal do Eu, partilhado por toda uma cultura, permite que esta se difunda, tornando tolerável a convivência entre os sujeitos, já que a condição para a formação de tal ideal e sua manutenção é o investimento de libido homossexual nele próprio. Perdida a onipotência do Eu-prazer da infância, a esperança é reencontrá-la pelos braços do ideal, que ainda que seja veiculado por uma relação de caráter particular, é marcado pelas construções de seu tempo, contexto e espaço: o ideal do Eu veicula os valores da cultura na qual se forma, permitindo sua existência.

Nosso trajeto segue em direção à obra *Luto e Melancolia* ([1915]1979), importante momento da elaboração freudiana de sua metapsicologia. Nesta obra, Freud irá introduzir importantes modificações acerca do Eu, principalmente a que diz respeito à possibilidade de uma modificação funcional no interior deste. A hipótese é de uma reinscrição, no Eu, do objeto perdido, característica central da melancolia. Processo marcado pela substituição de um investimento objetal por uma identificação.

Este modelo será paradigmático para compreensão da instância do supereu posteriormente. Freud o retomará em outras ocasiões quando quiser abordar o caráter autopunitivo desta instância, evidenciando que ao se cindir em dois, o Eu toma uma parte de si mesmo com severidade, renunciando os aspectos sádicos do supereu.

3.1.3 A melancolia e a Instância Crítica

Um ano depois, Freud ([1915]1979, p. 245) em *Luto e Melancolia* irá supor que no Eu há o desenvolvimento de uma instância que pode se separar do resto dele: ele virá a nomear essa parte que se dissocia do Eu como “Instância Crítica”. O que se sucede então é que tal instância entra em conflito com a outra parte do Eu, agindo contra este com extrema severidade e crueldade.

A obra estabelece a diferença entre o luto – afeto que acomete o sujeito quando de uma perda significativa – e a melancolia – quadro clínico de difícil consideração. Esta distinção se realiza no quadro da elaboração conceitual do narcisismo e do ideal do Eu. É na diferença da reação frente à perda do objeto que a importância das questões da identificação¹⁶

¹⁵ “Además de su componente individual, este ideal tiene un componente social; es también el ideal común de una familia, de un estado, de una nación”.

¹⁶ Será preciso esperar até 1921, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, para que Freud discuta de maneira mais rigorosa sobre o conceito de identificação. Nesta ocasião, a identificação será reconhecida como a mais antiga manifestação de um vínculo afetivo com outra pessoa. Diferindo a identificação com o pai da escolha

e das modificações produzidas no Eu são ressaltadas. A reação à perda de um objeto no luto é manifestada por uma tentativa reiterada do Eu em investir no objeto, o que provoca um particular desinteresse pelo mundo externo e uma dificuldade para encontrar outro objeto. A perda assume uma significativa dimensão na vida do sujeito. Contudo, o princípio de realidade intervém, impondo a percepção ao Eu de que o objeto amado não existe mais. Após várias tentativas de investimentos e reinvestimentos no mundo exterior, a libido enfim pode voltar a circular, investindo em outros novos objetos. É o fim do trabalho do luto.

Na melancolia, não é este o processo descrito. A perda do objeto na melancolia causa uma cisão no Eu em razão de ter havido uma introjeção com uma perda relativa ao Eu por meio de uma identificação narcísica com o objeto perdido, o que explicaria o alheamento do mundo por parte do Eu. Uma parte deste é identificada ao objeto perdido, ao passo que a outra parte se constitui enquanto *instância crítica* que julga a primeira como se ela fosse o próprio objeto. Freud ([1915]1979, p. 246) formulará com maestria: “A sombra do objeto caiu sobre o Eu que, em seguida, pôde ser julgado por uma instância particular como um objeto, o objeto abandonado¹⁷”. A instância crítica o ataca violentamente, atacando na verdade a si própria.

No luto, a perda do objeto é consciente, ao passo que na melancolia, tal perda é de ordem inconsciente. O melancólico também retira a sua libido do mundo, mas ao contrário da pessoa enlutada, ele denigre a si próprio e vive sob uma constante ameaça de ser punido a qualquer momento. Freud ([1915]1979) afirma que o melancólico sabe quem ele perdeu, mas não sabe o que perdeu neste alguém. A Instância Crítica viria prencuniar também os aspectos sádicos do supereu, a pulsão de morte e a ambivalência das identificações.

Empreenderemos agora um salto cronológico em nosso percurso. Evidentemente, não se trata de um curto-circuito de grandes dimensões, tanto no que tange ao tempo, assim como no que tange à conceitualidade trabalhada. Das formulações freudianas sobre o narcisismo e o ideal do Eu, pularemos para obra que efetua uma mudança significativa de posição quanto aos descaminhos pulsionais vivenciados pelo sujeito: Além do Princípio do Prazer ([1920]1979).

Até este ponto, nosso conjunto é composto de: Totem e Tabu ([1913]1980), Introdução ao Narcisismo ([1914]1979) e Luto e Melancolia ([1915]1979).

deste como objeto, Freud ([1921]1979) dirá que, no primeiro caso, o pai é aquilo que se gostaria de ser, ao passo que no segundo, o pai é aquilo que se gostaria de ter. Logo, a identificação apenas se empenharia em configurar o próprio Eu à semelhança daquele que é tomado enquanto “modelo”.

¹⁷ “La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado”.

Em Totem e Tabu ([1913]1980) encontramos o mito da horda primitiva e do assassinato do pai, construção que faculta a possibilidade de se elaborar um saber sobre as origens da lei, do laço social e do sujeito que os anima – simultaneamente, pois este “conjunto” não se estabelece a partir de prioridades ou de anterioridades quanto os seus elementos, mas antes são exatamente como conjunto que eles surgem, ou seja: lei, laço social e sujeito surgem simultaneamente, não há como pensá-los senão de maneira conectada. Na figura do pai morto, encontramos o lugar da lei: marco simbólico que deverá permanecer vazio, denotando a renúncia que se exige em favor da fraternidade. Por outro lado, no espectro do pai outrora vivo e poderoso, repousa o enigmático e acéfalo imperativo à tributação pela sua morte: resto daquele pai que não é subsumido plenamente em sua forma legalizadora.

Introdução ao Narcisismo ([1914]1979) consiste, grosso modo, em uma importantíssima obra de transição do pensamento freudiano. Ela traz questões que irão requerer novas formulações, além de antecipar moldes conceituais importantes a serem desenvolvidos alhures. Se em Totem e Tabu o espectro do pai primevo surge trazendo consigo a ameaça de rompimento do pacto entre os irmãos, Introdução ao Narcisismo apresenta o ideal do Eu e a “instância psíquica especial”, possíveis desdobramentos da necessidade de se supor no sujeito as marcas do encontro com o Outro: naquilo que ele possui de pacificante e ordenador, assim como naquilo que ele possui de severo e rigoroso.

Por fim, Luto e Melancolia ([1915]1979) nos mostra o “procedimento” pelo qual o Eu se dissocia de uma parte de si mesmo para que possa acusar a si próprio. Importante menção em nosso percurso, pois Freud irá constantemente retomar este esquema conceitual quando quiser tratar da “gênese” do supereu mais adiante.

Enfim, voltamos ao ponto de onde dissemos que empreenderíamos um salto. Encontramo-nos diante de Além do Princípio do Prazer ([1920]1979). Como afirmamos acima, se trata de um momento de mudança no itinerário freudiano. Pode-se dizer que nele culmina toda elaboração posterior que talvez tenha se iniciado com Totem e Tabu ([1913]1980) ou, com toda certeza, com Introdução ao Narcisismo ([1914]1979). Trata-se de encontrar um modo de teorizar *o que escapa ao modelo da primeira tópica*, ao modelo do inconsciente enquanto sistema de produção de sentidos múltiplos a partir do recalque, que faculta a possibilidade de formas diversas de formações substitutivas, regidas pelo princípio do prazer. Algo parece ultrapassar este padrão, pondo a perigo o modelo de deciframento característico às formações de inconsciente, a sustentação da transferência e o próprio princípio do prazer.

3.1.4 A pulsão de morte como precursora do supereu

Um importantíssimo passo para constituição paulatina do conceito de supereu será dado com a obra de 1920: *Além do Princípio do Prazer*. No horizonte teórico freudiano encontraremos o *além do princípio do prazer*: além da possibilidade de qualquer tramitação psíquica e elaboração de sentido. Ensejo de um audacioso passo dado por Freud ([1920]1979): a pulsão de morte. Ela representa um esforço especulativo no sentido de dar conta de alguns de fenômenos, como por exemplo, a compulsão à repetição. A pulsão de morte é onde se materializa a transição do modelo anterior para o atual, ainda que aquele permaneça com sua validade. É a pedra de toque do aprofundamento da perspectiva de Freud em relação ao tratamento analítico, em relação à constituição do próprio sujeito, e mesmo em relação aos destinos do laço social.

Com efeito, um dado mais fundamental virá se insinuar em nosso percurso metodológico de maneira inevitável: a “funcionalidade” da pulsão de morte dentro do corpo teórico da psicanálise, o que irá requerer a formulação da instância superegóica. Esse é um ponto nodal para o nosso itinerário, já que nos propomos a descrever o funcionamento de tal instância desde seus primeiros esboços, tentando sustentar a hipótese de que em seu processo de constituição na letra freudiana – desde *Totem e Tabu* ([1913]1980) – o supereu pode ser entrelaçado à questão da pena de talião, considerada por nós como um fenômeno paradigmático da ação da referida instância. Assim sendo, estando a questão da *agressividade* – ineludível em nosso fenômeno – aportada por Freud ([1920]1979) na pulsão de morte, e se esta, como veremos, tem seu impacto sobre o aparelho conceitual da psicanálise surpreendentemente atenuado, será por meio da instância do supereu que ela irá ganhar funcionalidade.

Portanto, seremos levados a centrarmos nossos esforços no embate de Freud ([1920]1979) para evidenciar a presença da pulsão de morte na conduta humana. Rastreamos o estabelecimento da agressividade na dependência da pulsão de morte, para posteriormente evidenciar a necessidade da instância do supereu para torná-la suscetível de elaboração e sistematização.

Freud ([1920]1979) inicia seu ensaio enfatizando o quanto até então não hesitava em atribuir, na sua totalidade, a regência dos processos psíquicos ao princípio do prazer. Ora, a julgar pelo título do texto, já podemos supor que se trata de questionar exatamente tal ascendência do princípio do prazer sobre a totalidade da vida anímica.

3.1.4.1 As “fontes” de desprazer: declínio do princípio do prazer

A base teórica para tal ascendência consiste no modelo de aparelho psíquico que, conforme vinha sendo desenvolvido até então, se empenha em conservar a quantidade de excitação nele contida o mais baixo possível, ou ao menos constante. O princípio de prazer seria um derivado do princípio de constância, o que, de maneira resumida, refere-se a uma particular tendência à estabilidade. Por outro lado, dado que a grande maioria de nossos processos mentais não vem acompanhada de prazer ou conduzem ao prazer, é necessário que se suponha uma forte tendência ao princípio do prazer, contra a qual se opõem determinadas forças, resultando em que nem sempre a tendência ao prazer pode ser observada. Existem circunstâncias que impediriam o prevalecimento do princípio do prazer, como a influência indelével das pulsões de autoconservação do Eu que impeliriam à aceitação do princípio de realidade, que por sua vez não se oporia ao prazer, mas antes impor a ele um adiamento e uma aceitação temporária do desprazer.

Outra fonte de origem do desprazer e, por conseguinte, de oposição ao princípio do prazer, consiste nos conflitos e cisões dentro do aparelho psíquico. Ao longo de seu processo de desenvolvimento, o Eu tende a rechaçar determinadas moções, já que seriam incompatíveis com suas metas e exigências. A posteriori, tais moções obtêm uma satisfação indireta e substitutiva, de tal modo que essa satisfação, que poderia ser sentida como uma ocasião de prazer, acaba sendo experimentada como desprazer pelo Eu.

Em outro ponto, Freud ([1920]1979) comenta sobre ocasiões nas quais haveria um amplo enfraquecimento e transtornos das funções psíquicas, o que poderia apontar para uma defasagem do princípio do prazer. Seriam as neuroses de guerra e as neuroses traumáticas. Voltando-se para os sonhos que ocorrem nesta última, afirma que sua principal característica seria o retorno à situação traumática, da qual o sujeito despertaria com renovado terror. É forçoso que se constate que a função do sonho, assim como tantas outras funções psíquicas, também estaria abalada ou desviada do seu propósito em função do trauma. Contudo, Giacoia (2008) ressalta que o retorno à situação traumática pela via do sonho seria uma tentativa reiterada de se obter um *domínio* sobre a energia livre circulante, o que também apontaria para vigência do princípio do prazer.

As brincadeiras infantis também teriam, grosso modo, a mesma estrutura: a passagem da passividade para atividade, ou seja, uma domaçaõ da vivência desprazerosa,

conforme a clássica exposição sobre o *Fort-Da*¹⁸. Com efeito, ambos os fenômenos comentados, que aparentemente contrariariam o princípio do prazer, sob uma análise mais acurada, revelam-se partidários deste, conforme Freud ([1920]1979, p. 17) comenta:

Porém, não nos servem de nada para o nosso propósito, pois pressupõem a existência e o domínio do princípio do prazer, não atestam a ação de tendências situadas mais além deste, vale dizer, tendências que seriam mais originárias que o princípio do prazer e independentes dele¹⁹.

3.1.4.2 *Compulsão à repetição: radicalizar um princípio*

Contudo, ao voltar-se para o fenômeno da *compulsão à repetição*, Freud ([1920]1979) se aproximaria um pouco destas “tendências originárias” que persegue no texto. A repetição é primeiramente considerada no registro da transferência, na qual o neurótico reeditaria seus complexos inconscientes. A transferência seria o exemplo mais nítido da compulsão à repetição, pois o que o sujeito reeditaria na situação analítica seriam fragmentos de sua vida sexual infantil, o complexo de Édipo e seus derivados, moções causadoras de desprazer para o sujeito.

Posteriormente, Freud estende para a totalidade da vida psíquica a tendência a repetição, ainda que algumas pessoas não apresentassem os sinais de um conflito neurótico produzindo sintomas. A partir destas observações extraídas da conduta na transferência e do destino das pessoas, Freud se sente encorajado a supor que há, na vida psíquica, uma compulsão à repetição que sobrepujaria o princípio do prazer. Contudo, restaria fundamentar de forma mais elementar a hipótese de uma ultrapassagem do princípio do prazer: há qual função ela corresponderia? É justamente neste rastro que as considerações sobre a pulsão de morte são iniciadas.

Entrementes, Freud ([1920]1979) se confronta com muitas questões ao longo do texto antes de aventar a pulsão de morte. Em uma delas, ele se pergunta sobre as pulsões

¹⁸ O jogo do Fort-Da diz respeito a história contada por Freud ([1920]1979) sobre uma criança – o seu próprio neto – que, quando da ausência de sua mãe, costumava arremessar um carretel de madeira enrolado em um cordão para dentro do berço, de modo a fazer aquele desaparecer. Ao fazer isso, proferia uma interjeição de interesse e satisfação, um prolongado “o – o – o – o”, que significava “Fort” [“foi embora”]. Em seguida, puxava-o novamente para fora do berço, saudando o aparecimento do carretel com um alegre “Da!” [“está aqui!”]. Com efeito, para Freud ([1920]1979, p. 15): “A interpretação do jogo então se mostrou óbvia. Ele se relacionava com a grande conquista cultural do menino: sua renúncia pulsional (renúncia à satisfação pulsional) de admitir sem protestos a ausência de sua mãe. Compensava a si mesmo, digamos, encenando, com os objetos a seu alcance, esse desaparecimento e aparição”.

¹⁹ “pero no nos sirven de nada para nuestro propósito, pues presuponen la existencia y el imperio del principio de placer y no atestiguan la acción de tendencias situadas más allá de este, vale decir, tendencias que serían más originarias que el principio de placer e independientes de él”.

sexuais, associando a elas a função de autopreservação. Contudo, ao levar em consideração o narcisismo e a extensão da libido também às células individuais, as pulsões sexuais são subsumidas àquelas que ele passa a se referir como *pulsões de vida*, ou Eros. Inicialmente, as pulsões do Eu seriam opostas às pulsões sexuais, pelo simples fato destas últimas investirem os objetos e terem um caráter libidinal. Porém, conforme Giacoia (2008) destaca, é forçoso que se reconheça o caráter libidinal das pulsões do Eu, na medida em que este pode ser tomado como objeto pelo sujeito. Por conseguinte, as pulsões libidinais do Eu e as pulsões de autoconservação são incluídas como parte das pulsões sexuais, o que quer dizer que tanto as pulsões do Eu como as pulsões do objeto são de natureza libidinais.

Por fim, Freud ([1920]1979) irá estabelecer uma nova teoria dualista das pulsões, que se embasa na oposição entre as pulsões tidas como libidinais (do eu e do objeto) e o outro tipo de pulsões, que seriam de natureza destrutiva. Finaliza então instituindo a oposição entre pulsões de vida (Eros) e pulsão de morte (Tânatos).

É a partir de uma “especulação” que o itinerário da pulsão de morte começa a ser traçado na psicanálise. Mezan (2006) comenta que em *Além do Princípio do Prazer* é com cautela que Freud se dirige ao leitor, já que suas especulações, no afã de dar conta de um certo número de fenômenos, se ajustariam com dificuldades à maneira sóbria da investigação científica e não seriam imunes às objeções teóricas. Mezan (2006) observa que, a partir da necessidade de formular uma resposta aos fenômenos característicos da compulsão à repetição, Freud tenderia então a radicalizar a própria pulsão enquanto tal, o que quer dizer levar ao limite a sua tendência à descarga. Este é um elemento importantíssimo na formulação da noção de pulsão de morte. O que se “redescobre” nela é essa qualidade específica da própria pulsão, a saber: sua tendência regressiva. A repetição é precisamente a condição de possibilidade da pulsão, o elemento sem o qual ela ficaria impedida de se re-produzir uma vez que seu ímpeto inicial tiver sido extinto. Freud ([1920]1979, p. 42) utiliza as palavras de Goethe para descrever a real natureza da pulsão: “sempre impele, indomável, para frente!²⁰”.

A “especulação” freudiana teria por base a vinculação da compulsão à repetição à teoria das pulsões, o que ocorreria por intermédio dos conceitos de energia livre e ligada. Mezan (2006, p. 491, grifo do autor) nos lembra que se a ligação da energia livre a um representante é uma tarefa prévia imposta ao psiquismo – condição mesma do princípio do prazer – e se tal energia livre provém tanto do interior como do exterior, “o laço entre pulsão e repetição se mostra *intrínseco* e não um mero acaso”. A finalidade da pulsão, que no registro

²⁰ “Acicatea, indomeñado, siempre hacia adelante”. Mefistófeles em Fausto, parte I, cena IV.

empírico se apresenta como satisfação e no registro econômico seria a descarga do quantum de energia, busca antes de tudo reproduzir um estado anterior ao surgimento da elevação da tensão, o que se daria a partir da ligação da energia livre a um representante psíquico. Ora, tal concepção não seria exatamente nova. Ela já se encontraria na obra freudiana desde o Projeto de 1895. A definição dada por Freud ([1920]1979, p. 36, grifo do autor) de pulsão, que diz:

*Uma pulsão seria então um esforço, inerente ao organismo vivo, de reprodução de um estado anterior que o ser vivo teve que se resignar a abandonar sob a influência de perturbações externas; seria uma espécie de elasticidade orgânica, ou, se quiserem, a manifestação da inércia na vida orgânica*²¹.

Mezan (2006) então afirma que o que há de novo e até mesmo audacioso neste passo dado por Freud é a vinculação do mecanismo da pulsão com a esfera biológica, o que irá implicar em um ultrapassamento da esfera psíquica. Com isto, Freud buscaria na própria origem da vida o primeiro produtor de tensões, o que implicaria em que a tendência à descarga se revelasse como aspiração maior ao retorno ao inorgânico.

O princípio do prazer manteria sua função de rebaixar o máximo possível as tensões pulsionais, com a ressalva de que ele sustenta o nível deste rebaixamento ainda na esfera psíquica. Contudo, é no registro biológico que Freud ([1920]1979) irá se fundamentar para exorbitar a tendência regressiva da pulsão, o que lhe permite “fundar” o além do princípio do prazer. Esse constante apelo à biologia atesta o esforço de Freud para ultrapassar o meramente psicológico, e até mesmo a dimensão metapsicológica. Ao tender a regredir a fim de encontrar a cessação de toda tensão vital, o que a pulsão visa é o espaço além do princípio do prazer. Este seria o espaço no qual as representações sustentariam a tensão mínima necessária, ligando-se às moções pulsionais. Por conseguinte, onde a pulsão encontraria a cessação das tensões seria o além do princípio do prazer, ou seja, o espaço das pulsões de morte. Pode-se então entrever a pulsão de morte como a radicalização de um princípio já contido no corpo teórico freudiano. Porém, sérias dificuldades no próprio plano teórico serão encontradas para se identificar a atuação da pulsão de morte no psiquismo.

Essa “retomada” de maneira radical deste princípio regressivo da pulsão e a dificuldade teórica conseqüente são comentadas por Mezan (2006) em uma importante nota de rodapé, na qual encontramos uma valiosa indicação para nosso itinerário. Para ele, o uso do termo “inércia” feito por Freud ([1920]1979) ao definir o conceito de pulsão neste

²¹ “*Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica*”

contexto, não deixa de remeter às primeiras idéias de Freud sobre o funcionamento psíquico: o princípio de inércia neurônica, do Projeto de 1895. Os próprios conceitos de energia livre e energia ligada, importantes móveis teóricos da tendência regressiva da pulsão já surgem nos Estudos Sobre a Histeria, escrito em parceria com Breuer.

Ora, Mezan (2006) então conclui que a idéia amplamente difundida de que no ano de 1920 ocorre uma mudança radical no pensamento de Freud talvez precisasse ser reexaminada. O que é certo é que a pulsão de morte, formulada naquele momento, constitui, na verdade, a radicalização de um princípio extremamente antigo e importante do edifício teórico da psicanálise. Tal radicalização terá, evidentemente, efeitos notáveis sobre a conceitualidade da psicanálise. Entretanto, estes efeitos não dizem respeito ao que habitualmente é evocado, mas dizem respeito a outro aspecto pouco assinalado, que é a dificuldade teórica que a pulsão de morte traz em seu bojo. Em função da dificuldade sentida por Freud ([1920]1979) de demonstrar ação da pulsão de morte no psiquismo isolado, ele será forçado a rastreá-la sob a forma da agressividade, o que irá exigir, conforme Mezan (2006, p. 492) ressalta, “um estudo muito mais decidido das questões ‘culturais’, pois a agressividade se exerce predominantemente na esfera da civilização”.

3.1.4.3 Tentativas de depuração da pulsão de morte

Frente a isso, Freud ([1920]1979) daria início a um conjunto de considerações sobre a pulsão de morte, a fim de “depurar” sua manifestação na esfera psíquica. Tal consideração nos coloca no plano da questão acerca da funcionalidade da teoria da pulsão de morte para conceitualidade psicanalítica, e conforme Mezan (2006) pontua, o alcance da nova teoria das pulsões sobre o aparelho conceitual da psicanálise é surpreendentemente limitado. Em decorrência disso, ele irá afirmar que:

A lista dos problemas em que a pulsão de morte *não* intervém é, bem dizer, bastante longa; na verdade, no nível psíquico, é apenas na severidade do superego, no masoquismo originário e na análise do ódio e do sadismo que desempenha um papel de destaque (Ibid., p. 494).

Importante menção à participação destacada da pulsão de morte na severidade da instância superegógica, que até aquele momento ainda não havia sido definitivamente teorizada, ainda que, como sabemos, o superego venha sendo uma constante presença ainda indefinível na teorização de Freud desde há muito.

Giacchia (2008) destaca que todos os impulsos pulsionais identificáveis pela investigação psicanalítica se revelariam, sem exceção, como ramificações de Eros, e mesmo que não se possa “acessar” diretamente a pulsão de morte, mantê-la no quadro das formulações teóricas será vital para Freud. Com isso, o papel das reflexões contidas em *Além do Princípio do Prazer* é fundamental, já que sem elas seria impossível manter a concepção de base da teoria freudiana: *a concepção dualista*.

Contudo, Freud ([1920]1979) especula alguma maneira de demonstrar a existência de um representante psíquico da pulsão de morte. Uma hipótese é de que o sadismo se apresentaria como este representante por excelência. Para isso, estipula-se que o ódio seria distinto do amor: eles não possuem a mesma fonte nem a mesma cronologia. Contudo, resta uma similaridade, que se identifica na tendência à destruição do objeto (ódio) e a finalidade agressiva do componente sádico da libido (amor). Como então poderia que o sadismo fosse de fato uma pura pulsão de morte? O que se pode formular, frente a isso, é que o sadismo seria de fato uma pulsão de morte expulsa do Eu sob influência da libido, de tal modo que ressurgiria apenas no objeto. Ou seja: inversão para o objeto de uma tendência mortífera inicialmente voltada contra o sujeito (masoquismo primário); a pulsão de morte, limitada pela libido no interior (é a libido que “força para fora” a pulsão de morte), se desviaria para o exterior, na forma de agressividade.

Com isso, o sadismo seria então a fusão entre a libido (Eros), fator de expulsão da pulsão de morte, e a agressividade correlata a esta, contida no sujeito na forma do masoquismo primário. Tampouco a agressividade não seria reputada como originária, já que corresponde a uma exteriorização da pulsão de morte. Mezan (2006, p. 495) irá então afirmar:

Ora, na verdade Freud não demonstrou o que se propusera demonstrar – a existência de um representante psíquico da pulsão de morte –, mas sim a possibilidade de uma aliança entre ela e as pulsões eróticas, o que, porém, longe de dar xeque-mate à sua especulação, abre um leque de possibilidades amplas.

Logo, o sadismo apenas evidencia que a pulsão de morte pode se fundir a Eros. Surgiria enquanto representante de Tântatos apenas se este se amalgamar com as pulsões opostas. Se seu estado puro pode ser abstraído, aparecerá como *defusão*, o que se daria dentro da esfera da autodestruição. Os conceitos de *fusão* e *defusão* pulsionais ganham relevo aqui. Com efeito, a própria fusão entre ambas as pulsões já é efeito de Eros. A defusão, que representaria a desagregação implícita do processo, poderia ser reputada à pulsão de morte.

Contudo, não restariam então as próprias tendências mortíferas inicialmente voltadas contra o próprio sujeito – o masoquismo primário – para se evidenciar um representante psíquico da pulsão de morte? Porém, a constatação de que ele não se diferenciaria do próprio sadismo (amalgamado com a libido) a não ser em termos “geográficos” põe por terra a possibilidade de se evidenciar a ação da pulsão de morte de maneira isolada. E mais: compromete a questão acerca de sua funcionalidade para teoria psicanalítica. Indemonstrável, praticamente reputada mítica, o que sustentaria a pulsão de morte na teoria?

Será preciso esperar até *O Mal-Estar na Cultura*, dez anos depois, para vermos Freud ([1930]1979) postular ali uma autonomia no que diz respeito aos efeitos da pulsão de morte. Após muito relutar contra essa idéia, Freud irá enfim aquiescer à idéia de uma destrutividade inerente ao homem, calcada na pulsão de morte. Contudo, desde já fazemos a ressalva de que em tal destrutividade e pendor à agressão postulada por Freud em 1930, se trata do que ele intitulará pulsão *agressiva* ou *destrutiva*, e que não diz respeito a uma manifestação direta da pulsão de morte. A pulsão agressiva é uma derivação tardia e o representante maior de Tânatos, e não a pulsão de morte por si mesma.

Com efeito, esta aquiescência da parte de Freud a uma destrutividade radical do homem se empreende no quadro mais amplo de uma teorização do supereu e seu papel na redistribuição de tal agressividade, de modo que o uso da pulsão agressiva de maneira “indiscriminada” em direção ao Eu ou de modo “legalizada” contra o outro só se tornará efetiva e viável por meio da mediação daquela instância, imprimindo à pulsão de morte e à pulsão agressiva um selo que as conectam intimamente com o supereu.

3.1.4.4 A pulsão de morte e o supereu

Em um interessante trabalho acerca da pulsão de morte e seu enlace com o supereu, Rudge (2006) comenta que foi diante da relativa indefinição da noção da pulsão de morte que Freud se viu na ocasião de sistematizar conceitualmente a instância superegóica. Sua argumentação se inicia ressaltando o aspecto de extraterritorialidade da pulsão de morte, na medida em que fora apresentada como especulativa pelo amplo espectro de fenômenos que abarca.

Conforme vimos acima, ao propor a noção de Tânatos, seria no seio de uma defesa do dualismo que Freud ([1920]1979) o faria. Rudge (2006) afirma então que esta defesa se justificaria tranquilamente pelo status que a noção de *conflito* gozou na psicanálise desde sua origem. Porém, este novo dualismo – Eros e Tânatos – tenderia a permanecer inutilizado e

sem rendimento no instante mesmo em que era estabelecido. O conflito manterá sua prevalência ainda pelo primeiro dualismo pulsional, entre as pulsões do Eu e as pulsões sexuais, agora subsumidas em Eros.

De todo modo, no contexto de se repensar o estatuto das pulsões diante do caráter “demoníaco” da repetição, era inevitável que a pulsão de morte se opusesse a Eros no mesmo movimento de se tornar o motor de tal empreitada repetitiva. Sem outro pólo de constituição de um conflito, a concepção dualista fundamental de Freud estaria em xeque.

Frente a isso, Rudge (2006) parece se colocar de acordo com Mezan (2006) quanto à necessidade da pulsão de morte para se pensar o amplo espectro de fenômenos culturais que irão requerer tal operador lógico para sua compreensão. A forte impressão causada pela guerra em Freud e a violência que pôde testemunhar entre os homens ainda o convocavam a conceder um “lugar teórico” ao poder, na vida psíquica, de uma pulsão destrutiva ou agressiva. Evidentemente, além deste nível social, se colocavam as questões referentes às neuroses traumáticas, as manifestações masoquistas como a reação terapêutica negativa.

Contudo, ainda conforme Rudge (2006), não haveria explicações diretas sobre a destrutividade humana que se fundamentassem na tendência da matéria viva para o inorgânico. Em outras palavras, *não é a pulsão de morte enquanto tendência para o inorgânico que explica diretamente a agressividade do homem*. A agressividade evocada pelos fenômenos analisados por Freud – clínica e cultura – são antes *efeitos das pulsões agressivas*, derivações da pulsão de morte originária.

Diante destas considerações, duas questões serão levantadas por nós, na medida em que são reputadas importantes para o nosso itinerário. Elas são colocadas a partir das especulações de Freud ([1920]1979) sobre a pulsão de morte e a partir dos comentários de Mezan (2006) e de Rudge (2006). A primeira questão diz respeito ao *objeto* sobre o qual recaem as moções agressivas derivadas da pulsão de morte e acerca do *cenário* de tal fenômeno. Já a segunda questão diz respeito ao que denominaremos de *operador teórico* de tal movimento.

Conforme já assinalamos acima, a dificuldade de Freud ([1920]1979) em assinalar o funcionamento da pulsão de morte no nível intrapsíquico fez com que ele se voltasse cada vez mais para o registro da cultura e, por conseguinte, da agressividade. Mezan (2006) complementa dizendo que a agressividade irá implicar a existência de um *objeto* sobre o qual atue, e tal linha de raciocínio já se encontra presente desde o início, pois o sadismo teria sido invocado para justificar a posteriori o emprego da noção. Este objeto, no que lhe concerne, não é nada menos do que outro ser humano, e a partir de então a relação de alteridade vai

ganhar uma importância ainda maior no pensamento de Freud. O objeto da agressividade é por excelência outro sujeito, e o *cenário* onde tal relação se empreende é a cultura, inserindo um espectro histórico em tal discussão. Mezan (2006, p. 499) irá concluir que:

É por esse motivo que, insensivelmente, Freud é conduzido a considerar cada vez mais de perto a dinâmica da cultura: se no nível biológico e no campo do psíquico as pulsões de morte são mudas ou quase inaudíveis sem recorrer a uma especulação que contraria sua adesão quase ascética ao rigor da ciência positiva, no domínio social se prestam mais facilmente à observação e à análise [...] o psicanalista, ao descortinar os recônditos da vida psíquica, vem a descobrir que a cultura é o espaço de manifestação da pulsão de morte.

Se no registro psíquico e no registro biológico a pulsão de morte pode ser considerada uma “especulação”, no domínio social ela é quase uma evidência ineludível, encontrando neste o seu *cenário*. Os arroubos de violência e agressividade que marcam o século de Freud parecem fazer jus à forja de tal conceito, erigido a partir de duros golpes de repetições dolorosas, masoquismos “inexplicáveis”, reações terapêuticas negativas, e mais: disposições aparentemente “malignas” dirigidas ao semelhante, tornado diferente por um complexo mecanismo psíquico calcado no narcisismo e agora sedimentado pela assunção da pulsão de morte. A cultura, sendo o espaço de manifestação da pulsão de morte, pode ser considerada então sua maior vítima em potencial, o que vem de encontro à nossa idéia de que no próprio ato de constituição do laço social já se inscrevem em seu bojo os mecanismos para sua dissolução²². Conforme deixamos entrever acima, esta tese ganhará uma maior espessura com a postulação por Freud ([1930]1979) de um representante da pulsão de morte: a pulsão agressiva, quando da obra *O Mal-Estar na Cultura*.

Acerca do provável *operador lógico* de tal movimento, concordamos com Rudge (2006) acerca do caráter indispensável do supereu para articular teoricamente a destrutividade e pulsão de morte. Ela ressalta que o supereu, devidamente nomeado dali a três anos, representará a continuidade e o amadurecimento de uma elaboração que fora esboçada com a postulação da pulsão de morte. Evidentemente que ainda nos restam empreender as passagens pelo texto sobre as psicologias das massas e o próprio texto da definitiva nomeação e estabelecimento da nova tópica para uma compreensão mais acurada de tal argumento.

²² É importante ressaltar a posição de Lacan ([1959-1960]2008) sobre a pulsão de morte em seu seminário sobre a ética da psicanálise, quando de seus comentários sobre a questão da sublimação. Para ele, a pulsão de morte, além de destrutividade, surge como possibilidade do novo, da própria diferença, uma força de criação a partir do nada. Com ela surge a diferença do desejo, já que rompe a unidade de Eros, pondo tudo em causa a partir da função do significante de aportar o impossível do vazio abrindo-se para um eventual preenchimento. Lacan refere-se a ela não apenas como uma complexa tendência no sentido energético, mas também como que comportando uma dimensão histórica, dada a insistência com a qual ela se apresenta.

Contudo, estando a pulsão de morte inacessível diretamente, e se a cultura é alçada à condição de cenário por excelência de sua ação, se torna teoricamente viável que uma instância dessa ordem possa agenciar essa ação. E na passagem da pulsão de morte enquanto força biológica que afeta o ser vivo – inferida mediante uma “especulação” – para a destrutividade de ordem psíquica, o supereu se torna uma mediação indispensável. Somente a intervenção do supereu nos possibilita compreender a virulência com a qual o homem abate a si mesmo e a seu semelhante.

3.1.4.5 Um cenário para pulsão de morte: a cultura

Temos acompanhado de maneira sumária a insinuação prévia da instância superegóica por sobre os achados freudianos, de modo que sempre se ressalta o caráter indomável de um traço subjugador. Com isso, Como não fazer coincidir essa insidiosa presença da “moção maligna” evocada por Gerez-Ambertín (2003) com o caráter “demoníaco” da repetição agenciada pela pulsão de morte?

A incidência da pulsão de morte se fará sentir incisivo no âmbito social, no espaço das trocas intersubjetivas, frente às quais ela assumirá a forma de agressividade, derivação da própria pulsão enquanto tendência ao inorgânico. Tal tendência parece estar inserida em um registro de “pureza teórica” (ainda que se tratasse de uma especulação que pouco se coadunaria com o “pensamento científico”), o que não a credenciaria a pensar os modos de dissolução próprios da agressividade. É preciso fazer intervir o registro da cultura, a “exterioridade” onde os sujeitos se encontram, ditando um modo de pensar no qual a alteridade parece ganhar cada vez mais espaço. No entanto, podemos afirmar que já nos apercebemos desde Totem e Tabu ([1913]1980) que a função da alteridade já é um elemento de bastante força na empreitada teórica de Freud, mormente no que diz respeito à necessidade da renúncia pulsional entre os signatários do pacto entre os irmãos.

A alteridade que emerge sub-repticiamente na obra freudiana. Neste ponto, a partir da necessidade de se evidenciar a incidência da pulsão de morte. Justo por isso é uma alteridade marcada pela constante possibilidade de sua própria negação. Vimos que no próprio Totem e Tabu ([1913]1980) há sempre o risco reiterado da usurpação do lugar vazio do pai, o que coloca todos os irmãos em estado de prontidão quanto a qualquer excesso que um outro venha se permitir. Um atento recenseamento da obra freudiana facilmente nos colocaria a par de um traço fundamental referido a alteridade: a ambivalência. O outro é indispensável, mas também um risco. Indispensável enquanto objeto de investimento libidinal e enquanto próprio

“suporte” da constituição da subjetividade. Porém, também é indispensável enquanto objeto da incidência da agressividade no sadismo. Ou seja, objeto de amor e ódio.

Mas não é apenas outro – o semelhante – que coloca problemas para o sujeito da psicanálise. Há o outro que habita o próprio sujeito, fazendo-o estranho para si mesmo, cindindo-o onde ele se julgava uno, colocando-o contra si mesmo. Ora, se em tal cisão contra si mesmo se faz sentir o peso da instância crítica que observa, vigia e pune de modo severo o Eu, não poderia ser diferente no que diz respeito ao outro. Tal instância crítica também pode ocasionar a cisão entre os sujeitos, ao preço de que um deles seja reduzido à condição de objeto do sadismo do outro. Eis o que parecer ser o modo de funcionamento do que outrora será a instância superegógica no registro do laço social. Com efeito, parece-nos possível que encontremos, enfim, os móveis de tal modo de funcionamento nas considerações sobre a pulsão de morte de Além do Princípio do Prazer ([1920]1979).

A tendência ao inorgânico, fundamento da pulsão, ainda que não entre em consideração como elemento pleno de explicação da agressividade, faz as vezes de um “empuxo” para aquém ou além da lei que é próprio da pulsão de morte, e por isso mesmo, próprio de todo sujeito. Ânsia de esgotamento de toda tensão vital, requererá o apagamento de toda dimensão desejante que a partir de agora se sustenta pelo princípio do prazer.

Deparar-nos-íamos então com uma íntima vinculação entre a “moção maligna”, a “instância psíquica particular” e instância crítica com a pulsão de morte, vinculação na qual esta última parece ser manejada por aquele conjunto. A agressividade – enquanto exteriorização e manifestação tardia da pulsão de morte – precisa ser manejada de modo a incluir neste processo a dialética narcísica, na qual o Eu possa ser simultaneamente autor e vítima de tal processo. Não à toa se coloca tal manejo nas mãos da dimensão crítica do ideal do Eu, posteriormente melhor delimitada como supereu.

No entanto, como considerar a ascendência do supereu sobre a pulsão de morte? Ora, temos visto desde a “moção maligna” a função de desencaminhamento e corrosão do sujeito e do laço social que tal moção exerce. Posteriormente, ao emergir a partir dos enlaces e desenlaces com o outro na dialética narcísica, a instância assume a incumbência de direcionar a agressividade, quando então estabelecidos os “lugares” do Eu e do outro.

No ano seguinte à publicação de Além do Princípio do Prazer ([1920]1979) vem à lume Psicologia das Massas e Análise do Eu ([1921]1979). O que é perfeitamente compreensível quando vimos acima que, diante da impossibilidade de encontrar um representante psíquico da pulsão de morte “em sua forma pura”, Freud se vê obrigado a

analisar de maneira mais detida a cultura na medida em que esta se apresenta como campo privilegiado do exercício da agressividade, extrato mais característico da pulsão de morte.

A idéia central de Psicologia das Massas é aparentemente bem simples e mesmo bastante conhecida: o que mantém unidos os sujeitos de um grupo, seja de uma multidão efêmera ou de uma organização estável, como o exército ou a igreja, são os laços libidinais estabelecidos por Eros. O que irá resultar, inegavelmente, em uma sexualidade sublimada. Nada surpreendente, quando somos conhecedores da idéia de que as pulsões de vida têm por finalidade a integração em conjuntos cada vez mais amplos: é sua função integrar. O que nos interessa de perto, contudo, é a prevalência da identificação frente ao ideal do Eu. Este dado é de uma importância inegável para configuração da instância superegóica. É o que confere a ela o poder de subjugar o sujeito, fazendo-o obedecer de maneira quase automática a um imperativo ditado pelo ideal, encarnado na figura do líder ou não.

3.1.5 Ideal do Eu, identificação e supereu na Psicologia das Massas

No ano seguinte, Freud ([1921]1979) irá se voltar para as questões da identificação e da formação das massas, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. O ideal do Eu terá uma importante função no conjunto desta obra, pois irá aparecer enquanto tela para as identificações ao líder, na medida em que este é tomado como objeto no lugar do ideal, o que irá facultar a identificação mútua entre os membros da massa.

Diante disso, a identificação também irá receber uma atenção especial neste livro, de modo que, conjugando ambas as noções mencionadas (ideal do Eu e identificação) encontramos elementos importantes não apenas para a psicologia das massas em si mesma, como também para constituição do supereu enquanto instância e conceito.

Ao se debruçar sobre o estudo de outros autores – principalmente Le Bon ([1895]2009) – que têm por objeto as massas e sua constituição, Freud ([1921]1979) invariavelmente se depara com algumas explicações para este fenômeno. Estas sempre giram em torno das hipóteses de uma “alma coletiva” ou de um “instinto gregário”. Negando que tais hipóteses possam lançar alguma luz sobre a essência o fenômeno, Freud ([1921] 1979, p. 86) dirá que irá: “aplicar ao esclarecimento da psicologia das massas, o conceito de libido, que tão bons serviços nos tem prestado no estudo das psiconeuroses²³”.

²³ “En lugar de ello intentaré aplicar al esclarecimiento de la psicología de las masas el concepto de libido, que tan buenos servicios nos ha prestado en el estudio de las psiconeurosis”.

3.1.5.1 A libido entre as massas

Freud ([1921]1979) começa então por caracterizar e situar a libido: seria uma expressão proveniente da teoria da afetividade que estaria diretamente relacionada com o amor em sua acepção francamente sexual, ou seja, o amor entre os sexos para fins de união sexual. Todavia, abarca ainda as outras formas de se “empregar o amor” no âmbito das relações humanas: o amor a si mesmo, aos pais, aos filhos, a amizade e o amor entre os seres humanos em geral, e também a dedicação a objetos concretos e a idéias abstratas.

A investigação psicanalítica justificaria esse emprego “expandido” da palavra amor a partir da constatação de que muitas tendências seriam, grosso modo, expressões das mesmas moções pulsionais que nas relações entre os sexos impellem à união sexual, e que, em outras circunstâncias, permaneceriam afastadas deste fim ou impedidas de alcançá-lo. Ainda assim, essas moções conservariam bastante de sua natureza original, o suficiente para manter sua identidade reconhecível, a saber: a abnegação e a busca de aproximação.

A hipótese aventada por Freud ([1921]1979) é emitida claramente: os laços de amor, libidinais, eróticos, sentimentais, afetivos, *constituem a essência da alma coletiva*. Os autores citados anteriormente não fazem menção a este tipo de vínculo. Em apoio a tal hipótese, é forçoso que se tenha em mente que, evidentemente, a massa se mantém unida graças a algum poder. Questão esboçada por Freud ainda no início de seu comentário sobre a obra de Le Bon ([1895]2009). Ora, entraria aqui em cena então as pulsões de vida, potência que tudo agrega. Em segundo lugar, se o indivíduo se entrega à massa, permite-se suggestionar pelos outros e abandonar suas particularidades, não seria por oposição a eles, mas antes por necessidade de estar de acordo com eles, talvez, então, por amor a eles.

O lugar do outro surge como determinante. Ora, não fora à toa que Freud ([1921]1979) inicia este trabalho afirmando que a distinção entre uma psicologia individual e uma psicologia coletiva se mostra infundada. Tal idéia se justifica na medida em que dificilmente se pode abstrair o ser humano em particular da relação com outros indivíduos, e mesmo na vida psíquica do ser individual o outro exerce uma importante função como modelo, objeto, auxiliador e adversário.

3.1.5.2 A identificação, sua ambivalência e o ideal do Eu

Mezan (2006) comenta que, três das modalidades mencionadas acima se referem à esfera do objeto, ao passo que o quarto elemento da série, o modelo, parece escapar dessa

determinação e mesmo se opor a ela. Opõe-se à série por que a noção de modelo proviria do registro da identificação, cuja menção fizemos acima, quando abordamos o estudo Luto e Melancolia.

Freud ([1921]1979) afirma que a identificação é a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva com outra pessoa. Ela desempenharia um importante papel na pré-história do complexo de Édipo. Exemplificando o caminho trilhado pelo garoto antes da instauração do Édipo, Freud se refere ao pai enquanto modelo identificatório, a ponto de se poder dizer tranquilamente: o garoto toma o pai como ideal. Contudo, esta identificação com o pai, por ser originária, é ambivalente. Pois o pai tomado enquanto modelo é também aquele que se interpõe entre o *infans* e o objeto materno.

A expressão da identificação em sua dupla face ambivalente é descrita por Freud ([1921]1979) como um derivado da fase oral da organização da libido, na qual o sujeito incorporaria, comeria, o objeto desejado e estimado, assim aniquilando-o enquanto objeto. Essa aniquilação consumaria o momento anterior, no qual o pai-modelo é visto com hostilidade. Concomitantemente, essa incorporação sustentaria a “modelização”, ao mesmo tempo em que desbasta o pai enquanto rival. Duplo golpe em uma única cajadada. Na primeira, o pai enquanto modelo. Na segunda, o pai enquanto objeto. A fórmula dada por Freud para exprimir a diferença entre ambos os estados é a seguinte: no caso da identificação, o pai é aquilo que se gostaria de *ser*, e no caso da incorporação, o que se gostaria de *ter*.

Ora, ao estudar a natureza do vínculo libidinal que une os sujeitos em uma massa permanente, Freud ([1921]1979) conclui pela vigência de uma identificação comum com a figura do líder, que poderia ser tomada como um impulso libidinal sublimado. Voltando-se para a condição do “estar apaixonado”, ele a compara com a identificação. Naquela, emerge o fenômeno da superestimação do objeto amoroso, que ele denominará “idealização”. Comparando-se a idealização com a identificação, Freud ([1921]1979) dirá que a diferença essencial entre ambas é que na idealização, o objeto substitui o ideal do Eu, ao passo que na identificação, o objeto é posto no lugar do próprio Eu. Contudo, o ideal do Eu intervém em ambos os casos. Como saldo dessa diferenciação, o líder de uma massa organizada (Freud utiliza como ilustração a igreja e o exército) se apresentaria como aquele que foi colocado no lugar do ideal do Eu dos membros da massa, no que resultaria em uma identificação recíproca entre os mesmos.

Em termos metapsicológicos, a apresentação nítida desta distinção é algo difícil de empreender. “Apenas se discerne que a identificação aspira a configurar o próprio Eu à

semelhança do outro tomado como ‘modelo²⁴’” (Ibid., p. 100), o que nos abre a possibilidade de pensar o efeito de união que a massa exerce sobre o sujeito não apenas do ponto de vista de investimento objetal, como também em termos que nos remetem a uma transformação ocorrida no próprio Eu, quando este se encontra em meio a uma massa.

3.1.5.3 Identificação e submissão

Gerez-Ambertín (2003, p. 99) intenta aproximar, a partir de Freud, “os espinhos” tomados em empréstimo de Schopenhauer²⁵ e a Instância Crítica, já que “precisamente são os espinhos da linguagem os que se cravam no sujeito aproveitando o seu desamparo inicial”. Ora, o incômodo destes espinhos é inevitável, pois ao mesmo tempo em que interferem, eles também possibilitam o laço social. O desamparo se enfrenta a partir da tolerância possível aos espinhos alheios. Porém, a perspectiva aberta por Psicologia das Massas e Análise do Eu segue no sentido de mostrar também que a proximidade “excessiva” pode se constituir como um risco, pois a identificação com um traço do objeto encontrado no líder e disseminado entre as massas fará com que os seus membros constituintes se tornem autômatos. Indaga a autora: “que mais poderia fazer conjunto e sustentar a massa senão a identificação ao *Führer*?” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 100).

Então não se encontraria por trás deste pendor à identificação um desejo de submissão às determinações da figura de um líder ou mesmo de um ideal? Neste ponto, nos aproximaríamos da idéia formulada um ano antes, no ensaio “Batem numa criança”: Contribuição ao Conhecimento da Gênese das Perversões Sexuais. Neste ensaio, Freud ([1919]1979) nos apresentaria uma nova abordagem da fantasia, na qual esta não apareceria como a regente por excelência do princípio do prazer, mas sim articulada ao além do princípio do prazer, contida no vínculo entre o gozo e a dor. Surpreendente ultrapassagem do primado do princípio do prazer, já que até então a fantasia figuraria como o espaço no qual aquele se realizaria sem maiores entraves, dissipando toda e qualquer interferência da realidade.

²⁴ “Sólo se discierne que la identificación aspira a configurar el yo propio a semejanza del outro tomado como ‘modelo’”.

²⁵ Freud ([1921]1979) se refere à já célebre alegoria de Schopenhauer sobre os porcos-espinhos. Em um dia frio, um grupo de porcos-espinhos se aproximou mutuamente para se esquentarem e assim não morrerem de frio. Porém, logo em seguida sentiram os espinhos uns dos outros, donde a necessidade de se apartarem. E quando o frio os impelia para a aproximação com o intuito de se aquecerem, sobrevinha o segundo mal. Tais sofrimentos se repetiram reiteradamente, até que uma distância razoável fosse encontrada que lhes permitisse suportar o fato da melhor maneira possível.

Ao “desmontar” a fantasia de espancamento de uma criança “odiosa”, Freud ([1919]1979) constata que, no lugar da formulação impessoal do sujeito ao descrever a cena, encontramos o próprio sujeito que a formula. Deparamo-nos então com um jogo de dubiedade que não deixa de surpreender por sua eficácia. De um lado, o prazer sádico de presenciar o espancamento de uma criança odiosa; de outro, o prazer masoquista de ser identificado a tal criança. Subjacente a tudo, a culpa: móbil que incita a entrega ao “espancador”, móbil que oculta a posição aviltante de ser espancado. Um elemento da quimérica figura do supereu parece ser trabalho aqui. Além disso, é bastante sugestivo que este ensaio seja tão anterior às formulações decisivas de Além do Princípio do Prazer.

Sobre estas formulações, Gerez-Ambertín (2003, p. 94) dirá que ser espancado pelo pai resolve, em um único movimento fantasmático, o castigo pelo desejo incestuoso de se apossar do objeto e sua substituição, o gozo masoquista e seu limite imposto pela mediação da lei: “desmesura e medida do gozo”.

3.1.5.4 Indiscernível instância: ideal do Eu e supereu

Ainda em Gerez-Ambertín (2003) encontramos a ressalva de que, no trabalho em consideração, ao trazer a questão do ideal do Eu para o campo de discussão sobre a identificação, Freud ([1921]1979) reincide em sua hesitação ao nomear por ideal do Eu tanto a instância crítica (prenúncio do supereu) quanto o ideal do Eu enquanto instância responsável por preservar o narcisismo.

Ao descrever a melancolia enquanto manifestação de uma divisão do Eu, decomposto em dois pedaços, um dos quais se enfurece com o outro, Freud ([1921]1979) dirá que em uma dessas porções do Eu se abriga a Consciência Moral, uma instância crítica do Eu que normalmente também se contrapõe criticamente a este, mas não de forma tão inexorável e injusta como na melancolia. Retoma então o que fora trabalhado em Introdução ao Narcisismo e em Luto e Melancolia, e que diz respeito à suposição de que em nosso Eu há o desenvolvimento de uma instância que pode se separar do resto do Eu e entrar em conflito com ele: “Nós a chamamos o ‘ideal do Eu’, e lhe atribuímos as funções de observação de si, a Consciência Moral, a censura onírica e o exercício da principal influência no recalque²⁶” (Ibid., p. 103). Contudo, lembremos que a tais funções de observação, Consciência Moral, censura onírica e principais influências no recalque correspondiam, grosso modo, à instância

²⁶ “La llamamos el ‘ideal del yo’, y le atribuimos las funciones de la observación de sí, la conciencia moral, la censura onírica y el ejercicio de la principal influencia en la represión”.

psíquica particular, que continuamente observava o Eu comparando-o e medindo-o com o ideal. Ao passo que agora, no texto que estamos trabalhando, essas funções recaem para o lado do ideal do Eu.

Essa indistinção surge exatamente por que temos, em Psicologia das Massas e Análise do Eu, a prova de que a distinção entre funções de instância crítica e ideal pacificante propriamente dito não possuem fronteiras tão nítidas assim. O que se pode concluir a partir disso é que as massas, sob a égide deste ideal do Eu (indiscernível da Instância Crítica) podem optar de tal modo pela fascinação do líder que encarna este ideal a ponto de entregar-se a uma obediência irrestrita, correspondendo à estreiteza da margem que separa a idealização da submissão que aniquila.

Não à toa que Freud ([1921]1979) afirmou ser uma das principais características da massa a ausência de liberdade dos indivíduos que a compõem, o que pode ser tomado enquanto uma espécie de destituição do Eu em suas prerrogativas “conscientes”. Seria irrecusável obedecer às injunções cruéis do líder/ideal frente a essa estreita margem.

Enfim, após muitos avanços e hesitações no texto freudiano, encontramos o estabelecimento da instância superegógica na obra O Eu e o Isso, de 1923. Os elementos trabalhados ao longo dos anos anteriores encontram uma espécie de ponto de síntese neste trabalho. Com efeito, as sendas abertas em Além do Princípio do Prazer darão o tom do que virá a ser a segunda tópica, principalmente em relação aos desdobramentos do supereu.

Porém, mesmo que em O Eu e o Isso o supereu seja definitivamente nomeado, não significa que com este estabelecimento, os paradoxos que marcam esta instância sejam todos resolvidos. Podemos inclusive conjecturar que eles se expandem e se solidificam, de modo que parece ser o supereu justamente marcado por estes traços conflitantes. As tentativas de se harmonizá-lo conduzirão a este conceito disposições normalizantes que não parecem estar no programa freudiano, ou pelo menos não é o que se depreende de uma leitura atenta da constituição do conceito. Adjunto não apenas ao Complexo de Édipo, mas também ao Isso, o supereu se reparte em uma dupla herança que o destitui por completo de qualquer possibilidade de se tomá-lo como “defensor da integridade narcísica e moral do sujeito”. Este traço, esta marca, este apanágio, longe de anular os efeitos teóricos e clínicos desta instância, potencializam a sua capacidade de lançar luz sobre aspectos nebulosos da constituição do sujeito e do laço social. Luzes paradoxais, certamente.

3.1.6 A segunda tópica: Eu, Isso e Supereu

É no quadro da segunda tópica, como sabemos, que o supereu enfim ganha seu nome próprio e uma definição, articulado à segunda teoria pulsional. Aliás, é com uma consideração sobre isto que Freud ([1923]1979) inicia a obra em questão, *O Eu e o Isso*. Dirá ele que as considerações que serão expostas neste livro retomam o veio do curso de pensamentos iniciados em *Além do Princípio do Prazer*. Porém, se elas dão prosseguimento ao trabalho lá iniciado, desta vez não se recorrerá a empréstimos tomados à biologia, e por isso estariam mais próximas da psicanálise. Têm antes o caráter de síntese do que uma especulação.

Em suma, retomando a discussão sobre o estatuto da pulsão de morte neste contexto da obra freudiana, com *O Eu e o Isso*, se trataria de determinar de modo mais preciso o lugar da pulsão de morte a partir do aspecto tópico.

O trabalho se inicia discorrendo acerca da possibilidade de se considerar o Eu como contendo uma parte de si inconsciente. Apenas a consideração a esta idéia colocaria em xeque o modelo da primeira tópica, o que irá requerer de Freud ([1923]1979) um esforço teórico para ultrapassar os limites impostos por este antigo modelo, além de incentivá-lo a formular um novo modelo teórico, uma nova tópica.

Mais adiante, Freud ([1923]1979) comenta sobre a importância dos resíduos verbais ouvidos pelo *infans* e seus efeitos sobre ele. De maneira indireta, ele fará alusão à importância que tem, para o Eu e para o supereu, a voz na constituição destes. Como veremos adiante, temos aqui a introdução do objeto voz como algo fundamental na compreensão do supereu por Lacan.

Freud ([1923]1979) após discorrer sobre a qualidade mais ou menos consciente de algumas percepções, idéias e sentimentos, levará em consideração a idéia proposta por Georg Groddeck, que faz do Eu uma entidade que partiria do sistema perceptivo e é, justo por isso, inicialmente pré-consciente. Groddeck também intitula como *Isso* a outra parte da psique, na qual ela prossegue e que se comporta como inconsciente. A partir da adoção deste modelo, Freud ([1923]1979, p. 25-26) conclui então que: “Um indivíduo é então, para nós, um Isso psíquico, não conhecido [não discernível] e inconsciente, sobre o qual, como uma superfície, se assenta o Eu, desenvolvido desde o sistema perceptivo como se fora seu núcleo²⁷”.

²⁷ “Un in-dividuo {*Individuum*} es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido {no discernido} e inconciente, sobre el cual, como una superficie, se asienta el yo, desarrollado desde el sistema *P* como se fuera su núcleo”.

É preciso que chamemos atenção para um dado de extrema importância. Freud ([1923]1979) estipula que o Isso, mesmo sendo inconsciente, não se refere ao inconsciente recalçado. Há uma disjunção entre ambas as ordens. O Isso inconsciente nasce por oposição às formações do inconsciente, que se pode ligar ao que se manifesta no além do princípio do prazer. Ora, desde a obra de 1920 fica difícil ligar todo o inconsciente a um sistema de tradução possível. Para Gerez-Ambertín (2006), essa parte aquém do inconsciente e além do princípio do prazer, e que Freud ([1923]1979) indistintamente também nomeia de inconsciente, representa a agência psíquica da pulsão. E mais adiante ela dirá que:

É preciso entender que se Freud afirma desde *o estrutural* [aquém do inconsciente e seu trabalho de elaboração simbólica] que o *isso* é Ics. é porque se trata de um inconsciente mudo e em acefalia subjetiva, que não fala, mas que revela uma lógica que empuxa para a concorrência sempre idêntica, ou seja, a compulsão à repetição (GEREZ-AMBERTÍN, 2006, p. 288, grifo da autora).

Para melhor demonstrar o seu raciocínio, Freud ([1923]1979) utiliza uma representação gráfica, na qual são ressaltadas as seguintes idéias: o Eu é a parte do Isso que foi modificado pelo mundo externo por meio da intercessão do sistema perceptivo e do consciente; o Eu, além de tentar aplicar ao Isso as influências do mundo externo, empenha-se para colocar o princípio de realidade no lugar do princípio do prazer, que reina soberanamente no Isso; para o Eu, a percepção tem o mesmo papel que a pulsão tem para o Isso; “o Eu é o representante do que podemos chamar de razão e prudência, por oposição ao Isso, que contém as paixões²⁸” (Ibid., p. 27).

Entretanto, é preciso dar ouvidos à ressalva feita por Garcia-Roza (2004) de que se o Isso é inconsciente, nem por isso deve ser tomado como *o* inconsciente. Ele não se confunde com este último, que após as formulações de Além do Princípio do Prazer sofre de uma *Spaltung* mais fundamental que não se refere àquela entre os sistemas Pcs/Cs e Ics, mas aquela entre este conjunto todo – o aparato anímico – e a região compreendida aquém dele: o além do princípio do prazer, sede da indeterminação pulsional. Ora, o que se ressalta das linhas de O Eu e o Isso é que o Isso é uma instância psíquica, enquanto que a pulsão é extra-psíquica. Garcia-Roza (2004, p. 128) dirá que: “a confusão tão comum entre o Isso e as pulsões ou do Isso como lugar das pulsões, decorre da imagem utilizada várias vezes por Freud do Isso como ‘o grande reservatório da libido’”. Contra esta confusão, deve-se observar

²⁸ “El yo es el representante {repräsentieren} de lo que puede llamarse razón y prudencia, por oposición al ello, que contiene las pasiones”.

que Freud ([1923]1979) se refere à libido, e não às pulsões. Além do mais, fala de um “reservatório”, e não de “fonte” ou “origem”.

É preciso que neste ponto se passe a análise da função da instância enfim intitulada supereu no escopo desta obra. E não apenas por que esta marca a definitiva nomeação daquela, mas também por incluir em seu percurso valiosas formulações que, confrontadas com o que até então se tem proposto sobre o ideal do Eu e seus desdobramentos, irão conferir ao supereu o estatuto de instância paradoxal. E este paradoxo toma proporções ainda mais consideráveis na medida em que não se pode elidir que o supereu partilha com o segundo dualismo pulsional, e mais intimamente com a pulsão de morte, o mesmo solo epistêmico.

3.1.6.1 Paradoxal instância

Conforme Cardoso (2002) observa, resolver tal paradoxo comporta um insuperável nível de dificuldade para psicanálise, na medida em que ele se acha diretamente ligado à própria evolução da teoria freudiana, aos seus desenvolvimentos e seus desvios. Para ela, a questão exogenética/endogenética constitui o impasse maior. A conceituação do supereu daria provas deste impasse. Ela resultaria de uma dinâmica complexa que implicaria, de início, o concurso de dois pólos: o do interdito (pela via da consciência moral e da autocensura) e o do ideal (pela via do narcisismo e das identificações). A autora irá então propor a introdução de um terceiro pólo na genealogia do supereu. Tratar-se-ia do aspecto mais obscuro desta instância, o menos diretamente abordado, mas que comportaria os elementos mais fundamentais da questão. Ela se refere à dimensão pulsional do supereu, situada em um plano radicalmente distinto daquele das interdições.

Ora, se a teoria freudiana do supereu apresenta este caráter paradoxal, isso se deveria, em grande parte, a uma transposição dos registros: do registro pulsional passa-se diretamente às interdições morais. Tal tendência comportaria um significativo equívoco teórico.

Por conseguinte, no quadro de sua definitiva nomeação, é preciso que indaguemos o estatuto da “nova” instância diante daquela partilha, o que implica em não atribuir ao supereu uma compreensão harmoniosa, como muitas vezes se tem proposto sobre ele. E mesmo que nos deparemos com impasses e paradoxos em relação a este conceito, eles não nos impedem de avançarmos, assim como a teoria psicanalítica segue avançando justo no trato com impasses e paradoxos.

Freud ([1923]1979, p. 30) comenta no início do capítulo no qual nomeia o supereu que, se o Eu fosse apenas a parte do Isso que fora modificada em função da influência do sistema perceptivo, o “representante do mundo externo real na psique”, nos defrontaríamos com algo bastante simples. Contudo, outras questões devem ser levadas em consideração.

De início, um primeiro impasse: o uso do termo ideal do Eu enquanto sinônimo de supereu. Vejamos:

Em outros textos foram expostos os motivos que nos motivaram a supor a existência de uma gradação no interior do Eu, uma diferenciação em seu interior, que pode ser chamada de ideal do Eu *ou* supereu. Eles conservam a sua vigência. Que este fragmento do Eu mantenha um vínculo menos firme com a consciência, eis aí uma novidade que pede esclarecimentos²⁹ (FREUD, [1923]1979, p. 30, grifo nosso).

Já se discorreu sobre esse uso de nomenclaturas diferentes para designar o mesmo objeto, porém o contexto teórico era diferente. Tratávamos sobre a função do ideal, no qual se pode entrever então, entre o supereu e o ideal do Eu, uma espécie de contraponto, conforme nos faz atentar Cardoso (2002). Ambas as noções colocariam em jogo, respectivamente, uma dimensão de ataque pulsional e uma dimensão de simbolização.

Este contraponto estaria marcado também na análise que Gerez-Ambertín (2003) fará da obra agora em consideração. De maneira geral, ela dirá que o supereu estaria dividido entre duas heranças: entre o Édipo e o Isso. O dito de Freud ([1923]1979, p. 49) de que o supereu “é o herdeiro do Complexo de Édipo” já se tornara proverbial, a ponto de não se problematizar os impactos paradoxais que esta afirmação comporta, pois de outro lado, não se pode perder de vista que o supereu também é herdeiro do Isso, conforme Gerez-Ambertín (2003) nos lembra. Justo por isso, a autora nos fornece um quadro das categorias paradoxais do supereu em Freud, no qual o conceito de supereu se subdivide em sua “versão aniquilante e cruel” e sua “versão mesurada” (Ibid., p. 106-107).

A herança edípica do supereu, que irá resultar em sua “versão mesurada”, se justifica em função de sua formação a partir da identificação aos pais no momento do declínio do complexo de Édipo. Dado o seu caráter de interdição, haveria uma transformação nos investimentos libidinais sobre os objetos parentais em identificação a eles. Freud ([1923]1979) dirá então que ao renunciar à satisfação de seus desejos edípicos, a criança

²⁹ “En otros textos se expusieron los motivos que nos movieron a suponer la existencia de un grado {*Stufe*; también “estadio”} en el interior del yo, una diferenciación dentro de El, que há de llamarse *ideal-yo* o *superyó*. Ellos conservan su vigencia. Que esta pieza del yo mantiene un vínculo menos firme con la conciencia, he ahí la novedad que pide aclaración”.

interiorizaria a interdição exterior. Daí então o supereu ser um herdeiro do complexo de Édipo.

Ora, a simplicidade e coerência de tal proposição ocultam alguns problemas. Primeiramente, sobre a dimensão inconsciente desta parte que se diferenciara do Eu. Para sanar tal dificuldade, Freud ([1923]1979) irá se apoiar mais uma vez no modelo oriundo da melancolia para mostrar a função primordial que o objeto perdido tem na gênese do supereu. Conforme ele pondera, se objeto edípico deve ou tem que ser abandonado, é natural que uma alteração sobrevenha sobre o Eu, que precisa ser descrita justamente como o estabelecimento do objeto no Eu, “o mesmo que na melancolia” (Ibid., p. 31).

3.1.6.2 *Questão das identificações: a dupla herança do supereu*

Em seguida, Freud ([1923]1979) se volta para a multiplicidade de identificações objetais do Eu, tentando compreender como o conflito entre elas pode ser vivido por este, de maneira “normal” ou patológica. É neste ponto que tentará definir uma modalidade específica de identificação particular à formação do supereu (ideal do Eu). Se por um lado o supereu e por outro o Eu se constituem a golpes de identificações, como as duas instâncias se distinguiriam? “Isto nos reconduz a gênese do ideal do Eu, pois por trás deste se esconde a identificação primeira e de maior importância do indivíduo: a identificação com o pai da pré-história pessoal³⁰” (FREUD, ([1923]1979, p. 33). Esta não pareceria ser, à primeira vista, o resultado ou a consequência de um investimento objetal; seria antes uma identificação direta, imediata, mais antiga do que qualquer investimento libidinal. E acrescentamos: aquém do Édipo. Sem dúvida uma passagem realmente obscura, pois coloca em xeque justamente o primado da herança edípica do supereu.

Esta referência à identificação retorna em nosso texto. Gerez-Ambertín (2003) considera que em O Eu e o Isso temos a oportunidade de diferenciar esta problemática das identificações e do supereu. Conforme o próprio Freud ([1923]1979, p. 31) esclarece, o Eu consiste em uma “sedimentação dos resignados investimentos de objetos, contém a história destas relações objetais”, logo seria o resultado da identificação regressiva vinculada à identificação secundária e edípica.

Contudo, Gerez-Ambertín (2003) afirma que o supereu tem sua raiz na identificação primária ou de incorporação intrusiva, formas de se referir à identificação “com o pai da pré-

³⁰ “Esto nos reconduce a la génesis del ideal del yo, pues tras este se esconde la identificación con el padre de la prehistoria personal”.

história pessoal”. No primeiro caso, tem-se uma identificação que traz a marca de um processo de assimilação e substituição; no segundo, nos deparamos com a marca do intrusivo, inassimilável, traumático e fixador: “A primeira é passível de mobilização, a segunda é mais remissa e tende à *fixação*, chegando a estabelecer, às vezes, um *bunker* inexpugnável como nos *tipos de caráter*” (Ibid., p. 110).

Para Cardoso (2002), a suposição de Freud ([1923]1979) de que a formação do ideal do Eu (supereu) seria o resultado de uma identificação precoce viria contradizer a idéia de ser o supereu o herdeiro do Complexo de Édipo. Ela destaca que, frente à obscuridade da passagem, não se pode deixar de se questionar teoricamente a idéia de uma identificação “com o pai da pré-história pessoal”, modalidade de identificação bastante enigmática no texto freudiano. De sua parte, ela também considera que a noção de identificação revela-se bastante problemática quando se trata de pensar a gênese do supereu. Irá considerar então que:

O apelo de Freud ao mito da pré-história é, em nossa leitura, uma importante indicação do *caráter arcaico da origem do superego*, mas é também, para nós, a marca de profundas limitações na teorização freudiana sobre esse conceito (CARDOSO, 2002, p. 29, grifo nosso).

Diante do caráter arcaico da identificação primordial para a gênese do supereu, o impasse teórico oriundo desta idéia irá refletir de modo a estabelecer um estreito vínculo desta instância também com o Isso, com o pulsional. Pois se o supereu for efeito de tal identificação e ao mesmo tempo herdeiro do complexo de Édipo – identificação secundária com as interdições resultantes de sua dissolução – não se tem como pensar em uma formulação “harmoniosa” para tal conceito.

Este impasse teórico leva Freud ([1923]1979) a estabelecer uma estreita proximidade entre o supereu e o Isso, a ponto de, conforme não deixa de ressaltar Gerez-Ambertín (2003), aquele atuar eventualmente enquanto “advogado” deste. Que o supereu possa atuar a favor das premências do Isso, temos aí um excelente contraponto a qualquer formulação “moralizante” a seu respeito. Esta força pulsional que impele o supereu de maneira inexorável, em função de sua tendência incessante em busca de satisfação, torna esta instância inquebrantável em seus imperativos, pois conforme Freud ([1923]1979, p. 54-55) observa: “O Isso é totalmente amoral, o Eu se empenha para ser moral, o supereu pode ser hipermoral, podendo se tornar tão cruel como somente o Isso pode ser³¹”.

³¹ “El ello es totalmente amoral, el yo se empeña por ser moral, el superyó puede ser hipermoral y, entonces, volverse tan cruel como únicamente puede serlo el ello”.

Neste sentido, se impõe o aspecto inelutável da instância que – conforme o “modelo” da melancolia – confronta o Eu com uma parte cruel de si mesmo. O próprio Freud ([1923]1979) dirá que os conflitos entre as diferentes identificações em que o Eu se distribui não podem ser claramente definidos como patológicos. Seriam mesmo estruturais. Gerez-Ambertín (2003) dirá que não haveria então solução para a crueldade com a qual o supereu assola o eu e a quem, a partir desse sadismo, proporciona um gozo masoquista.

Esse impasse acerca da gênese do supereu e seu estatuto no conjunto das instâncias psíquicas permanecerão na obra de Freud ao longo das décadas de 20 e 30. De tal forma que ao fim de sua obra ele se limitará a uma espécie de “conciliação” entre estes aspectos contrastantes do supereu. E diante da limitação de seu modelo teórico, ainda em *O Eu e o Isso*, Freud ([1923]1979) viu-se na situação de ter que situar a dimensão pulsional originária do supereu em uma “pré-história pessoal”, assim como conceber os aspectos “punitivos” na dependência dos arranjos identificatórios da dissolução do complexo de Édipo. Cardoso (2002, p. 32) dirá então que: “a teoria de Freud opera uma espécie de sobreposição dos numerosos pólos implicados na questão do superego – auto-ataque, interdito, ideal – sem que o problema dos pontos de passagem de um a outro seja elaborado”.

Por nosso turno, partilhamos da idéia de que este paradoxo constituído por Freud ([1923]1979) e vastamente comentado por Gerez-Ambertín (2003) e Cardoso (2002) não constitui empecilho algum para articular o supereu, de modo a fazê-lo funcionar em um considerável conjunto de fenômenos. Ora, se assim não o fosse, o supereu não manteria sua validade no conjunto da teoria psicanalítica, a partir do próprio Freud. Além disso, sem estes paradoxos que o marcam, o trato com o supereu na clínica e no mal-estar na cultura não seriam tão espinhosos, tal como se apresentam.

3.1.6.3 O supereu e a pulsão de morte

Que o supereu está em íntima conexão com a pulsão de morte, isso nós já podemos entrever em nossa abordagem do texto *Além do Princípio do Prazer*. Com efeito, Freud ([1923]1979) na presente obra aprofunda um pouco mais estas relações. O caráter imperativo do supereu encontra respaldo no fato de ser ele uma instância que retira suas forças da pulsão. Além disso, os modelos clínicos da neurose obsessiva e principalmente da melancolia irão demonstrar, de modo indelével, a crueldade de tal instância. E para dar ainda mais relevo às relações entre o supereu e a pulsão de morte, Freud ([1923]1979) irá se referir ao sadismo, no

qual encontraria elementos que favorecessem uma explicação do movimento que faz com que os componentes autodestrutivos se voltem contra o eu.

Desenvolvendo as questões referentes ao Édipo e às identificações no papel que lhes cabem na constituição do supereu, Freud ([1923]1979) trata da figura de autoridade, o pai, para formação de tal instância. Com a dissolução do complexo de Édipo, ocorreria o que ele nomeia de defusão pulsional, o que quer dizer que o componente erótico – dada a retirada dos investimentos libidinais própria à dissolução do complexo de Édipo – não teria mais a força necessária para unir a totalidade da agressividade que com ele se encontrava antes combinada. O que se liberaria então seria justo a agressividade sob a forma de uma inapagável inclinação à destruição. Dessa defusão, o supereu retiraria o seu caráter duro e cruel do seu imperioso “farás!” (Ibid., p. 55).

Com isso, sendo o supereu hipermoral, conforme mencionamos acima, poderíamos indagar se tal instância não seria passível de alcançar a tirania por meio de tal severidade. O recurso à esta noção de defusão pulsional parece apontar para uma resposta positiva. Conforme Freud não deixa de reiterar sempre ao longo das décadas de 20 e 30, pulsões de vida e pulsão de morte constituem um amálgama indiscernível. Contudo, em alguns momentos, ele aventa a possibilidade de que o fenômeno da defusão pulsional ocorra, permitindo que as pulsões atuassem isoladas de sua antinomia. Ora, justo em *O Eu e o Isso*, ele atribui à defusão a crueldade do supereu, manifestada no imperativo de obediência.

Alguns anos depois de definir o supereu enquanto instância psíquica e vinculá-la aos efeitos da pulsão de morte, Freud ([1930]1979) altera o foco de suas reflexões destes conceitos no registro da cultura. Acompanharemos este movimento no texto *O Mal-Estar na Cultura*, de 1930. Os processos de constituição do laço social e de formação instância superegóica coincidem: a interiorização da agressão. Frente a isto, uma das principais vicissitudes deste movimento de voltar para dentro a agressividade será o mal-estar daí decorrente.

O antagonismo entre o registro da cultura e o registro das pulsões não é algo novo na pena de Freud. Já o encontramos anos antes, no trabalho sobre *A Moral Sexual “Civilizada” e o Nervosismo Moderno*, de 1908. A cultura repousa integralmente sobre a coerção das pulsões. De sua parte, a cultura faz sua promessa de proteção contra o inesperado e o catastrófico que assedia a partir da natureza. Em troca desta proteção contra o desamparo, o homem paga com pesados tributos: a renúncia à satisfação pulsional a fim de sustentar os arranjos da cultura para amparar o sujeito. Contudo, entre esta demanda inatingível da cultura

de renúncia em prol do laço social e a premência das pulsões interiorizadas, surge um conflito insolúvel: o mal-estar na cultura.

Neste cenário, o supereu surge como a instância que “acolhe” a agressividade interiorizada, exercendo-a sobre o Eu uma pressão ininterrupta. Se a condição para a emergência do pacto social é a instauração de uma lei que substitui a violência pelo direito, a internalização da agressividade que daí decorre por meio do supereu deixa a cultura em constante ameaça. Apesar de seus muitos recursos para fazer frente ao mal-estar, a cultura pouco poderia fazer frente à destrutividade que se insinua a partir do supereu. Com efeito, a cultura poderia mesmo se valer do caráter coercitivo e imperioso do supereu para legislar “em causa própria”, unindo o assentimento e submissão aos mandatos da instância à “normatividade” que rege a necessidade de manutenção do laço social: truste implacável.

3.1.7 A pulsão de morte e o supereu: mal-estar na cultura

Em *O Mal-Estar na Cultura*, temos uma verdadeira “teoria do supereu”, a ponto de podermos conjecturar que o que se encontraria no eixo do mal-estar causado entre o sujeito e a civilização, seria justamente a instância superegóica. Nesta obra monumental, Freud ([1930]1979) se dedica a analisar, à luz de suas formulações mais recentes, o efeito da incidência da cultura sobre o sujeito. Grosso modo, uma das principais formulações deste trabalho e que mais nos interessa diz respeito à questão da interiorização das pulsões agressivas, condição *sine qua non* para constituição do sujeito e do laço social. Mas também é a condição para formação da instância do supereu, função ambígua que ao mesmo tempo que preserva o laço, o corrói a partir de dentro.

Não haveria como não relacionar diretamente as reflexões formuladas nesta obra de 1930, com aquelas formuladas por Freud ([1908]1979) em *A Moral Sexual “Civilizada”* e o *Nervosismo Moderno*. Naquela ocasião, Freud relacionou as restrições da vida sexual civilizada, os costumes da época aos sofrimentos neuróticos apresentados por seus pacientes. Essa é uma das primeiras abordagens de Freud acerca do antagonismo entre o registro da pulsão e o registro da cultura.

Dentro disso, Birman (2009) considera que em relação a esse antagonismo, Freud se deslocou entre dois pólos. Na ocasião do trabalho sobre a moral sexual civilizada, Freud acreditava que poderia ser alcançada a harmonia entre os registros do sujeito e do social, de modo que tal harmonia seria alcançada por meio do recurso à psicanálise. Birman (2009, p. 129) afirma que: “Com efeito, esta [a psicanálise] poderia oferecer ensinamentos consistentes

sobre a natureza da pulsão sexual e a inserção desta na economia subjetiva, de maneira que o sujeito poderia alcançar uma relação tranqüila entre as exigências da pulsão e da civilização”.

Porém, no quadro da obra sobre o mal-estar na cultura, essa harmonia foi colocada em questão. Birman (2009) ressalta que Freud já não acredita na possibilidade de ser estabelecido uma relação harmoniosa entre o pulsional e a civilização. O conflito entre ambos os registros seria de ordem estrutural, o que quer dizer que seria impossível de ser superado. No centro desse insuperável impasse, a irredutibilidade do desamparo do sujeito: a inexistência de um objeto pleno, que realizaria a satisfação completa de suas moções pulsionais, livrando-o do desamparo. Para Birman (2009), já não se trataria de *curar* o mal-estar por meio da psicanálise, como outrora sobressaia, mas de *gerir* o mal-estar de modo interminável e infinito, de tal forma que o sujeito não poderia jamais se deslocar de sua posição originária de desamparo. Conforme este autor observa: “Nesse deslocamento crucial, dos registros da terapêutica possível para o da *gestão*, pode-se vislumbrar que o discurso freudiano assume uma perspectiva ética e política sobre o conflito” (Ibid., p. 129).

3.1.7.1 A pulsão destrutiva

Conforme afirmamos acima, a interiorização da agressividade é um dos motes centrais da obra de Freud ([1930]1979) e que nos concerne bastante. A “teoria do supereu” que se desenvolve a partir dos últimos capítulos de *O Mal-Estar na Cultura* tem em tal idéia a sua premissa fundamental. Interiorizar a agressividade faculta a instauração do laço social, ao passo que a agressão retida no interior do sujeito não deixa de reclamar o seu exercício, de modo que todo este processo, ao permitir com que a cultura se mantenha, não se efetiva sem um alto custo para o Eu.

Lembremos que na ocasião na qual formulou a hipótese da pulsão de morte, Freud ([1920]1979), em *Além do Princípio do Prazer*, buscou de todas as formas mostrar a existência de um legítimo representante psíquico desta pulsão. Voltou-se, de início, para o sadismo. Porém, este se mostrou, na verdade, como uma forma privilegiada de se perceber a associação dos impulsos eróticos com a própria pulsão de morte. Esta indissociação entre as duas pulsões seria efeito de Eros, força agregadora, que daria corpo à noção de fusão pulsional. Frente a isso, em *Além do Princípio do Prazer* nos deparamos com uma “promessa” não levada a cabo por Freud, de modo que Garcia-Roza (2004, p. 133) comenta que tal obra é “um texto inconclusivo e, naquilo que ele possui de afirmativo, trai um compromisso com a biologia que, longe de tornar a questão mais clara, compromete mais ainda o texto”.

Com isso, conforme a indicação de Mezan (2006), Freud se vê na ocasião de perseguir o rastro da pulsão de morte nos fenômenos culturais, pois se a pulsão de morte trabalha em silêncio no interior do ser vivo com a finalidade de conduzi-lo à finitude, no registro da cultura os seus efeitos seriam iniludíveis. Freud ([1930]1979, p. 108) após hesitar frente a essa constatação, não deixará de fazer dela a razão maior de sua teorização de um princípio destrutivo do homem, pois não se pode negar tal princípio diante do cenário de nossa cultura:

Eis um fragmento de realidade efetiva que se pretende desmentir: o ser humano não é um ser manso, amável, que no máximo é capaz de se defender quando o atacam; mas antes, é lícito atribuir à sua constituição pulsional uma considerável quota de agressividade. Em conseqüência, o próximo não é somente um possível auxiliar e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer nele a sua agressão, explorar sua força de trabalho sem ressarcir-lo, usá-lo sexualmente sem seu consentimento, despojá-lo de seu patrimônio, humilhá-lo, infligir-lhe dores, martirizá-lo e assassiná-lo. “*Homo homini lúpus*”³².

Freud ([1930]1979) então propõe a idéia de que uma parte da pulsão se volta contra o mundo externo e depois vem à tona como pulsão de agressão e destruição. Ressalta-se que Freud jamais se refere a uma suposta exteriorização da pulsão de morte, apenas à exteriorização de uma pulsão agressiva, espécie de derivação tardia daquela. Em tal exteriorização, Eros se faria presente obrigando a pulsão de destruição a funcionar a seu serviço, na medida em que esta se votaria a destruir outras coisas, animadas e inanimadas, mas não o próprio Eu. De modo inverso, a manutenção da pulsão de destruição no espaço do Eu tenderia a aumentar a autodestruição, que Freud dirá sempre presente.

Quando formulará a noção de pulsão de morte no contexto do Além do Princípio do Prazer, Freud ([1920]1979) manifestara algumas reservas quanto ao conteúdo de tal idéia, não deixando de mencionar de que se tratava de uma especulação. Entretanto, na presente obra, Freud ([1930]1979) irá afirmar que tal concepção ganhara uma ascendência tal sobre ele, que já não mais conseguia pensar fora do modelo resultante do segundo dualismo pulsional. Para ele, sua vantagem seria mesmo no campo teórico, pois este modelo seria muito mais proveitoso, já que simplifica a reflexão de modo a não negligenciar e tampouco violar os fatos. E mesmo que a suposição de uma pulsão de destruição tenha encontrado resistência

³² “Tras todo esto, es un fragmento de realidad efectiva lo que se pretende desmentir; el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. ‘Homo homini lupus’”.

mesmo nos círculos psicanalíticos, Freud não deixará de se valer dela como um operador teórico de grande envergadura.

Por fim, a hipótese de uma pulsão agressiva ou destrutiva termina por se impor, apesar das resistências mencionadas por Freud ([1930]1979). E irá se impor mesmo a despeito do erotismo, conforme se pode perceber no trecho:

Admito que no sadismo e no masoquismo tenhamos visto sempre antes nossos olhos as exteriorizações da pulsão de destruição, dirigida para fora e para dentro, com forte ligação ao erotismo; porém, *já não compreendo como podemos ignorar a onipresença da agressividade e da destrutividade não eróticas*, deixando de lhe assinalar a posição que merece na interpretação da vida. (Com efeito, a ânsia de destruição dirigida para dentro se subtrai quase sempre à percepção quando não está tingida de erotismo)³³ (Ibid., p. 115-116, grifo nosso).

Tal trecho não poderia ser mais elucidativo. Freud ([1930]1979) admite a mesclagem de Eros e Tânatos no sadismo e no masoquismo, algo com o qual já nos deparamos. Porém, concede que já não se pode mais ignorar a onipresença da agressividade e da destrutividade não eróticas, ou seja, não fusionadas com as pulsões de vida. As pulsões agressivas e destrutivas fariam suas aparições mesmo sem a vinculação com Eros. Essa ânsia de destruição que se subtrai à percepção quando não está tingida com as cores de Eros e quando está voltada para dentro, nos faz pensar na melancolia e sua ação destrutiva sobre o Eu.

Em uma espécie de resumo das formulações propostas neste capítulo no qual trata da pulsão de destruição, Freud ([1930]1979) retoma o termo libido ligando-o às manifestações de Eros, o qual seria mais fácil de ser apreendido em seus efeitos. No sadismo, Eros se deixaria modificar em favor da meta erótica, mas não sem permanecer vigente no processo. Não obstante, mesmo que se possa supor que o sadismo atue sem um propósito sexual, manifestando-se como destrutividade pura e cega, não se pode negar que tal satisfação da pulsão se faria acompanhar de uma imensa vivência narcísica, ocasião para o Eu satisfazer antigos desejos de onipotência. Ao ser domada e moderada, a pulsão de destruição estando como que inibida em sua meta, quando dirigida para os objetos, deve proporcionar ao Eu a satisfação de suas necessidades vitais e o domínio sobre a natureza.

Mesmo que tais hipóteses estejam baseadas em razões puramente teóricas, e que por isso não estariam imunes a críticas, Freud ([1930]1979) afirma que irá se ater a este ponto de

³³ “Admito que en el sadismo y el masoquismo hemos tenido siempre ante nuestros ojos las exteriorizaciones de la pulsión de destrucción, dirigida hacia afuera y hacia adentro, con fuerte liga de erotismo; pero ya no comprendo que podamos pasar por alto la ubicuidad de la agresión y destrucción no eróticas, y dejemos de asignarle la posición que se merece en la interpretación de la vida. (En efecto, la manía de destrucción dirigida hacia adentro se sustrae casi siempre de la percepción cuando no está coloreada de erotismo)”.

vista, na medida em que é dessa forma que as coisas se apresentavam a ele em seu modo atual de compreensão. Ele seguirá o curso do trabalho se embasando na hipótese de que o pendor para a agressão seria uma disposição da pulsão original e autônoma do ser humano, sendo aí o maior obstáculo que civilização encontra. A cultura sendo então um processo a serviço de Eros, pois tenderia a agregar libidinalmente as multidões humanas, pois apenas as vantagens decorrentes do trabalho e da propriedade (ordem da necessidade) não seriam suficientes para manter unidos os homens. É preciso um acréscimo de prazer considerável que justifique a insistência destes para se unirem, a despeito dos espinhos.

Contudo, contra este programa da cultura se opõe a disposição inata do ser humano para a agressão, a hostilidade de um contra todos e de todos contra um. Freud ([1930]1979, p. 118) então determinará enfim um legítimo representante para a pulsão de morte, afirmando que: “esta pulsão de agressão é o retorno e o principal representante da pulsão de morte que temos descoberto junto a Eros e que partilha com este o governo do mundo³⁴”. Com isso, Freud constata que o sentido da evolução cultural se apresenta como a arena de um embate constante entre Eros e a morte, pulsões de vida e de destruição.

3.1.7.2 Interiorizar a pulsão: guarnição numa cidade conquistada

De todas as estratégias da cultura para tentar conter ou amenizar os efeitos da agressividade, Freud ([1930]1979) se deterá sobre uma delas, a que lhe parece ser a mais importante e que pode ser estudada na evolução do indivíduo. Perguntar-se-á então o que ocorre neste que torna tão inofensivo o seu gosto por agredir? Segundo ele, algo bastante notável: a agressividade é introjetada, internalizada, e mais especificamente, reenviada para o seu lugar de origem, ou seja, é dirigida para o próprio Eu. É quando então chegamos ao elemento mais imprescindível de nossa abordagem de O Mal-Estar na Cultura: aquele que diz respeito ao lugar da instância superegóica neste movimento de flutuação das moções pulsionais agressivas. Vejamos. Recolhida a agressividade no Eu:

³⁴ “Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con este el gobierno del universo”.

Aí é acolhida por uma parte do Eu, que se contrapõe ao resto como supereu, e então, como “consciência moral”, está pronta para exercer contra o Eu a mesma severidade agressiva que o Eu teria satisfeito de bom grado sobre outros indivíduos alheios a ele. Chamamos de “consciência de culpa” a tensão entre o severo supereu e o Eu que a ele está submetido. A consciência de culpa se exterioriza como necessidade de punição. Por conseguinte, a cultura regula o perigoso gosto por agredir do indivíduo enfraquecendo-o, desarmando-o e vigiando-o mediante uma instância situada em seu interior, como se fosse uma guarnição militar em uma cidade conquistada³⁵ (Ibid., p. 119-120).

De início, o supereu se insurge contra o Eu na forma da “consciência moral”, atuando contra ele com a mesma severidade com a qual o Eu trataria os outros indivíduos alheios a ele. O laço do supereu com a consciência moral é importante para a função socializante desta instância, conforme se pode depreender do trecho citado. Quanto maior a intensidade das moções agressivas interiorizadas, maior a severidade da consciência moral para sustentar a introversão de agressividade.

Logo, neste simples esquema proposto por Freud ([1930]1979), encontramos uma grandiosa formulação sobre a função do supereu em equilibrar os efeitos da internalização da agressão, o que nos coloca novamente no rastro de sua paradoxal formulação, na medida em que, ao ser incumbido de equilibrar tais efeitos, introduz um desequilíbrio irremediável no próprio Eu, tornando-o suscetível a sua própria agressividade. Manter uma guarnição militar em uma cidade conquistada é manter um constante estado de tensão, no qual as atenções jamais fraquejam, prontas a sufocar qualquer tentativa de insurreição. Esta incontornável “falha de percurso” do supereu é que irá muni-lo da força necessária para subsistir, pois conforme o trecho deixa entrever, esta instância retira sua força das pulsões.

3.1.7.3 Consciência de culpa: o que se sabe com máxima certeza

Sobre a origem do sentimento de culpa, Freud ([1930]1979) vai situá-la ainda na intenção de se executar uma má ação, e não posteriormente a ela, como se formulava na psicologia clássica. Ou seja, mesmo que o sujeito refreie uma intenção de executar uma má ação, já se considerará culpado, pois a intenção é equiparada, no psiquismo, à própria execução. Com efeito, tanto na concepção de culpa da psicologia clássica – pós-ato – como na concepção psicanalítica – intenção-ato – se pressupõe que o sujeito reconheça de antemão o

³⁵ “Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como “consciencia moral”, está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos “consciencia de culpa” a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada”.

mal como algo repreensível, cuja ação deva ser evitada. De início, se rejeita qualquer possibilidade de uma capacidade “natural” para distinguir entre o bem e o mal. Freud considera que, muitas vezes, o mal não é algo nocivo ou perigoso ao Eu: ao contrário, é algo que ele deseja e que lhe proporciona prazer.

A instituição daquilo que é valorado enquanto bom ou mau, se fará, conforme Freud ([1930]1979) observa, a partir da influência alheia: é a influência do Outro que irá determinar o que é tido como bom ou mau. E os motivos que fatalmente conduziria o sujeito a se submeter à arbitração deste Outro seriam o desamparo e dependência frente a ele, de modo que o medo da perda de amor é que se colocaria na raiz do que é considerado bom ou mau. Ao perder o amor do Outro, do qual é dependente, o sujeito se veria exposto e suscetível a todos os perigos diversos, mas, sobretudo, ficaria exposto ao arbítrio e superioridade deste Outro que poderia exercê-los sobre ele na forma de punição. Desse modo: “o mal é, inicialmente, aquilo pelo qual alguém é ameaçado com a perda do amor³⁶” (p. 120). Por conseguinte, pouca importância teria do ponto de vista psíquico ter cometido a ação ou simplesmente ter tido apenas a intenção de cometê-la. A autoridade que ampara está sempre à espreita das intenções daquele que a ela se submete.

Porém, intenção e ação só se equiparam no registro psíquico na medida em que esta autoridade – que oferece amparo e proteção, mas que também pode ser arbitrária e punitiva – é internalizada pelo estabelecimento do supereu. Para Freud ([1930]1979), a rigor, só aí se poderia falar em consciência e sentimento de culpa. Com a internalização da autoridade e o estabelecimento do supereu, o temor de ser descoberto cederia lugar à certeza de ser observado, pois a diferença entre o fazer o mal e desejar o mal desapareceria por completo. Com isso, surge a concepção da consciência de culpa como aquilo que se sabe com máxima certeza, pois seria impossível ocultar qualquer desejo ou intenção dos olhos do supereu.

Com esse desenvolvimento de uma instância que vigia a partir de dentro e que se faz conhecedora de todas as intenções do indivíduo, a consciência mostra uma de suas mais notáveis características: quanto mais virtuoso o indivíduo, mais severa e desconfiada se comporta a consciência, de maneira que quanto mais se serve à virtude, maior o rigor do supereu. Ora, o refreamento de toda má intenção – intenção para executar atos que provocariam a perda do amor por parte da autoridade, além da punição por parte desta – expõe aos olhos da instância o seu conteúdo, redobrando sobre o Eu as invectivas punitivas. Não à toa que Freud ([1930]1979) irá inferir nos mais abnegados virtuosos as maiores

³⁶ “Lo malo es, en un comienzo, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida de amor”.

inclinações ao pecado, o que se comprova pelo fato de que estes que atingem a maior santidade são aqueles que mais se recriminam como pecadores.

Logo, para Freud ([1930]1979) haveria duas origens para a consciência de culpa. A primeira seria o temor da autoridade, e a segunda, o temor do supereu. A autoridade nos levaria simplesmente a renunciar a satisfação pulsional, ao passo que o segundo também nos conduz ao castigo, já que seria impossível esconder do supereu o conteúdo de nossos desejos proibidos. A severidade do supereu então se comporia tanto do rigor da autoridade externa quanto da intensidade dos desejos renunciados. Com isso, a própria renúncia pulsional já não seria tão vantajosa, pois o desejo persistente não seria ocultado do supereu: a abstenção virtuosa não conduziria, conforme a promessa, a uma certeza de amor. Pelo contrário, a contingente perda do amor e o temor da autoridade externa são trocados por uma permanente infelicidade interna, a tensão da consciência de culpa.

Ainda sobre esta severidade do supereu, para Freud ([1930]1979) ela não remonta à severidade do tratamento que a criança recebeu: mesmo uma criança educada brandamente pode ter uma consciência bastante severa. Claro que não se pode negar de todo tal influência, mas ela não é determinada no modo como o supereu acossa o Eu com suas recriminações culposas. Já sabemos que o rigor das invectivas do supereu é proporcional à intensidade das moções pulsionais renunciadas. Porém, outro elemento é posto à baila por Freud, que diz respeito ao fator filogenético na constituição do supereu e de sua severidade.

A culpa fundamental da humanidade é o parricídio, do qual tomamos parte, na medida em que vivenciamos o complexo de Édipo enquanto porta de entrada para civilização. Conforme vimos em Totem e Tabu ([1913]1980), o pai primevo era despótico e certamente terrível, capaz de extrema agressividade. Com isso, Freud ([1930]1979) afirma que não pode deixar de considerar a hipótese de que o sentimento de culpa da humanidade provém do complexo de Édipo e foi adquirido quando do assassinato do pai pelo bando de irmãos. Naquela ocasião, não houve a supressão da agressão: ela foi levada a cabo. Com efeito, é a mesma agressão que tende a ser renunciada no complexo de Édipo, e que por isso deve ser a fonte do sentimento de culpa da criança. Conforme Freud ([1930]1979, p. 128) postula: “como o pendor a agredir o pai se repetiu nas gerações seguintes, persistiu também o sentimento de culpa, que receberia um novo reforço a cada vez que uma agressão era sufocada e transferida ao supereu”³⁷.

³⁷ “Y como la inclinación a agredir al padre se repitió en las generaciones siguientes, persistió también el sentimiento de culpa, que recibía un nuevo refuerzo cada vez que una agresión era sufocada y transferida al superyó”

3.1.7.4 A Consciência Moral e o supereu

Ainda nos primeiros parágrafos do capítulo que encerra *O Mal-Estar na Cultura*, Freud ([1930]1979) se propõe a esclarecer o uso de alguns vocábulos que se entrelaçavam ao longo do texto, tais como supereu, consciência e sentimento de culpa. Ela pontua que, não obstante, todas dizem respeito à mesma coisa, mas com a diferença que designarem aspectos diferentes dela.

O supereu é referido de modo bastante direto: “o supereu é uma instância por nós descoberta” (FREUD, [1930]1979, p. 132). Ou seja, coloca-se como o móbil inicial desses esclarecimentos, de modo que não se tem necessidade de articulá-lo muito enquanto conceito. O acento desta sumária exposição do supereu recai sobre o termo “instância”, pondo-o assim a salvo de qualquer consideração atual sobre o seu status na teoria. É uma instância, basta.

Já a consciência consiste em uma das funções atribuídas ao supereu: a de vigiar os atos e intenções do Eu e de julgar, exercendo uma função censória. Ora, conforme Gerez-Ambertín (2003) aponta, o que temos aqui é uma distinção importante: Freud diferencia a ação censora (Consciência Moral) do próprio censor (supereu). A ação da censura se opera de modo a ser reconhecida em seus movimentos frente às formações do inconsciente, na medida em que “negocia” com esta o saldo permitido entre o desejo e a pulsão. Por seu turno, a ação do censor, do supereu, é verdadeiramente silenciosa, muda e corrosivamente catabólica.

O sentimento de culpa seria a “dureza” do supereu, ou mesmo que a severidade da consciência. Mas seu apanágio é ser a percepção que tem o Eu de ser vigiado, sendo então a culpa a tensão entre os esforços do Eu e as exigências do supereu. Com isso, Freud ([1930]1979) postula que não se pode falar de consciência moral antes de demonstrar a existência do supereu. O que é lógico, se a consciência é uma das funções do supereu. Por outro lado, sendo o sentimento de culpa a expressão imediata do medo à autoridade externa, o reconhecimento da tensão entre o Eu e esta última, Freud irá então supor que ela se coloca antes da instauração do supereu.

3.1.8 Supereu em Freud: epílogo

Até aqui, ensaiamos uma breve genealogia da instância superegóica a partir do pai da psicanálise, Sigmund Freud. Iniciamos este trabalho por *Totem e Tabu*, pois acreditamos que tal obra, bastante utilizada pela comunidade analítica e pelos estudiosos das relações entre a psicanálise e o direito para metaforizar o surgimento de lei simbólica, vai mais além disto.

Tacitamente, nela se desenha um inapagável “bolsão” de poder que não se assimila ao conjunto arquitetado pela lei, mas antes permanece teimosamente a influenciar quem acreditara ter se livrado de sua influência nefasta. Se o pai morre, vira mito, vira história, vira lei, ele assombra horrivelmente o laço entre os irmãos erigido em seu nome.

Essa insinuação do pai, ou melhor, de seu espectro é o saldo não planejado da ação de matá-lo. Permanência tão irremediável para humanidade que este modelo proposto por Freud irá subsistir em sua teorização, de tal modo que podemos sempre nos reportar a ele como se fosse um modelo irreduzível da compreensão psicanalítica da cultura. Não à toa que este modelo da renúncia e da culpa correlata ainda aparece com impressionante força heurística em *O Mal-Estar na Cultura*.

O poder que se quer usurpar, a morte, a culpa, o acordo, a renúncia, o retorno do poder que se oferece à usurpação. Armadilha armada pelo pai que não se assimila, que permanece alheio ao laço. Condescender a este embuste coloca a perder todo o arranjo, posto que não se usufrui a contento a promessa de um mais além que se oculta nos despojos do pai. O que se consegue é obliterar o desejo, que não é outra coisa do que o efeito da subtração de gozo requerida pelo laço social.

A equação é simples: subtraído o gozo, resta a falta dele. Neste espaço “vago”, se institui a possibilidade do desejo, se institui a possibilidade do laço social. De modo que o desejo é a condição *sine qua non* da cultura. O espaço permanece “vago”, pois ocupá-lo implica em apagar o desejo e o laço social que dele depende. Justamente a que convida o pai: “moção maligna” que incita a restaurá-lo em seu poderio, devolvendo ao gozo absoluto a proeminência no trato com os outros, reduzindo-os a sombras que podem ser aniquiladas, objetos de gozo que não farão diferença no cálculo da servidão. Apagar o desejo, restituir o gozo: insinuação do espectro do pai, prenúncio da função da instância do supereu, na clínica e no mal-estar na cultura.

Em seguida, na *Introdução ao Narcisismo*, o ideal surge como as insígnias do pai morto e na forma dos “modelos para sermos amados como outrora fomos”. O ideal é a promessa do narcisismo perdido da infância, o molde ao qual teríamos que aceder para reaver o amor perdido. Todavia, nunca possuiremos formas suficientes para nos encaixarmos perfeitamente em tal molde: sempre há sobras ou excessos, arestas e saliências que não nos habilitam ao ideal.

Ocultada sob o brilho do ideal, a “instância psíquica particular” atua oprimindo o Eu que não se coaduna nunca com aquele. Todavia, se tal instância só pode oprimir a partir da vigência do ideal, este então não se confundiria com tal instância? Tomamos partido deste par

paradoxal, ideal-“instância”, para constatar a tentativa de Freud em teorizar sobre a “personificação” de um “exterior” que adentra ao sujeito e que, uma vez do lado de dentro, se esmera em normatizar e acusar, orientar e coagir, possibilitar e interromper, enredar e corroer. Começa a ficar evidente para nós que o manejo de Freud com esse “exterior” que adentra será marcado por contradições e paradoxos, desde o seu *modus operandi* até a maneira como este “exterior” toma o Eu para si, apesar de manter-se em segundo plano. A dialética narcísica entre o Eu e o ideal é marcada pela dupla função que a relação entre eles exerce: exaltação narcísica e degradação crítica do Eu. Como conciliar no interior do sujeito aspectos tão díspares deste processo inevitável de interiorização? Tal conciliação parece, desde este ponto, se revelar improvável.

Em Luto e Melancolia ressalta a idéia de que o Eu não sai ileso da relação com um objeto investido. Pelo contrário, espera-se que dele uma parte se separe e entre em conflito com o resto. Essa parte dissociada será nomeada por Freud de “instância crítica”, na qual se antecipam os aspectos sádicos do supereu, a pulsão de morte e a ambivalência das identificações. Neste contexto, esse processo de dissociação de uma parte do Eu a partir da perda de um objeto fundamental é apanágio da melancolia. Contudo, Freud irá retomar este modelo posteriormente ao tratar da ambivalência das identificações, além do caráter transformador sobre o próprio Eu das relações de objeto.

Nosso mote central em Além do Princípio do Prazer foi a idéia da íntima vinculação do posterior supereu e da recém chegada pulsão de morte. Estávamos acompanhando de maneira sumária a insinuação prévia da instância superegóica por sobre os achados freudianos, de modo que sempre se ressalta o caráter indomável de um traço subjugador. Ressaltamos a radicalização de Freud em relação à pulsão, assentando-a sobre o biológico, de modo a exibir de maneira indelével a sua tendência a regredir até o ponto no qual as tensões produtoras da vida cessam o seu movimento. De fato, uma busca desenfreada da pulsão para fazer calar Eros e sua tendência a agregar e produzir vida. É neste movimento tácito, porém, contínuo, que a pulsão de morte se insinua como horizonte inevitável de todo organismo.

Contudo, onde se infiltra a demanda da “instância crítica” nesta incessante busca de apaziguamento da pulsão? Em outras palavras, em que o supereu (a esta altura da teorização freudiana, uma construção inevitável) se irmana à pulsão de morte? Após tentar depurar a pulsão de morte encontrando para ela um representante psíquico “puro”, Freud se vê diante da contingência de ter que buscá-lo alhures, na forma de agressividade manifestada no registro da cultura. Saída nada satisfatória, na medida em que não basta a tendência ao inorgânico para explicar a agressividade. O movimento desta de se voltar em direção a um objeto visando sua

destruição não parece constar no projeto de uma tendência que tem por base um irresistível movimento de atração para o inorgânico.

Com efeito, se o objeto da agressividade por excelência é o outro, e se este é um referente localizável no registro da cultura, é imprescindível que se encontre um *topos* onde se possa ancorar o direcionamento da agressividade. De certa forma, este *topos* vem sendo desenhado desde o estabelecimento do lugar e da função do ideal do Eu, na medida em que, adjunto a este, a instância psíquica especial se encarrega de criticar o Eu a partir do ideal. Encontramos também seus traços na corrosão da melancolia, quando uma parte do Eu se dissocia enquanto efeito da identificação com o objeto perdido, passando então a acusar o próprio Eu com violência. Ora, tal efeito de corrosão já não mostra um trabalho paradoxal de voltar contra si próprio uma moção agressiva sob a égide de uma instância crítica? Frente a isto, ao tomarmos a pulsão de morte em sua forma de agressividade, ela não pode ser dissociada deste “agente” rigoroso, que direciona a ação aniquiladora para fora do Eu em direção a um objeto sempre localizável na cultura.

Afigura-se bastante sugestivo que Freud se volte então para o trabalho da identificação em sua obra sobre a psicologia das massas e análise do Eu. A identificação é ambivalente (lembramos as formulações introduzidas em Luto e Melancolia), já que deriva da fase oral da organização da libido: o sujeito devora e incorpora o objeto desejado. Ao incorporar o objeto, sustenta a modelização que este porta, consumando um duplo movimento de tomar para si as características do objeto enquanto modelo e de aniquilá-lo enquanto rival. Ora, o objeto privilegiado desta ambivalente incorporação é o pai, o que já sabemos desde Totem e Tabu.

A psicologia das massas se engendra a partir do vínculo libidinal entre os sujeitos que a constituem, além da identificação recíproca destes com a figura do líder. Identificação que substitui o objeto pelo Eu, estando o ideal presente no lugar do ideal do Eu dos membros da massa, facultando a reciprocidade da identificação. De maneira geral, essa descrição pode ser ainda mais bem compreendida se retermos a idéia de que a identificação tem por finalidade configurar o próprio Eu à imagem e semelhança do outro enquanto “modelo”. Ou seja, a modificação ocorrida no Eu quando inserido na massa não se limita ao aspecto libidinal, mas também se pode pôr na conta da transformação ocorrida no próprio Eu por meio da identificação.

Com efeito, a proximidade proporcionada pelas massas coloca o problema dos “espinhos” que permeiam todas as relações humanas. Frente a isto, diante da identificação com um traço do objeto encontrado no líder e disseminado dentre as massas, os sujeitos se

“organizam” em linha em obediência e respeito às injunções que podem emanar de tal traço, de modo que a própria sustentação da massa se encontra na dependência desta identificação, que pode ser das mais perniciosas. Vem à tona a questão acerca do quão tênue é a linha que separa a identificação da submissão, de tal forma que resta sempre enigmática, neste contexto da psicologia das massas, a possibilidade de encontrarmos, jazendo por trás da identificação, um desejo irreprimível de submissão. Porém, é preciso lembrar que quando da publicação deste texto, já estávamos de posse das formulações de “Batem numa criança”, e nada nos impede de antever desde este ponto as formulações vindouras sobre o masoquismo primário.

Ao cumprir uma importante função no mecanismo da identificação, nos parece então evidente que o ideal do Eu esteja na regência desta submissão que o sujeito experimenta na massa, abrindo espaço para se discutir os efeitos desta “instância” que, no geral, se caracteriza pela interiorização do que outrora era exterior. Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, Freud ainda reincide em sua hesitação ao nomear por ideal do Eu a instância crítica: de um lado a instância que preserva o narcisismo, e de outro a instância que crítica o Eu, ambos os mecanismos aparecem aqui enlaçados sob o mesmo nome. Mas tendemos a ver esta hesitação não como um simples lapso ou uma “indecisão” de Freud, mas antes como um indicativo do quanto pode ser difícil, teoricamente, de distinguir de modo sumário a instância e suas funções, de maneira tal que aquilo que parece marcar a construção freudiana do conceito de supereu seja realmente o paradoxo.

Paradoxo este que se afigura ainda mais evidente na “dupla herança” do supereu que é enunciada em *O Eu e o Isso*, quando ele enfim é nomeado e estabelecido como *instância psíquica*. O supereu surge herdando as prerrogativas do complexo de Édipo, assim como herdando as prerrogativas do Isso. Heranças que não se anulam reciprocamente, mas que irão conferir ao modo de atuação do supereu possibilidades díspares, restando como certeza a idéia de que um supereu benéfico, que garante a integridade narcísica do sujeito e retifica a sua relação com lei, não encontra respaldo na formulação freudiana de tal instância. Mesmo em sua “moralidade”, o supereu pode ser cruel, ou melhor: justamente por sua moralidade é que o supereu pode ser tão cruel quanto o isso pode ser.

Apropriando-nos de nossa temática e empreendendo aqui um breve curto circuito, é preciso que se ressalte que nossa hipótese só ganha corpo ao tomarmos a instância superegóica neste seu irremediável traço paradoxal, que a faz funcionar de maneira completamente oposta à preservação do narcisismo e integridade do Eu. Se a punição taliônica infligida direta ao corpo está sob a égide do supereu, isso não seria possível sem esta sua parcela aniquiladora. Ora, este paradoxo sinalizado pela dupla herança superegóica e que

faculta a ação do supereu contra as referências pacificadoras da lei, nós já encontramos rudimentos dele em Totem e Tabu: posto no lugar da lei, o pai morto se torna a garantia da integridade dos pactuários (versão moderada do supereu); porém, resta a parcela espectral do pai, que não se assimila e que permanece alheia ao ordenamento da lei do pai morto: espectro do pai primal que cobra tributo por sua morte e que insufla a legislação pela força, nos moldes do exercício de seu terrível mandato (versão aniquilante do supereu).

Com efeito, se o supereu tem sua condição de existência na lei do pai (é preciso que ele seja morto para que se insinue enquanto espectro “obsceno”), é contra os arranjos desta própria lei que ele se volta, corroendo-os de modo a deixar o sujeito exposto ao que há de “malévolo” no pai. Todavia, é preciso que se especifique ainda mais este argumento: contra os arranjos da lei do pai morto que garantem ao sujeito a sua integridade narcísica, o supereu convoca o próprio sujeito a atuar contra ela, em um movimento de reintegrar a posse do gozo ao pai e se submeter aos desvarios deste. Este “joguete” se insurge contra a sua própria condição de sujeito. Logo, esta “convocação” expõe a brecha na lei, pela qual o imperativo do supereu penetra para corroer as formações simbólicas tecidas a partir da lei. Retornaremos a isto quando abordarmos o supereu em Lacan.

Em *O Mal-Estar na Cultura*, nos deparamos com uma verdadeira “teoria do supereu”, que teria como uma de suas premissas fundamentais o estreitamento dos laços que unem esta instância e a pulsão de morte. Estabelecemos esta obra como ponto de chegada de nosso percurso rumo à instância superegóica justamente por ela comportar uma formulação que, ainda que não harmonize os seus aspectos conflitantes, nos oferece uma versão mais bem acabada do que as formulações precedentes. Em *O Mal-Estar na Cultura*, o supereu surge investido de suas funções de censor, do qual nenhuma intenção do sujeito escaparia, e de sua função de consciência moral, que insufla a culpa no âmago do sujeito, tornando-o vítima de seu próprio processo de refrear suas moções pulsionais.

Ora, nos parece que este melhor acabamento da teoria do supereu neste contexto tem por base a perspectiva radical de Freud acerca da destrutividade. No cerne do mal-estar na cultura há esse saldo pulsional que não se equaciona e que não encontra amparo nos arranjos civilizatórios, pressionando a partir de dentro, tornando a “felicidade” do sujeito uma referência ilusória. Com efeito, Freud ancora neste saldo pulsional uma quota imensa de agressividade, aqui já definida enquanto derivação tardia e representante maior da pulsão de morte, além do mais fundamental: um impulso à destrutividade desvinculado de Eros, ou seja, uma pulsão agressiva que se manifesta fora do sujeito sem o concurso das moções pulsionais opostas.

Este novo aspecto da pulsão acirra as relações do supereu junto ao Eu, pois ao interiorizar as pulsões agressivas, de modo a não dar livre curso a elas para fora de si, o Eu acaba recebendo-as de volta, dado que o supereu “acolhe” tal agressividade para dela fazer uso sobre o Eu. O papel do supereu seria o de manter o Eu sob vigilância, para que este não se exceda em sua agressividade. A força necessária para manter o Eu sob seu jugo, o supereu irá retirar das próprias pulsões rechaçadas “para dentro”. Frente a isto, o que seria uma manobra para salvaguardar o Eu do exercício da agressividade e da perda de amor conseqüente, acaba se tornando uma fonte de desprazer e sofrimento para o próprio Eu, que pela intercessão do supereu, age contra si próprio no cálculo geral dos arranjos civilizatórios que visam à manutenção do pacto social.

Diante disso tudo, nos voltamos para nossa temática. Como pode ser que o ato de se tomar em punição um indivíduo, fazendo-o pagar com sofrimento o sofrimento que ele próprio causara, pode ser posto na conta do supereu? Ainda nos resta enveredar por algumas importantes formulações de Lacan acerca desta instância, mas isto não nos impede de aqui nos concedermos o direito de emitir algumas primeiras articulações.

Conforme afirmamos acima quando de nossa passagem por Totem e Tabu ([1913]1980), são três os registros do pai que dali podem ser extraídos. O primeiro é o animal do sacrifício totêmico; o segundo é a figura do deus onipotente; e a terceira é a figura do espectro terrível, que ameaça a partir “de fora”, produzindo o horror e incitando ao gozo.

Frente a isso, eis a face que nos interessa mais de perto. Não apenas por prefigurar as arditosas manifestações do supereu em sua formulação ainda incipiente, como também, desde este ponto, nos interessa em função de apontar para questões que emergem a partir de nossa problemática. Questões que convocam a uma acurada reflexão sobre a violência que caracteriza o ato de se punir talionicamente frente à brutalidade do crime retaliado (o estupro). Além disso, tais questões também não deixam de inquietar pela *nossa* brutalidade em condescender a este outro crime que é a própria pena de talião que se exerce no contexto do cárcere, mas que também pode ter lugar nas nossas ruas e esquinas, na forma da dita “justiça popular” e que nos implica, acima de tudo, por sermos nós também signatários do laço social e por termos parte na morte do pai.

Com efeito, se estamos juntos na partilha da culpa pelo parricídio que fundou a ordem humana, também estamos juntos nos reveses que concorrem para sua dissolução, mesmo e principalmente quando nos julgamos inocentes de todas as sevícias que marcam a relação do “outro” com a lei. O que nos leva de volta à questão posta no início e que serviu como um dos ensejos para nossa pesquisa: há algo que diferencia o supliciado de seus

carrascos e que legitime a pena infligida por estes últimos? O que irá diferir o supliciado e seus carrascos?

Creemos conter nesse modo de encarar a questão a possibilidade de enlaçarmos o fenômeno em causa com a ação do supereu, pois se na terminologia psicanalítica sempre se presentifica a instância da culpa no surgimento do laço social, toda e qualquer ocorrência que tem como cenário este contexto tem suas raízes no embate entre, de um lado, a renúncia pulsional que possibilita a pacificação entre os homens, e de outro, a “moção maligna” insidiosa, que concorre para o desmantelamento do laço social. Nisso reside o cerne de nossa hipótese: a lei que pacifica também convoca à guerra e ao vislumbre do aniquilamento do outro. Pois se, como dissemos acima, não há solo possível para a ação do supereu senão dentro do sistema simbólico, então desde o estabelecimento do laço social, já está inscrita em seu bojo sua própria fórmula destrutiva.

Mais do que compor um pouco mais o cenário para o surgimento do supereu enquanto instância psíquica, nossa passagem pelo texto sobre o narcisismo também se justifica pela inserção de nossa temática. Primeiramente, por que algo da ordem do ideal pacificador é obliterado na incidência do estupro, pois este parece constituir, conforme o estudo empreendido outrora por Lima e Coelho (2009), um dos crimes mais ultrajantes à lei e ao ideal do Eu que marcam a cultura. Em segundo lugar, e tão mais afeito à nossa proposta, a retaliação que se dirige ao estuprador parece ser presidida pelo mesmo ideal, agora investido de uma face malévola. Os arranjos estabelecidos por Freud ([1914]1979) acerca do ideal do Eu podem ser resumidos na seguinte frase: “assim tu deves ser e agir, para que possas ser amado como outrora fostes quando tu eras o teu próprio ideal”. Se tal injunção ordena e pacifica, ela também submete.

Assim sendo, um desdobramento possível seria: “como tu ousastes denegrir o ideal que exige que não te arvores sobre o corpo alheio, em nome deste ideal e por ele serás golpeado com tuas próprias armas”. Encontramo-nos na face crítica do ideal, sua face legiferante e que submete indiscriminadamente no sentido de realizá-lo a custo do próprio sujeito, pois quem se encontraria por trás do ideal exigindo tal tributação seriam os restos do próprio pai déspota, inassimilável em sua totalidade, improcessável em suas diretivas.

Logo, nos depararíamos com uma disposição par aniquilar o outro identificado como alheio ao narcisismo do sujeito, o que nos parece ser um dado de fundamental relevância para nossa problemática. Na verdade, pode-se supor vagamente uma relação intrínseca entre a atribuição ao outro de traços alheios ao ideal do Eu, a retaliação vingativa, o ato de punir e mesmo as tramitações jurídicas que legitimam a esta última. Se sobre todos os signatários do

laço social ardem os desejos incestuosos e parricidas, e ao se designar o transgressor da lei/tabu como o próprio tabu ou “fora da lei”, o que se tem como saldo desta equação é que nele há a evidência, negada de modo renitente, de que no seu ato transgressor se condensam todos os anseios criminosos de cada sujeito em particular. Ele tomou para si o encargo de desnudar o que no íntimo compete a todos nós, e que por negarmos a existência em nossa “própria casa” dos anseios abjetos que teriam movido o criminoso em direção à sua transgressão, nos reservamos do direito de puni-lo com a maior severidade, já que ele constituiria uma “infeliz exceção” em meio às morais disposições da coletividade para o Bem Comum. Sobre ele recairiam nossas moções criminosas e mais ainda nossos anseios autopunitivos, no esforço narcísico de mantermos intacta a reluzente imagem sublime de nosso Eu.

O que a astúcia freudiana nos revela é que não há exceção, ou mesmo que a exceção é a regra: todos são criminosos em potencial, anelantes do incesto e do parricídio, e que o recurso à punição se engendra pela atribuição destes aspectos infames sobre aquele que não condescendeu ao peso das proibições. Seja pela tramitação jurídica, assentada sobre uma inegável base simbólica (que pela meticulosidade de seus meandros não nos deixa de evocar a imagem do supereu no exercício de suas minúcias no que tange ao desejo do obsessivo), ou pela mais crua retaliação vingativa (que também nos colocaria a par da ferocidade do supereu em sua manifestação mais extremada) o que se conjugaria é essa díade entre os aspectos negados pelo narcisismo e sua correlata atribuição ao sujeito-tabu daquilo que nos privaria do usufruto de nossa Unidade.

Após termos nos ocupado brevemente do “modelo” deduzido por Freud ([1915]1979) para a Instância Crítica em Luto e Melancolia, também abordamos individualmente as obras Além do Princípio do Prazer, Psicologia das Massas e Análise do Eu, O Eu e o Isso, e O Mal-Estar na Cultura. E apesar da sistematização individual de cada obra, o saldo para nossa temática pode ser verificado em conjunto.

A pulsão de morte faz derivar a agressividade sem, contudo, “expor-se” sem o concurso das pulsões opostas, as pulsões de vida. Por conseguinte, a agressividade se exerce na relação com a alteridade, implicando o registro da cultura enquanto pólo privilegiado do exercício daquela. Com o estabelecimento definitivo do supereu enquanto instância psíquica, este exercício da agressividade se redesenha no quadro mais amplo da incontornável participação da instância superegóica. Posteriormente, a agressividade se destaca das pulsões sexuais, atuando de modo independente delas. Em nossa abordagem do fenômeno por nós aqui considerado, a agressividade exerce um papel fundamental, sem sombra de dúvidas. O

apelo que a punição taliônica parece ter no laço social coloca-se plenamente de acordo com a idéia de que a agressividade tem na cultura o seu cenário por excelência.

Infligir dor e castigo ao outro por uma grave falta cometida contra um sujeito no seio da coletividade pode consistir em uma ocasião de grande fluxo pulsional, o que atestaria que o percurso da pulsão de morte na forma de agressividade é marcado pela dimensão cultural, e neste caso mais especificamente, jurídica. Nossa hipótese faz recair sobre o supereu a regência da punição taliônica sobre o estuprador, o que caracterizaria a realização da lei e sua própria destruição. Ao adentrarmos as considerações sobre a pulsão de morte, nos deparamos com o “primeiro motor” de tal duplo movimento de exaltação e degradação da lei.

Frente ao excessivo da pulsão de morte referendada no plano da cultura pela pulsão agressiva, deduzimos que plano pulsional produz uma ultrapassagem do princípio fundamental da pena de talião: a reciprocidade. O “olho por olho, dente por dente” se assenta sobre uma especularidade que parece se perder na punição infligida no cárcere contra o estuprador. E não apenas neste contexto em específico, pois a injunção para fazer este criminoso sofrer parece constituir uma “lei geral” que ultrapassa os muros das prisões, conforme vimos na introdução deste trabalho. Fora do cárcere também a punição (que se executa na forma de um linchamento) se exorbita, rompendo a reciprocidade que caracteriza a pena de talião.

Pode-se conjecturar que a reciprocidade que marca a lei dos antigos – conforme o exemplo do Código de Hamurabi³⁸ – encontra um limite e mediação pela letra da lei de uma autoridade divina: o limite da execução da pena já fora dado pelo crime que se sanciona. Bouzon (1976, p. 87) assim traduz o talião presente no código de Hamurabi: “Se um awilum [cidadão livre na sociedade babilônica] destruiu o olho de um (outro) awilum: destruirão o seu olho”. Um olho por outro, e nada mais. E assim se cumpre em relação a qualquer outro crime de lesão corporal. Ora, o “nosso talião” infligido contra o estuprador esfacela este princípio especular: sempre há algo que se possa acrescentar, sempre há uma dor que se possa incluir. Na maioria das vezes, não basta apenas estuprá-lo como contrapartida, mas não se pode deixar de linchá-lo e de infligir-lhe sevícias outras. Por vezes é preciso matá-lo. Talião que rompe sua reciprocidade e que atesta uma outra lógica que lhe rege. Lógica que começamos a vislumbrar aqui como tendo uma inegável base pulsional, que sempre pede “mais, ainda”, neste esforço contínuo de alcançar o inorgânico.

³⁸ Temos exemplo deste princípio também no Antigo Testamento em: Êxodo 21: 23-25; Levítico 24: 19-20; Deuterônimo 19: 21.

Porém, não basta “apenas” a pulsão de morte enquanto tendência ao inorgânico. É preciso também a pulsão agressiva destituída de toda conjunção ao libidinal. O supereu aí encarnaria uma função primordial de orientar o curso da agressividade: ou sobre o próprio Eu, ou sobre um objeto destacado de acordo com a dialética narcísica. Consideramos que o supereu preside tal forma de punição que reconhecemos como taliônica, e começamos a vislumbrar o alcance de tal afirmação. Quando tecíamos nossas considerações sobre esta idéia com base nos trabalhos já analisados, a base pulsional que ela supõe aparecia de maneira esmaecida e indireta, como em Totem e Tabu e Introdução ao Narcisismo. Agora, parece que todo este ideário parece encontrar o seu “chão” na forma de agressividade calcada sobre a pulsão e sobre o supereu.

Ao estabelecer os lugares do Eu e do outro como saldo da dialética narcísica, surge a ocasião de se estabelecer os lugares dos que punem e o lugar do que é punido: condição de encaminhamento da agressividade como no modelo teórico estabelecido. Daí a instância superegóica poder presidir atos de retaliação, assim como outros atos agressivos: ela se incumbem de direcionar os efeitos devastadores da pulsão de morte para fora do Eu, em direção àquele que supostamente sustenta todas as prerrogativas de quem pode “colocar a perder” o frágil arranjo estabelecido a partir da renúncia pulsional. Renúncia esta que coloca sempre à espreita de uma oportunidade para se exercerem as próprias pulsões recalcadas. A punição taliônica não parece um excelente ensejo para este exercício?

Uma primeira parte de nossa tarefa quanto ao supereu encontra o seu termo aqui. Cremos ter arregimentado um conjunto satisfatório de elementos que nos permitiram articular o supereu ao nosso tema e à nossa hipótese. A obra de Freud, mais do que ser um ponto de partida, se revela um canteiro fecundo que parece manifestar ainda mais força quando nos faz deparar com impasses. Tais impasses, longe de inviabilizarem o movimento do pensamento, potencializam suas formulações, de modo que a psicanálise parece avançar justamente no trato com estes impasses e paradoxos que marcam suas construções teóricas. Com efeito, não poderia ser diferente quando se trata de uma doutrina que lida justamente com os impasses e paradoxos de um sujeito que vive o desamparo enquanto condição de seu desejo, ao mesmo tempo em que visa furtar-se a ele, mesmo que isso lhe custe sua própria condição de sujeito. Impasses e paradoxos na teoria, na clínica, e no mal-estar na cultura.

Nossa tarefa seguirá em sua segunda parte a partir de algumas formulações de Jacques Lacan acerca do supereu. Formulações em estrita continuidade com o que fora proposto por Freud. Ressalte-se, porém, que Lacan também trilhará percursos próprios enquanto resultantes da *trilha aberta* por Freud, que longe de se esgotar em si mesma, revela-

se como mais perpetuamente aberta à revisão, conforme Lacan ([1954]1986) testemunha ainda na abertura de seu primeiro seminário. Com efeito, não se trata de sanar as dúvidas e esclarecer os impasses, harmonizando e apaziguando os conflitos que emergem do próprio texto de Freud. O que seria tão deletério à psicanálise quanto as funestas tentativas de se harmonizar e apaziguar o sujeito e seu conflito operadas na clínica de uma psicanálise com pretensões normativas.

Para Lacan, o trato com a obra de Freud não poderia seguir o caminho das facilitações que amputam os conceitos e os destituem de seus gumes cortantes. Frente a isto, o seu projeto não consistia em sincronizar os diferentes momentos do pensamento freudiano naquilo que este revelava de não passível de sincronização. Tampouco consistia em fazer concordar tais momentos entre si. O projeto lacaniano sempre fora o de interrogar o texto e averiguar a qual dificuldade respondia o progresso deste pensamento, feito das contradições entre os seus diferentes momentos.

Diante disso, adotamos aqui a idéia de que Lacan toma o supereu em seus paradoxos e os trabalha no sentido de não resolvê-los. Toma partido deles, fazendo com que, desde o início de seu percurso teórico, esta instância revele o traço indelével de sua obscenidade que coloca o sujeito frente a frente com a sua *Spaltung* e daí com o correlato mal-estar de sua condição de sujeito desamparado. Se em Freud uma concepção simplista do supereu não parece encontrar fundamento e respaldo, em Lacan tal concepção torna-se mesmo alvo de críticas que se formulam na medida em que esse conceito é interrogado. Em Freud e Lacan, o supereu jamais se harmoniza. De tal modo que se o sujeito da psicanálise jamais se harmoniza consigo mesmo, muito disto se deve ao supereu.

No que tange a nossa hipótese, as formulações lacanianas emprestam um matiz surpreendente. Se o supereu não se resolve em seus paradoxos, ele se “formaliza” em um imperativo que arrasta consigo a lei e sua dissolução, de maneira que antevemos uma figura quimérica revelando em seu bojo este laço entre o ordenamento e a devastação que gradativamente se desloca do pólo pacificador para o pólo aniquilador. Ora, este deslocamento é inevitável, pois conforme as formulações de Lacan irão demonstrar, o supereu se oculta sob o pólo da aniquilação, mesmo que para isso precise “se fazer lei”. Assim, esta figura quimérica que insidiosamente convida ao desregramento de todos dos sentidos tem o semblante sisudo de Kant e a malícia cruel de Sade.

Com efeito, qual matiz seria essa que acima aludimos? Justamente esta possibilidade de uma lei aniquilante ser formulada pela boca de um Outro para que seja cumprida por nós, com a finalidade de realizá-la a custa de nosso desejo. O Outro dita a lei: “ele infringiu a lei

(simbólica)! Que sobre ele se cumpra a lei (do supereu)!”. Obedecemos: “Que se faça ‘justiça’!”. Um criminoso é espancado. Ouvimos e obedecemos. Quem é mais objeto para o Outro?

3.2 O supereu em Lacan

Na abertura de seu seminário dos anos de 1972-1973, intitulado “Mais, ainda”, Lacan ([1973]1985, p. 11) afirma: “Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – *Goza!*”. Discorria exatamente sobre este termo que se tornou bastante controverso na tradição psicanalítica, o *gozo*. De imediato, e seguindo a trilha aberta por Lacan, é preciso que se estabeleça desde já a não coincidência entre *prazer* e *gozo*, conforme a língua portuguesa pode depreender. De modo breve e psicanaliticamente falando, o prazer se sustenta pelo jogo das representações, presidido pelo princípio do prazer, visando manter-se afastado do que se coloca além deste: o além do princípio do prazer, sítio por excelência da pulsão de morte. Justamente neste âmbito para além do princípio do prazer, espaço por excelência da pulsão de morte, é que se coloca a questão do gozo.

Não é preciso muito mais do que isso para que possamos vislumbrar o alcance da frase acima citada. Vincula o gozo, o além do princípio do prazer, a pulsão de morte, todo este conjunto ao supereu. Coloca o gozo sob a jurisdição do supereu, o que no limite quer dizer que o supereu toma a seu encargo a função de suprimir o desejo em função do excesso, alçar o alcance do além do princípio do prazer no campo do próprio prazer, onde se situa o desejo marcado pela falta. Em tal frase, Lacan faz do supereu o vetor contrário do prazer, do desejo, e por que não dizê-lo, da alteridade.

Não por acaso, o seminário do qual extraímos tal sentença constitui a culminância cronológica de nosso percurso acerca desta instância psíquica na obra de Lacan. Conforme o testemunho de Roudinesco (2008), o supereu é a categoria que no ano de 1932 introduz o jovem psiquiatra Jacques Lacan na psicanálise freudiana. E por volta do início da década de 70, justo o contexto da citação acima, o supereu em sua obra atingirá sua delimitação conceitual ao ser formulado como imperativo impossível de gozo. Com efeito, esta “impossibilidade” nada quer saber de si, pois a despeito de sua irrealização, o supereu insiste em forçar o sujeito ao gozo, ao excesso, à desmesura, à defasagem dos pactos simbólicos, estes que fazem desde o sintoma até o laço social. O supereu se tornaria, na obra lacaniana, a instância responsável por obliterar a economia psíquica em prol do rompimento de seu equilíbrio. O que já se encontrava em Freud, certamente. Mas Lacan retoma este aspecto

assombroso da instância para fazê-lo funcionar (parcialmente) em uma clínica diferencial e em uma abordagem do mal-estar na civilização.

Gerez-Ambertín (2003) ressalta que são os crimes de supereu, investigados a partir da delimitação clínica da *paranóia de autopunição*, que irão abrir caminho na indagação dos textos freudianos por Lacan.

Esta categoria clínica é desenvolvida por ele em sua tese de doutorado em psiquiatria, intitulada *Da Psicose Paranóica em suas Relações com a Personalidade*, publicada em 1932. Neste estudo, ele relata o caso de Aimée, que em uma noite atacara uma famosa atriz do teatro parisiense, aparentemente sem motivo. Conforme Lacan ([1932]1987) constata, Aimée não estaria atacando a atriz em si mesma, mas teria se voltado contra o seu próprio ideal do Eu. Ele irá recorrer ao um importante estudo de Guiraud sobre os “crimes imotivados”, no qual o autor expõe a noção de “crimes do si mesmo”, além de alusão à noção de *kakon*, uma expressão grega que se refere a um sentimento desagradável, penoso, de estranheza interior que toma o sujeito, incomodando-o a tal ponto que a única forma de se livrar dele é a passagem ao ato. Mesmo que tenha se valido dos “crimes do si mesmo” de Guiraud, Lacan o ultrapassa, pois coloca no cerne de seu estudo do caso Aimée a questão do duplo especular e seus efeitos imaginários.

No artigo intitulado *Agressividade em Psicanálise*, Lacan ([1948]1998) trata das reações agressivas na psicose. Com efeito, ele retoma ao *kakon*, comentando a perspectiva de Melanie Klein acerca da primordialidade da posição depressiva. Irá ressaltar então o extremo arcaísmo da subjetivação de um *kakon*. Frente a isso, religa esta noção ao surgimento de um supereu precoce, como propunha Klein.

Entretanto, para os fins de nosso estudo do conceito de supereu em Lacan, nos dispomos a percorrer apenas alguns de seus trabalhos que versam, direta ou indiretamente, sobre esta temática. Aliás, diante de qualquer delimitação das referências em Lacan que abordam o supereu, não há como não olhar com estranheza a sua afirmação de que “[...] o único que nunca tratei foi do supereu”, conforme testemunha, não menos surpresa, Gerez-Ambertín (2003, p. 218). Enigmática afirmação, pois como já podemos entrever, o supereu tem atravessado sua produção teórica desde o início.

Não obstante, estabelecemos como nossas referências de base para esta breve jornada ao supereu em Lacan, os seguintes trabalhos na seguinte ordem: *Introdução Teórica às Funções da Psicanálise em Criminologia*, de 1950; *O Seminário I: os escritos técnicos de Freud*, de 1953-54; *O Seminário III: as psicoses*, de 1955-56; *O seminário VII: a ética da psicanálise*, de 1959-60; e *Kant com Sade*, de 1962.

Nossa intenção é poder estabelecer uma consistente base para o diálogo com o fenômeno que abordamos e com nossa hipótese. Certamente que muitas outras menções e referências poderiam ser feitas no que diz respeito ao trato de Lacan com o supereu, contudo, o tempo e as dimensões de nossa pesquisa demandam um referencial mais diminuto, o que não quer dizer que haverá prejuízo do ponto de vista teórico.

Em linhas gerais, nosso itinerário assim se inscreve: de início, nos interessa as formulações sobre os crimes do supereu, destituindo este de qualquer formulação que o coloque apenas como um elemento de retificação moral e de ajuste com a lei; em seguida, nos dois primeiros seminários citados, a lei do significante e o supereu: não há possibilidade da instância superegóica fazer sua emergência fora do registro da linguagem, ainda que ela lhe seja o seu avesso; no seminário seguinte, a lei, o supereu e o gozo: um distanciamento – porém, não rompimento – com as primeiras formulações acerca do supereu e uma proximidade maior deste com o além do princípio do prazer, de modo que o acento deste trecho do trabalho irá recair sobre a noção de gozo, no contexto de uma fecunda aproximação com a obra de Kant; e por fim, o imperativo categórico enquanto molde da ação sádica do supereu, elemento de ineludível importância para nossa hipótese.

A construção lacaniana do conceito de supereu atravessa os seus três registros ao longo de sua obra: imaginário, simbólico e o real. Juranville (1987) vincula o desejo à incidência do significante, ao discutir sobre ambos a partir do referencial lacaniano. Frente a isto, o significante distinguiria as três ordens que compõem o *nó borromeano*: o imaginário, o simbólico e o real. Juranville (1987) identifica o imaginário enquanto o próprio significante tomado isoladamente, o que no limite implica na presença ilusória do objeto absoluto que ele evoca. O imaginário corresponde ao sentido. O simbólico é também o significante, porém tomado em todo sistema de significantes: é o acoplamento dos dois significantes primários, S_1 e S_2 , na medida em que são previamente determinados a se articularem conjuntamente, “[...] tal como um gesto simbólico sempre corresponde outro gesto simbólico” (Ibid., p. 77). O simbólico corresponde ao duplo sentido. Por sua vez, o real é, grosso modo, o entre-os-dois, o septo que separa os dois significantes, o vazio em que eles se anulam por serem apenas logros. O real corresponde ao não-sentido.

Neste trabalho sempre em curso, o supereu aparecerá ainda nos escritos em sua dimensão imaginária. Posteriormente, já nos primeiros seminários, ele aparecerá articulado ao simbólico, ou seja, à lei e ao significante. Por fim, quando mais próximo do registro do real, o supereu surgirá como uma das formas do objeto *a*, mais especificamente a voz.

Diante deste panorama esboçado, vejamos como ele se desenvolve no trato específico com cada um dos textos selecionados.

3.2.1 Introdução Teórica às Funções da Psicanálise em Criminologia: os crimes do supereu

O projeto de Lacan ([1950]1998) neste trabalho é discutir acerca das contribuições que a psicanálise pode oferecer para a criminologia. Com efeito, o mais fundamental não seria propagar as potencialidades conceituais da psicanálise neste discurso, mas antes estabelecer os limites da abordagem freudiana, e além, repensá-la, conforme Lacan afirma ser recomendado fazer em função de um novo objeto. Cottet (2008) em sua proposta de atualizar este texto de Lacan aponta para a atualidade da visada deste. A idéia que ganha relevo é esta que afirma ser o crime o questionamento de uma realidade social, ou seja, o crime enquanto um sintoma social.

Este artigo de Lacan ([1950]1998) faz parte do período dito “sociológico” do Lacan pré-estruturalista, o que compreende o período dos anos de 1938 a 1950, antes do congresso de Roma e seu famoso discurso. Encontramos as formulações do texto sobre os complexos familiares, no qual é postulada a idéia do declínio da imago paterna. Esta insuficiência do pai irá intervir diretamente na tensão entre o supereu individual e a questão do direito e da justiça, nisto residindo o essencial de nossa passagem por este trabalho: o supereu enquanto fator desestabilizante entre o sujeito, a moral e a lei, de modo a não corresponder às exigências para que seja um “retificador” das condutas.

Não haveria como apreender a realidade concreta do crime senão em relação ao simbolismo. O termo “simbolismo” aqui deve ser entendido como possuidor de um sentido que une o crime com a lei. Deste modo, Lacan ([1950]1998) postula que não seria possível compreender o crime fora de sua referência sociológica. A evolução histórica da concepção de crime e de quais condutas serão julgadas criminosas, demonstra haver uma dependência direta entre o crime e a sociedade.

Lacan ([1950]1998) retoma então a máxima paulina: “é a lei que faz o pecado”. A lei é anterior a toda ação que a transgride, impondo-se aí uma lógica a partir da qual é preciso que se conceba um limite para que se possa ultrapassá-lo. Lacan chama atenção para o caráter irrefutável desta idéia, pois não haveria nenhuma sociedade que não se ordenasse por uma lei positiva, seja tradicional ou escrita, de costume ou de direito. Com efeito, a emergência da lei em sua anterioridade faculta a tentação de transgredi-la, pois o que ela interdita assume as feições daquilo que mais nenhum outro usufrui.

Entretanto, a máxima de São Paulo, se contraposta ao mito freudiano, tem sua fissura relevada. Se para o apóstolo é a lei enquanto anterioridade faculta o pecado, Freud ([1913]1980), em *Totem e Tabu*, demonstra que é o pecado – um assassinato – que faculta a lei. A “anterioridade” freudiana é mais tardia do que a “anterioridade” paulina. Para a perspectiva psicanalítica, na origem da lei se encontra uma terrível ação, que ao se tornar criminosa retroativamente a partir do estabelecimento da lei, é recalçada. Podemos então conjecturar que o maior “monumento” a este esplendido recalque seja a própria máxima do apóstolo Paulo.

Toda sociedade manifestaria a relação do crime com a lei por meio dos castigos. Conforme Lacan ([1950]1998), independentemente do modo como a punição se efetive em uma dada sociedade, o assentimento subjetivo é uma necessidade imprescindível para a significação da punição. Não basta punir: é preciso que o sujeito reconheça o sentido de sua punição. Nesta perspectiva, adentramos a questão da responsabilidade. Cottet (2008) chama atenção para o crime no sentido de fato social conforme Durkheim, pois ele seria objeto de representações coletivas que definiriam o campo da responsabilidade. Esta referência à noção de fato social possibilita que a responsabilidade seja reconhecida como socialmente relativa, pois a depender do tipo de sociedade em questão, a instância reconhecida como culpável – seja o indivíduo ou o grupo – varia de acordo com a organização social. Estando a responsabilidade colocada do lado do coletivo ou do lado do indivíduo fator do crime, algo dela não se faz “idêntica” à entidade responsável, pondo-a de lado enquanto estrangeira do resto da sociedade.

Com efeito, a psicanálise, a partir das instâncias que distinguem no indivíduo moderno – Eu, isso e supereu – seria capaz de esclarecer as vacilações da noção de responsabilidade em nossa época, além de esclarecer o advento correlato de uma objetivação do crime para a qual poderia colaborar. A referência às instâncias é revelador do liame que une o sujeito ao registro social, implicando a ambos nas mazelas do crime, o que quer dizer que se o sujeito transgredir, não é enquanto anátema da sociedade, mas enquanto sintoma dela mesma. Neste ponto de quebra, a psicanálise poderia exercer uma função de grande relevância, pois conforme Lacan ([1950]1998, p. 129):

[...] persiste o fato de que ela descobriu tensões relacionais que parecem desempenhar em todas as sociedades uma função basal, como se o mal-estar da civilização desnudasse a própria articulação da cultura com a natureza. Podemos estender suas equações, com a ressalva de efetuar sua transformação correta, às ciências do homem que podem utilizá-las e, especialmente, como veremos, à criminologia.

A contribuição da psicanálise residiria principalmente na refutação dos chamados “instintos criminosos”, conforme Lacan ([1950]1998) comenta na última seção da obra. Os instintos consistiriam em condutas atávicas violentas que eram imprescindíveis pela “lei da selva primitiva” (Ibid., p. 149). Permaneceriam incrustadas e intocadas no homem, e quando da ocasião de um enfraquecimento fisiopatológico, seriam libertadas e postas a trabalho. Ora, exatamente tal concepção já fora postulada, grosso modo, pelo discurso lombrosiano. Lacan intenta demonstrar que o crime obedece a uma lógica completamente diferente às injunções do instinto.

3.2.1.1 *Os crimes do supereu*

Um passo decisivo dado por Lacan ([1950]1998) será então a refutação de todo “inconsciente criminoso”, e seguindo alguns trabalhos de outros autores publicados na época, subscreve a efetividade de um “empuxo ao crime” exercido pelo supereu. A realidade do crime, captada por um simbolismo que empenha suas formas positivas na sociedade, mas que também se inscreve nas estruturas radicais do inconsciente, partilha com estes os mesmos efeitos patogênicos que a psicanálise pode desvendar. Os efeitos patogênicos que teriam sido sistematicamente analisados por Freud, que por fim, teria dado a eles a designação de *sentimento de culpa*.

Muitos crimes seriam cometidos com uma finalidade além da dimensão utilitária suposta por Bentham. Eles consistiriam em artifícios mórbidos para alcançar um determinado fim, que poderia ser muito bem a obtenção de um castigo. Ora, como não se pode alegar desconhecimento da lei, algo no crime se furta à apreciação mais imediata. O sujeito, ao ocultar o seu crime, oculta também os reais motivos que o levaram a cometê-lo. De modo que, ao ser instado a confessá-lo e justificá-lo, não consegue obter “maiores detalhes” de suas intenções, pois o que se revela em seu discurso manifesto é sempre de natureza torpe, deixando entrever algo inapreensível, que lhe escapa e que permanece oculto. Neste ponto, Lacan ([1950]1998, p. 132, grifo do autor) considera que tal evidência “[...] nos obriga a definir o que a psicanálise reconhece como crimes ou delitos provenientes do *supereu*”.

Lacan ([1950]1998) fará menção aos estudos de Alexander e Staub sobre a “tentativa de homicídio de um neurótico” ou sobre os furtos de um estudante de medicina, que buscou incessantemente ser detido pela polícia berlinense. Irá se referir também à análise que Marie Bonaparte fez sobre o caso da Mme. Lefebvre. Tudo isso para apoiar sua argumentação no sentido de evidenciar a estrutura mórbida dos crimes ou dos delitos: todo o desenrolar do ato,

desde sua execução, sua eventual repetição, passando pelos maneirismos da defesa e da confissão e por fim, pelo caráter incompreensível da confissão, parecem obedecer, indelevelmente, a uma força e uma coerção que o sujeito é incapaz de resistir.

Freud ([1916]1979) já havia suposto que a culpa poderia ser anterior ao crime, de modo que este se efetuaría como um modo mórbido de satisfazer a culpa, aplacá-la e designar um ponto “objetivo” ao qual ela pudesse corresponder. Ele dirá que:

O trabalho analítico trouxe então um surpreendente resultado: tais crimes se consumaram sobretudo porque sua execução se ligava a um certo alívio psíquico para o malfeitor. Ele sofria de uma premente consciência de culpa, de origem desconhecida, e depois de cometer uma falta essa pressão se aliviava. Ao menos a consciência de culpa se ocupava de algum modo³⁹ (Ibid., p. 338).

Ressalte-se o paradoxo: o que se coloca como motivação para o crime é a própria culpa que dele deveria resultar. A culpa antecede ao ato, subvertendo completamente a lógica criminalista que supõe que a culpa deve se instalar após o crime ser realizado. Freud ([1916]1979) rompe com a lógica tradicional de abordagem do fenômeno do crime e abre uma nova via de indagações: não poderia muito bem o sujeito buscar a punição ao invés do simples usufruto de seu crime? A indicação freudiana é feita ainda na ausência da instância superegóica. Ainda seria preciso esperar mais alguns anos. Contudo, ela se faz já sob a vigência da consciência moral e do sentimento inconsciente de culpa.

O que se colocaria como último extrato das motivações do crime, o último reduto de sua justificativa, seria o supereu enquanto “mentor intelectual” do delito, pois agiria com a força coercitiva de um imperativo avassalador. Para Lacan ([1950]1998) a psicanálise ao apreender os crimes determinado pelo supereu, teria como efeito, portanto, irrealizá-los. E ao irrealizar o crime, ela não desumanizaria o criminoso. Cottet (2008) esclarece que o termo “irrealidade” é uma palavra que na época é marcada pelo existencialismo sartreano. Neste, o que encontraríamos seria a função irrealizante da consciência, o que quer dizer “destituir” o real, “compondo” a realidade por via de um trabalho da consciência.

A “irrealidade” que compõe a cena do crime faria menção à “outra cena” que determinaria a primeira, uma cena fantasmática. Esta composição irrealizante de tal cena colocaria em xeque a pretensa segurança do penalista, que tenderia a fazer ressaltar toda sorte de “motivações utilitárias” do crime. Para Lacan ([1950]1998) esta lógica utilitária hesita

³⁹ “El trabajo analítico trajo entonces un sorprendente resultado: tales fechorías se consumaban sobre todo porque eran prohibidas y porque a su ejecución iba unido cierto alivio anímico para el malhechor. Este sufría de una acuciente conciencia de culpa, de origen desconocido, y después de cometer una falta esa presión se aliviaba. Por lo menos, la conciencia de culpa quedaba ocupada de algún modo”.

diante dos crimes que obedecem ao rigor de um imperativo coercitivo e incompreensível. Portanto, se impõe a compreensão de que, ao escapar da causalidade utilitária ou do benefício obtido no registro dos bens comuns, o crime não seria outra coisa senão a *afirmação e realização da lei*. Nas fissuras que permanecem intocáveis em função da insuficiência da lei, o crime emerge como essa tentativa mórbida de suturar estes espaços.

Função do supereu, que força o sujeito a “restituir algo” sobre o qual ele justifica de modo precário, desestabilizando o seu vínculo com a realidade, ao mesmo tempo em que o afirma. O crime “irrealizado” à luz da psicanálise, não permite com o que se considere o sujeito como um “desinserido”, mas antes o coloca como parte integrante do meio social, explicitando o que Cottet (2008) intitula de “função criminogênica da sociedade” (p. 6). No contexto das considerações à criminologia, não caberia então à instância superegóica a função de salvaguarda da conduta moral do sujeito, e tampouco de sua economia psíquica dentro dos limites do princípio do prazer.

Com efeito, o supereu surge aqui como que em trânsito da ênfase no registro do imaginário para ênfase no registro do simbólico. Do primeiro, apreendemos o traço narcísico e subjugador do ideal que, na rarefação das trocas simbólicas, faz surgir o traço agressivo que marca o Eu. Do segundo, o fator “socializante” que faculta a própria instância, pois conforme Cottet (2008) observa, o supereu tem ao menos um pé no Outro social. Esse trânsito parece estar efetivado quando dos primeiros seminários a partir de 1953, o que não implica que o registro do imaginário e a viscosidade de suas imagens percam importância no trabalho teórico de Lacan. Com a colocação em primeiro plano do conceito de significante, o supereu assume feições ainda mais paradoxais, pois se tem no simbólico a condição mesma de sua emergência, é contra este solo de linguagem que ele se insurge, conforme veremos nos dois próximos trabalhos que abordaremos. Não à toa que Lacan chega a defini-lo como instância obscena e feroz.

3.2.2 O supereu no Seminário 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)

O seminário dos anos de 1953-1954 é dedicado aos chamados Escritos Técnicos de Freud, que correspondem a um conjunto de textos do pai da psicanálise que se situam entre 1904 a 1919. Apesar de ser nomeado como o “Seminário 1”, ele não foi, estritamente, o primeiro seminário de Lacan sobre psicanálise. De 1951 a 1953, Lacan se dedicou a empreender comentários semanais sobre as chamadas “Cinco Psicanálises de Freud”, do qual faz menção ainda nas primeiras sessões deste seminário em questão.

Lacan ([1954]1986) irá ressaltar que seu ensino, a partir daquele momento, seria uma recusa de qualquer sistema. Para ele: “o pensamento de Freud é o mais perpetuamente aberto à revisão. É um erro reduzi-lo a palavras gastas. Nele cada noção possui vida própria. É o que se chama precisamente a dialética” (Ibid., p. 9).

3.2.2.1 Contexto geral do Seminário I

Ao longo deste seminário, Lacan ([1954]1986) retoma alguns importantes conceitos da psicanálise que dizem respeito à clínica, e que são eles: resistência, transferência, contratransferência, discurso e lugar do analista. Com efeito, é explícita a sua retomada destes elementos conforme o adágio que ficará famoso acerca de seu trato com obra freudiana: o retorno a Freud. Tal retorno, de acordo com o que se pode apreender do conteúdo do referido seminário, ocorre por uma via de mão dupla: pela via da crítica à tradição psicanalítica dita “pós-freudiana”, sendo que alguns dos baluartes dessa tradição são contemporâneos de Lacan; e a via da retomada e reinvenção destes conceitos, na forma como serão trabalhados a partir de então.

A questão da contratransferência terá, por parte de Lacan ([1954]1986) uma atenção especial. Ele critica que o modo de condução das análises conforme eram feitas à época, centradas na idéia da contratransferência como “ferramenta clínica” fundamental, a partir da qual o analista pautaria a sua intervenção junto ao paciente. De maneira geral, se concebia que o analista recebia algo de seu analisando e que dizia respeito às demandas destes. Ora, a função do analista então seria “devolver” tais conteúdos de maneira mais “organizada”, mais “esclarecidas”, com o adendo de que tal devolução se daria a partir dos próprios analistas enquanto referências seguras de si mesmos. Este tipo de manejo clínico seria tributário de um excedente do Imaginário, que certamente conduziria a análise a um impasse, pois parece não haver lugar para mediação da palavra enquanto um “terceiro termo”, que permitiria a quebra das identificações as quais o sujeito permanece preso. Aliás, a questão se trata exatamente disto: este modelo de análise centrado na contratransferência conduz o analisando a se identificar ao seu analista.

A crítica de Lacan ([1954]1986) se dirige à “técnica” que obriga ao analista fazer intervir o seu Eu na análise. Ora, se tal vertente da psicanálise e se tal técnica sustentam que se trata de readaptar o paciente ao real, não se faz a menor distinção se é o Eu do analista ou do analisando que dá a medida do real. A maneira de se conceber o Eu é que irá determinar a direção da prática analítica. Para a tradição dos pós-freudianos, o Eu funciona como o

agenciador do recalque e função psicológica de síntese. Para Lacan ([1954]1986, p. 28) “o eu está estruturado exatamente como um sintoma privilegiado. É o sintoma humano por excelência, é a doença mental do homem”. Ora, tal concepção nos obriga a uma abordagem na qual o Eu se manifesta como defesa e recusa, e se trataria de indagar os fios que constituem este novelo egóico, e não visar a “reforçá-lo” para melhor se adaptar à realidade.

3.2.2.2 *Supereu: a lei e sua dissolução*

Já neste seminário, nos depararemos com uma distinção clara entre as noções de supereu e de ideal do Eu. Lacan ([1954]1986, p. 122) dirá que: “o supereu é constrangente e o ideal do eu exaltante”. Deste modo, o supereu estaria intimamente ligado ao ideal do Eu, pois buscaria sempre cumprir as metas postas por este ideal, ainda que venha a punir o Eu quando este não se mostra à altura desta tarefa.

Adiante, Lacan ([1954]1986) afirma que o supereu tem uma estreita relação com a lei, ao mesmo tempo em que é uma lei insensata, chegando a ser mesmo o desconhecimento da lei. Com isso, Lacan ([1954]1986, p. 123) dirá que:

O supereu é a um só tempo, a lei e sua destruição. Nisso ele é a palavra mesma, o comando da lei, na medida em que dela não resta mais do que a raiz. A lei se reduz inteiramente a alguma coisa que não se pode nem mesmo exprimir, como o tu deves que é uma palavra privada de todos os sentidos. É assim que o supereu acaba por se identificar àquilo que há somente de mais devastador, de mais fascinante, nas experiências primitivas do sujeito.

Neste sentido, o supereu se identificaria ao que Lacan ([1954]1986) chama a *figura feroz*, às figuras que se pode ligar aos traumatismos arcaicos do sujeito.

Algumas sessões adiante, Lacan ([1954]1986) irá se valer de um exemplo de sua clínica para ilustrar essa inserção do supereu na lei, ao mesmo tempo em que a nega. Trata-se de um exemplo no qual se ressalta a diferença entre, de um lado, o inconsciente, tomado enquanto uma cisão no sujeito de seu sistema simbólico, uma limitação, uma alienação induzida pelo próprio sistema simbólico, e de outro, o supereu enquanto cisão análoga, mas que incidiria sobre o sistema simbólico integrado pelo sujeito, ou seja, “uma instância que cinde o mundo simbólico do sujeito, corta-o em dois, numa parte acessível, reconhecida, e numa parte inacessível, interdita” (Ibid., p. 226).

A partir do exemplo do sujeito às voltas com a questão da masturbação infantil e da religião islâmica, Lacan ([1954]1986) intenta demonstrar que tudo o que ocorre de singular

com o sujeito se insere em relação à lei com a qual ele se vincula. A história dele estaria unificada pela lei, por seu universo simbólico – no caso em questão do jovem de ascendência islâmica, a lei tem um caráter mais onipresente, que não permitiria de modo algum isolar o plano jurídico do plano religioso. Contudo, este universo simbólico não é o mesmo para todos: existem as peculiaridades referidas à história de inserção nesta mesma lei.

O supereu estaria, neste momento de sua elaboração por Lacan ([1954]1986) relacionado a uma cisão que não seria meramente intrasubjetiva, o que seria apanágio do inconsciente. A cisão fundamental do supereu seria a cisão na relação do sujeito com a lei. Frente a isso, ele seria então uma instância cega e repetitiva, enraizada no além do princípio do prazer como um enunciado discordante, ignorado na lei. Para Lacan, um enunciado promovido ao primeiro plano por um evento traumático.

Restaria então ao supereu encarnar o resto inassimilável da operação significante. Nas duas passagens citadas acima, ressalta a importância do significante nas manifestações e injunções do supereu. Contudo, trata-se de um significante fundamental que compõe o texto de uma lei insensata. E por outro lado, em tais injunções se sedimentam o efeito de uma voz, resto inassimilável que mencionamos acima e que, em formulações posteriores, aparecerá como uma das formas do objeto *a* em sua dimensão vocal.

3.2.3 O supereu no Seminário 3: as psicoses (1955-1956)

Nos anos de 1955-1956, Lacan dedica o seu seminário ao tema das psicoses. Com efeito, ele se mostra prudente ao falar sobre o “tratamento” da psicose, na medida em que, conforme ele ressalta, Freud não tratou diretamente do tratamento desta enfermidade, apenas se referindo a ele de maneira alusiva. Dirá Lacan ([1956]1988, p. 11, grifo do autor) então que:

Vamos partir da doutrina freudiana para apreciar o que nesta matéria ela nos ensina, mas não deixaremos de introduzir as noções que elaboramos no decorrer dos anos precedentes, nem de tratar todos os problemas que as psicoses nos suscitam *atualmente*.

Essa prudência não se liga diretamente à aplicabilidade ou não da psicanálise para este tipo de estrutura clínica, mas antes aos elementos teóricos/clínicos da própria psicanálise, na medida em que a abordagem psicanalítica da psicose revela esta como uma espécie de

“estrutura de base” da subjetividade. A psicose revelaria aquilo que a neurose tenderia a ocultar.

Frente a essa colocação, podemos pensar que as noções elaboradas nos anos anteriores se referem ao lugar do significante na constituição do sujeito e as vicissitudes do imaginário e da dialética narcísica.

3.2.3.1 Contexto geral do Seminário 3

De maneira geral, ressaltam algumas teses fundamentais da abordagem lacaniana das psicoses. A primeira seria que o campo das psicoses se subdividiria em dois. Lacan ([1956]1988) indica um ponto de referência sobre esta questão no estudo feito por Freud acerca do caso Schreber. Conforme a arguta observação de Lacan, Freud teria traçado uma linha divisória entre a paranóia de um lado e, de outro, tudo o que Freud gostaria que fosse chamada parafrenia, e que corresponderia exatamente ao campo das esquizofrenias. Frente a esse campo das psicoses subdividido, de um lado encontramos as psicoses que mantêm a consistência do imaginário, especificamente a paranóia. E de outro lado, as psicoses que expõem de maneira mais incisiva o despedaçamento imaginário, especificamente a esquizofrenia.

Em seguida, a leitura lacaniana atesta que a psicose teria uma especificidade que a distingue de maneira preempatória da neurose. Estamos nos referindo à questão das estruturas clínicas enquanto constituídas por mecanismos distintos de relação com a castração. À psicose caberia a forclusão (*Verwerfung*), e à neurose o recalque (*Verdrängung*)⁴⁰. Conforme Lacan ([1956]1988, p. 21) comenta, pode ser que aconteça que o sujeito recuse o acesso, ao seu mundo simbólico, “de alguma coisa que no entanto ele experimentou e que não é outra coisa naquela circunstância senão a ameaça de castração”. A partir desse não-acesso de algo no mundo simbólico do sujeito, um de seus efeitos seria a emergência do inconsciente no real.

Na psicose, o inconsciente aparece enquanto exterior ao sujeito. O recalque (*Verdrängung*) teria como efeito a interiorização dos elementos significantes do inconsciente, ao passo que a forclusão (*Verwerfung*) teria como efeito a exteriorização dos significantes do inconsciente, justificando o caráter intrusivo e exterior da alucinação. É este o sentido do famoso aforismo lacaniano: “o que foi rejeitado no simbólico reaparece no real [...] o doente não quer saber nada disso no sentido do recalque” (Ibid., p. 59).

⁴⁰ No que diz respeito à terceira estrutura clínica, a perversão, o mecanismo específico seria a denegação (*Verleugnung*).

O que fora rejeitado no mundo simbólico do sujeito foi justamente um significante *princeps*, o Nome do Pai, um significante que existe na lei simbólica, sem, contudo se incluir nela: o Nome do Pai ordena, inscreve o sujeito na lei simbólica sem permanecer acessível diretamente ao sujeito. A ausência deste significante afeta de tal modo a cadeia simbólica, que a linguagem passa a “falar o sujeito” à revelia dele, de maneira que este processo se encontra na raiz dos fenômenos da crença delirante, na qual o sujeito tem uma certeza, que é a de que aquilo de que se trata – da alucinação à interpretação – diz respeito diretamente a ele. Outros fenômenos seriam os distúrbios da linguagem, a intuição delirante e a alucinação verbal.

3.2.3.2 *Supereu: o tu fundamental*

A partir de sua leitura de Freud, Lacan ([1956]1988) identificará o pai enquanto agente da castração. Contudo, não se trata da pessoa do pai, de uma figura encarnada enquanto agente da castração, mas antes de uma função simbólica de exercício de um significante primordial, o Nome do Pai. Como vimos, Lacan irá lançar mão do mecanismo da *Verwerfung* – que ele encontra no próprio texto freudiano – para fazer dele o mecanismo específico da psicose. Com efeito, identificamos neste mesmo mecanismo a possibilidade de aproximar a estrutura psicótica do conceito de supereu.

Ainda na sessão introdutória do seminário daquele ano, Lacan ([1956]1988, p. 21) afirma que: “no que é inconsciente, tudo não é somente recalcado, isto é, desconhecido pelo sujeito após ter sido verbalizado, mas que é preciso admitir, atrás do processo de verbalização, uma *Bejahung* primordial, uma admissão no sentido simbólico, que pode ela própria faltar”. Deste modo, ao tratar desta *Bejahung* pura, que é contingente, o que se estabelece como saldo é uma primeira dicotomia: de um lado, aquilo que pode ser simbolizado e que terá um destino ou outro; e por outro lado, o que restou do lado de fora e que constituirá o campo da *Verwerfung*. Deste modo, Lacan ([1956]1988, p. 178) assim se expressa:

De que se trata quando falo de *Verwerfung*? Trata-se da rejeição de um significante primordial em trevas exteriores, significante que faltará desde então nesse nível. Eis o mecanismo fundamental que suponho na base da paranóia. Trata-se de um processo primordial de exclusão de um dentro primitivo, que não é o dentro do corpo, mas aquele de um primeiro corpo de significantes.

Assim, de acordo com esta operação, aquilo que for recusado na ordem simbólica, de acordo com o mecanismo da *Verwerfung*, irá ressurgir no registro do real. Justamente o que se encontra na base da alucinação psicótica, conforme a formulação de Lacan ([1956]1988). Tal

alucinação encarnaria o ressurgimento no real de uma imagem ou de uma voz que ordena. Com isso, sendo desconsiderada a ordem simbólica, o Eu ficaria inalienavelmente ligado a um tu delirante, o que Lacan irá descrever como um corpo estranho e estrangeiro, de modo que “esse estrangeiro, como o personagem de Tartufo, é o verdadeiro possuidor da casa, e diz de bom grado ao eu: *cabe a você sair!*” (Ibid., p. 320, grifo do autor). De modo que tal estranheza nunca se manifesta do lado deste “tu”, o supereu. É como se este sempre sabe com a máxima certeza. Em seu mecanismo fundamental, a psicose explicitaria o caráter imperativo do supereu.

Ainda no contexto do seminário sobre as psicoses, outra “porta de entrada” para a questão do supereu se encontra na lição intitulada: “O significante, como tal, não significa nada” (Ibid., p. 214). Em tal expressão, temos a síntese da função do significante de apenas produzir significado quando justaposto a outros significantes em uma cadeia, de modo que a significação é efeito das diferenças entre eles, e não do significante como tal. Contudo, Lacan ([1956]1988, p. 217) alerta: “quanto mais o significante nada significa, mais indestrutível ele é”. A introdução do significante é função do complexo de Édipo, o que posteriormente será formulado por ele enquanto o significando do Nome do Pai, ou seja, o significante da lei.

Lacan ([1956]1988) dirá então que é preciso que o sujeito adquira a ordem significante, o que quer dizer que ele seja inserido na linguagem, o mostra que o supereu evidencia a suspensão do sujeito pelo significante. Esse é um aspecto importante na abordagem lacaniana do supereu: não há supereu sem a lei da linguagem, ainda que ele seja o próprio avesso da lei. Vimos em nossa abordagem de Totem e Tabu que Freud ([1913]1980) formula a questão do espectro do pai terrível que ameaça retornar à sombra do totem, símbolo do pai morto que sustenta a lei. Ou seja: para que o pai terrível seja instituído enquanto resto inassimilável, é preciso que se institua o pai morto enquanto eixo deste processo.

Não seria de outra coisa que nos falaria Lacan ([1956]1988, p. 222) nesta passagem: “O supereu [...] instância presente do significante, que é indispensável para que funcione um organismo humano”. Porém, com a ressalva de que o significante que nada significa e que seria indestrutível convém de alguma forma ao supereu em seu modo de funcionamento.

Os anos de 1959 e 1960 são dedicados ao seminário sobre a ética da psicanálise. É quando começa a surgir, no percurso de Lacan, se não um rompimento com as formulações anteriores, uma mudança de alvo e de foco: uma torção em suas formulações sobre o supereu, na medida em que a dimensão do *gozo* parece surgir em seu horizonte de modo mais explícito. Tal dimensão, aparentemente velada nos dois seminários tratados anteriormente, começa a ganhar um status conceitual cada vez mais delimitado a partir de então. Faz parte de

nosso propósito adentrar esta nebulosa questão da noção de gozo, pois se o supereu se faz o arauto desta busca para além do princípio do prazer, é para o campo do gozo que impele.

Ao retomar o mote central de Totem e Tabu, o assassinato do pai primevo, Lacan ([1960]2008) formulará importantes considerações acerca deste lugar mítico que fora o do pai: lugar de *exceção*, a qual nenhum outro tem acesso, na medida em que a lei firmada como pacto simbólico o interdita; lugar do *excesso*, na medida em que houve ao menos Um que habitou por meio da força este lugar. Por conseguinte, a nostalgia por este pai pode mobilizar o sujeito para a ele se entregar, na ilusão de ser a “peça” que falta para que este Outro se torne novamente pleno, garanta o amparo na dor em nome de sua lei despótica. Seria o contrário desta entrega – no limite, entrega ao mandamento do supereu – que a ética da psicanálise convidaria o sujeito a sustentar o desejo, essencialmente faltoso.

3.2.4 O supereu e o gozo no Seminário 7

O contexto do seminário realizado entre os anos de 1959 e 1960 é bastante específico no percurso de Lacan em seu ensino da psicanálise. De início, pode-se aludir ao fato de que este seminário se encontra entre duas posições bastante peculiares de Lacan acerca do tratamento analítico. Safatle (2006) afirma que ainda no seminário do ano anterior, O Desejo e sua Interpretação, a noção de *intersubjetividade* é vista como paradigma da racionalidade analítica. Para Safatle (2006) o trabalho de Lacan nos primeiros anos de seu ensino ressalta este aspecto intersubjetivo, de modo a revelar que a práxis analítica seria de natureza dialética. Evidentemente que não se trataria de uma dialética nos moldes estritos do hegelianismo, com seus dispositivos de totalização sistêmica, porém algo próximo do que se poderia qualificar de *dialética negativa*.

Nesse contexto, a noção de intersubjetividade só se faria efetiva se vinculada à compreensão do desejo enquanto *desejo puro*. A possibilidade de o sujeito ser reconhecido enquanto tal se daria a partir do momento em que seu desejo fosse apresentado como falta-a-ser, que se manifestaria então como pura negatividade desprovida de objeto. Contudo, Lacan começa a se deparar com alguns impasses diante desse modelo calcado na intersubjetividade e reformula a sua compreensão da situação analítica. Com isto, sua saída será aportar a questão da intersubjetividade na complexidade da relação entre sujeito e lei simbólica. Para Safatle (2006) a psicanálise lacaniana, neste momento, teria por apanágio indicar que o lugar da verdadeira relação intersubjetiva se encontrava na relação entre sujeito e estrutura.

Entretanto, já no seminário do ano posterior à ética da psicanálise, A Transferência, Lacan irá afirmar que a experiência freudiana tende a se petrificar desde que a intersubjetividade entra em cena. Concepção oposta ao que vinha sendo anteriormente tratado por ele. *Mutatis Mutandis*, entre estas concepções diferentes, o seminário dos anos de 1959 e 1960: A Ética da Psicanálise.

Contudo, o que se colocaria no contexto deste seminário como ponto de transição entre tais concepções que nos concerne em nossa temática do supereu? De maneira resumida, o que se encontra no seminário sobre a ética da psicanálise é o comentário de Lacan ([1960]2008) sobre a noção de *das Ding* contida no famoso “Projeto” de Freud, e também sobre o mito do pai da horda de Totem e Tabu. Lacan ([1960]2008) irá propor então a idéia de que um gozo absoluto, mítico, só estaria ao alcance do pai da horda (*Urvater*). Frente a isto, irá traçar a fundamental diferença entre desejo e gozo, impondo a lei como eixo entre os dois. Com efeito, é do lado do gozo que o supereu se insinua em sua ação silenciosa enquanto agente maior da pulsão de morte.

Diretamente ligada a isso está a questão acerca da lei moral, que Lacan ([1960]2008) irá conjugar a partir do referencial kantiano e sadeano. Aproximação curiosa que será retomada por ele no texto Kant com Sade. Contudo, já no desenvolvimento deste seminário, importantes formulações serão feitas para conjugar o além do princípio do prazer freudiano com o gozo e o imperativo de uma lei que se quer absoluta.

Cronologicamente e conceitualmente, este ponto da obra de Lacan nos interessa bastante. Conforme aludimos acima, este seminário faz par com Kant com Sade, texto publicado no ano de 1962 e que será alvo de nossa apreciação posteriormente. Diremos que uma peça essencial da montagem de nossa hipótese se forja neste contexto: a disposição do homem para obedecer ao imperativo do supereu de modo a se permitir aniquilar o outro em nome de um ordenamento que podemos definir também como “lei”. Não a lei simbólica, que funda o sujeito e o laço social à custa da renúncia das satisfações pulsionais, interpondo a linguagem como mediadora dos conflitos. Mas a lei sádica do supereu, que em nome da completude mítica do Outro, incita à ultrapassagem do princípio do prazer e o apagamento de toda palavra, de todo pacto, de toda mediação. Ensejo para o ato.

3.2.4.1 O contexto geral do seminário 7

Lacan ([1960]2008) inicia este seminário afirmando que os limites éticos da psicanálise coincidem com os limites de sua práxis. Para ele estaria claro que ao se falar de

ética da psicanálise, não se estaria à cata de uma definição do que seria uma ação correta por parte do profissional da psicanálise: não se trata de um “código de ética dos psicanalistas”. Como efeito, ao se valer do termo “práxis” ao invés de “prática”, Lacan estaria fazendo alusão à sua crítica então conhecida de longa data a uma prática psicanalítica que, segundo ele, se deixava aprisionar por uma padronização a qual se referia pelo nome de *Standards*.

Quando propõe falar sobre uma ética da psicanálise, Lacan ([1960]2008) estaria buscando uma definição mais criteriosa que permita uma melhor circunscrição do campo psicanalítico. E não teria sido outra a tarefa que ele impôs a si mesmo ao fazer sua inserção na psicanálise. Não sendo a formulação de um “código de ética” que se coloca como fim para Lacan quando da ocasião deste seminário, qual seria, então, brevemente falando, o seu intento ao propor tal temática para aquele ano? Trata-se de circunscrever à práxis psicanalítica como *efeito* de uma ética:

Abordamos aqui a experiência freudiana como ética, isto é, em sua dimensão essencial, já que ela nos dirige numa ação que, sendo terapêutica, está incluída, queiramos ou não, no registro, nos termos da ética. E quanto menos o quisermos, mais estará. A experiência no-lo mostra – uma forma de análise que se vangloria de um cunho especialmente científico vai dar em noções normativas, da qual me apraz falar de vez em quando lembrando a maldição de São Mateus em cima daqueles que atam fardos ainda mais pesados para fazer com que sejam carregados por ombros alheios. Reforçar as categorias da normatividade afetiva tem efeitos que podem inquietar (LACAN, [1960]2008, p. 163).

O próprio Lacan ([1960]2008) na apresentação do seu programa para aquele ano se refere ao assunto a ser tratado como intimamente relacionado ao seu seminário do ano anterior, chegando mesmo a cogitar o inacabamento deste trabalho. Com efeito, ele termina o seu seminário O desejo e sua Interpretação com uma pergunta instigante: o que faz com que o fim da análise não consiga produzir sujeitos perversos? Porém, sendo a perversão referida por Lacan como uma *estrutura*, e uma vez que não se transita de uma estrutura a outra, conforme os termos de sua elaboração clínica/teórica, não haveria possibilidade para o sujeito neurótico tratar o seu desejo da maneira como um sujeito perverso o faria.

Ainda na apresentação do programa deste seminário, Lacan ([1960]2008, p. 14) faz a primeira menção ao que chama de “ideal de ultrapassamento naturalista do desejo” proposta pela filosofia do “homem do prazer” do XVIII, que teria por meta o desatamento do homem de qualquer limite no que diz respeito ao prazer. Ora, conforme Lacan, tal experiência só poderia conduzir ao fracasso, como se evidenciou no desenrolar da história. Essa experiência do “homem do prazer” comporta uma dimensão do desafio, de ordálio proposto ao autor da natureza, a Deus, ao Outro, ao próprio Juiz de tal desafio. E se trata evidentemente

de reencontrá-lo ali onde se suporia que ele seria derrotado, nisso residindo o marco do fracasso de tal empreitada. Lacan então faz uma breve menção a uma provável afinidade entre a análise e esta experiência.

O seminário sobre a ética da psicanálise contém reflexões importantes sobre o que a psicanálise permitiria formular acerca das origens da moral. Lacan ([1960]2008) então enlaça a perspectiva de Totem e Tabu de surgimento do laço social a partir da culpa pelo assassinato do pai compartilhada pelos irmãos, e a perspectiva de O Mal-Estar na Cultura de assomar ao primeiro plano da relação do homem com a civilização a função da pulsão de morte. O supereu, situado no intervalo entre ambas as obras, seria o fiel da balança da abordagem psicanalítica da moral, na medida em que o sujeito encontraria nele aquilo diante do qual ele se curvará para se eximir de seu desejo.

Desse enlace de perspectivas – o avultamento da culpa inconsciente e o mal-estar decorrente de sua não resolução – e pela interpolação entre elas da instância superegóica, Lacan ([1960]2008) formaliza algumas questões que parecem já apontar para sua visada quanto à ética psicanalítica. Ele indaga se o sujeito deve ou não se submeter ao imperativo do supereu, imperativo este “paradoxal e mórbido” (Ibid., p. 18) que se torna cada vez mais severo à medida que o sujeito a ele corresponde.

Para então conferir maior relevo à questão que se propõe a explorar, Lacan ([1960]2008) evoca a ética aristotélica para fazer surgir a posição freudiana como oposta àquela apresentada pelo filósofo grego. Em Aristóteles o problema é o do bem, do Bem Supremo, e se deverá verificar se a perspectiva freudiana tocaria no mesmo ponto que o filósofo no que diz respeito ao prazer, como se poderia depreender de uma prática psicanalítica que promete ao sujeito a realização do seu Bem.

3.2.4.2 *Das Ding ou A Coisa*

A noção de *das Ding*, ou simplesmente a Coisa, Lacan ([1960]2008) fora buscar no texto de Freud ([1895]1982) intitulado Projeto de Uma Psicologia Científica. Lacan considera tal noção como o pivô necessário para fazer avançar as questões que coloca naquele ano. Contudo, ele faz a ressalva de que a presença de tal noção em suas formulações pode suscitar estranheza em alguns de seus leitores, principalmente aqueles que mantêm o seu espírito crítico, questionando a legitimidade da presença de *das Ding* em seu discurso. Para estes, *das Ding* poderia parecer como um mero detalhe que Lacan teria ido buscar no texto freudiano. No entanto, Lacan afirma que nada no texto de Freud pode ser considerado

“caduco” e tampouco descartado sem se questionar os pontos que permanecem em aberto. Frente a isto, Lacan assume a plena responsabilidade por *das Ding*.

Lacan ([1960]2008) debate neste seminário a prevalência do real na clínica psicanalítica, o que havia sido negligenciado pelos psicanalistas pós-freudianos. O real seria aquilo que não se reduz ao princípio do prazer, remetendo ao que é impossível de ser simbolizado, na medida em que se encontra no além do princípio do prazer. Logo, refere-se àquilo de mais fundamental do sujeito, a partir do qual o gozo faz sua emergência. Justamente neste ponto que interessa a Lacan a noção de *das Ding*, pois o desejo enquanto contraposto ao gozo encontra naquela noção a sua causa fundamental.

Ainda na primeira lição dedicada a “introduzir” a Coisa, Lacan ([1960]2008) enuncia sua tese de que a ação moral é aquilo que presentifica o real. Conforme aludimos acima, o real está situado no além do princípio do prazer. Com isso, postula-se que a lei moral se afirma contra o prazer, e se este se sustenta no jogo das representações próprio ao princípio do prazer, a lei moral se afirmaria contra o desejo na medida em que presentifica o real. Frente a isso, coloca-se para Lacan o caráter problemático daquilo que Freud referia como *realidade*.

O que se tomaria por realidade? Não se trataria da realidade social em geral, tampouco dos costumes aceitos por uma cultura e muito menos a realidade proposta pela ciência a partir dos avanços da física. A realidade consiste, de início, neste Outro com que lidamos desde a infância, que Freud nomeara de “a Coisa” (*das Ding*) ou o “complexo do próximo” (*Nebenmensch*), em 1895, no “Projeto”, e que Lacan ([1960]2008) teria tomado da seção sobre “O recordar e o julgar”. Naquele contexto, Freud teria decomposto este “complexo do próximo” em dois elementos. Um deles se imporia como uma estrutura constante, mantendo-se unido ao *infans* “como Coisa” (*als Ding*), ao passo que o outro elemento poderia ser compreendido por trabalho de recordação e rastreado até uma informação proveniente do corpo.

O Outro, este próximo – em geral, em um primeiro momento, a mãe – divide-se em duas faces. A primeira – “o outro elemento” – é feita a nossa “imagem e semelhança”, é a face imaginária, o convite à identificação, pois eu o compreendo tal como eu suponho que ele me compreenda. É a face que poderíamos dizer que se leva em conta na chamada “filosofia utilitarista”, que Lacan ([1960]2008) evoca em um determinado ponto do seu seminário. Essa é a face do meu *semelhante*, meu “outro” com a inicial minúscula.

A segunda face – *als Ding* – situa-se para além do semelhante. Lacan ([1960]2008, p. 60) a define como o próximo propriamente dito, o Outro (com maiúscula)

inominável e fora de significado. Ele irá pontuar que: “o que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo”. Julien (1996) em seu livro dedicado a debater sobre a ética da psicanálise afirma que, de acordo com esta segunda face, o Outro pode surgir sob o signo do capricho, do arbítrio, do sem crença nem moral que possa me oferecer alguma garantia.

Julien (1996) afirma que a questão freudiana concerne à segunda face: deste próximo propriamente dito, o *real* da Coisa. Conforme aludimos acima, neste registro não há referencial e tampouco garantia nenhuma acerca daquilo que o Outro quer de mim. Neste ponto, freudianamente falando, nos depararíamos com o enigma do *gozo do Outro*. Gozo aqui compreendido não enquanto prazer, que seria apenas a evitação do desprazer de acordo com a lógica do princípio do prazer. Porém, compreendido enquanto aquilo que Freud denomina de além do princípio do prazer, sítio da pulsão de morte. Seria este o lugar da interrogação freudiana, pois conforme discerne Julien (1996), o gozo do Outro (genitivo subjetivo), ao me concernir, possivelmente implicará, como consequência, o meu mal. Inversamente, o meu gozo do Outro (genitivo objetivo) em seu corpo pode comportar o mal de meu semelhante.

Sob esta segunda face, o Outro imporia uma lei de caprichos. A primeira experiência desse *Nebenmensch* se revelaria em sua estranheza. *Das Ding* se situaria além da regulação entre prazer e desprazer, fora dos investimentos do sistema ψ que constituem as representações. Seria a vigência do princípio de prazer-desprazer que se colocaria enquanto fundamental para estabelecer a relação como este próximo. Julien (1996) observa que este princípio rege as representações do inconsciente conforme as leis do deslocamento (metonímia) e da condensação (metáfora). Logo, regeria a busca do Outro enquanto objeto, girando em torno dele. O autor citado chama atenção para fato de que buscar é *circare*, o que quer dizer “delimitar em torno de” (Ibid., p. 42).

Mas será para encontrá-lo? Ou seria para perdê-lo ao representá-lo? Este é o caso para Lacan ([1960]2008), pois ao substituí-lo por um significante, estaríamos estabelecendo uma “distância segura” quanto ao objeto perdido. Por sua própria natureza é que este objeto é perdido como tal e que jamais será reencontrado:

O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, é nesse estado de ansiar por ele, de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio de prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço (LACAN, ([1960]2008, p. 68).

Lacan ([1960]2008) dirá ainda que sem algo que se alucine enquanto sistema de referências, o mundo do sujeito, conformado a sua “realidade psíquica”, não chega a se ordenar de maneira válida. O mundo da percepção dos objetos da fantasia legado por Freud depende dessa perda para o sujeito de *das Ding*. Este é o que está originalmente fora de significado, e é em função disso que o sujeito conserva sua distância e constitui-se em um mundo de relação, à parte deste afeto primário, anterior a todo recalque.

A trama da regulação das representações, na medida em que está sob a égide do princípio do prazer, é condicionada por este a empreender rodeios em torno deste objeto e assim conservando certa distância quanto ao seu fim. O trajeto em direção ao objeto não é regulado por ele mesmo, mas pelo princípio de prazer, que fixa o nível de uma certa quantidade de excitação que não poderia ser ultrapassada sem transpor os limites da polarização prazer/desprazer.

3.2.4.3 *Das Ding e o incesto fundamental*

Em seguida, Lacan ([1960]2008) passa a se referir ao princípio de realidade vinculando-o à função do supereu, se lembrarmos que para ele a ação moral é o que presentifica o real, estando este colocado na vertente indizível deste primeiro Outro, *das Ding*, do qual nada se pode dizer. O que vai sendo introduzido aqui é toda uma dialética do *impossível* e do *proibido*, que parece estar no cerne da questão ética para psicanálise.

Lacan ([1960]2008) então fará referência à lei fundamental do incesto, que segundo ele, Freud teria articulado de maneira precisa. Lacan também observa que esta lei irá ganhar ainda mais espessura a partir do trabalho de Lévi-Strauss. Ele afirma que a psicanálise pôs em relevo toda a problemática da coisa materna de maneira oportuna, na medida em que a mãe irá ocupar, primordialmente, o lugar dessa Coisa, de *das Ding*. O correlato disso é o desejo de incesto, daquilo que para ele é o “incesto fundamental” (Ibid., p. 85) – já que há muitos outros “incestos” – que é o incesto mãe-filho salientado por Freud. O que se encontraria na lei do incesto se situaria no nível da relação inconsciente com *das Ding*. Logo, o desejo pela mãe não poderia ser satisfeito, pois aí nos depararíamos com o fim, o término, a abolição de todo mundo da demanda, que estrutura de modo profundo o inconsciente do homem. Justificando tal ponto de vista aludindo ao jogo das representações regidas pelo princípio do prazer, Lacan ([1960]2008, p. 85) dirá que a função de tal princípio “[...] é fazer com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá

atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei da interdição do incesto”.

Que uma distância se interponha entre o sujeito e *das Ding*: residiria aí a condição de subsistência da própria fala, uma vez que tal distância impede de se ver o sujeito aniquilar-se frente ao Outro. Então Lacan ([1960]2008, p. 87-88) tece uma consideração importante acerca da função do Bem dentro do espectro do princípio de prazer:

Pois bem, o passo dado por Freud, no nível do princípio do prazer, é o de mostrarmos que não há Bem Supremo – que o Bem Supremo, que é *das Ding*, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido e que não há outro bem. Tal é o fundamento, derrubado, invertido, em Freud, da lei moral.

O que Freud então teria nos mostrado é que não há Bem Supremo, pois o objeto que representa o bem por excelência, o corpo materno, é o objeto proibido. E além: outro bem não haveria para o sujeito. Com efeito, o usufruto deste Bem é mesmo da ordem do impossível se nós apreciarmos de maneira correta o que Freud articula sobre a pulsão. Lacan ([1960]2008) afirma ser no campo da questão pulsional que se coloca o problema da inacessibilidade do objeto. Com efeito, se a pulsão jamais alcança o seu alvo (*Ziel*), a satisfação plena, e a questão objetal é múltipla, no sentido de que o objeto é o que de mais variável há para pulsão, a idéia de uma satisfação absoluta ou um ajuste quanto a um objeto ideal estariam colocados na ordem do impossível. Frente a isto, Lacan irá nos dizer que todo aquele que avança na direção de um gozo sem freios, em nome de qualquer forma de rejeição da moral, irá se deparar com obstáculos que o impedem de alcançar este fim. Poderíamos acrescentar que não seria em função destes obstáculos intransponíveis que o sujeito não seguiria tentando uma *forçagem* em direção ao gozo.

3.2.4.4 O gozo

Enquanto oposto ao desejo, o gozo seria apanágio do além do princípio do prazer, espaço onde as representações se estilhariam em função da força silenciosa da pulsão de morte que almeja o fim de toda tensão. Contudo, neste ponto faremos uma breve explanação acerca deste conceito bastante trabalhado por Lacan ao longo de sua obra. Conforme a articulação lacaniana sobre o gozo, este se revela como uma função primordial para a psicanálise, tanto na clínica quanto no mal-estar na cultura. Por conseguinte, é fundamental para nosso trabalho, na medida em que, a partir das indicações de Lacan, ancoramos o gozo

nos modos de atuação do supereu. Com isso, nos resguardamos de explorarmos todos os meandros deste conceito, nos detendo naquilo que nos concerne na apropriação de nossa temática.

Encontramos em Braunstein (2007) um longo trabalho de fôlego sobre o gozo. Nele, o autor segue os rastros deixados por Lacan desde o momento em que este pinça o termo até a sua transformação em um conceito de suma importância. Conforme Braunstein (2007) apura, o aparecimento deste termo na obra de Lacan segue um itinerário bastante tortuoso e por vezes conflitante. De todo modo, ele afirma que não fora dos dicionários que Lacan recolhera o termo, e tampouco do texto freudiano. Braunstein (2007) analisa o termo em uma perspectiva filológica, e nele não encontra similaridades suficientes com o conceito lacaniano para que a este possa ser imputada uma origem principalmente “lingüística”. Contudo, nos textos de Freud encontramos o que podemos referir como “espaços” para o conceito.

Com efeito, Braunstein (2007) destaca que apesar da existência dicionarizada do termo e do “espaço” conceitual contido na obra de Freud, o *gozo* teria chegado a Lacan por meio do direito. De modo ainda mais específico, a partir da filosofia do direito de Hegel. Das reflexões e formulações de Hegel sobre a filosofia do direito Lacan apura o termo gozo enquanto *Genuss*. Braunstein (2007, p. 17) dirá que: “Lacan lê Freud com uma faca afiada na pedra de Hegel”. O *Genuss* – gozo – surge em Hegel como algo subjetivo, particular, impossível de ser partilhado, inacessível à compreensão e oposto ao desejo. Este resulta do reconhecimento de duas consciências e que é “objetivo”, “universal” e sujeito à legislação. Com isso, a oposição entre desejo e gozo, que ganhará cada vez mais espaço na obra de Lacan, tem sua origem em Hegel.

Braunstein (2007) expõe a idéia de que, no discurso do direito, o gozo remete à noção de “usufruto”, de desfrute de um objeto enquanto uma apropriação. Contudo, o que o sistema jurídico não explicita é que a “apropriação” implica em uma “expropriação”. Ou seja: para que se possa usufruir – gozar – de um objeto, é imprescindível que o outro renuncie a ele. Seria então este o ponto de cruzamento entre a psicanálise e o direito. Ponto de intercessão no espaço comum da ética. Indagando sobre esta confluência e seus limites, Braunstein (2007, p. 18) afirma que:

O direito mostra com isso sua essência: a regulação das restrições impostas ao gozo dos corpos. É, em outras palavras, o contrato social. O que é lícito fazer e até onde se pode chegar com o próprio corpo e com o dos demais? Tema, como se vê, das barreiras ao gozo. Licitude e licenças.

Fica claro então que a questão fundamental diante do tema da *posse* é a propriedade primeira de cada sujeito, ou seja, o corpo e as relações deste corpo com o corpo do outro a partir do que é autorizado ou não por um discurso ou laço social. Braunstein (2007) dirá que o gozo se coloca como central nesta perspectiva de intercessão entre a psicanálise e o direito, pois a questão da propriedade do objeto e da disputa por seu usufruto, por seu gozo, encontra na referência ao Outro a sétima chave de sua compreensão. Meu corpo é meu ou está consagrado ao gozo do Outro?

Deixamos entrever desde os primeiros desenvolvimentos desta seção de nosso trabalho as íntimas vinculações entre a lei e o gozo, no sentido de que, se são excludentes entre si, eles não podem ser dissociados. Haverá sempre um limite ao desejo interposto pela lei, de modo que ela funcionará como anteparo em relação ao excesso, e mais além, em relação a qualquer exceção. É o “teorema” que se extrai do mito do assassinato do pai primevo. Na leitura que Lacan ([1960]2008) faz do mito, o excesso, o gozo, surge como aquilo que resta do pai primevo e que permanece alheio à cadeia simbólica. O gozo é o excesso que resiste à inscrição significante e que faz referência ao real. Por sua vez, ao além do princípio do prazer, à pulsão de morte.

Na mesma época do seminário em questão, Lacan ([1960]1998) escreve o texto *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano*. Neste trabalho extenso e bastante atravessado de referências, nos são apresentadas algumas formulações que não encontramos no seminário sete, mas que não são estranhas ao conteúdo deste. O gozo ilimitado (gozo do Outro) é reputado como mítico, colocado do lado da pulsão de morte. Com isto, para o sujeito falante, submetido à castração, o gozo se insinua nas entrelinhas, e não de modo explícito. Lacan ([1960]1998) chegará a afirmar que se o gozo é mítico, a castração não o seria. O que faria frente ao gozo, continua ele, não seria a própria lei em si: o que introduziria ao gozo o seu limite seria o prazer. Basta evocar a referência o princípio do prazer sustentando o jogo das representações em torno de *das Ding*, sem nunca alcançá-lo em cheio, para compreender o alcance desta afirmação.

Ainda neste mesmo texto, Lacan ([1960]1998) então irá se referir ao desejo enquanto proibição de ultrapassagem do limite do gozo. Com isto, tampouco o perverso gozaria sem limites. Ele também se defenderia à sua maneira. Voltando-se para esta dialética entre gozo, desejo, lei e castração, ele dirá que: “a castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (Ibid., p. 841). Significa que se o gozo pleno é interditado e mítico, há um gozo pontual marcado pela lei da castração. Gozo regado e repartido, favorecido pela lei: o gozo fálico. Em suma: o gozo

fálico é o gozo repartido “em porções menores”, ao passo que o gozo do Outro é o gozo pleno, término de toda demanda e supressão do desejo.

3.2.4.5 A lei moral

De volta ao seminário sobre a ética da psicanálise, mencionamos acima uma idéia fundamental para Lacan ([1960]2008) no que diz respeito às relações entre a lei, o gozo e o supereu. Retomemos esta sua “tese” e busquemos extrair delas algumas indicações para nosso trabalho. Dirá ele que: “[...] minha tese é de que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real – o real como tal, o peso do real” (Ibid., p. 30). Com efeito, para desenvolver a discussão acerca da lei moral, Lacan irá recorrer a Kant. Valendo-se da obra *Crítica da Razão Prática* (1788), Lacan intenta demonstrar que a lei moral proposta por seu autor se afirma contra o princípio do prazer.

De início, Lacan ([1960]2008) se ocupa de dois termos pinçados nessa obra de Kant para, a partir deles, traçar oposições no que diz respeito à *das Ding* e o princípio do prazer. Os termos são: *Wohl* e *Gute*. Ambos dizem respeito ao “bem”, porém em “profundidades” e acepções distintas. O *Wohl* em questão trata do “bem estar” do sujeito diante de *das Ding*. No *Wohl* temos a vigência do princípio do prazer que se esmera para resolver a tensão causada pela lei e a busca do sujeito pelo objeto perdido. Por meio desta tentativa de resolução da tensão é que o sujeito regula a sua distância em relação à Coisa, fonte de todo *Wohl* em nível de princípio do prazer. Este seria então a lei do *Wohl*, de evitação da tensão visando alocar o sujeito em seu bem-estar.

Contudo, Costa-Moura (1995) afirma que o *Wohl*, condicionado pela causalidade fenomênica, proporciona ao sujeito apenas uma relação inconstante com a lei. Ora, se o sujeito prático deve manter uma relação constante com o seu bem, não o será pela via do prazer, já que toda relação ao prazer é fenomênica e, portanto, inconstante. O princípio do prazer é a evitação do padecimento das tensões, de modo que mantêm com o objeto relações condicionadas por tal evitação. Toda lei referida a um fenômeno, não depurada de toda matéria, conduz a uma ação subordinada ao prazer, logo, à inconstância do que é sensível.

Por outro lado, Lacan ([1960]2008) dirá que para além do princípio do prazer delinea-se o *Gute*, justapondo-se à *das Ding*. Com efeito, este irá se apresentar ao nível da experiência inconsciente como aquilo que constitui a lei. Porém, tal lei deve ser compreendida aqui enquanto uma lei de caprichos, arbitrária, uma lei de signos em que o sujeito não está

garantido por nada. Portanto, oposta à lei simbólica do pai morto. Uma lei próxima à lei do pai primevo que em nada relativizava. Uma lei do supereu. O bem que o *Gute* supõe dispensa o bem-estar do sujeito, forçando o mesmo na direção do além do princípio do prazer.

Ora, o que a psicanálise nos ensinaria, principalmente desde a formulação do além do princípio do prazer, senão que o homem nem sempre deseja o seu próprio bem? Estando *das Ding* colocado no centro da experiência do desejo como aquilo que mais se anela e que mais se afigura enquanto insuportável, considerar que o sujeito se sinta compelido a ele por uma busca do *Wohl*, seria um equívoco. Seguir o rastro de *das Ding* é buscar a experiência insuportável e aniquilante do Bem Supremo, *das Gute*. O que Freud teria nos legado não teria sido outra coisa senão esta paradoxal inclinação do homem, marcada pelo além do princípio do prazer, na direção de um Bem que implica em seu apagamento. Sobre isso, Lacan ([1960]2008) complementa nos fazendo ver que é próprio do homem não conseguir se desfazer do tema paradoxal da “felicidade no mal”.

Costa-Moura (1995, p. 43) então irá discernir que: enquanto a relação com o prazer é inconstante por ser fenomênica, o que a lei moral busca é uma relação constante, logo, além do prazer: “[...] uma vez rejeitando toda lei do ‘*Wohl*’, do prazer, temos de buscar um princípio incondicional, único fundamento aceitável para a ordem moral”. Ao se desvencilhar dos condicionamentos da causalidade fenomênica, a vontade se torna autônoma, dá a si própria a sua lei, fundando o que é próprio a toda lei que se pretende moral: estar situada além de toda contingência. A vontade concebida por Kant age de acordo com uma lei, a lei moral livre e autônoma, que não se determina a partir do *Wohl*, ou seja, à parte do bem-estar e de todas as suas incertezas. Lacan ([1960]2008, p. 95) dirá que: “Nenhum *Wohl*, que seja o nosso ou o do nosso próximo, não deve entrar como tal na finalidade da ação moral”. A referência da lei moral é *das Gute*, o que quer dizer então, o Bem Supremo, não relativizável.

Ainda em seu comentário da obra de Kant, Lacan ([1960]2008) dirá que o filósofo, em sua revisão radical da razão enquanto pura formulará que a moral se desvencilha expressamente de toda referência a um objeto de afeição, de toda referência ao que é da ordem *patológica*, o que quer dizer um objeto de uma paixão, qualquer que seja ela. Com isto, Costa-Moura (1995) comenta que a vontade moral só é efetiva se atua livremente, obrigando-se à apatia, à independência total de todo e qualquer interesse sensível. Logo, ela irá se referir à idéia de que, para o agir moral, o *imperativo categórico* é o critério.

3.2.4.6 *O imperativo categórico e a injunção sadiana*

Lacan ([1960]2008, p. 96) assim propõe que se traduza a fórmula do imperativo categórico dada por Kant: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos”. Lacan ressalta que esta fórmula tem a característica de possibilitar que seja levada adiante até as conseqüências mais extremadas. É como se nos deparássemos com uma máxima que na medida em que “restringe” o modo como a ação deve ser executada, “expande” de maneira impressionante os tipos de ações possíveis. Isto porque, conforme Lacan pontua, Kant nos convida a considerar tal máxima como a lei de uma natureza na qual seríamos convocados a viver. Tal seria o expediente, o recurso, a “estratégia” para nos tornarmos capazes de repelir com horror essa ou aquela das máximas às quais nossos pendores nos arrastariam, ou seja, os pendores das paixões, as considerações ao prazer.

Lacan ([1960]2008) afirma que a pesquisa de Kant acerca da moral teria nos levado a encontrar, pela primeira vez na história do pensamento, uma formulação acerca da ordem do além do princípio do prazer. Frente a isso, Costa-Moura (1995) comenta que o que há de comum entre Kant e a psicanálise é o fato de que ambos caminham na trilha do limite. Em ambos é possível nos depararmos com a experiência (limitada) vislumbrando o além do limite, além do princípio do prazer.

Com efeito, maiores esclarecimentos acerca da lei moral em Kant nós poderíamos encontrar recorrendo a Sade. Oito anos depois da publicação da *Crítica da Razão Prática* de Kant, vem a lume *A Filosofia na Alcova*, do Marquês de Sade. Julien (1996, p. 61) levanta uma questão interessante: “Certamente, à primeira vista, tomada biograficamente, que relação, a não ser de contradição, pode haver entre um libertino condenado a escrever na prisão e o austero celibatário de vida regrada como um relógio?”. Porém, Lacan terá sido aquele que soube mostrar como Sade esclarece Kant. A obra *A Filosofia na Alcova* é pródiga em coerência interna no que tange às suas “proposições”, tanto que, conforme Lacan ([1960]2008) observa, são os critérios kantianos que dela emergem do texto como justificativas para suas posições do que se pode chamar de uma espécie de antimoral.

Em uma passagem de sua “Filosofia”, Sade descreve o apelo feito no manifesto – “Franceses, mais um esforço para serem republicanos”. Nele, Sade propõe como máxima universal de nossa conduta justamente o contrário do que pôde ser até então o necessário para uma vida moral viável e coerente. Lacan ([1960]2008) esclarece que se trata de uma verdadeira inversão do Decálogo, podendo ser assim resumida: tomemos como máxima

universal de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instrumento de nosso prazer. Uma vez que se universalize tal lei, os libertinos estariam dotados da livre disposição de todas as mulheres indistintamente, consentissem elas ou não. Contudo, elas também se desobrigariam de todos os deveres da sociedade civilizada, que impõe a elas os fardos das relações conjugais, matrimoniais e outras. Esta concepção teria por efeito abrir todas as comportas do desejo, convocando – seria melhor dizer: obrigando – a cada um levar aos extremos as exigências de sua cobiça e de realizá-las.

A nossa “repugnância”, dirá Lacan ([1960]2008, p. 99), frente à depravação de tal proposição e frente aos efeitos nefastos que ela causaria poderia ser perfeitamente assimilada àquilo que Kant intenta eliminar do horizonte dos critérios da ação moral: o elemento sentimental, individual, pático:

Se é eliminado da moral todo elemento de sentimento, se no-lo retiram, se se invalida todo guia que exista em nosso sentimento, de modo extremo o mundo sadista é concebível – mesmo que ele seja seu avesso e sua caricatura – como uma das efetivações possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana tal como ela se inscreve em 1788.

Lacan ([1960]2008) estaria assim apontando o elo que aproximaria estes dois autores aparentemente tão díspares, mas que preconizavam “sistemas”, de alguma maneira, próximos. Os efeitos de tal descoberta de Lacan e mais, em que isto pode instruir a psicanálise, serão abordados no texto Kant com Sade, que profundas relações têm com o seminário sobre a ética da psicanálise, assim como com o ensino de Lacan naquele momento. Kant com Sade será objeto de estudo mais adiante. Por ora, sigamos com as considerações contidas no próprio seminário dos anos de 1959 e 1960.

Esta par “inusitado” formado por Kant e Sade nos colocaria diante de uma questão: a questão da relação com *das Ding*. Conforme Lacan ([1960]2008) observa, esta relação estaria ressaltada na obra dos dois autores, guardadas as devidas diferenças entre a conceitualidade psicanalítica e o momento histórico no qual ambos fazem suas aparições. Todavia, mesmo que se respeitem tais diferenças cronológicas e discursivas, impressiona o quanto há uma espécie de modelo, de sistema, de ossatura, de teorema, enfim, que aproxima Kant e Sade da relação paradoxal com *das Ding*.

Apenas um correlato da ordem sentimental seria admitido por Kant para lei moral em sua pureza. Lacan ([1960]2008) ressalta que este correlato único não é outra coisa senão a própria *dor*. Supõe-se que a lei moral, ao recriminar todas as nossas inclinações, deve produzir um sentimento de dor. Julien (1996) então indica que há uma relação *a priori* entre a

lei e esse afeto que é a dor. Portanto, Lacan ([1960]2008, p. 100) irá indicar que, no que tange à *das Ding*, Kant tem a mesma opinião que Sade: “pois, para atingir absolutamente *das Ding*, para abrir todas as comportas do desejo, o que Sade nos mostra no horizonte? Essencialmente a dor”. Esta dor consiste no efeito imediato de se forçar o acesso à Coisa, conforme prefiguram de modo semelhante Kant e Sade: o primeiro ao “renunciar” o que é da ordem do sensível em prol de uma lei moral que se quer absoluta, na qual o prazer ou qualquer outra indicação do que é patológico indica um distanciamento do universal e uma proximidade com o particular, fonte de todo “mal”; o segundo ao preconizar e incitar a busca de todos os desregramentos também em prol de uma lei que se quer absoluta, na qual a reserva do prazer ou qualquer outra indicação do que é patológico também indica um distanciamento do universal e uma proximidade com o particular, fonte de todo “bem”.

O extremo do prazer, o encontro com *das Ding*, a ultrapassagem de todo princípio do prazer é o que não se pode suportar, conforme Lacan ([1960]2008) pontua. Contudo, a psicanálise escancara o fato de que o homem não se detém no *Wohl*, mas que parte sempre em busca de algo a mais, *Gute*: exatamente o que se encontra no registro do além do princípio do prazer. Kant e Sade teriam sido pioneiros em formulações sobre este limite que se insinua em toda experiência humana. Com efeito, transgredir a lei do princípio do prazer com vistas à Coisa é o que faz com que o gozo se recorte e se distribua. A lei organiza o campo do gozo, repartindo-o. Porém, as formulações tratadas neste contexto que é o nosso no trato com a obra de Lacan, são as formulações acerca de uma *forçagem* brusca dos limites do prazer e do desejo em prol do gozo. Ultrapassar a lei que se tece a partir das flutuações do princípio do prazer em torno de *das Ding* (em torno, sem jamais alcançá-lo), em obediência a outra lei que se tece a partir dos empuxos do princípio do prazer para alcançar *das Ding*, realizando o maior anelo da pulsão de morte: a cessação de todas as tensões. Ora, não seria esta a lei do supereu? Não seria desta força insidiosa que nos falariam Kant e Sade e suas formulações sobre o “impossível”?

Outros desenvolvimentos virão adiante. Por ora, deixamos o seminário sobre a ética da psicanálise e dele retemos este lugar primordial concedido a *das Ding* enquanto causa de todo desejo e fonte de uma atração que se resiste a partir das flutuações do princípio do prazer. E é preciso que se resista, pois *das Ding* se coloca no horizonte do sujeito como a possibilidade do incesto fundamental, o que irá custar a ele o preço de sua condição de desejante e falante. Isto também é preciso reter. Para um incesto fundamental, uma lei fundamental que o interdita, e ao instituir tal interdição, funda no cerne do sujeito o desejo por

alcançá-lo, pois não se pode esquecer a lição dada por Freud ([1913]1980) em Totem e Tabu: não se proíbe aquilo que não se deseja.

É preciso que se retenha também que ascendência da lei sobre o desejo, Lacan ([1960]2008) demonstra que o apóstolo Paulo já a conhecia: “Que diremos então? Que a Lei é pecado? De jeito nenhum! Mas eu não teria conhecido o pecado se não existisse a Lei, nem teria conhecido a cobiça se a Lei não tivesse dito: ‘Não cobice’”. Basta trocar o “pecado” pelo “desejo” para que esta passagem ganhe ares psicanalíticos. A lei se interpõe para tornar *das Ding* a fonte de toda cobiça e desejo, de modo que se está sempre à espreita de seu alcance. Mas a lei também se interpõe a partir do princípio do prazer para diversificar as possibilidades de gozo do sujeito, à custa de que ele saiba, frente a estas possibilidades, resistir ao “convite” de *das Ding*.

Contudo, voltemos ao apóstolo Paulo e sua carta aos romanos: “Antes eu vivia sem a Lei; mas, quando veio o mandamento, o pecado reviveu, e eu morri. O mandamento que devia dar a vida tornou-se para mim motivo de morte”⁴¹. De onde a questão: mas como se pode resistir se a “promessa” de um gozo absoluto é maior do que qualquer fruição regrada, e se tal promessa é agenciada por um imperativo ao qual o sujeito se vê enredado, na medida em que, se obedece, é apenas em função deste Bem “prometido”? Mais do que qualquer outra coisa, isso também deve ser retido.

Por fim, deste seminário, que se retenham as formulações que emprestam um “sistema” a este imperativo que identificamos como sendo apanágio da instância paradoxal do supereu, com a qual lidamos desde Freud. Kant e Sade sistematizam em “leis” este “empuxo” que o sujeito experimenta em relação à *das Ding*. “Empuxo” que ao arrastá-lo pela obediência ao imperativo, lhe custará a sua própria condição de sujeito.

Kant com Sade, artigo escrito por Lacan em 1962 e publicado em seus Escritos, no ano de 1966, será agora o nosso guia por entre este formalismo da lei superegóica. Obra enigmática, havia sido redigida originalmente para servir de apresentação ao terceiro volume das obras completas do Marquês de Sade. Porém, conforme Roudinesco (2008) testemunha, o texto foi julgado ilegível e o artigo de Lacan foi retirado do volume. Viria a ser publicado em abril de 1963 na revista *Critique*, até enfim ser recolhido para constar nos Escritos, em 1966.

Ainda de acordo com Roudinesco (2008) este texto é atravessado do começo ao fim pela leitura que Lacan teria acabado de fazer da História da Loucura, de Michel Foucault. Mas também seria inspirado em grande parte pelas reflexões de Max Horkheimer e Theodor

⁴¹ Tal passagem da carta aos Romanos escrita pelo apóstolo Paulo se encontra em Rom 7: 7-11.

Adorno, que já haviam empreendido anos antes uma aproximação entre Kant e Sade em uma fecunda digressão sobre os limites da razão e o ideal do progresso. Mesmo não citando explicitamente este trabalho, Lacan tomava partido de suas idéias. Contudo, de Foucault ele explicitamente toma o sistema das partilhas (razão/loucura) e a noção de “círculo antropológico”. Com efeito, para Lacan, a obra de Sade era o passo inaugural de uma subversão da qual Kant havia sido o momento de virada.

Para os nossos intentos, Kant com Sade também é um passo importante. Como se em direção a este texto estivessem confluindo os desenvolvimentos anteriores acerca do supereu e do gozo. Se em Freud surge uma instância psíquica paradoxal, capaz de servir ao Édipo e ao Isso, Lacan enlaça tal quimera ao gozo, e além: concede a ela uma espécie de “jurisdição” e um “mandato”, fazendo com que a incidência do supereu no mal-estar na cultura se revista de um caráter “formal”. Por meio deste artigo, Lacan nos mune de um importante recurso para pensarmos sobre as formas radicais de se tomar o outro (o semelhante) enquanto objeto, ao passo que, nesta tomada do outro, também nos fazemos objeto para o Outro (o “próximo”), com a finalidade de torná-lo pleno, sem furos, fazer ressurgir o pai ali onde ele se apresenta enquanto espectro que cobra tributo por sua morte.

3.2.5 Kant com Sade

Em sua abordagem acerca do lugar da dialética nas formulações de Lacan a respeito da racionalidade analítica, Safatle (2006) afirma que o texto Kant com Sade deve ser lido como um sintoma do impasse da questão da intersubjetividade no interior da clínica analítica. Ainda no começo de nossos trabalhos com o texto do seminário sobre a ética da psicanálise, vimos que Lacan se debatia com a questão do paradigma da racionalidade intersubjetiva, e que este seminário se encontra em um momento de sensível transição para outro paradigma.

Ainda conforme Safatle (2006) a noção de intersubjetividade em Lacan, naquele momento, era marcada por uma compreensão do desejo enquanto *desejo puro*. Só haveria reconhecimento do sujeito a partir do momento em que este apresentasse o seu desejo enquanto falta-a-ser manifestado como pura negatividade desprovida de objeto. Ou seja, um desejo que não seria capaz de se satisfazer com objetos empíricos e arrancado de toda possibilidade imediata de realização fenomenal. Frente a isto, a racionalidade da práxis analítica aspiraria em inscrever, no interior do saber objetivo, essa negação que surge inicialmente em Lacan como falta-a-ser do sujeito. Maneirismo lacaniano para determinar as coordenadas de uma objetividade própria à subjetividade. De onde proviria justamente a sua

complexidade, que era a de tentar conjugar, no mesmo movimento, imperativos de reconhecimento mútuo e a irredutibilidade do sujeito.

Tal complexidade exigiria um estudo aprofundado sobre os modos de negação, com vistas a encontrar uma maneira de conjugar estes traços tão díspares de se sustentar uma presença objetiva do que há de real no sujeito, além de manter a sua irredutibilidade. Neste sentido, Safatle (2006) percorre todo o itinerário lacaniano por entre as formas de negação – a *Verneinung* e a *Verwerfung* – se deparando com impasses que parecem não corresponder ao tipo de negação procurada por Lacan. Após percorrer o itinerário deste no que tange às relações entre o sujeito e a estrutura, Safatle (2006) se volta para o que, naquele momento, lhe parece ser um ponto de alteração da perspectiva lacaniana acerca da racionalidade analítica: o abandono do paradigma da intersubjetividade. É neste momento que entram em cena as figuras de Kant e Sade.

Os móveis que teriam levado Lacan a mudar de perspectiva acerca da intersubjetividade – chegando mesmo a criticá-la – não são explicitamente expostos por ele, pois conforme Safatle (2006) afirma, Lacan não teria exposto criticamente os motivos de seu impasse. Contudo, teria recorrido ao procedimento de colocar outro em seu lugar para que fosse criticado. Justamente o papel de Kant neste momento. Daí que o texto Kant com Sade dever ser lido como um sintoma no itinerário lacaniano. Tratar-se-ia de um momento de ruptura e de reordenação no que tange à racionalidade analítica, conforme Lacan começaria a empreender na época.

3.2.5.1 *A felicidade no mal*

Voltando-nos agora para o texto de Lacan ([1962]1998), encontramos ainda no seu início a idéia de que se Freud pôde formular o seu princípio do prazer, isso se daria graças à ascensão insinuante, ao longo do século XIX, do tema da “felicidade no mal”. Com efeito, Sade teria sido passo inicial desta subversão que prepararia toda formulação freudiana no limiar do século XX. E se Sade foi o passo inicial de tal subversão, Kant teria sido o ponto decisivo, a virada que abriria caminho para Sade. A Filosofia na Alcova seria inteiramente compatível com a Crítica da Razão Prática, de modo que se pode dizer que a obra de Sade daria a verdade da Crítica.

Lacan ([1962]1998) observa que a “virada” empreendida por Kant tem por ponto de partida uma observação filológica. A Crítica se iniciaria com a seguinte assertiva: “O homem se sente bem no bem”. Conforme Costa-Moura (1995) observa, a tradução para nossa língua

não permitiria perceber a relevante diferenciação presente na língua alemã. O bem adverbial, o nosso já conhecido “*Wohl*” distingue-se do bem substantivo, o igualmente familiar “*Gute*”. Temos no original o seguinte: “*Man fühlt sich wohl im Guten*”. Justamente nesta assertiva que Lacan ([1962]1998) encontra a novidade que Kant introduziria como própria ao campo da moral. A possibilidade de uma diferenciação no nível adverbial com a manutenção do mesmo substantivo, ou simplesmente a possibilidade do tema da “felicidade no mal”. Ora, conforme Costa-Moura (1995) indica, o que experiência clínica nos explicita constantemente é essa inclinação para, não raro, nos sentirmos “bem” no mal.

Com isso, Lacan ([1962]1998) retoma uma equivalência que já havíamos encontrado em seu seminário sobre a ética da psicanálise, que é aquela entre o *Wohl* e a lei do bem-estar que é o princípio do prazer. Tomando Kant enquanto referência, Lacan dirá então que o princípio do prazer submetteria o sujeito ao mesmo encadeamento fenomênico de determinação dos objetos. Kant a isto objetaria promulgando que nenhum fenômeno pode se prevalecer de uma relação constante com o prazer. Assim, conforme Lacan enuncia, a investigação kantiana dos fundamentos da lei moral prediz que não se pode enunciar nenhuma lei a partir do *Wohl*. De acordo com Safatle (2006), os objetos ligados ao *Wohl* e, por conseguinte, ao prazer e ao desprazer, são todos empíricos. Por conseguinte, não haveria como o sujeito saber *a priori* se a representação de um objeto será vinculada ao prazer ou à dor, justamente porque tal saber depende do sentimento empírico do agradável e do desagradável. Frente a isto, Safatle (2006, p. 152) conclui que:

De um lado, isso permite a Kant afirmar que não há universal no interior do campo dos objetos do desejo, já que aqui cada um segue seu próprio sentimento de bem-estar e os princípios narcísicos ditados pelo amor de si. De outro, devemos lembrar que não há liberdade lá onde o sentimento fisiológico do bem-estar guia a conduta.

Nestes termos, o sujeito estaria submetido a uma causalidade de ordem natural, a partir da qual o objeto e os instintos ligados à satisfação das necessidades físicas determinariam a Lei de modo irremediável, e não o contrário. A ação que se empreenderia não seria de cunho moral, já que permaneceria viciada em relação ao empírico. Costa-Moura (1995) afirma então que Kant encontra a saída para este impasse rejeitando toda lei oriunda do *Wohl*, do bem-estar, do prazer. E a partir de tal rejeição, procede-se então a uma busca de um princípio incondicional, o único fundamento aceitável para ordem moral.

Lacan ([1962]1998) então enfatiza o paradoxo que prediz que o sujeito encontra uma lei no momento em que já não tem diante de si objeto algum. Tal lei se expressa mediante

uma voz na consciência que se articula nela como uma máxima, vociferando a ordem de uma razão puramente prática, ou vontade. Lacan ([1962]1998, p. 778) dirá então que:

Para que essa máxima sirva de lei, é necessário e suficiente que, na experiência de tal razão, ela possa ser aceita como universal por direito de lógica. O que, lembremos sobre esse direito, não quer dizer que ela se imponha a todos, mas que valha para todos os casos, ou, melhor dizendo, que não valha em nenhum caso, se não valer em todos.

Por conseguinte, os princípios de uma lei válida universalmente irão requerer a purificação da vontade, ou seja, destituída de toda referência empírica e desbastada de toda manifestação passional. Eis o critério de sua universalidade e valor. Não à toa que se apresenta enquanto apologia da apatia, conforme indicamos acima.

Safatle (2006) considera então que a condição estabelecida por Kant para exorcizar qualquer tipo de determinismo sobre a dimensão prática é a ampliação a todos os homens, inclusive aos perversos, da possibilidade de escuta imediata da voz interior da lei moral. Junto a isto, não haveria então espaço para se buscar uma gênese da lei moral, já que sua realidade objetiva é o resultado de uma dedução transcendental, ou seja, um procedimento interno à razão. Estaríamos bastante afastados da perspectiva de Nietzsche e de sua tarefa filosófica de se empreender uma busca das coordenadas históricas da genealogia da moral. Com efeito, conforme Safatle (2006) atesta, estaríamos mesmo distante de Freud, para quem a gênese da consciência moral seria uma gênese empírica: estaria ancorada em um fato da história do sujeito, que seria a ameaça de castração provinda do pai. Essa gênese empírica da consciência moral em Freud seria inegável, dado o sentimento de culpa oriundo da rivalidade com o pai.

Contudo, Safatle (2006) chama atenção para o fato de que, em Kant, toda vontade deve dirigir a sua realização por meio de um objeto, o que implicaria em um sério problema, dada essa purificação da vontade resultante do rechaço aos objetos sensíveis. Para solucionar tal impasse, Kant introduz um objeto próprio à vontade livre: *das Gute*, um bem para além do sentimento utilitário de prazer. Ao se consolidar, *das Gute* permite que se possa dar uma determinação *a priori* à vontade por meio de um objeto supra-sensível desprovido de toda qualidade fenomenal. Com efeito, tal objeto não se colocaria enquanto materialidade que orienta a ação, já que não temos nenhuma intuição correspondente a este objeto. Frente a isto, a saída de Kant consiste em atribuir a este objeto a característica de ser uma forma de agir, uma *forma* específica para a ação, e não como um “objeto privilegiado”. Nestes termos, a própria forma já seria o objeto para a vontade livre.

De modo privilegiado, encontramos tal forma no conteúdo da máxima moral: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos”. Esta máxima tem a característica de ser uma pura forma vazia e universalizante, já que não enuncia nenhuma norma e nada orienta acerca de ações específicas. O contentamento próprio à vontade livre viria da conformação à forma da máxima moral.

Para Safatle (2006) é possível identificar neste ponto uma importante convergência de método em Kant e Lacan. Ora, assim como a vontade livre kantiana, o desejo puro lacaniano não se adéqua a nenhum objeto empírico. Cada um deles, à sua maneira, aponta para a não conformidade do desejo do sujeito com a satisfação prometida pelos objetos do mundo empírico. A condição para que se possa reconhecer o sujeito enquanto tal é a sua identificação com uma lei que é pura forma vazia, desprovida de conteúdo positivo. Em Kant, temos a lei moral. Em Lacan, a lei fálica e paterna.

3.2.5.2 *Das Gute, das Ding e a “preparação” kantiana*

Ao rejeitar a lei oriunda do *Wohl* para se desvencilhar de tal impasse, Kant então apela para *das Gute* enquanto bem que é objeto da lei moral. Lacan ([1962]1998) afirmar ser este o “bem” que se ouve dentro de nós cujo imperativo se apresenta como categórico, ou seja, incondicional. Lacan então ressalta que este objeto só é suposto enquanto Bem por se impor a despeito de qualquer objeto que se imponha no registro empírico. O Bem só terá sua condição de *das Gute* assegurada ao se opor aos bens incertos que estes objetos empíricos fornecem. A ultrapassagem desse registro é a condição para que *das Gute* se imponha como superior por seu valor universal. Logo, o seu peso só aparece por excluir tudo aquilo que o sujeito experimenta enquanto padecimento por seu interesse por um objeto, ou seja, aquilo que Kant denomina de “patológico”.

Valendo-se então desta prefiguração em Kant do que seria o Bem Supremo, Lacan ([1962]1998) contrapõe esta definição com o que fora o Bem para os “Antigos”, ressaltando que enquanto este Bem funcionaria como contrapeso da moral, espécie de “fiel da balança” da ação que se pretende moral, em Kant o Bem age enquanto *antipeso*, dada a subtração de peso que ele produz no amor-próprio do sujeito: apologia da apatia, na medida em que a resolução de tomar este Bem enquanto causa de toda ação moral tornaria todos estes prazeres oriundos dos objetos empíricos “menos respeitáveis”, conforme Lacan pontua.

Com efeito, podemos dizer que neste ponto de nossa investigação, detemos a posse dos elementos essenciais da abordagem de Lacan ([1962]1998) da obra *Crítica da Razão Prática*, de Kant. Estes elementos – a diferença entre *das Wohl* e *das Gute*, a negação de todo objeto de ordem empírica em prol de *das Gute* enquanto princípio da lei moral – confluirão, na reflexão do psicanalista francês, para algo que se torna patente se mantivermos nos espíritos as suas formulações proferidas em seu seminário sobre a ética da psicanálise. Este “algo” diz respeito à equiparação entre *das Gute* e *das Ding*. Safatle (2006) chama atenção para esta “astúcia” de Lacan ao empreender tal aproximação. Porém, tal aproximação não seria inviável diante do projeto lacaniano, na medida em que o psicanalista estaria em busca de um gozo para além do princípio do prazer⁴².

Entretanto, faz-se necessário agora nos voltarmos para assertiva mencionada acima acerca da preparação efetuada por Kant que irá viabilizar o além do princípio do prazer formulado por Freud. Preparação a partir da qual, conforme Lacan ([1962]1998) afirma, Sade pôde dar os primeiros passos. Vejamos onde esta coreografia entre Kant, Sade e Freud proposta por Lacan irá culminar.

Já expomos acima o tema da “felicidade no mal” a partir da sentença de Kant: “O homem se sente bem [campo do *Wohl*] no bem [campo do *Gute*]”. Julien (1996) comenta que a partir das conseqüências oriundas de tal sentença é que podemos encontrar a abertura de caminho da *Crítica da Razão Prática* em direção a Freud. Kant opera uma ruptura com a ética da Antiguidade ao operar uma ruptura entre virtude e felicidade, no sentido de que o bem-estar não pode ser um signo, um indicador do bem: o único indicador do bem é a dor. Daí que Kant prepararia Freud no seguinte: nem o macrocosmo nem o microcosmo podem nos fornecer referenciais sobre o caminho do bem. Na medida em que a lei moral nada deve ao fenomênico, os conceitos de bem e mal não podem ser determinados antes da lei moral, mas somente depois desta lei e por meio dela.

Em Costa-Moura (1995) encontramos que essa “preparação” se encontra justamente no fato de Kant ter estabelecido um critério objetivo para a determinação da ordem moral, um critério que fosse necessário e suficiente: o critério da universalidade. Ora, de que modo se obtém a universalidade? Negando toda empiria do prazer. Exatamente a partir desta

⁴² Todavia, é preciso que se leve em consideração a ressalva feita por Safatle (2006) de que a aproximação entre a psicanálise (*das Ding*) e a problemática kantiana (*das Gute*) irá resultar em um distanciamento do encaminhamento freudiano inicial. Na obra de Freud de 1895, *das Ding* estaria mais próximo da irredutibilidade do *sensível* ao pensamento fantasmático do que desta irredutibilidade do *transcendental* à inscrição fenomenal que Lacan parece querer sustentar.

ultrapassagem do prazer e do bem-estar que nos coloca diretamente no campo da universalidade que as portas do além do princípio do prazer poderão ser abertas.

Frente a isso, é preciso que se imponha a lei do Bem (*Gute*) enquanto imperativo categórico, tal como Lacan ([1962]1998) ressalta que é justamente esta lei que se faz ouvir em nós ao negarmos os condicionantes empíricos. A razão é livre para enunciar as suas ordens a partir do universal de seu procedimento. Logo, a máxima enunciada *pelo* sujeito o posiciona enquanto legislador, ao mesmo tempo em que o posiciona enquanto aquele que também está submetido à lei, já que a lei também é emitida *para* ele. O que quer dizer, nos termos sadianos, que ele é simultaneamente carrasco e vítima.

3.2.5.3 O imperativo sadiano

Costa-Moura (1995) afirma que comprovar a viabilização de Sade por Kant é demonstrar que a máxima de sadiana satisfaz ao critério da prova – lógica – da universalidade determinada pelo filósofo de Königsberg. A máxima sadiana assim é formulada por Lacan ([1962]1998, p. 780): “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar”. Tal máximo, com efeito, não consta na obra de Sade a partir da qual Lacan ([1962]1998) a lê. Costa-Moura (1995) então esclarece que Lacan constrói esta máxima da mesma forma como que, em uma análise, se constrói a cena fantasmática: em termos de articulação significante, anterior ao sujeito propriamente dito.

Ainda conforme Costa-Moura (1995) bastaria então fazer com que a máxima de direito ao gozo enunciada na sentença construída por Lacan fosse tomada como regra universal, para que então, de maneira indelével, tenhamos que tomá-la enquanto imperativo para a vontade. Na própria fórmula já constatamos a presença de um quantificador universal, tal como preconiza Kant para que a lei garanta sua força. Este quantificador está registrado no trecho: “pode dizer-me *qualquer um*”, a partir do qual se assinala uma regra que se pretende submeter a vontade de todos no ato de se elevar tal máxima ao caráter de lei. Vejamos como tal máxima pode ser tida como regra universal conforme os cânones estabelecidos por Kant.

Conforme Julien (1996) testemunha, os critérios pelos quais se reconhece o imperativo kantiano, a partir do qual este se impõe em sua pura forma de lei, são dois: a rejeição do *pathologisch* e a legalidade formal da lei.

No primeiro, a rejeição de tudo o que é da ordem do patológico confere ao imperativo a característica de ser *incondicional*. Todas as moções oriundas da ordem dos

afetos, amor ou ódio, ternura ou piedade, vingança ou gratidão, em suma, todo o sentimental é incapaz de esclarecer nossa ação. Julien (1996, p. 61) dirá então que: “a ação moral é praticada por dever e obrigação, excluindo qualquer outro móbil, como o coração ou o cálculo interessado”.

Por conseguinte, a máxima sadiana rejeita radicalmente todo apelo patológico. Lacan ([1962]1998, p. 781) dirá que se faz necessário reconhecer este seu caráter, na medida em que ela presume: “[...] a rejeição radical do patológico, de qualquer consideração por um bem, uma paixão ou mesmo uma compaixão, ou seja, a rejeição pela qual Kant liberta o campo da lei moral”. Já havíamos nos deparado com uma afirmação semelhante no seminário sobre a ética da psicanálise.

Safatle (2006) comenta que, assim como Kant, Sade também estaria à procura da purificação da vontade que a depure de todo conteúdo empírico e patológico. Tal purificação implica em uma indiferença abissal quanto ao objeto, que por sua vez pressupõe a despersonalização e o abandono do princípio do prazer. Por seu turno, Costa-Moura (1995) ressalta que a ação imposta por Sade tampouco teria o prazer como móbil ou “fim”. A afirmação incondicional do direito, que faculta que a vontade estabeleça uma relação constante com a lei, já nos encarrega de apartar o que é da ordem do prazer, já que a relação com este é sempre inconstante e fenomênica. O direito ao gozo em Sade é o que se apresenta para além do princípio do prazer. Com efeito, Julien (1996) chama atenção para um aspecto fundamental da rejeição ao patológico que emerge da máxima sadiana: o direito ao gozo é indiferente (apático) aos efeitos produzidos pelo próprio gozo, de tal modo que essa indiferença, com a mesma radicalidade, concerne ao próprio sujeito enquanto agente-executor da lei.

No que diz respeito ao segundo princípio, ele torna o imperativo *categorico* na medida em que a máxima se impõe em razão do próprio ato de enunciação da ordem, e não pelo conteúdo de seu enunciado. Para Lacan ([1962]1998, p. 781), e conforme já mencionamos acima, a forma desta lei é a sua única substância, “na medida em que a vontade só se obriga a ela ao rejeitar de sua prática toda razão que não seja de sua própria máxima”. Diante disto, a questão que se coloca não é a de agir conforme a lei, segundo o conteúdo da lei, mas apenas por que a lei o diz. Ora, justificar as razões da lei seria torná-la hipotética, submetendo-a a sofística e ao conflito dos discursos.

Julien (1996) destaca que, em Sade, o direito ao gozo (e não aos prazeres) não se justifica. Ele se impõe por si mesmo, sob pena de ser faltoso. Para o autor, de acordo com esta prerrogativa categórica, ao se pedir razões para o gozo, já estaríamos renunciando a ele.

Safatle (2006) ressalta que este aspecto importante do direito ao gozo preconizado por Sade diz respeito, fundamentalmente, à questão do direito ao gozo do corpo do outro. Tomar o corpo do outro obrigatoriamente. Contudo, sem se manter equilibrando-se no registro demarcado do prazer, mas excedendo-se no gozo que implica no mal do outro. Costa-Moura (1995) identifica quanto a este aspecto que, em Sade, se chega a uma imoralidade totalmente de acordo com as exigências da moralidade em Kant: ultrapassando qualquer conformidade com o conteúdo de uma lei, se institui como dever e por dever. Autorizando-se a se desvencilhar de todo e qualquer móbil que não seja a própria forma da lei, a vontade radicalmente livre instaura, na origem e fundamento de toda lei, a lei da imoralidade radical.

O dever do gozo preconizado por Sade assume a forma proposta por Kant que assegura o caráter moral da lei. Contudo, em Sade o objeto desta lei é o supremo mal, na medida em que se refere a um mal para além de todo objeto fenomênico e sensível. É um mal formal. Instalando-se para além das condições da particularidade fenomênica do homem, o mal sadiano se apresenta como um mal voluntário e livre para submeter a todos a sua lei. E nisso residindo o que pode ser o mais inquietante: não enquanto desvio da lei, mas, conforme Costa-Moura (1995) destaca, fundando uma ordem da obrigação (i)moral, no nível da necessidade imperiosa e absoluta, no nível da origem de toda lei que se queira (i)moral.

Costa-Moura (1995) diante dessa justaposição entre Kant e Sade que tem como base os critérios determinantes da lei moral preconizados pelo primeiro, destaca que lei que se extrai desse procedimento de rejeitar o patológico e fundamentá-la em sua pura forma irá resultar em uma lei que serve de apoio indiferentemente à moralidade e à imoralidade. A lei se reduziria a ser um critério, porém tal redução não significa minorar a sua eficácia. Pelo contrário, ela seria bastante eficaz na medida em que se revela como um algoritmo. Assim revelada, não haveria mais como dizer que a lei dita moral em Kant seja moral. Em sua condição de algoritmo, esta lei poderia perfeitamente ser amoral.

3.2.5.4 A honestidade sadiana

Todavia, poderíamos objetar os fundamentos desta equiparação entre ambas as figuras. A objeção se fundamentaria na idéia de que, em Sade, a máxima me obriga a exercer meu poder sobre um Outro, se a compreendermos desta forma: “Tenho o direito de gozar do teu corpo, posso dizer *eu* a qualquer um [...]”. Desta forma, ela se confrontaria à máxima kantiana, que me obriga a exercer o meu poder sobre mim mesmo. Porém, Julien (1996) contesta esta compreensão, já que é sempre a partir da voz do Outro que o imperativo moral

se enuncia. Por conseguinte, assim se profere de maneira mais pertinente o princípio sadiano: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode qualquer um *me* dizer [...]”, recaindo sobre esta segunda parte introduzida pelo “pode” o acento que indica a voz do Outro e na qual o “me” indica a posição de assujeitamento do indivíduo.

É por isso então que Lacan ([1962]1998, p. 782) pode afirmar que: “Nesse aspecto, a máxima sadiana é, por se pronunciar pela boca do Outro, mais honesta do que o recurso à voz interior, já que desmascara a fenda, comumente escamoteada, do sujeito”. Tal honestidade seria capaz de dar a verdade de Kant, já que aquilo sobre o qual se assenta a máxima kantiana é a voz do Outro, sendo aqui, na interpretação de Lacan, o lugar do sujeito da enunciação. Safatle (2006) nos adverte de que o “outro” em Kant não é exatamente o Outro lacaniano. Em Kant, este “outro” consistiria em uma espécie de dobra da consciência, pois conforme Safatle (2006) indica, Kant não descartaria a idéia de uma divisão subjetiva no ato da enunciação do imperativo categórico. Por conseguinte, a divisão a qual Kant alude situa-se entre a *consciência moral* e a *consciência empírica*.

Por outro lado, conforme sabemos, o Outro em Lacan é inconsciente. Daí que se possa atribuir à voz do Outro a enunciação da máxima. Em um texto redigido em uma data próxima ao seminário sobre a ética da psicanálise – Observação Sobre o Relatório de Daniel Lagache –, Lacan ([1960]1998, p. 691) então fará com que o supereu e seu imperativo sejam identificados à “voz da consciência”: “[...] o supereu, em seu imperativo íntimo, é de fato ‘a voz da consciência’, isto é, antes de mais nada uma voz, bastante vocal, e sem a maior autoridade senão a de ser uma voz grossa”.

De sua parte, Costa-Moura (1995) justifica a maior honestidade de Sade retomando, primeiramente, o sistema kantiano concernente ao sujeito da razão. Conforme indica, este sujeito é a um só tempo o autor da lei moral (enquanto ser racional), executor de tal lei (enquanto ser livre e autônomo) e assujeitado ele mesmo à lei (enquanto dotado de boa vontade). Ou seja, três figuras encerradas sob a mesma subjetividade moral: autor da lei, agente executor da lei e assujeitado à lei. Mas, do lado de Sade, encontramos sempre esta distinção nas figuras manifestas de três pessoas distintas, como se fosse uma espécie de “regra geral” das cenas descritas em sua *A Filosofia na Alcova*. Safatle (2006) apresenta a constituição desta tríade. Conforme ele destaca, na “Filosofia” temos: Madame de Saint-Ange, aquela que representa e enuncia a lei; Dolmancé, o carrasco de quem se espera que execute a lei de maneira apática, sem se deixar guiar pelo prazer; e Eugénie, a vítima assujeitada à lei e arrancada do domínio do desejo patológico. Com estas três figuras em cena, Sade explicitaria a divisão subjetiva própria à experiência moral. Sade seria não apenas

honesto, mas também didático. Ao colocar em cena a divisão subjetiva fragmentada em três personagens, se recusa a instalá-la no interior de uma personagem.

3.2.5.5 *A lei do Outro: afânise do sujeito*

Por meio da “honestidade” da fórmula de Sade nos damos conta de que o imperativo moral nos convoca a partir do Outro. Com efeito, Costa-Moura (1995) também destaca que a cisão que se instaura com a lei (i)moral no sujeito é aquela que cinde o sujeito da enunciação do sujeito do enunciado. Como vimos, a voz do Outro que enuncia o imperativo é a voz do sujeito da enunciação, o que é evidenciado por Sade. Kant evita a divisão subjetiva, apresentando o imperativo como que emanando de uma voz interior, ainda que se possa aludir a uma espécie de destacamento de tal voz em relação ao sujeito, conforme Safatle (2006) adverte.

Uma espécie de jogo de luz e sombra marca a relação entre o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado, de modo que a aparição de um se faz pagar com a afânise⁴³ do outro. Ora, Costa-Moura (1995) salienta que em Sade o agente executor da lei – o “termo médio” da tríade libertina – se reduz a uma “neutralidade malévola”, na qual o sujeito se esvanece (afânise) de forma a restar como mera mediação entre o autor da lei (“termo maior”), de quem este executor apático recebe a injunção para cumprir o seu dever, e o assujeitado à lei (“termo menor”), a quem se faz experimentar os efeitos do dever cumprido. Estando a voz que enuncia o imperativo do lado do sujeito da enunciação, o sujeito do enunciado exerceria a função de ser a ponte entre os dois pólos estabelecidos pela lei, pólos evidenciados por Sade: o autor e a vítima.

Ao receber o seu dever do Outro e nele se empenhando a fim de executá-lo, o “termo médio” se esvazia de toda substância subjetiva que lhe seja própria: é de sua função de sujeito que ele se demite. Ele se resume a impor o seu dever ao outro pólo em questão, que em Sade é representado pela vítima do suplício. O dever aparece aí enquanto imposto ao Outro, mas também, diremos, imposto ao “outro”. No primeiro caso, “imposto” enquanto tributo que deve ser pago, o preço consistindo em sua própria condição de sujeito. No segundo caso, “imposto” enquanto aquilo que se impõe a despeito do que o outro possa desejar ou não.

⁴³ Roudinesco e Plon (1998) esclarecem que este termo fora introduzido na psicanálise por Ernest Jones para designar a abolição do desejo e o medo desta abolição, tanto no homem quanto na mulher. Porém, Lacan irá criticar tal compreensão, fazendo do termo a noção que descreve a abolição na vertente de um esvaecimento (ou *fading*) do sujeito, sendo este o sentido que empregamos aqui.

Logo, ao se voltar contra a vítima submetida à lei, o executor paga tal invectiva com sua redução a objeto de gozo do Outro. Mais do que isso: ele serve ao Outro a ponto de se sacrificar por ele, colocando-se na economia de tal processo como remendo destacado para que o Outro e sua lei adquiram consistência e peso diante do supliciado. Estamos diante de uma injunção de objetivação da vontade a partir do imperativo da lei (i)moral, na qual o sujeito se lançaria em direção à pura identificação com a lei. Para tanto, é apenas enquanto objeto do Outro que o sujeito poderá alcançar tal identificação, sacrificando a sua própria opacidade, revelando-se em detalhes no reflexo do Outro. Por conseguinte, revela-se que o gozo em questão pertence ao Outro enquanto aquele que formula a lei.

Safatle (2006) destaca que a única diferença entre Kant e Sade é que, neste último, o verdadeiro Outro é a Natureza. É ela quem goza nos atos do libertino e da libertina. É dela que se origina o gozo do Outro. Efeito imediato de tal fruição do gozo por parte do Outro/Natureza: não apenas a vítima é posta no lugar de objeto, mas também o próprio executor da lei. Ele é tão objeto do Outro quanto a sua vítima. Todavia, Kant e Sade parecem se encontrar justamente no ponto no qual estabelecem – no horizonte da experiência humana – o extremo de suas proposições: extrema renúncia em Kant e extremo gozo em Sade. Por conseguinte, mesmo que em Kant nos seja apresentado um Bem Supremo e em Sade um Mal Absoluto, no cômputo geral, isto não faz a menor diferença, na medida em que o gozo enquanto além do princípio do prazer e canteiro das sevícias do supereu se faz presente lá onde o absoluto tenha a pretensão de se instaurar.

Esta natureza que se coloca como princípio e fim de toda ânsia pelo gozo aparece nesta conjunção entre o imperativo moral kantiano e o imperativo ao gozo sadeano enquanto uma natureza primeira, concebida como um poder absoluto do negativo. Figura primeira da natureza na qual se identifica a figura do Ser-supremo-em-maldade.

3.2.5.6 *A banalidade do mal e o supereu*

A proposta kantiana então se resume de tal forma: contra as vicissitudes da individualidade que desestabilizam o ordenamento moral, a lei basta. Por sua máxima, ela se impõe por si mesma, sem a necessidade de condicionantes e na totalidade dos casos. Se assim não o for, não é a lei. Ora, conforme Julien (1996) testemunha, Kant teria aqui viabilizado o caminho para Freud, que aproxima de maneira inexorável o supereu ao imperativo categórico. Com efeito, tornara-se proverbial na psicanálise o dito freudiano de que supereu é o herdeiro do complexo de Édipo, mesmo que tal herança possa ser problematizada em sua

unilateralidade, conforme fizemos acima. De todo modo, no quadro das relações entre a instância superegóica de Freud e o imperativo categórico de Kant, uma importante passagem do texto *O Problema Econômico do Masoquismo* ([1924]1979, p. 173) é bastante ilustrativa: “Deste modo, o imperativo categórico de Kant é a herança direta do complexo de Édipo⁴⁴”.

Essa proximidade entre duas noções de ambiências conceituais diferentes – uma oriunda da filosofia, a outra da psicanálise – proposta por Freud ([1924]1979) serve para indicar o vetor de força incoercível que emana do supereu, frente a qual é difícil para o sujeito resistir. De tal modo que, se ele cede, desfigura-se um tanto mais de suas feições de sujeito que padece da falta e se sustenta enquanto tal no desejo. É contra o desejo que o imperativo categórico se insurge. E é contra a falta que o supereu admoesta, empurrando o sujeito na direção do Outro para que toda incompletude seja obturada, tendo como matéria prima de tal processo o próprio corpo do sujeito.

Nisto reconhecemos a maldade descrita por Sade. Não a maldade em relação ao outro, nem a do sujeito em relação a ele próprio, mas a maldade própria ao supereu. O sadismo do supereu sobre o sujeito o torna um mero “fragmento” do Outro que deve ser reintegrado a este, na forma da busca pelo gozo que os completaria em uma Unidade suposta. Esta “promessa” ensejaria ao sujeito a prática de “crimes por sentimento de culpa”, ou, o que nos interessa de perto, a intolerância quanto ao semelhante, sobre o qual nós projetaríamos o mal insuportável que nos habita.

Lacan ([1962]1998) teria escrito Kant com Sade em 1962. No ano seguinte é a vez de Hannah Arendt publicar o livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Quando se volta para o modo de funcionamento da ética de Eichmann, Arendt ([1963]1999) destaca que ele em nada se parecia – e conforme os “peritos” atestaram – com um criminoso sádico que se deleitava com o sofrimento de suas vítimas. Ao contrário, Eichmann era de uma “normalidade” estarrecedora, o que justamente causava inquietação. Conforme Arendt ([1963]1999, p. 152, grifo da autora) testemunha, Eichmann considerava os seus atos como atos de um cidadão respeitador das leis: “Ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia a *ordens*, ele também obedecia à *lei*”. Notável que se possa equiparar “ordens” com a “lei”, de tal modo que a voz que emite tais ordens seja elevada à condição de legislador. Quão longe Eichmann estaria de Antígona, que contesta ordens tendo a lei por princípio.

⁴⁴ “De ese modo, el imperativo categórico de Kant es la herencia directa del complejo de Edipo”.

Ora, Eichmann se acreditava um idealista atuando em prol de uma causa. Arendt ([1963]1999, p. 54) destaca que para ele, ser um idealista era algo diferente de ser um homem de negócios: o idealista vive por uma idéia, e estaria disposto a tudo sacrificar por ela, inclusive sacrificar a todos:

Quando ele disse no interrogatório de polícia que teria mandado seu próprio pai para a morte se isso tivesse sido exigido, não queria simplesmente frisar até que ponto se achava cumprindo ordens e pronto para executá-las; queria também mostrar o ‘idealista’ que sempre fora.

Conforme Arendt ([1963]1999) relata, irá causar escândalo entre os juízes o fato de Eichmann ter declarado, calcando as palavras, que vivera toda a sua vida conforme os preceitos morais de Kant, e particularmente segundo a definição dada por este ao dever. Quando então é questionado sobre isso, Eichmann daria uma definição aproximada, porém correta do imperativo categórico: “O que quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (Ibid., p. 153). Evidentemente que Eichmann terá adaptado o princípio kantiano. Principalmente depois de ter sido encarregado de efetivar a solução final. Frente a esta circunstância, ele dirá que abandonara tal princípio como algo não mais aplicável. Porém, Arendt ([1963]1999) afirma que na verdade ele distorcera o seu teor, fazendo com que o imperativo agora determine que os princípios de suas ações sejam os mesmos do legislador ou da legislação local.

Arendt ([1963]1999) faz a ressalva de que, evidentemente, Kant em sua filosofia jamais pretendeu vincular o princípio da ação do homem a um legislador. Tal vinculação consistiria em uma imperdoável confusão entre os domínios da antropologia e da moral. Para Kant, todo homem é um legislador a partir do momento em que começa a agir, tendo a razão prática enquanto guia. Entretanto, a distorção inconsciente que Eichmann fará do imperativo categórico estará de acordo com o que ele chamou de uma versão “para uso doméstico do homem comum” da filosofia de Kant. Logo, em tal “uso doméstico” resta algo das formulações kantianas trabalhadas no sentido de conferir um peso de lei incontestável às ordens emitidas pelo legislador. O que teria restado da filosofia de Kant seria justamente a exigência de que o homem faça bem mais do que obedecer à lei. Para além do mero chamado à obediência, que ele se identifique sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei – a fonte de onde brotou a lei. Arendt ([1963]1999, p. 154) dirá que: “Na filosofia de Kant,

essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann faz dele, seria a vontade do *Führer*”.

Exatamente neste ponto é que podemos conjecturar que Lacan ([1962]1999) teria identificado o seu Kant com Sade: neste empenho em se fazer objeto do Outro, identificando-se com a sua lei, de tal modo que as feições do sujeito cedam lugar a uma apatia de quem cumpre a injunção ao dever do supereu. Na prática, a enunciação da lei no “uso doméstico” do qual lança mão Eichmann, sustenta-se pela *voz* do Outro.

Conforme Julien (1996) afirma, uma voz sádica, voz do supereu, que insta a exigir o sacrifício de todo objeto, bem como o sacrifício de si mesmo. Para Costa-Moura (1995) seria sob este aspecto que o mal poderia se tornar uma banalidade sem precedente na história. Banalidade contida no próprio título da obra de Arendt ([1963]1999). O carrasco nazista totalmente identificado à lei do Outro, ou no caso, do *Führer*, deserta de sua posição de sujeito e simplesmente cumpre o seu dever, ocultando-se de sua responsabilidade assumindo as feições de um objeto apático.

3.2.6 Supereu em Lacan: epílogo

Conforme os termos com os quais iniciamos nossa abordagem da instância superegóica em Lacan, este teria nos legado uma fórmula a partir da qual o supereu se revela enquanto um imperativo de gozo. Tal fórmula Lacan ([1973]1985, p. 11) enuncia em seu seminário intitulado *Mais, Ainda*. Recapitulemos: “Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – *Goza!*”. Acerca do gozo temos a idéia de que, essencialmente, ele se aparta do prazer, tanto conceitualmente assim como ao nível da experiência subjetiva. O gozo é a medida do excesso. Por conseguinte, frente a este acosso do supereu, o Eu se submeteria a este comando insensato, prestando-se a cometer atos de violência contra si mesmo ou contra o outro.

Dois desdobramentos possíveis se insinuam a partir da fórmula deste acosso. Desdobramentos que, longe de se oporem, talvez dialetizem entre si. O primeiro diz respeito a um “tu deves” imposto de forma coercitiva, de tal maneira que se pode referi-lo ao imperativo categórico. Já o segundo consiste no peso que a instância do supereu confere à execução de atos destrutivos. Diante deste segundo desdobramento, temos aquilo que parece se colocar como um dos pilares do fenômeno por nós investigado, que é a incidência de uma lei outra que não aquela da proibição e da renúncia ao gozo que faculta o laço social, mas antes uma lei fragmentada e tirânica que corrói as formações simbólicas. Uma versão insensata da lei.

Neste contexto mais tardio da obra de Lacan ([1973]1985) parece que encontramos uma síntese das formulações anteriores, na qual o supereu se condensa naquilo que se caracteriza enquanto “vestígio da palavra”, “resto”, “voz”. O supereu, em seu comando insensato rumo ao gozo que mina o laço social, se reduz a uma das formas do objeto *a*. Se a condição para emergência desta instância é e sempre será a função do registro do simbólico, haverá nela um “miolo” de real, aquilo que resiste à significação e a partir do qual o supereu se insurge contra o sujeito do simbólico. Com efeito, a violência surge no horizonte desta concepção do supereu tirano e feroz como uma saída para o gozo. Ora, o gozo seria justamente o que se coloca na raiz destes atos de violência que servem ao supereu, pois é a promessa de experiência de uma fruição absoluta da Coisa.

Na medida em que representa uma lei feroz, que não faz laço e não pacífica, o supereu pode funcionar no sentido de ordenar ações sem sentido a um sujeito autômato. A palavra que ostenta tal ordem insensata, por ter como raiz tal instância, não se encadeia aos outros significantes regidos pelo princípio do prazer, de modo que o sujeito não é capaz de se indagar sobre a sua ação. Com efeito, para justificar os atos de crueldade que praticara, o sujeito não encontra palavras que lhe confirmem sentido. Ou irá encontrar poucas justificativas no discurso do Outro que era o suporte da lei que lhe concedera tal “poder”. Porém, quase nunca se implica subjetivamente na ação que cometera. Justamente por que ali, conforme vimos em nossa abordagem do texto Kant com Sade, não haveria mais do que um sujeito reduzido à dimensão de objeto, pura capricho do gozo do Outro.

O que se ressalta desde o início de nossa abordagem do supereu a partir da teoria lacaniana é o seu caráter desestabilizante. Ele introduz no cerne da subjetividade um princípio de não-estabilidade que, podemos dizer, atenta contra a estrutura. De maneira sumária, o supereu desestabiliza a subjetividade. A tal ponto que pode induzir o sujeito à transgressão apenas para satisfazer o seu ímpeto de castigo, conferindo ao criminoso a ilusão de que irá se aplacar com a falta moral cometida por ele. A culpa – função do supereu – se instala antes do delito, o qual se efetiva para “justificar” a culpa e fixá-la em um ponto identificável na própria sanção penal.

Tal desestabilização se justifica, sobretudo, pelo fato de ter o supereu “um pé” no além do princípio do prazer. Este “pé” consiste em um implacável empuxo em direção à tentativa de estilhaçamento do jogo das representações que se sustentam pelo princípio do prazer. Frente a isto, o supereu introduz no cerne da experiência humana uma tendência a fazer o sujeito pender para o desregramento. Ora, vejamos que não se trata de uma questão de estrutura clínica mais ou menos propícia para tal. Fica em suspenso aqui a questão acerca da

possibilidade se fundar uma clínica diferencial a partir do supereu. Contudo, ao evocarmos esta questão, queremos dar relevo à idéia da não-contingência do supereu, na medida em que consiste em uma *instância psíquica*. Por conseguinte, a partir da perspectiva psicanalítica, não haveria sujeito que não fosse acossado pelas malícias do supereu, o que implica em dizer que não há sujeito que não esteja suscetível aos desregramentos propostos por esta instância.

Dito isso, se percebe o quão distante estamos de concepções simplistas sobre o supereu que se disseminaram pelo senso comum, mas não sem a responsabilidade de algumas abordagens facilitadoras da parte de alguns teóricos. Evidentemente que os impasses freudianos, de certa forma, contribuíram para tais confusões. Contudo, não se poderia a partir destes impasses se tomar a iniciativa de resolvê-los, resultando o supereu em formulações simples e harmonizadas, que no limite farão de sua função uma função normatizante, votada ao apaziguamento e refreamento de todo desejo moralmente condenável oriundo do isso. Podemos resumir esta concepção da seguinte maneira: o supereu é o vetor moral que retifica a relação do sujeito com a lei. Nada mais equívoco, na medida em que, como temos visto desde o início de nossa abordagem deste conceito, ele introduz este princípio de desestabilização que não normatiza, ao mesmo tempo em que não pacifica. Pelo contrário, se o supereu convoca a uma lei, não é a esta que ordena o laço social e que se funda pela primazia do simbólico.

Considerando as formulações de Lacan em seus primeiros seminários, sua concepção de supereu tem por base a idéia de que ele não pode vicejar fora do registro simbólico, ainda que seja contra tal registro que ele se insurge. No esboço de supereu que identificamos em Totem e Tabu, este esquema também já se fazia presente. Com efeito, para que a nossa instância possa se organizar enquanto um princípio “desorganizador”, torna-se indispensável a incidência do significante. Diante desta idéia, surge-nos a imagem do Supereu como *Janus*, o deus bifronte: ele é a lei e a sua destruição. Consideramos então a idéia de que no cerne da função do supereu não se encontra uma “irracionalidade pura”, fazendo o sujeito pender para o mal. Parece haver antes um princípio formalizado de esgotamento da subjetividade, o que colocaria de maneira inequívoca o supereu em um estreito vínculo com a pulsão de morte.

Ao mencionarmos a hipótese deste princípio, tomaríamos como uma de suas bases a idéia de Lacan ([1956]1988) de identificar o supereu a este “tu fundamental” que se origina do Outro. Este “*tu es*” que se escuta como “*tuer*”⁴⁵ resulta na afânise do sujeito, que ao ouvir o ordem incontestado de seu deus não pode fazer outra coisa que não seja obedecer. E ao

⁴⁵ Na língua francesa, “tu es” (tu és) é homófono a “tuer”, que significa “matar”. se faz

obedecer, ele se esvanece. Contudo, o esvanecimento não poderia advir sem antes a obediência a uma ordem. Ao passo que, para que a ordem seja dada, um princípio formal deve ser formulado para que o sujeito escute a ordem enquanto tal, de maneira a obedecê-la apenas quando ela se emite. Eis o que parece ser o princípio de esgotamento da subjetividade aventado acima.

Este suposto princípio segue o rastro das formulações de Lacan acerca do paralelismo entre Kant e Sade. Um introduz o imperativo. O outro introduz um princípio de obediência exorbitante, que pode conduzir ao mal. Pode-se então perceber que não era de outra coisa que falávamos acima. Kant e Sade, a partir da leitura de Lacan, facultam que o mal pode se efetivar não contra a lei – enquanto crime – mas antes de acordo com a lei, de maneira a se estabelecer uma racionalidade para aniquilação do outro. Ao tomar a vítima e infligir-lhe suplícios, o executor não transgride a lei, mas atua de acordo com ela, pois o Outro assim o quer e assim o ordena. Não se justifica. Todavia, ao se arvorar enquanto executor da lei o agente então se revela tão objeto enquanto a vítima de tais sevícias que, na realidade, não são suas. Ele é um agente apático. Tais sevícias (gozo) pertencem ao Outro da lei. Lacan soube ver nas formulações de Kant e Sade o algoritmo que tem por constante o mal que habita o homem. Mal do qual nos deu testemunho Freud com sua pulsão de morte e seu agente implacável: o supereu.

4 ALÉM DO PRINCÍPIO DO TALIÃO

“[...] Imprimirei minha lei em suas entranhas” (Jeremias 31: 33)

Diante da necessidade de comentar e discutir o que fora produzido até então, desponta uma primeira questão na qual o registro teórico/conceitual se cruza com o registro subjetivo. Todavia, tal cruzamento não nos toma de assalto, na medida em que este procedimento é próprio à psicanálise. Ora, uma de suas principais funções é implicar o sujeito em seu discurso. Frente a isto, não nos basta oferecer uma justificativa para a nossa empreitada, de acordo com os cânones acadêmicos. É preciso oferecer uma resposta na forma de um posicionamento acerca das questões arroladas, o que não se faz sem abraçar uma ética a partir da qual o sujeito se indague acerca dos efeitos do que ele diz.

Nossa inserção na temática da pena de talião – e se esgarçamento – se deu a partir da constatação de sua vigência enquanto mecanismo infiltrado nas práticas punitivas e nas ações de cunho popular que parecem deter uma chancela “extra-oficial” do estado. Conforme se encontra nos rumores ou brados do discurso cotidiano, nas linhas da imprensa escrita ou televisionada, na instantaneidade da rede mundial de computadores em suas postagens e comentários, *punir nunca é demais*. Há sempre que se acrescentar algo à retribuição do crime, e quanto mais odiosa for a imagem da transgressão e a figura do criminoso, mais parece se legitimar que o uso da violência é a única alternativa – “*Ele há de sofrer!*”.

Por outro lado, não fora apenas tal constatação que nos mobilizou para a escrita deste trabalho, mas principalmente a questão de nossa posição de sujeitos diante deste fenômeno. Todos estes dados suscitaram em nós o desejo de nos posicionar criticamente diante destes fatos, de modo que a partir de nossa experiência com a psicanálise, concebemos que este posicionamento crítico tem como forma principal a exortação de não cedermos, o tanto quanto for possível, ao imperativo do supereu, sempre inimigo do laço social que é o laço do desejo.

Em outra ocasião, empreendemos um estudo tendo este mesmo lócus de pesquisa enquanto contexto. Em tal estudo, Lima e Coelho (2009) destacaram a caráter vil que o crime de estupro assoma ao longo de história, desde uma conformada indiferença até a sua condição de crime hediondo. Há todo um itinerário que conduz ao lento reconhecimento de que o estupro consiste em um grave atentado contra a subjetividade da vítima, para além do aspecto das representações do corpo feminino – o estupro invalidaria a dignidade da mulher pelo simples fato de torná-la “impura” – e para além do aspecto da dimensão dos bens – o estupro

era uma grande ofensa ao homem “proprietário” da mulher. Tal reconhecimento parece ter caminhado passo a passo com o processo de valorização do espaço da intimidade. Ora, neste itinerário, também tem um papel importante o fato de que a sexualidade vem sendo constantemente colocada a cargo dos próprios indivíduos, cada vez menos sendo determinada pelas figuras de autoridade. E a partir desta atribuição, criam-se então os padrões normativos de uma sexualidade “sadia”, do qual justamente o estuprador emerge enquanto figura desviante.

Com efeito, reconhecendo-se que haveria algo além destas dimensões utilitárias, algo que diz respeito à ordem da subjetividade, fecha-se o cerco contra o estupro e o estuprador, pois este e seu crime se tornam uma perigosa ameaça ao ideal do Eu que preconiza a individualidade e a posse do corpo próprio liberto das representações tirânicas das figuras de autoridade. Desde então, com o discurso da ciência bestializando estes criminosos, identificando neles os mais cruéis instintos e a mais desregrada lascívia; com o trabalho das legislações que, com base em tais “descobertas científicas”, enrijecem as penalidades contra estas “feras”; e mais o trabalho da imprensa, que dicotomiza a sociedade em um maniqueísmo primário entre os “bons cidadãos” e os “maus vagabundos”, a violência sexual – principalmente na forma da pedofilia – passou a ser um dos crimes que mais calam fundo na sociedade.

Parece que há em tais crimes um forte traço de selvageria, incompatível com a civilidade da contemporaneidade. Pura *des-razão* que não encontra referência em nenhum discurso que não seja para execrá-lo para o registro da mais temível anormalidade. O estuprador parece estar completamente à deriva do que seja a civilidade, o que implica que com ele não há identificação possível, na medida em que encarna o próprio mal em sua forma lasciva – “*Não somos como ele!*”. Ele é a parte maldita e mal formada de nossa sociedade que ousara ir tão baixo em dar vazão a seus “instintos”, que não há como assegurar que ele se revele uma “pessoa de bem”, capaz de conviver entre nós. À pergunta “*o que fazer com ele?*”, ao contrário do que poderíamos supor, não se articula nenhuma resposta que seja da ordem do discurso. A esta pergunta se responde com o ato. O caráter vil da violência sexual parece esgotar a palavra, a ponto das sanções impostas pelo Código Penal – sanção que deveria ter um aspecto simbólico de restituição do crime e significação da pena – nunca serem o suficiente. Se não se acrescenta a dor, o sofrimento, o “choro e ranger de dentes”, não houve a punição “justa”. Digamos de maneira sumária: se não se introduz o gozo do Outro nesta circunstância, não se fez “justiça” como se deveria.

Diante de tal “defasagem” da sanção penal, acrescentam-se as desmesuras da retaliação na forma da dita “justiça popular”. Mas se a sociedade julga e condena no ato de se acusar do crime – as massas que se reúnem para maldizer e punir o criminoso não faz inquérito e tampouco tramita um processo, pois da acusação se passa imediatamente ao ato – ela invariavelmente delega a função de executar a pena “justa” àqueles que, assim como o criminoso em vias de ser supliciado, também não gozam de “boa reputação”. Evidentemente que se houver oportunidade, a própria comunidade de homens “de boa vontade” realizará o talião, conforme alguns relatos e notícias veiculadas na internet na forma de reportagens, blogs e vídeos. Contudo, se tal oportunidade não surge, o criminoso não sairá ileso de tal acusação, pois a sociedade espera que a “justiça” aconteça dentro dos muros das prisões.

4.1 A lei da prisão e nossa regra taliônica

Em uma passagem de nossa pesquisa, conjecturamos um provável uso da delinquência e da prisão enquanto figura e cenário das severas punições supliciantes de acordo com o modelo do talião. Dissemos que talvez a prisão, apesar de todas as críticas quanto a sua viabilidade, subsista para também dar lugar ao suplício. Frente a isto, uma idéia desponta acerca de tais relações: o modelo do Panóptico tem sua eficácia propositalmente minorada para que estes atos tenham lugar. Talvez mesmo esta redução da eficácia do Panóptico se espraie para outros segmentos onde ele é o princípio arquitetural da conduta moral, com a finalidade de “deixar passar” práticas não previstas e que não se coadunam com o princípio deste modelo. Corrupção, descaso, mau uso da coisa pública, tortura, etc. Talvez todas estas realidades tenham lugar justamente onde o olho Panóptico é vazado para que não se veja quão vil pode ser o homem em seu trato com o que é do semelhante.

Ora, a prisão fabrica a delinquência com a finalidade de atribuir a ela a forma visível e manifesta da ilegalidade que é preciso combater. A delinquência é um elemento de suma importância na economia das ilegalidades, o verdadeiro ponto de estofo para o qual converge toda maquinaria disciplinar. O registro, a anamnese, a biografia, o estudo de caso, a busca por episódios e elementos “criminalizantes” na história do transgressor: tudo isso produz a delinquência enquanto índice da ilegalidade popular que é preciso colocar sob controle. Contudo, colocá-la sob controle não implica em erradicá-la. Ela subsiste estrategicamente para cumprir determinadas funções.

Com efeito, atribui-se à delinquência das prisões o encargo de punir o estuprador. Este é um dado que não pode deixar de nos inquietar e que muito ainda pode e deve ser dito a

seu respeito. Se este é um uso estratégico de delinquência, não diremos nada além de ser esta uma possibilidade, mas não afirmaremos. Contudo, a esta altura não se pode negar que trabalhamos com esta hipótese.

Quando nos deparamos com a menção desta fatalidade intransponível – “*Vai virar mulherzinha na cadeia!*” – constatamos a crença geral de que o talião é inevitável. E mesmo que ela não ocorra – pois apesar todo discurso e toda ameaça, *não se pode afirmar com certeza que todo estuprador será retaliado na prisão* – não se pode negar que há tal injunção. Com efeito, ao insinuar o destino deste criminoso no cárcere, a população não faz mais do que manifestar a crença de que, encerrados atrás dos muros intransponíveis da cadeia, ele sofrerá o mal que lhe é devido. Por conseguinte, a população, ela mesma sedenta por realizar a “punição justa” ao estuprador⁴⁶ se isenta de “sujar as mãos” por confiar na implacável “lei da prisão” que rege os delinquentes que ela mesma execra. Logo, no que tange à punição taliônica do estuprador dentro dos muros do cárcere, a delinquência é o álibi de todos nós.

Munidos de tal álibi, parece não haver necessidade para nós de implicação e indagação acerca de tal “lei da prisão” que prescreve tal tratamento. É como se fosse algo alheio à dinâmica dos “cidadãos de bem”. “*Problema deles, e não nosso*”. Porém, ainda que alheios à dinâmica de tal “lei”, não se nega que frente ao estupro ela cumpre uma função oportuna. Não somos testemunhas e tampouco cúmplices deste crime cometido para sancionar outro crime. Porém, não se desaprova o ato cometido pelos proscritos. Logo, colocamo-nos a seguinte questão: a “lei da prisão” é uma lei somente da prisão? Os princípios cruéis que a caracterizam são condicionados apenas pelos muros e grades?

Toda análise que empreendemos a partir do referencial psicanalítico não poderia apontar para uma inquietante *continuidade* entre a severidade de nossa “instância moral” e a “lei” que preconiza o talião nas cadeias? Considerada tal possibilidade, é forçoso admitir que não seríamos tão alheios à dinâmica cruel que os condiciona. Para além da geografia que nos coloca extramuros e que os coloca intramuros, há de se reconhecer uma inclinação para o mal e um princípio de instabilidade que se fixa enquanto mal-estar na cultura. Com efeito, a ferocidade com a qual os presos se tomam dentro dos muros da prisão não é índice de sua anormalidade e periculosidade – como quer nos fazer crer uma vertente da criminologia. Porém, é a explicitação socialmente engendrada para manifestar o mal inerente à subjetividade de todos. Logo, se não executamos o talião por não nos encontrarmos no lugar e

⁴⁶ Vide o episódio ocorrido na cidade de Santa Maria – PA mencionado por nós na introdução deste trabalho.

na ocasião, é provável que tenha sido apenas por isso que não o executamos. A psicanálise parece nos mostrar que todos somos carrascos, aos menos *in effigie e in absentia*.

4.2 “Olho por olho” e algo mais

Ao identificarmos a presença cada vez mais constante em nossa análise do termo “talião”, cabe-nos retomar o que já fora dito acerca de seu ultrapassamento. Se na Antiguidade, justamente onde tal princípio fez sua emergência, tratava-se de uma reciprocidade – “olho por olho, dente por dente” – que caracterizamos como especular, na modernidade e no quadro de nosso fenômeno, tal especularidade parece se estilhaçar. É certo que muitos estupradores são estuprados por outro(s) preso(s). Ou seja, são literalmente “currados”. Aqui teríamos de fato o princípio do talião manifestado em sua forma “clássica”. Contudo, poderíamos mesmo contestar se há mesmo tal forma “clássica” do talião, na medida em que tais estupros como forma de punição são quase sempre coletivos, já introduzindo um desequilíbrio na reciprocidade. Ainda assim, teríamos uma violência sexual sancionando outra violência sexual.

Porém, pode-se apurar em muitos relatos de caso e notícias a exorbitância que tal punição pode alcançar. Aplacar a sanha taliônica pode resultar em que não haja reciprocidade, similaridade, especularidade na punição. Pode ir do simples “olho por olho” até a desmesura pulsional. A ordem pulsional inseriria um descompasso na especularidade do talião. Ora, nos termos de nossa hipótese, estando o talião sob a égide do supereu, e sendo este uma instância que incita ao gozo, seria realmente improvável que os meandros de tal punição pudessem encontrar um princípio regulador que os estabilizassem quantitativamente. Frente a isto, ocorre-nos uma definição dada por Lacan ([1970]1992) sobre o gozo que parece se coadunar perfeitamente com o nosso propósito aqui. Ele afirma que: “o gozo é o tonel das Danaides⁴⁷, e que uma vez que ali se entra, não se sabe aonde isso vai dar. Começa com as cócegas e termina com a labareda de gasolina. Tudo isso é, sempre, o gozo” (Ibid., p. 68).

4.3 Um convite à identificação

Um traço importante que compõe tal fenômeno também requer que o consideremos por um instante. Diz respeito à justificativa dada muitas vezes para legitimar este “além do princípio do talião”. Tal justificativa pode ser encontrada sempre que se pergunta o porquê

⁴⁷ Da mitologia: cinquenta irmãs condenadas a encher um tonel sem fundo.

deste ato. Citemos uma candente argumentação que encontramos em um site no qual há um fórum de discussões jurídicas. Pelo tom do argumento e pelo encadeamento das idéias, nota-se que se trata de uma pessoa com um considerável nível de instrução, o que coloca em xeque a idéia preconcebida de que tais disposições seriam apanágio apenas de pessoas qualificadas como “ignorantes”. Vejamos:

Porém, não sei como você entenderia essa situação *se fosse* o estuprador de sua filha. Será que se satisfaria com a perda de alguns anos de liberdade por parte do condenado? Mesmo sendo uma árdua defensora do direito em questão, *entendo que existem casos em que o Direito Penal não reflete, de forma alguma, a ânsia social por justiça* [...] Considero-me uma pessoa bastante severa em termos de apreciação de condutas sociais. E assim sou porque entendo, meu caro, que muita da nossa tolerância para com determinados animais que estamos alimentando com esse sistema penal absurdo que temos nos tornará [sic] e nos atingirá mais tarde⁴⁸ (grifo nosso).

Muitos são os elementos para análise que podem ser colhidos deste comentário, assim como da postagem que originou esta resposta. Mas o que queremos destacar aqui é a justificativa para condescender à punição severa infligida ao estuprador na prisão. Ela se inicia sempre por este “se” expressando causalidade: “*e se fosse...?*”. Sob esta questão aparentemente inócua se oculta o que nomeamos de *convite à identificação*. Procedimento quase sempre bem sucedido, na medida em que a partir do referencial freudiano, estamos todos suscetíveis aos mecanismos da psicologia das massas que funcionam com um maciço jogo identificatório. Frente a esta questão, quem seria capaz de relutar e opor-se frontalmente ao que a massa anseia? A “ânsia social por justiça” a qual faz menção o comentário também se fundamentaria neste convite à identificação.

Durante o desenvolvimento de nossa pesquisa, constantemente fomos assaltados por este convite à identificação quando éramos indagados sobre em que consistia este nosso trabalho. Muitas foram as vezes em que as interpelações eram mesmo incisivas, de modo que parecia se tratar de um “teste” quanto a nossa implicação com o tema. Noutras vezes, éramos indagados com certa ironia se estávamos saindo em defesa destes “vagabundos” e se éramos contra o destino que lhes era reservado. Frente a nossa não-resposta, manifestavam sua reafirmação ao princípio “*e se fosse*”, valendo-se dele como de um axioma irreduzível a qualquer indagação. Todavia, ocorria-nos que ao negarem qualquer possibilidade de identificação com o estuprador – “*ele é um monstro anormal!*” – e chancelando a ação dos

⁴⁸ Comentário disponível em: http://jus.com.br/forum/25512/estupradores-e-as-leis-dos-presidios-sao-justas-ou-nao/#Comment_64604

que punem talionicamente apelando a este princípio, manifestavam indiretamente a sua própria identificação com os carrascos.

Com efeito, é preciso admitir que este convite é implacável! Ele nos toma exatamente no registro dos afetos. Como eu poderia discordar que este “animal” seja supliciado se ele tomou de mim um objeto que me é caro? Como se apartar de tal disposição nesta circunstância? Eis uma questão que não se pode responder *a priori* e que irá requerer a implicação subjetiva de cada um, para além das conjecturas deste trabalho e para além das prescrições de ordem moral. O que se pode aqui fazer é destacar o quão difícil é a posição na qual todos nós nos encontramos, na medida em que somos signatários do pacto social. Ora, desde a perspectiva psicanalítica, ser signatário do pacto social implica em ter parte na morte do pai.

Consideramos que este “*e se...*” nos coloca na cena da horda no ato de justificarmos nossa condescendência ao talião. Há um paralelismo interessante a destacar. Podemos imaginar a cena na qual os irmãos expulsos reunidos entre si conjecturam: “*E se nós nos uníssemos?*”. De outra parte, temos presentemente a questão estarrecedora: “*E se fosse você?*”. Perceba-se que este “*e se*” sempre introduz uma disposição maligna contra um Outro identificado em uma posição de quem usufrui de uma exceção. Exceção maléfica a qual não se suporta. Seu destino é o desbastamento. Contudo, do caso da horda primitiva e de seu pai terrível, poderíamos dizer que o assassinato deste seria um “direito inalienável” da malta de irmãos, condição de possibilidade para advir o laço social no qual o simbólico deverá mediar as relações entre o proibido e o não-proibido. Em todo caso, conhecemos o outro saldo desta audaciosa empreitada: a permanência do pai enquanto espectro que não se conjura de todo, de tal maneira que se coloca em sua conta a própria lei que sua morte facultou e que se interdita o que pertencera a ele. Porém, tal lei não se apresenta sem fissuras. Exatamente por onde a figura espectral do pai se insinua a cobrar tributo por sua morte reiteradamente, o que explica o fato de seu sacrifício precisar ser repetido eventualmente por meio da figura do totem.

É por esta fissura da lei simbólica que se identifica o paralelo entre o “*e se*” da malta e o “*e se*” do talião. Se a conjectura dos irmãos facultava a lei do pai morto, a presente justificativa para o talião satisfaz a lei do pai da horda, pois é a porta de entrada para que o mandado superegóico em direção ao gozo possa se efetivar a partir dos cânones de tal lei. Por tudo isso, as justificativas que convidam à identificação trazem a ilusão de que se permanece no registro dos bens e do princípio do prazer que regulam os danos de acordo com uma suposta reciprocidade. Contudo, o “*e se*” oculta toda a prosa freudiana que revela o homem

como não sendo este animal pacífico que só ataca para se defender, conforme o discurso da moralidade quer nos fazer crer que somos.

4.4 A regra taliônica se afirma contra o princípio do prazer

Dito isso, consideremos por um instante os efeitos do talião sobre aqueles que o praticam, à luz das formulações freudianas acerca do além do princípio do prazer, assim como dos comentários lacanianos. Quando nos referimos aos “efeitos do talião”, estamos aludindo ao “ganho” individual oriundo desta prática. Em uma avaliação mais imediata, pode-se supor que “currar” um preso seja uma ocasião de prazer para quem o comete. Além da justificativa marcada pelo “e se”, outra se apresentaria e que se seria de uso restrito dos outros presos: a satisfação sexual diante da privação na qual se encontram. Aquele indivíduo sobre o qual torrentes de sevícias serão descarregadas fora posto ali para satisfazer o desejo sexual dos outros presos. Espécie de formação de compromisso: pune-se um no ato de satisfazer a outros.

Todavia, diante dos termos psicanalíticos que aqui elencamos é possível contestar essa distribuição tão simplória. Com efeito, tal contestação não se exprime por uma questão de “pureza teórica” no que tange ao tratamento dos termos. Tentaremos demonstrar, a partir das formulações de Freud ([1920]1979) e de Lacan ([1960]2008), que é mesmo possível exortar a um posicionamento ético a partir de tal contestação. Veremos posteriormente que a maneira como nos manifestaremos acerca do imperativo do supereu ao gozo retira desta contestação um de seus pilares fundamentais.

Quando Freud ([1920]1979) postula o seu além do princípio do prazer, radicaliza o estatuto da pulsão que é a sua tendência a visar uma descarga última e definitiva, por meio da qual toda tensão que engendra a vida seria cessada. A tensão se opõe ao esgotamento do movimento pulsional, na medida em que o desenfreamento das pulsões coloca em risco a unidade do organismo que se desdobra entre tentar encaminhar as pulsões para o apaziguamento das tensões e também manter uma quantidade mínima de excitação que o faça subsistir. O princípio do prazer é este princípio da tensão mínima, algo próxima de uma “lei do menor esforço” que encontra uma “dose segura” de prazer, pois é capaz de se livrar de alguma quantidade ao mesmo tempo em que sustenta a unidade do organismo. Diremos então que anseio e prudência marcam o princípio do prazer.

Este procedimento de dosar minimamente as tensões, de modo a fazer subsistir uma tensão mínima no interior do aparelho, só se efetiva mediante a ligação da energia circulante a uma representação. Tomando as formulações de Freud como guia, Giacoia (2008) ressalta o

aspecto de ser o princípio do prazer uma *tendência* no interior do psiquismo. A tendência em direção a um sentido ou alvo não implica necessariamente a sua consecução. O importante é que tal objetivo seja atingível apenas por aproximações. O que é o caso do princípio do prazer, que tem sua realização plena estancada pela premência da realidade e pela interposição de um representante psíquico que liga a energia livre de modo a impedi-la à totalização do circuito pulsional. Lacan ([1960]2008) interpunha o jogo das representações psíquicas regidas pelo princípio do prazer diante de *das Ding*, identificando neste o fim de toda demanda e cessação do princípio do prazer. A trama das representações que empreende infundáveis rodeios em torno do objeto, sem nunca acertá-lo em cheio, tem o seu motor no princípio do prazer.

Logo, o princípio do prazer consistiria nesta tendência a buscar alcançar uma tensão mínima, o que não se efetiva sem a ligação da energia livre. Vem à tona então a função dos representantes psíquicos. O que se identifica aqui como prazer diz respeito à fruição de “pequenos prazeres” que, apesar de seu caráter pontual e regrado, alimentam a tensão vital e que se erguem contra a tendência ao repouso do princípio do prazer, ainda que este seja justamente quem proporciona que tais prazeres sejam obtidos. Com efeito, a subsistência do aparelho psíquico mediante este “equilíbrio mínimo” implica na subsistência do próprio sujeito, que pode fruir do prazer proporcionado pela baixa de tensão. O que se tem como consequência no plano da experiência subjetiva é a permanência do desejo enquanto falta da satisfação plena, satisfação que colocaria a perder o arranjo subjetivo desde que esgota o próprio desejo. Por conseguinte, o prazer, frente aos termos psicanalíticos, se coloca em estrita dependência do desejo e do sujeito. Assim sendo, uma equivalência entre o prazer e o bem ficaria afastada, pois suportar a função do desejo é suportar a falta de prazer pleno, o que já nos colocaria do lado do gozo. O desejo, na medida em que aponta para a falta de um objeto único e totalizante, não coloca o sujeito na direção do seu Bem.

Oposto a isso é o além do princípio do prazer, na medida em que a sua consecução implica no rompimento da unidade do organismo e na cessação da tensão vital. Não à toa ser ele o espaço onde a pulsão de morte encontra sua inexorabilidade. Se o princípio do prazer é uma tendência no interior do aparelho psíquico, este consiste em uma *função* que visa a livrar-se de toda tensão interna de maneira plena, ultrapassando assim as funções da tendência que encontram um freio na ligação da energia. Com efeito, no além do princípio do prazer não se coloca a sustentação do prazer mediante o rodeio das representações. Nele, o que se visa é o esgotamento de toda tensão, o que se obtém mediante a desvinculação das representações desligando a energia circulante.

No esgotamento da tensão do além do princípio do prazer se encontra o gozo intentado pela pulsão de morte, na medida em que não há representação psíquica que possa ligá-lo e mantê-lo juntamente com o sujeito. No gozo do qual a pulsão de morte se faz agente a unidade do orgânico se desfaz, na medida em que se esgota o desejo enquanto falta de satisfação. Ora, se o desejo perde sua força e cede à apatia do gozo, a função do sujeito se desvanece, talvez restando apenas o seu suporte corporal enquanto resto real de tal processo de esgotamento: corpo espedaçado destituído de suas amarras significantes.

O princípio do prazer exerce então uma função que poderíamos descrever como sendo a de uma espécie de “condicionante subjetivo”, ligando o prazer ao desejo e, por conseguinte, ligando-o também ao sujeito. Ora, as trocas subjetivas entre os sujeitos ocorridas no cenário da cultura se exercem pelo primado do desejo, que não é simplesmente outra coisa senão a resultante fundamental da renúncia pulsional promovida ainda nos primórdios da cultura, conforme os desdobramentos ocorridos após o assassinato do pai. Por outro lado, a partir do momento em que o sujeito cede a um imperativo frente ao qual o gozo é a finalidade, ele renuncia à sustentação pelo princípio do prazer de sua condição subjetiva. O sujeito perde suas feições como tal. Sabemos que o gozo não desaparece por inteiro com a morte do pai terrível, mas passa a ser uma possibilidade sempre a ameaçar o acordo fundando na renúncia pelos irmãos⁴⁹.

Diante disso, voltemos à questão: há prazer e satisfação sexual na “curra” (ato de retaliação mais próximo à “forma clássica” do talião) perpetrada pelos outros presos contra o estuprador? No ato de puni-lo de modo tão suplicante há algum ganho de prazer? Evidentemente, não se pode “interditar” o prazer a eles com base em tais considerações de ordem teórica. Seria preciso indagá-los diretamente acerca dos ganhos subjetivos que cada um almeja quando do talião. É claro que esta é uma questão da ordem do particular. Contudo, para que se possa aceder a um posicionamento ético que tenha por base a psicanálise, consideramos que seria importante salvaguardar o prazer enquanto fim de toda prática de crueldade. O prazer do qual a psicanálise fala implica nesta sustentação, pelo princípio do prazer, do desejo em face do esgotamento acenado pela consecução da Coisa.

⁴⁹ É preciso que se faça a ressalva de que nem todo gozo é “maligno” como o gozo incitado pela instância do supereu. Há o gozo criador das expressões artísticas (sublimação), o gozo que se experimenta na relação a dois ainda que limitado pela função fálica, o próprio gozo da linguagem erótica, em referência a uma dimensão de gozo fora do corpo. Lembremos que Lacan ([1973]1985) dirá que uma das principais funções do direito é repartir, distribuir, retribuir o que diz respeito ao gozo. Há um gozo permitido e que confere cor à experiência subjetiva, já que a vida apartada de um gozo possível estabeleceria critérios de “normalidade” que não fazem parte da ética da psicanálise.

Com efeito, como se pode tolerar que se justifique o suplício perpetrado na cadeia por alguma menção ao prazer, na medida em que tal prática se caracteriza pelo esfacelamento de toda função do sujeito, seja ele a vítima ou o carrasco? No linchamento, na “curra” e mesmo na “justiça popular” não há prazer de acordo com a concepção psicanalítica. Há a obediência cega a um princípio que provém do imperativo ao gozo, na medida em que rompe com os determinantes subjetivos.

4.5 Uma regra que não poupa a si mesma

Após estas reflexões, pode-se então considerar que o talião que tem lugar no interior dos cárceres resulta de uma lei implacável que não relativiza ou dialetiza nada: cobra o seu quinhão à custa do sujeito. Temos repetido com certa freqüência esta fórmula. Ora, vejamos de que modo se chega a ela a partir do trato com a noção de supereu por nós trabalhada desde o início de nosso trabalho e com sua vinculação com nossa temática.

De início, consideremos que a nossa intenção não é empreender um tipo de aplicação “de fora pra dentro” do conceito em relação ao fenômeno, ou seja, valer-se do supereu enquanto ferramenta explicativa da punição taliônica. Nossa pretensão é fazer com que o talião se revele enquanto uma manifestação própria ao supereu, entrelaçando o conceito com a incidência do fenômeno arrolado.

Ora, o que vimos em nosso programa dentro da obra de Freud, senão a formulação de uma instância que se desdobra em ramificações por vezes opostas, e que se caracteriza por ser uma instância implacável em suas relações com o Eu? Seja enquanto “moção maligna”, enquanto “instância psíquica especial” adjunta ao ideal do Eu, enquanto instância crítica na melancolia e, por fim, enquanto o próprio supereu, este *topos psíquico* age com extrema severidade contra a própria subjetividade que o condiciona. Surpreende-nos que se possa considerá-lo como uma instância que atuaria de maneira a impedir que o Eu embarque em atrocidades tal como a que aqui consideramos. Longe de salvaguardar a “moral” do Eu, a instância superegóica se mobiliza pela culpa oriunda da morte do pai, de tal maneira que bem poderíamos considerá-lo como o credor incansável deste assassinio. O supereu insta o sujeito a restituir esta morte, pondo-se a serviço da lei despótica do pai com o intuito de fazê-lo ressurgir em seu poderio opressor.

Tal “negociação” pela morte do pai consiste em um importante dado para nossa abordagem, conformando aqui uma espécie de determinação de valores diante dos quais a conta nunca fecha. Sempre permanece um resto do pai primevo que não se equaciona pela lei

(simbólica) do pai morto. Esta tramitação da lei e o resto que dela escapa apontam para a dupla herança do supereu, dividido entre Édipo e isso, representação e pulsão, simbólico e real. Contudo, sua atuação no âmbito do mal-estar na cultura o faz pender para o lado pulsional de sua montagem paradoxal. Com efeito, se a lei simbólica se funda pela renúncia pulsional desmedida, o supereu – que não brota senão do solo fecundo da lei – infiltra o gozo no ato de se impor a própria lei, atentando contra a própria disposição que o faculta.

Por conseguinte, todo sujeito do desejo que tem parte na morte do pai se divide entre esta obediência à lei e sua desobediência por meio do recurso às formações simbólicas. Eis um paradoxo introduzido pela psicanálise: para que o desejo subsista, é preciso haver transgressão. Com efeito, transgressão da lei do gozo imposta pelo supereu. Todavia, este mesmo sujeito é incapaz de exorcizar este espectro, pois ele também o constitui inscrevendo-se em seu âmago: é o saldo nefasto de sua inscrição no laço social.

Logo, conjuga-se a lei com o seu próprio dismantelamento. Esta relação é essencialmente extremada, implicando em que sua manifestação mais paradigmática seja uma espécie de ritualização/burocratização do atentado contra o primado da subjetividade, do desejo, do princípio do prazer: um modo de “liturgia” implacável na qual se exalta e se preconiza o gozo, ou seja, o rompimento de todos os limites. Isto então quer dizer que é possível burocratizar o excesso, manejando-o com uma finalidade diferente de resguardá-lo de qualquer efetivação. Na verdade, tal finalidade seria impor-lhe uma economia de maneira a que se possa aceder ao excesso de uma forma “ordenada”, nos moldes de um imperativo e em conformidade com os encaminhamentos dados por uma lei corrupta, da qual o comprimento custa o próprio sujeito.

Não nos escapa que no talião aqui considerado este “princípio de formalização” se empreenda de maneira tão eficaz. *A priori*, introduz-se uma regra (“olho por olho, dente por dente”) adjunta ao gozo ritualizando/burocratizando o seu exercício. Desta forma, ele se escusa de qualquer interpelação quanto a sua pertinência, já que se encontraria resguardado pelo princípio da reciprocidade. Ou seja, a lei libera e formaliza o gozo, proporcionando a este a garantia de que seu exercício é legítimo. Ora, mas ao se instituir assim que o gozo se faça tendo a lei por garantia, não se pode eximir a lei dos efeitos de sua injunção. No ato de execução da lei do talião, se constata que o gozo também corrói o princípio que lhe garante idoneidade. E isto a partir de duas premissas. A primeira indica que o sujeito, enquanto suporte da lei, se esvanece diante de tal execução, seja ele o carrasco ou a vítima. Ambos se encontram sob a jurisdição desta lei que cobra o seu quinhão a despeito de si mesma. A segunda indica que o crime retaliado é sempre outro crime, ou seja, negação da lei no ato de

realizá-la. Ao tornar o próprio crime a sua própria punição, a lei institui este paradoxo. Com efeito, o crime vingado desta forma não fora o primeiro e tampouco será o último a se desdobrar desta maneira. A regra do talião é uma regra que não poupa a si mesma. *Logo, o talião também é a lei e sua dissolução.*

Assim sendo, pensamos ser possível estabelecer entre o talião e a lei do supereu uma relação que caracterizamos como uma relação de pertencimento. Não constituem referências alheias uma a outra que se encontraram nas contingências de nossa pesquisa, mas uma – talião – é o desdobramento da outra – lei do supereu. Ousaríamos supor que da mesma maneira como a pulsão de morte encontra na pulsão agressiva sua representante maior, o supereu encontraria no talião a sua representação mais extremada no seio da cultura. Desta forma, como não ver nesta punição que aniquila o sujeito, tornando o seu crime a sua própria punição, um desdobramento desta dupla herança a partir da qual o supereu tece os seus mandados sempre irrealizáveis?

Consideramos então o talião como um paradigmático ato no qual se enlaçam a lei e seu próprio desmantelamento: em nome dela se aniquila o sujeito tornando o seu próprio crime a sua punição. Ordenança implacável, saldo devastador: corrupção da lei – que não mais salvaguarda, mas aniquila – por meio do artil do supereu.

4.6 Fugir à lei?

As justificativas para nossa condescendência a esta lei – o caráter vil e terrificante do criminoso e seu crime, a identificação àqueles que são próximos à vítima da violência sexual e a suposta satisfação sexual proporcionada aos outros presos quando da “forma clássica” do talião – passam ao largo dessa constatação de seu caráter paradoxal. Ora, constatar que ela tem por princípio atentar não apenas contra o réu, mas também contra o(s) seu(s) executor(es) comprometeria a sua pertinência. Isto é o que não se quer ver e que cabe à psicanálise desvelar os seus meandros. Na obscenidade da cena, desvelam-se os mecanismos que fascinam as massas na reiteração da vingança taliônica, que no anonimato de sua execução parece mesmo tirar proveito desta não-constatação, na medida em que esta permitiria ao indivíduo se escusar de sua responsabilidade, ocultando-se atrás daquelas justificativas.

Tal ocultação refere-se justamente a esta garantia que a regra do talião oferece àqueles que a ela cedem. Garantia que supostamente os liberaria de qualquer interpelação acerca dos fundamentos de tal prática, na medida em que esta se encontraria assegurada pelo juiz implacável de tal lei. Contudo, tomando as formulações acerca do além do princípio do

prazer e da pulsão de morte enquanto bússola, pode-se conjecturar que a constatação do caráter paradoxal desta lei seja aquilo que confere ao sujeito o afinco e o empenho com os quais ele busca a sua realização. Por conseguinte, esta constatação seria adjunta ao além do princípio do prazer, de tal maneira que se poderia expressá-la desta forma: ali, onde o sujeito desvanece diante da pulsão de morte, ele constata a vigência desta lei e se prontifica a condescender a ela.

Quando damos a forma da lei do supereu ao talião, nós estamos o associando ao algoritmo do imperativo que formaliza o gozo sádico em nome da lei. A animosidade em relação ao esturador e a disposição para linchá-lo se instauram com tal austeridade, que então nos ocorre que a máxima que impõe a lei a despeito do sujeito se faz ouvir. Por conseguinte, considerando agora a lei moral que se afirma contra o princípio do prazer e equiparada à ação do supereu, teremos a oportunidade de comentar a respeito dos lugares destinados por esta lei aos atores desta cena. Entre aqueles que “curram” e aquele que é “currado”, uma montagem da lei se presentifica. Montagem que tem como “modelo” a restituição cobrada pelo pai da horda que não deixa de vociferar suas ordens. Todavia, a explicitação dos lugares desta montagem se destina a facultar que se indague sobre a real pertinência do talião.

Ora, destituindo a lei do talião de suas justificativas oriundas do registro dos bens, ela se faz adjunta ao além do princípio do prazer, no qual apenas a voz imperativa do supereu exerce a função de “empuxo” ao gozo e único peso decisivo para a efetivação da lei. Seria melhor dizer: a voz é a própria lei, frente a qual os verbos “escutar” e “obedecer” se confundem. Fora do abrigo destas justificativas e adjunta ao além do princípio do prazer, a regra do talião se assemelha ao imperativo do gozo proposto por Sade, que por sua vez obedece aos critérios propostos por Kant com o imperativo categórico. Esta semelhança já se desenhava desde a explicitação do esgotamento subjetivo que tal regra propõe, na medida em que tem a forma da lei do supereu: uma vingança cumpre a lei ao mesmo tempo em que a transgredir, que assim reinicia o processo ensejando uma nova vingança a se cumprir, dando prosseguimento à tentativa de preencher o tonel das Danaides.

Quando concluíamos nossa passagem pelo conceito de supereu na obra de Freud, levantamos a questão acerca do que iria diferenciar o supliciado de seus carrascos. Diferenciação fundamental, já que seria com base nela que se encontraria uma legitimação aparentemente incontestável por parte dos executores, pois eles poderiam dizer: “*não somos como este ‘monstro’! A ele cabe a dor que nós iremos lhe infligir!*”. Com efeito, valendo-nos das considerações até então feitas, poderíamos identificar um engodo em tão sumária

distinção. Mesmo que conjunto das justificativas dadas possa determinar lugares opostos entre os atores da cena, no que tange à efetivação da lei do supereu, estes lugares são tão mais próximos quanto se poderia, conscientemente, aceitar. Todavia, não se pode deixar de considerar que mesmo que ambos – vítima e carrasco – sejam reduzidos a objetos de gozo do Outro, a violência exercida sobre cada um deles é distinta, de modo que não se pode minorar o dano sofrido pela vítima ao se igualá-la ao executor.

Dizíamos que o cerne de nosso posicionamento em relação ao talião encontra-se em nossa oposição à idéia de que ele cumpriria uma importante função para o *princípio do prazer*: “currar” seria uma forma de se obter satisfação sexual. Insistimos que esta concepção só seria válida para a forma “clássica” do talião, na qual um estupro se paga com outro. Ora, mas qual seria o seu estatuto em práticas ainda mais severas e cruéis, tal como aquelas mencionadas na introdução deste trabalho? Verdadeiras torturas sádicas, assassinatos torpes, retaliações que esfacelam suas vítimas: atos que podem ter lugar também fora dos limites das prisões, quando as massas se arvoram como juízes/executores de uma lei implacável. Com efeito, seria ainda mais questionável qualquer menção ao prazer enquanto fim destas práticas. Porém, é preciso que se ressalte sempre que ao nos referirmos ao prazer neste contexto em específico, *estamos nos referindo à concepção de prazer atrelada ao princípio do prazer formulado pela teoria psicanalítica*.

Frente a isso, se não há prazer de acordo com os termos da psicanálise, o sujeito abdica da flutuação que o princípio do prazer faculta em torno da Coisa. Esta flutuação, na medida em que impede o alcance da Coisa e o fim de toda demanda, salvaguarda o desejo enquanto possibilidade de manutenção da esfera subjetiva. Uma vez abolidos o princípio do prazer, a demanda e o desejo, o sujeito se reduz a um apático objeto sob a jurisdição caprichosa da lei do Outro que o forçaria ao gozo. Enfim, se não há desejo, não há sujeito munido de recursos simbólicos para resistir a esta lei.

Por outro lado, considerando o silencioso trabalho da pulsão de morte, *não se poderia considerar que o sujeito se voluntariasse para se defender de tal lei*. Eis um dos aspectos mais inquietantes do mal-estar na cultura: a pulsão de morte é o grande avalista da lei do supereu que esgota o sujeito, e que por isso mesmo, é ineludível. Frente a isto, para que eu possa tomar o outro como vítima das sevícias desta lei, fazendo-me assim objeto de gozo do Outro, diríamos que não me basta a pulsão de morte: é preciso o supereu. E na medida em que este não é contingente, mas uma irremediável e inevitável instância psíquica, tomar o outro (ou a si mesmo) é o projeto maior desta lei, a partir do qual o sujeito se destitui desta função, colocando-se ali enquanto a peça faltante para o Outro recobrar sua onipotência e

consistência: entrega-se ao pai terrível para fazê-lo reviver, recebendo em troca o amparo no dor e a fruição de uma Unidade e totalidade. Cruel ilusão, que não deixa de ensejar atrocidades em nosso tempo.

Ora, já sabemos que a lei simbólica não pacifica na totalidade o laço social. Ela padece de fissuras que a impossibilitam de ser uma função normalizadora no sentido de anular a dimensão pulsional da experiência do sujeito, tornando este um “dócil cidadão respeitador das leis”. E a cada vez que ela exige o sacrifício das pulsões, acaba potencializando-as. O saldo de tal processo sempre haverá de implicar a exigência por mais *sacrifícios e vítimas*, conforme vemos se desenrolar na história da civilização.

Assim sendo, não havendo onde o sujeito possa se garantir contra tal lei, e na medida em que ela intenta esgotar o princípio do prazer, o resultado pode ser inquietante: ele se objetifica por sua tarefa. Conforme mencionamos assim, ouvir tal lei já é obedecê-la dada a sua íntima vinculação à pulsão de morte e sua implacabilidade. Quando consideramos o caso de Eichmann a partir do testemunho de Arendt ([1963]1999), buscamos ressaltar este “esquema” no qual o sujeito se entrega a uma voz imperiosa que o conduz, apaticamente, para a realização do mal. Evidentemente que se pode objetar a isso, argumentando que não é de modo apático que o sujeito se empenha em sua tarefa. Eichmann tinha suas razões de ordem “burocrática” para condescender à lei do *Führer*. Por nosso turno, temos o ódio encarniado pelo estuprador que nos mobiliza à retaliação. Mas a apatia em questão não é de ordem consciente, mas antes consiste em uma forma de se nomear a deserção do campo subjetivo a partir do além do princípio do prazer.

Mas se Eichmann creditava sua ação ao mero “uso doméstico” do imperativo categórico, ele não fazia nada mais do que encontrar uma justificativa inútil para o seu empreendimento. Não era outra coisa senão atenuar a sua responsabilidade que Eichmann buscava ao se valer de tal justificativa? De modo similar, atenuamos nossa responsabilidade por tal prática severa nos valendo de algumas das justificativas aqui mencionadas. Não apenas atenuar nossa responsabilidade, mas talvez mesmo nos livrar dela, garantindo-nos na eficácia da regra do talião que a partir de si mesma libera o gozo que corrói a lei.

Com efeito, ao teorizar sobre a incidência da lei do supereu e seus efeitos no mal-estar na cultura, a psicanálise aponta para a idéia de que não há necessidade de uma figura encarnada que se faz *A voz* para enunciar a lei por meio deste significante único e inarredável: *goza!* Por outro lado, o discurso de “demonização” que se instaura a partir de uma vertente criminológica e que gera procedimentos “científicos” que endossam a “anormalidade” do

criminoso⁵⁰; e também a ação ostensiva de uma imprensa cada vez mais votada à cobertura do crime pintada com as cores fortes do “jornalismo verdade”⁵¹, talvez ambos estes discursos cumpram em partes a função de servirem de veículo desta voz. Conforme vimos na introdução, muito se consome e se compartilha acerca de toda esta prática e seus similares. Ou seja, não se recua com horror diante desta terrível conjuração. Pelo contrário, parece haver sempre o anseio por “mais”.

Todavia, se o sujeito ali se precipita, pode-se dizer que ele o faz por razões que se encontram para além de todas as justificativas que ele pode encontrar para si no reino dos bens. Ele se empenha nesta empreitada por ouvir a voz de seu supereu, deus obscuro que preconiza uma lei que não se cumpre a não ser a custa de seus “fiéis”.

Neste ponto cabe a indagação ética que se extrai desta teorização do imperativo ao gozo do supereu. Se tal imperativo é inexorável dada a ascendência do supereu em relação à pulsão de morte, isso não nos livra da questão sobre a real pertinência da prática do talião infligida ao estuprador, seja na forma “clássica” ou na ultrapassagem da regra do talião. Se a ética da psicanálise propõe não ceder no que tange ao desejo, é preciso insistir na lei do princípio do prazer que se opõe ao gozo. Contudo, seremos capazes de tal renúncia ao gozo quando diante do crime de estupro e do estuprador, dado mal-estar tão premente com o qual eles nos confrontam? O que pode a ética do sujeito do desejo diante deste fenômeno que cala fundo na contemporaneidade?

Entretanto, mesmo diante deste impasse que não se responde no plano teórico, a questão não pode deixar de ser posta: vou eu fazer-me todo objeto para este Outro terrível a fim de que ele possa tomar a sua vítima e sobre ela exceder e exercer as suas sevícias?

⁵⁰ Vide as propostas atualmente consideradas de castração química enquanto solução para a periculosidade do pedófilo: “fixam” em seu ser biológico a sua inclinação para o crime.

⁵¹ Basta observar o crescente número de programas de TV que acompanham em tempo real a ação da polícia contra a criminalidade, criando uma dicotomia entre os “bons” e os “maus” na forma de entretenimento, além do “sucesso” das cada vez mais incisivas páginas policiais da imprensa escrita.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos nosso percurso estabelecendo ainda na introdução a hipótese pela qual nos nortearíamos nesta pesquisa, de modo a não identificá-la enquanto uma conjectura ideacional que viria a ser confirmada ou refutada a partir do desenvolvimento do trabalho. Ainda que fosse de nosso desejo que tal hipótese se sustentasse no plano teórico a partir das correlações com o arcabouço conceitual explorado e discutido, tínhamos como questão central facultar alguns questionamentos de ordem ética, que implicassem, a partir da teoria e sua abordagem do fenômeno, algum tipo de posicionamento subjetivo diante do tema.

Contudo, após as formulações propostas, eis que nos damos conta de que tal “separação” – se assim podemos nos expressar – não poderia ser tão rarefeita assim. Constatamos que a pertinência das questões éticas formuladas ao fim do trabalho estava em estrita dependência do apuro conceitual e teórico desenvolvido ao longo do trabalho. E isso dada a especificidade do conceito de base considerado por nós: o supereu. Compreendendo tal conceito em seu aspecto paradoxal, percebemos que a possibilidade de formularmos questões a partir das quais o sujeito se posicionaria só poderia se efetivar com a sustentação da hipótese no plano teórico, de tal maneira que esta exigência não mais estaria colocada em segundo plano. Só poderíamos convocar o sujeito a se pronunciar sobre o fenômeno se o supereu – elemento fundamental de nossa hipótese – fosse ressaltado em seu paradoxo: instância psíquica que brota no canteiro da lei e que arremete contra ela.

Seguindo adiante, no primeiro capítulo adentramos as formulações de Foucault (1987) acerca do surgimento da prisão moderna. Vimos que antes da pena de prisão, os crimes eram sancionados pelo suplício: uma pena atroz, a partir da qual se afirmava o poder do soberano. Com o fim destas práticas, a prisão irá ascender enquanto forma principal de retribuir o crime. Nela se exerceriam os mecanismos de instauração das disciplinas, que produziria corpos dóceis e úteis. Ressaltamos a produção da delinquência e o fracasso da instituição prisão enquanto elementos de grande importância para o nosso tema, na medida em que os supomos enquanto importantes condicionantes do fenômeno em causa. Todavia, tal “condição” não faz da prisão, enquanto cenário da punição taliônica, um contexto à parte do cenário social que a abarca. Na realidade, supomos que a “lei da prisão”, de certa forma, está em continuidade com a lei que predispõe à aniquilação do outro, dentro ou fora da prisão.

No capítulo seguinte, abordamos o conceito que identificamos como sendo o pilar de nossa hipótese: o supereu. Em Freud, este conceito surgiu envolto em seu paradoxo de base, segundo o qual o supereu dialetizaria entre duas atitudes discordantes. Nas obras inicialmente

consideradas por nós, mesmo que ainda surgisse sem a devida nomeação, destacava-se o seu aspecto crítico a atentar contra o Eu. A partir das obras da década de vinte e sua definitiva nomeação, ele se vincula com a pulsão de morte, de modo a fazê-lo pender para o lado das tendências mortíferas com as quais o sujeito lida consigo mesmo e com o seu entorno.

Em Lacan, este aspecto crítico e mortífero do supereu é entrevisto desde suas primeiras formulações no quadro do crime paranóico. Lacan teria ressaltado este aspecto paradoxal do supereu – a lei e sua dissolução – desde seus primeiros seminários. Com efeito, ao se debruçar sobre a questão da ética da psicanálise, empreendera um profundo trabalho de teorização sobre a lei e o gozo, a fim de demonstrar o quanto o sujeito poderia se empenhar na realização da lei do supereu à custa de si mesmo. A nosso ver, neste ponto culmina o essencial para nossa hipótese, pois compreendemos que a “preparação” para tal formulação de Lacan só fora possível graças ao passo dado por Freud ainda em Totem e Tabu. Realizar a lei a custo de si mesmo consiste em uma extrema tentativa de reabilitar o pai em sua posição de terrível gozador.

Com efeito, frente ao nosso tema, método e discussão, qual é o sentido aqui empregado da epígrafe contida no início do último capítulo? O que quer dizer, em nosso contexto, “imprimir a lei nas entranhas”? Vejamos.

Imprimir a lei nas entranhas é gravá-la de modo indelével no íntimo do sujeito, de modo a não poder fazer com que ela seja expurgada, mesmo que se force ao máximo a barreira que delimita o proibido. É também situá-la onde o sujeito nem mesmo possa vislumbrá-la, pois se supõe que as entranhas sejam inacessíveis àquele que as contêm, de modo que tal operação de imprimir a lei nas entranhas só possa ser executada por um pai onipotente e onividente. Mais além: ter a lei impressa nas entranhas é não ter outra alternativa senão submeter-se a ela a partir de dentro, assujeitar-se ao seu imperativo que tomamos como tão nosso *a ponto de não indagarmos sobre o sentido de nossa passagem ao ato aparentemente tão justificada e “impessoal”*. O que parece ser a tônica quando se trata da retaliação ao vil criminoso. Não se questiona, apenas se transige. Não se indaga sobre a justiça ou não do ato, executa-se. Não se interpela sobre o que move tal conduta e sua aparente justificação “natural”: no princípio é o ato e continua sendo.

Com efeito, é preciso recusar a “naturalidade e pertinência” desta prática. Mesmo a lei estando impressa nas entranhas, é preciso se firmar o tanto quanto possível contra ela. Dado o conjunto de nossa reflexão, agora sabemos que o convite à identificação que supostamente legitima tal prática de crueldade consiste em um convite à objetivação de si. Mesmo que estejamos ausentes da cena do suplício, o fato de condescendermos a ele pela via

de tal identificação – “*e se fosse...?*” – faz com que empenhemos ali a nossa chancela quanto à pertinência desta lei. Por conseguinte, esta chancela consiste em ceder ao gozo que investe contra o princípio do prazer, de tal modo que já não fará diferença estar ou não presente à cena do suplício, pois de todo modo o sujeito terá desertado à crítica ao não resistir à lei que exige o sacrifício do outro tomado enquanto objeto. E ao não resistir, coloca-se na cena enquanto expectador passivo, aquele que contribui com a sua parcela de gozo com as “pequenas atrocidades” cotidianas que supostamente se garantem pelas justificativas mais banais. Ou seja, ele também se objetifica ao gozo do Outro.

Frente a isto, apontar ao executor que ele se reduz a um mero instrumento para a lei do Outro não faria apelo ao pensamento, à crítica e à recusa a condescender a esta lei? Uma resposta para esta questão que seja positiva ou negativa é impossível de ser dada no plano teórico. Porém, manter a questão a despeito de qualquer insinuação de “indulgência” para com o criminoso é nossa posição ética frente ao fenômeno.

É a partir da psicanálise que nossa posição se fundamenta, pois acreditamos não ser possível ao psicanalista se esquivar de tais questões, limitando sua participação nas coisas da *polis* ao seu trabalho em sua clínica. Os efeitos da instância do supereu se fazem sentir também nos mal-estar na cultura. Por conseguinte, não vemos como o psicanalista possa atuar como uma espécie de avalista de um pacto cínico, conformando-se diante da barbárie que marca o nosso tempo, justificando-se a partir de sua própria teoria: “*o homem é assim mesmo: uma besta-fera. O que se pode fazer?*”. Ao contrário, pensamos que o discurso do psicanalista possa vir à lume e colocar questões que exortem ao trabalho do pensamento, não descuidando que mesmo este trabalho encontra seus limites no além do princípio do prazer.

Contudo, mesmo que a pulsão de morte interponha um limite e ofereça resistência ao trabalho psíquico do pensamento, isto não deve nos deter. Afinal de contas, a psicanálise é também uma teoria que preconiza que não se pode ceder no que tange ao desejo. A perlaboração⁵² (*Durcharbeitung*) reconduz ao sujeito a responsabilidade pelo seu desejo.

Por fim, ainda uma breve palavra sobre o supereu. Uma instância paradoxal que se desenha no horizonte da teoria freudiana desde há muito e que parece já ter sua forma e funcionamento descritos desde o assassinato do pai primevo. Isto é algo bastante ilustrativo do seu lugar na cultura. No plano clínico e no plano do mal-estar, o supereu se insinua desde a morte do pai, o que quer dizer a castração do Outro, inadmissível por escancarar o desamparo.

⁵² Conforme Roudinesco e Plon (1998) afirmam, perlaboração é o termo introduzido em 1967 por Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis para designar um trabalho que é próprio do tratamento psicanalítico. Este neologismo fora cunhado para traduzir o verbo alemão *durcharbeiten* empregado por Freud para designar o trabalho do inconsciente de elaboração de elementos inconscientes até então não integrados.

Ora, também no plano teórico o supereu teria o seu principal ancestral no pai terrível e semi-animal. Daí talvez seja válido dizer: o supereu inscreve e fixa a horda no coração da humanidade.

Esta inserção operada pelo supereu da horda primitiva no cerne da experiência do sujeito consiste em um efeito irremediável da renúncia pulsional enquanto fundamento da cultura. Nisto estabeleceríamos um importante entrecruzamento entre as duas obras de Freud que polarizam o nosso itinerário quanto ao supereu: Totem e Tabu e O Mal-Estar na Cultura. Nesta última, as pulsões agressivas – derivações da pulsão de morte desvinculadas de Eros – aparecem interiorizadas e sob a regência da instância superegóica, que passa a manejá-las à custa do Eu. Renunciando à plena satisfação pulsional, faculta-se a lei. Interiorizando-se a pulsão, coloca-se a lei em xeque.

Com isto, seria toda a conjuntura da horda que teríamos entranhada em nós. De tal maneira que parecemos poder reconhecer a voz que declara imprimir a lei em nossas entranhas. Tal voz seria a vociferação deste pai terrível, que mesmo após morto não deixa de registrar em cada um de seus assassinos a marca de sua lei. Com efeito, trata-se de uma lei que não se “desentranha”, colocando-se à distância de qualquer razoabilidade. Todavia, aproximar-se de tal lei pode também significar não ceder a ela. Se de algum modo for possível aplacar um pouco que seja os seus efeitos, isto não se faz sem conjurá-la a fim de que se possa indagar sobre os fundamentos de sua autoridade. Autoridade do pai terrível, que força a sua regra além do que o sujeito pode suportar.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah (1963). **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- BENTHAM, Jeremy (1787). **O Panóptico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- BILLOUET, Pierre. **Foucault**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- BIRMAN, Joel. **Mal-estar na atualidade**: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- BOUZON, Eduardo. **O código de Hamurabi**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- BRAUNSTEIN, Néstor. **Gozo**. São Paulo: Escuta, 2007.
- CARDOSO, Marta Rezende. **Superego**. São Paulo: Escuta, 2002.
- COSTA-MOURA, Renata. **Est-ética**: um estudo da ética da psicanálise em Lacan por um esboço de estetização da moral em Kant. 1995. 142 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.
- COTTET, Serge. **Criminologia lacaniana**. 2008. Disponível em: <<http://www.institutopsicanalise-mg.com.br/psicanalise/almanaque/04/textos/IV2.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2012.
- ENRIQUEZ, Eugène. **Da horda ao estado**: psicanálise do vínculo social. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FREUD, Sigmund (1895). Proyecto de psicología. In: **Obras Completas Sigmund Freud**. v. 1. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1982.
- _____. (1908). La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna. In: **Obras Completas Sigmund Freud**. v. 9. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979.
- _____. (1913). Tótem y Tabú. In: **Obras Completas Sigmund Freud**, v. 13. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1980.
- _____. (1914). Introducción del narcisismo. In: **Obras Completas Sigmund Freud**. v. 14. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979.
- _____. (1915). Duelo y melancolía. In: **Obras Completas Sigmund Freud**. v. 14. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979.
- _____. (1916). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. In: **Obras Completas Sigmund Freud**. v. 14. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979.

_____. (1919). “Pegan a un niño”: contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexualis. In: **Obras Completas Sigmund Freud**. v. 17. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979.

_____. (1920). Más allá del principio de placer. In: **Obras Completas Sigmund Freud**. v. 18. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979.

_____. (1921). Psicología de las masas y análisis de yo. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**. v. 18. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979.

_____. (1923). El yo y el ello. In **Obras Completas Sigmund Freud**. v. 19. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979.

_____. (1924). El problema económico del masoquismo. In: **Obras Completas Sigmund Freud**. v. 19. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979.

_____. (1930). El malestar en la cultura. In: **Obras Completas Sigmund Freud**. v. 21. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979.

_____. (1932). Por qué la guerra? (Einstein y Freud). In: **Obras Completas Sigmund Freud**. v. 22. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 1979.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana**. v. 3. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

G1: o portal de notícias da Globo. **Revoltados, moradores depredam delegacia em Santa Maria do Pará**. 20 set. 2012. Disponível em:

<<http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2012/09/revoltados-moradores-depredam-delegacia-em-santa-maria-do-para.html>>. Acesso em: 23 nov. 2012.

GEREZ-AMBERTÍN, Marta. **As vozes do supereu: na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização**. São Paulo: Cultura Editores Associados; Caxias do Sul: EDUCS, 2003.

_____. **Imperativos do supereu: testemunhos clínicos**. São Paulo: Escuta, 2006.

GIOCOIA JUNIOR, Oswaldo. **Além do princípio do prazer: um dualismo incontornável**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

HOLANDA, Aurélio Buarque de. **Novo Dicionário Aurélio**. [S.l.]: [s.n.], 2004. 1 CD-ROM.

JULIEN, Philippe. **O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

JURANVILLE, Alain. **Lacan e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

LACAN, Jacques (1932). **Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. (1948). A agressividade em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1950). Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1954). **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. (1956). **O seminário, livro 3: as psicoses**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____. (1960). **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1960). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise estrutura da personalidade”. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1962). Kant com Sade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1970) **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. (1973). **O seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LE BON, Gustave (1895). **Psicologia das multidões**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LIMA, Alan Souza; COELHO, Luciana Norat. **A violência sexual infligida ao apenado por crime de estupro dentro das instituições carcerárias pela perspectiva da psicanálise**. 2009. 90 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) – Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, Universidade da Amazônia, Belém, 2009.

MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

PARAGUASSU, Mônica. **Presunção de inocência: uma questão de princípio de vingança e de princípio de justiça**. Niterói: UFF, 2011.

ROUDINESCO, Elizabeth. **Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RUDGE, Ana Maria. Pulsão de morte como efeito de supereu. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**. Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 79-89, jan./jun. 2006.

SAFATLE, Vladimir. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética**. São Paulo: Unesp, 2006.

VARELLA, Dráuzio. **Estação Carandiru**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

VIOLANTE, Maria Lucia Vieira. Pesquisa em psicanálise. In: PACHECO, Raul Albino; COELHO JUNIOR, Nelson; ROSA, Miriam Debieux (Org.). **Ciência, pesquisa, representação e realidade em psicanálise**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.