

A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS CORPORAIS



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

PRÓ-REITORIA ACADÊMICA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

LINHA DE PESQUISA: PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL E PSICANÁLISE

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO:

A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS CORPORAIS

Discente: Pedro Xavier de Moraes Neto

Orientadora: Prof. Dr^a. Edilene Queiroz

Recife

2012

A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS CORPORAIS

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

**A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS
CORPORAIS**

PEDRO XAVIER DE MORAIS NETO

Recife - 2012

A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS CORPORAIS

PEDRO XAVIER DE MORAIS NETO

**A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS
CORPORAIS**

ORIENTADORA
Prof. Dra. Edilene Freire de Queiroz

Recife - 2012

A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS CORPORAIS

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

Coordenação Geral de Pesquisa e Pós-Graduação

Programa de Mestrado em Psicologia Clínica

Autor: Pedro Xavier de Moraes Neto

Orientadora: Prof. Dra. Edilene Freire de Queiroz

**A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS
CORPORAIS**

Pedro Xavier de Moraes Neto

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da UNICAP como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em PSICOLOGIA CLÍNICA, na linha de pesquisa de Psicopatologia Fundamental e Psicanálise, sob a orientação da Prof. Dra. Edilene Freire de Queiroz.

Recife

2012

M827d

Morais Neto, Pedro Xavier de

A (de)missão paterna e suas incidências corporais
/ Pedro Xavier de Moraes Neto ; orientador Edilene
Freire de Queiroz, 2012.
203 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica
de Pernambuco. Pró-Reitoria Acadêmica. Mestrado
em Psicologia Clínica, 2012.

1. Psicopatologia. 2. Psicologia clínica. 3. Gozo.
3. Paternidade - Aspectos psicológicos.

CDU 159.964.2

A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS CORPORAIS

A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS CORPORAIS

Pedro Xavier de Moraes Neto

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dra. Edilene Freire de Queiroz (ORIENTADORA)

Prof. Dr. Henrique Figueiredo Carneiro (UNIFOR)

Prof. Dra. Nanette Zmeri Frej (UNICAP)

Recife, 2012.

A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS CORPORAIS

Não estou assim tão enamorado de minha habilidade expositiva, a ponto de poder declarar que cada uma das falhas de minha exposição constitui um encanto especial. Penso comigo que poderia ter feito mais em benefício dos senhores, se tivesse agido de outro modo; e, com efeito, esta era minha intenção. No entanto, nem sempre se pode levar a cabo as intenções racionais. Frequentemente, no próprio material existe algo que toma conta de nós e nos desvia de nossas intenções iniciais. Mesmo uma realização banal como a organização de determinada quantidade de material não depende inteiramente da escolha do autor; as coisas podem tomar o rumo que lhes apraz, e tudo quanto se pode fazer é perguntar-se, após os fatos, por que estes se passaram desta e não daquela maneira. (Sigmund Freud)

A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS CORPORAIS

Agradecimentos

Aos meus pais, que de alguma forma me forneceram as bases para esta dissertação.

À Prof. Dra. Edilene Freire de Queiroz, por ter me recebido como seu orientando; pela orientação precisa; pelo vivo interesse que demonstrou em discutir as ideias que agora integram este trabalho, acreditando nele e o valorizando às vezes mais do que eu.

A todos os que fazem o Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco.

Aos colegas mestrandos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro.

Àqueles que me dão o privilégio de escutá-los.

Aos amigos João Villacorta, Júlio Macário e Pedro Gabriel, pela possibilidade de interlocução.

À Denise, minha namorada, pela ajuda à época da seleção do mestrado e pelo incentivo à sua boa continuação.

A Eniel Sabino de Oliveira, eterno professor.

À Ilka Moreno e Lia da Fonte, com quem tenho o privilégio de conviver profissionalmente e com quem tanto aprendo.

À Mônica Parreiras, pela ajuda na caminhada...

À Prof. Dra. Nanette Frej, pela professora que é, pela leitura atenta que realizou do meu texto e pelas contribuições essenciais que fez.

À Sílvia Farias, pelo apoio e disponibilidade constantes, bem como pelas indicações bibliográficas precisas.

A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS CORPORAIS

À Sílvia Ferreira, pela disponibilidade para a interlocução e pela agudeza das contribuições, ajudando a superar impasses antes aparentemente insolúveis.

À Thereza Queiroz, pela amizade, incentivo e confiança que sempre depositou em mim e no meu trabalho.

A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS CORPORAIS

Resumo

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa de natureza teórica que teve como objetivo investigar a possível relação entre o que chamamos de demissão paterna e certos sintomas corporais que se tornaram frequentes na contemporaneidade. Para a realização do trabalho, partimos das considerações freudianas a respeito do pai e, avançando pelas proposições de Lacan a respeito da “missão” paterna, pudemos chegar ao sentido a ser dado ao que designamos com o termo demissão. Este designa o declínio das possibilidades operativas de exercício da função simbólica do pai como o resultado das características do laço social da atualidade. Por implicação, falar em demissão paterna não é rigorosamente a mesma coisa que falar em declínio da função paterna. Trata-se antes de perceber que o trabalho do pai como terceiro singular não se faz sem o respaldo do social, que em nossa época é tecido por um discurso que não pode senão contradizer este trabalho, no entanto indispensável à constituição subjetiva. Pretendemos demonstrar de que modo a demissão paterna põe em evidência novas formas de constituição subjetiva que, por sua vez, resultam na primazia do corpo e em determinados tipos de fenômenos corporais. Com o intuito de fomentar uma discussão proveitosa a respeito destes novos sintomas, resgatamos das obras de Freud e Lacan a concepção sustentada pelos autores a respeito dos sintomas corporais, ou pelo menos dos sintomas passíveis de inscrição no corpo. Por fim, tecemos nossas considerações a respeito do vínculo tácito e causal que, no nosso entendimento, une a demissão paterna a certos sintomas da atualidade onde o corpo aparece em primeiro plano. Abordamos ainda a grafia (de)missão paterna, que nos permitiu transmitir a ideia segundo a qual a função paterna se mantém operante, ainda que as condições já não sejam tão favoráveis.

Palavras-chave: Demissão paterna, contemporaneidade, gozo, psicopatologia corporal.

A (DE)MISSÃO PATERNA E SUAS INCIDÊNCIAS CORPORAIS

Abstract

This work is the result of a theoretical research which aimed at investigating possible relations between what we call father demission and certain body symptoms that have become frequent in contemporaneity. In order to carry out the study, we have started from Freudian considerations regarding the father, proceeding to Lacan's propositions on the father's "mission" and arriving to the meaning of what we have designated with the term demission. It stands for the decline of operational possibilities to exercise the symbolic paternal function, as a result of nowadays social bond characteristics. Therefore, talking about father demission is not rigorously the same as talking about the decline of paternal function. It actually is about realizing that the father's role as a third cannot be done without social support, which in our time is crossed by a discourse that cannot but to contradict such role, being, however, indispensable to subjective constitution. We intend to demonstrate how does father demission put in evidence new forms of subjective constitution that, thus, result in the primacy of the body in certain types of embodied phenomena. Aiming to promote a productive discussion on these new symptoms, we have used Freud's and Lacan's conceptions of body symptoms, or at least symptoms subject to be inscribed in the body. Finally, we have built our considerations towards the tacit and causal linkage that, in our comprehension, unites father demission and some contemporary symptoms in which the body is highlighted. We have also brought attention to the structure of the term father (de)mission, which have allowed us to maintain the idea of an operational paternal function, even when the conditions for it are not so favorable.

Keywords: Father's demission, contemporaneity, jouissance, body psychopathology.

Sumário

Introdução.....	12
1ª. Parte: O pai e sua (De)missão	
Capítulo 1 – Freud e a Função do Pai.....	18
Capítulo 2 – Lacan e a Função Paterna.....	35
Capítulo 3 – A Demissão Paterna.....	61
3.1 Indícios da demissão paterna na obra de Lacan.....	61
3.2 Indícios sociais da demissão paterna.....	95
3.2.1 Um breve passeio histórico.....	97
3.2.2 Do regime paterno à tirania do gozo.....	111
2ª. Parte: Corpo e Sintoma na Psicanálise	
Capítulo 4 – O trajeto da pulsão e as categorias freudianas dos fenômenos corporais (ou a pérola e o grão de areia).....	123
4.1 Um corpo falante.....	128
4.2 Um corpo mudo.....	134
4.3 A pérola e o grão de areia.....	137
Capítulo 5 – Lacan e o sintoma.....	145
5.1 O sintoma como metáfora.....	145
5.2 O sintoma como acontecimento de corpo.....	151
Capítulo 6 – Corpo e sintoma em tempos de demissão paterna.....	162
6.1 Os sintomas corporais de hoje: uma primeira aproximação.....	162
6.2 A demissão paterna e o “enviscamento” no gozo.....	172
Considerações Finais.....	185
Referências.....	191

Introdução

O projeto de pesquisa que deu origem a esta dissertação tinha por título *O declínio da função paterna e suas incidências corporais*. O aprofundamento da reflexão sobre o tema em questão nos fez modificar o título para este outro, que julgamos mais preciso: *A (de)missão paterna e suas incidências corporais*. Com efeito, a reflexão que embasa a tese de um declínio da função paterna não é a mesma que permite dar fundamento à ideia da demissão paterna. São, portanto, teses diferentes, ainda que tenham pontos em comum.

Isso reflete uma dificuldade no tratamento do tema, o que já havia sido destacado por Lacan em seu seminário dedicado à relação de objeto, em que afirmou: a questão *o que é ser um pai?* permanece como uma incógnita para os psicanalistas. Não que o próprio Lacan não tenha tentado esclarecê-la, mas, por uma razão ou por outra, ela permaneceu enigmática. Até certo ponto, acreditamos que seja assim porque a paternidade (ainda) não se funda na certeza dos fatos, mas depende em larga medida da nomeação e do reconhecimento simbólicos, dimensão sempre aberta à dúvida e à equivocação. Por outro lado, e em acréscimo, as mutações sociais pelas quais a sociedade ocidental vem passando, incluindo aí as reconfigurações familiares, tornam ainda mais complexa a questão.

Na experiência de escrita desta dissertação pudemos sentir na pele estas dificuldades, seja por nossa própria incerteza a respeito da melhor maneira de abordar o tema, seja por termos nos deparado com interlocutores que apressadamente desqualificavam a pesquisa, sem sequer terem conhecido a argumentação ou as ideias nela defendidas. Eis a tese subjacente às críticas que ora qualificamos de apressadas: na atualidade, qualquer discurso sobre o soçobro do pai só pode ser, inescapavelmente, um

discurso nostálgico, que vai de encontro aos progressos que advieram com a derrocada do patriarcado.

Assim, os próprios fundamentos da pesquisa são descartados antecipadamente como o resultado do sucesso da ideologia ambiente segundo a qual a nova ordem horizontal, que ajudou na derrocada paterna, só nos trouxe benefícios, razão pela qual qualquer pesquisa que não tenha origem neste mesmo terreno paradigmático não pode senão ser retrógrada, quando não preconceituosa. Sim, preconceituosa, pois seria estrutural e visceralmente oposta à diversidade e pluralismo instalados.

Pouco adiantava contra-argumentar explicando que não era o caso, nesta pesquisa, de propor um impossível retorno a um estado anterior de organização social, nem mesmo de advogar em nome do pai do patriarcado, mas tão somente de reconhecer a importância, para o processo de subjetivação, da existência e operação de um terceiro, uma figura excêntrica à díade formada pelo bebê e seu primeiro Outro. Grande parte das críticas e indisposições aos trabalhos que têm este tema partem ainda da confusão entre pai e função paterna.

Não se trata, portanto, de defender o pai, mas de refletir sobre as vicissitudes da função paterna na contemporaneidade, naquilo que estas vicissitudes podem concernir aos fenômenos corporais vigentes em nossa época, talvez mais do que em outras. Ao contrário da opinião propalada pela ideologia dominante, que confunde patriarcado e exercício da função, julgamos que a função paterna nada tem de autoritária – e até ao contrário, pois permite ao homem sustentar-se em sua capacidade desejante, o que ele só pode fazer na condição de sujeito. Neste sentido, a função paterna liberta, não subjuga ou condena.

Não há, porém, consenso entre os estudiosos a respeito do destino da função paterna na contemporaneidade. Ela seria dotada de mutabilidade? Ou, ao contrário,

servia invariante? De um lado há aqueles que se mantiveram fiéis à definição do pai como uma metáfora (Lacan, [1957-1958] 1999), uma pura potência simbólica, e entendem, por implicação, que ele está situado no ponto de origem de toda história, escapando toda determinação histórica (Dor, 1991); de outra parte, há aqueles outros para quem o pai e sua função – conquanto simbólica – estão inseridos no laço social, o que pode favorecer ou dificultar o seu trabalho (Lebrun, 2004).

No primeiro caso, é como se a função paterna – o que aqui, genericamente, chamamos sua *missão* – pairasse no limbo, intocada inclusive pelas transformações mais radicais do laço social. Tivemos oportunidade de observar, por exemplo, na maior parte dos trabalhos a que tivemos acesso, um raciocínio deste tipo, o que – digamos logo – consideramos enganoso. Podemos retomá-lo na forma de silogismo: a função paterna é simbólica; o simbólico está sempre aí; logo, a função paterna é imutável.

Assim como Dufour (*apud* Lebrun, 2008b), entendemos que é o filtro do movimento estruturalista que nos induz a crer que o simbólico está sempre aí, que funciona sozinho e é imutável. Se nos livrarmos do ranço estruturalista seremos capazes de perceber que o simbólico sofre mutações e que estas mutações podem muito bem favorecer ou dificultar o exercício de certas funções simbólicas, como a função paterna.

No segundo caso, esta função é inserida no laço social e o pai é inserido na história. Passamos da estrutura da linguagem à estrutura dos discursos, no sentido em que Lacan ([1969-1970] 1992) utiliza este conceito, como o que faz laço social, engendrando a própria realidade, que, para o homem, só existe por ser discursiva. Para Laurent (2007), a principal crítica que Lacan faz a Freud, neste campo, vai justamente no sentido de dizer que o engano de Freud foi o de não ter inserido o pai – e suas vicissitudes – na história.

Por fim, existem ainda aqueles autores para quem a função paterna comporta uma dimensão de invariância e outra de mutabilidade (Dubeux, 2002). É sempre o caso de investigar de que forma um determinado autor concebe a medida da variância e sua razão de existência. Em nossa dissertação procuramos construir uma argumentação original e embasada em Freud, Lacan e em alguns dos principais comentadores que têm se debruçado sobre o tema. Eis o que nos leva ao nosso título.

A grafia (de)missão paterna atende a dois propósitos. O primeiro tem razões metodológicas: é que só podemos falar da demissão paterna por referência ao que seria sua missão, termo genérico com que, neste trabalho, designamos a função paterna.¹ Por esta razão, tivemos o cuidado de estabelecer com rigor, e de modo positivo, o que é a missão do pai e de que forma ela se exerce – trabalho levado a termo, em essência, nos dois primeiros capítulos. Somente então pudemos estabelecer o que entendemos pela expressão demissão paterna, que deve ser concebida como a expressão de um **declínio das possibilidades operativas da função paterna na contemporaneidade**, e não da função em si mesma.² Interessamo-nos pelo assunto como um fato ligado ao social de hoje e, por conseguinte, como algo passível de atingir a todos, ainda que não necessariamente nem indistintamente.

O segundo propósito a que esta grafia atende diz respeito ao entendimento de que a *missão* do pai, embora encontre dificuldades de realização em nossos dias, não desapareceu por completo, apagada pelo empuxo-a-gozar que caracteriza a pós-modernidade. Assim, o *de* entre parênteses assinala bem o estado de suspensão em que muitas vezes pode se encontrar o trabalho do pai. A pertinência da expressão, assim

¹ Que o leitor não seja levado a concluir, por isso, que falar em demissão é o mesmo que falar em declínio da função paterna. Nossa argumentação demonstrará que se trata, antes, e como já dissemos, de um declínio, sem dúvida, porém não da função paterna, mas das condições favoráveis ao seu exercício.

² Com isso evitamos o termo declínio, muito próximo de déficit, portanto inadequado para pensar a realidade das mutações simbólicas que, muito mais sutis, embora não menos grandiosas, têm determinado de modo radical o desabono da função paterna na contemporaneidade.

grafada, reside em que, hoje, o pai (como um terceiro) pode muito bem estar presente, mas nada garante, *a priori*, que sua palavra será aceita em sua irredutibilidade à palavra da mãe (como o primeiro Outro da criança).³ Pode ser que sim, pode ser que não.

Já que toda autoridade do pai deriva da maneira como este é apresentado à criança pela mãe, tudo se passa como se, na atualidade, esta, a mãe, se sentisse mais livre para escolher se irá ou não apresentar o pai a partir de seu lugar próprio e irredutível ao dela. Trata-se sempre de levar em conta a sua palavra, na medida em que esta não é de modo algum igual a zero (Lacan, [1957-1958] 1999). É bem por referência ao lugar próprio ao pai que damos fundamento à sua demissão, pois, segundo pensamos, é a ausência do lugar simbólico para o terceiro – aquele que vem promover a subtração de gozo – o que dá conta deste estado de demissão pelo social.

A fundamentação do que chamamos *demissão paterna* pode ser encontrada no capítulo 3 e em suas subdivisões, intituladas *Indícios da demissão paterna na obra de Lacan* e *Indícios sociais da demissão paterna*. Entretanto, devemos sublinhar: nosso objetivo não foi o de descobrir se há ou não demissão paterna na atualidade, porém o de investigar a relação que este fato da demissão podia ter com o aparecimento de certos fenômenos corporais bastante comuns na atualidade. De uma maneira interrogativa, poderíamos dizer: de que modo a demissão paterna contribuiu para o surgimento de certas formas de fenômenos somáticos contemporâneos?

Com tal objetivo em vista, produzimos os capítulos 4, 5 e 6 com o intuito de neles construir o lastro teórico-conceitual que nos permitisse pensar com rigor nestes sintomas contemporâneos, vendo em que as teorizações de Freud e Lacan a respeito do corpo podiam mostrar-se úteis para a reflexão que tencionávamos empreender. A

³ As expressões entre parênteses neste parágrafo objetivam assinalar que não confundimos *lugares* com personagens, de tal modo que quanto dizemos *pai* estamos nos referindo a um lugar ou ainda a um cargo, com características específicas, e não (necessariamente) ao pai da realidade ou ao genitor; igualmente, quando dizemos *mãe* estamos nos referindo àquele primeiro Outro da criança, que a toma como uma extensão de si, num laço que é ao mesmo tempo atributivo e transitivo.

respeito destes novos sintomas, isolamos certos traços que, pensamos, são capazes de reuni-los na diversidade. São eles: desimplicação subjetiva, dessexualização, completa submissão corporal, mutismo e ausência de representação.

No capítulo 7 procuramos desvelar o vínculo tácito e causal que julgamos existir entre a demissão paterna e os fenômenos corporais contemporâneos. Nas considerações finais retomamos o texto lacaniano *Nota sobre a criança* (Lacan, [1969] 2003) para refletir sobre a posição da criança frente à mãe, ora como falo, ora como objeto *a*, articulando estas duas posições da criança à posição do pai em relação à díade mãe-criança.

A pesquisa que o leitor tem em mãos – e que desejamos poder ser de utilidade – representa um segmento de uma pesquisa maior, encabeça pela professora Dr^a. Edilene Freire de Queiroz e intitulada *O Social e as Patologias do Corpo: problematizando a dor e o gozo*.

1ª. Parte: O pai e sua (De)missão

Capítulo 1 – Freud e a função do pai

Se nos ativermos ao texto de Freud, veremos destacar-se o lugar central que nele é concedido ao pai, mesmo naqueles casos onde a prevalência de sua figura não é senão o produto de sua impotência. Não obstante, conquanto atravessasse horizontalmente toda a obra freudiana e ainda que esteja no âmago mesmo da experiência analítica, a questão paterna é ainda hoje objeto de questionamentos e permanece “como eternamente não resolvida” (Lacan, [1956-1957] 1995, p. 383).

De fato, se nada mais fizéssemos a não ser realizar um minucioso escrutínio nos vinte e quatro volumes que, na edição *Standard*, compõem o legado freudiano, não encontraríamos unanimidade entre seus estudiosos caso voltássemos dessa diligência afirmando ter encontrado apenas uma resposta à pergunta *o que é o pai?*. Segundo Dubeux (2002), é através dos mitos que Freud aborda a questão paterna e cada um desses mitos põe em cena um pai diferente.

Na psicanálise freudiana, o uso dos mitos parece sempre associado à tentativa de dar peso às hipóteses aventadas, de conduzir o leitor a superar as resistências que de outro modo nasceriam nele à medida que se deparasse com certas ideias. Essa função persuasiva do mito é expressa na seguinte passagem, colhida do dicionário organizado por Pierre Kaufmann:

O mito não funda a teoria, mas possui virtudes inestimáveis para persuadir, sem chocar os leitores recalcitrantes: ele oferece uma versão aceita, conhecida e coletiva daquilo que a psicanálise descobriu através das observações e das deduções. Fornece uma versão clara, quase intocada pela censura. (...). Por isso é

que podemos servir-nos dele, como uma precaução retórica teoricamente legítima (Sissa, *in* Kaufmann, 1996, p. 687).

Assim, com o recurso ao mito Freud visava dotar de credibilidade as suas conjecturas. Era como se dissesse: isso de que lhes falo, e que lhes causa resistências, não sou eu quem o invento; os mitos, essas narrativas milenares e universalmente aceitas, o confirmam. Entretanto, há ainda outra questão sobre o uso freudiano dos mitos, esta mais interessante do que as breves considerações que até agora fizemos. Afinal, por que Freud aborda o tema do pai através dos mitos? Antes de tentar respondê-la, passemos a uma descrição sucinta dos dois principais mitos freudianos que nos interessam – o mito de *Totem e tabu* (Freud, [1913] 1996) e o de Édipo.

Começaremos por um mito propriamente freudiano, o mito de *Totem e tabu* (Freud, *op. cit.*), mito científico, é verdade, mas nem por isso menos portador das características que por excelência definem a narrativa mítica como tal, sobre a qual nos fala Mircea Eliade (1972) quando diz:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como [...] uma realidade passou a existir, seja a realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narração de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser* (p. 11).

Como se sabe, muito cedo em sua obra Freud havia demonstrado as consequências nefastas que as exigências da civilização inevitavelmente acarretam ao

sujeito. Mas ele ainda não havia traçado a gênese dessa mesma civilização, tarefa que levará a cabo em seu *Totem e tabu* (Freud, *op. cit.*). “Pode-se considerar discutível se ele conseguiu demonstrar de forma sustentável a questão das origens como pretendia, mas de qualquer modo é inegável que certas reflexões apresentadas nesse trabalho são de fundamental importância para a compreensão da normalidade e da patologia” (Peixoto Júnior, 1997, p. 85).⁴

Não iremos nos deter no texto como um todo, por mais interessante que seja. Diferentemente, deter-nos-emos em seu quarto capítulo, intitulado *O retorno do totemismo na infância*, onde o mito que nos interessa é introduzido por Freud. Seu mito situa-se na fronteira entre a natureza e a cultura, assinalando o surgimento desta a partir daquela como uma passagem dada pela humanidade a partir do cometimento de um assassinato. Expliquemos melhor. Freud se vale de um raciocínio retroativo: parte do fato da existência dos tabus nas sociedades ditas primitivas e, a partir daí, retroage até encontrar as duas leis básicas do totemismo: “não matar o totem e não usar sexualmente nenhuma mulher do mesmo clã” (Freud, [1925a] 2011. p. 157).

Em seu percurso argumentativo, chega ao fato de que o totem é com muita frequência um animal, e que é considerado um antepassado comum do clã; que é tido como sagrado, alvo a um só tempo de temor e de ódio, de veneração e de inveja. Ficam postas aí as flagrantes ambivalências que dominam a relação do clã com seu totem, o que fica ainda mais evidente dada a existência de um certo ritual que consiste em, uma vez ao ano, matar o animal totêmico e servi-lo num banquete, após o que os membros do clã, regalados, satisfeitos, são tomados de remorso e de culpa.

⁴ Além do mais, Freud aí nos fornece base para pensar o conceito de pai simbólico, cunhado por Lacan em seu retorno a Freud e fundamental à presente dissertação.

Tais flagrantes ambivalências do clã em relação ao totem somam-se, para Freud, a um outro fato dificilmente negligenciável, a saber, e como já dito, o fato de que todo o clã descende do mesmo totem. Estas conjecturas são suficientes para que Freud faça o totem remontar à figura do pai, de um pai de quem todos os membros do clã seriam descendentes. Para dar peso a essa inferência, Freud recorre à tese darwiniana segundo a qual originalmente os homens teriam vivido em hordas, cada qual sob o domínio de um único macho – o pai primordial. Eis a descrição freudiana, seu mito, propriamente:

O pai da horda, um déspota sem limites, tomou para si todas as mulheres e matou ou afastou os filhos, seus rivais perigosos. Um dia, porém, esses filhos se juntaram, impuseram-se a ele e o mataram e devoraram, a esse pai que era seu inimigo, mas também eu ideal. Após o feito, não puderam assumir a herança, pois cada um estorvava os demais. Sob a influência da culpa e do remorso, aprenderam a se tolerar mutuamente, uniram-se num clã fraterno mediante as regras do totemismo, destinadas a evitar a repetição de um ato semelhante, e renunciaram conjuntamente à posse das mulheres pelas quais haviam assassinado o pai (Freud, [1925a] 2011, p. 158).

Sob o jugo do arrependimento e da culpa, o conjunto de assassinos, irmanados por seu ato, edifica simbolicamente o antigo déspota, o que dá lugar ao totem e, posteriormente, à figura de Deus, ou, em outros termos, dá lugar a uma entidade transcendente que deve ser venerada e a quem eternamente deverão obediência e respeito. E assim Freud situa miticamente a origem – e vimos que um verdadeiro mito concerne precisamente à questão das origens – da ordem social, das exigências éticas, da religião e mesmo – se podemos nos expressar assim – das condições essenciais que

constituem nossa humanidade, fundada nas renúncias a uma satisfação pulsional desmedida, não refreada, que nesse caso pode ser exemplificada pela atitude dos filhos de consentirem em não tomar o lugar do pai morto. Esta renúncia se apóia na lei paterna que, doravante, regulará o desejo.

Vê-se como, nessa narrativa, é a posição do pai como ausente, como instaurando um vazio no cerne mesmo do funcionamento social, que torna possível a existência dos vínculos entre os filhos, isto é, torna possível e viável os laços sociais. Devemos mesmo sustentar, por esse fato, o seguinte: não faz sentido falar propriamente de pai antes da postulação do assassinato do chefe da horda; este era, na verdade, apenas um tirano cujo único diferencial em relação aos demais membros do clã repousava no fato de que era ele – e não qualquer outro – o detentor de todas as mulheres, às quais subjugava tanto quanto aos homens. Por conseguinte, é só a morte que permite entronar e instituir o falecido tirano num lugar à parte, excêntrico em relação aos demais – *o lugar do pai*, lugar então inscrito no cerne da ordem social como um vazio transcendente.

Eis aí, em essência, o mito criado por Freud. Resta-nos, como prometido, descrever o mito de Édipo. Freud, porém, não utiliza o mito edipiano em si, senão a versão que dele Sófocles realiza, e que passou à história, vencendo o tempo, sob o título de *Édipo Rei*, indubitavelmente um dos maiores textos literários já escritos. Trata-se, nesse caso, especificamente de uma tragédia. Encontramos em Porge (1998) a possível razão da escolha freudiana: “Ainda que a tragédia seja um gênero literário aparecido num tempo limitado da história da Grécia (fim dos séculos VI-IV), ela transmite *características exemplares universalmente válidas*” (pp. 53-54)⁵. Essa era de fato uma preocupação constante em Freud. Dito isto, passemos ao mito.

⁵ Grifos nossos.

Édipo é filho de Jocasta e Laio, rei de Tebas. Quando criança, fora rejeitado por seus pais, entregue a um vassalo do rei que, cumprindo ordens, deveria abandoná-lo à morte no monte Citéron (*Citáiron*). A razão pela qual foi enjeitado devia-se a um vaticínio feito pelo oráculo a Laio e de acordo com o qual Édipo tornar-se-ia o assassino de seu próprio pai. Tomado pelo sentimento de piedade, o pastor a quem Édipo fora entregue não tem coragem de cumprir as ordens recebidas e, sem nada dizer a Laio e Jocasta, entrega a criança a um companheiro de profissão, este último a serviço de Pôlibo, rei de Corinto, por quem Édipo é acolhido como filho.

Já crescido, manifesta dúvidas quanto à sua origem a partir do momento em que ouve de um dos cidadãos de Corinto que ele, Édipo, fora adotado. Indignado, interpela seus pais de criação e, não obtendo resposta que o pudesse convencer, vai ao templo de Delfos interrogar o oráculo de Apolo a respeito de sua ascendência. Não obtém a resposta esperada – ao menos não diretamente – e é expulso do templo, mas não sem antes ouvir a terrível profecia: ele será o assassino de seu pai e desposará sua própria mãe.

Supondo que Pôlibo e sua esposa, Mérope, fossem seus pais, Édipo, assustado com o que ouvira, afasta-se de Corinto, abandona a corte, vai para longe de seu lar. Numa encruzilhada de três caminhos, depara-se com uma carruagem. Como, insolentes, os passageiros lhe obrigassem a sair da estrada para lhes dar passagem, Édipo entra em luta corporal com eles e mata quase todos. Dentre os mortos estava Laio, seu pai. Seguindo então seu caminho, chega à Tebas, cidade onde nascera, sua *terra-mãe*. Na ocasião, a cidade padecia frente à Esfinge, um monstro que a assolava devorando todos aqueles que não eram capazes de decifrar os enigmas que formulava.

Édipo decifra o enigma proposto pela esfinge, é aclamado como um herói por ter trazido paz à cidade e, como prêmio, torna-se rei, pelo que se casa com Jocasta, viúva

de Laio e mãe de Édipo. Tem com ela quatro filhos: Antígona, Ismene, Polinices e Etéocles. Após um período de paz e tranquilidade, durante o qual Édipo reina com sabedoria, novo flagelo recai sobre Tebas – uma peste. A razão, como se descobre, estava relacionada ao fato de que a cidade tinha-se tornado o abrigo do assassino de Laio, que àquela altura ninguém – nem mesmo Édipo – sabia de quem se tratava. É só aqui que começa a peça de Sófocles.

Inicia-se então uma investigação a esse respeito. Como um bom rei, Édipo não mede esforços para descobrir o assassino de Laio. A partir desse ponto a ação da peça consiste em ir revelando, com muita sutileza, os fatos que ensejaram o castigo divino, ou seja, o duplo crime cometido por Édipo. A trama é conduzida de forma brilhante e, quando enfim Édipo se reconhece como parricida e incestuoso, quando se dá conta do que inadvertidamente cometera, cega a si mesmo e abandona a cidade. Assim, e como disse Freud ([1900] 1996), “*Oedipus Rex* é o que se conhece como uma tragédia do destino” (p. 288).

É certo que se pode encontrar no mito de Édipo e na peça de Sófocles outros conteúdos além do parricídio, do incesto e da procriação dos seus próprios irmãos e irmãs (...). O próprio Freud previu que novas avenidas de interpretação poderiam ser traçadas por meio de um estudo mais aprofundado dos mitos, da criação literária e do uso da língua. Essas avenidas são sempre balizadas por um determinado contexto de leitura, por uma certa tradição, por uma certa tradução (...) (Major, 1998, p. 112).

A interpretação freudiana, por conseguinte, é exatamente isso, uma interpretação.

Assim, no tópico de *A interpretação dos sonhos* (Freud, *op. cit.*) intitulado *Sonhos sobre a morte de pessoas queridas*, o que Freud nos diz é que a existência de sentimentos edípicos na infância é **confirmada** pela lenda grega. Para nos estendermos ainda um pouco mais sobre o assunto, é preciso dizer que Freud jamais aborda os mitos por eles mesmos. Ele os insere no contexto de sua teoria, ressaltando certas passagens, atenuando outras, fazendo surgir novas significações, e tudo isso conforme seus interesses argumentativos, dentre os quais – em nossa *interpretação* – destacamos como central a abordagem da questão paterna.

Dito isso, seria adequado passar às incidências dessas narrativas míticas nas elaborações freudianas que tivessem mais claramente a clínica como visada, o que aliás era sempre uma preocupação constante de Freud. Nesse sentido, poderíamos procurar nos textos mais diretamente clínicos os ecos da abordagem mítica da questão paterna, ou ainda a figura do pai que esses mitos põem em jogo. Mas antes de cumprir essa tarefa, retomemos a pergunta anteriormente lançada: Por que Freud aborda o tema da paternidade (ou do ser pai) pelo viés dos mitos?

Para tentar responder a questão, vamos preparar o terreno através da ajuda de alguns autores. Teceremos considerações sumárias a respeito do mito com o intuito de encontrar a resposta desejada.

Para Ernest Cassirer (1972), o mito é uma formação simbólica e uma força positiva de configuração e criação. É ainda homólogo à arte, ao conhecimento teórico e – o que é o principal – à linguagem. O mito é mesmo “condicionado e mediado pela atividade da linguagem” (p. 18) e, assim como esta, é dotado de uma dimensão metafórica que lhe é essencial, não acessória ou secundária. Além do mais, o mito não pode ser explicado por nenhuma realidade que, externa a ele mesmo, o condicione. O mito “gera e parteja seu próprio mundo significativo” (p. 22).

Já para Barthes (2003), e nisso ele não se diferencia muito de Cassirer, “o mito é um sistema de comunicação, uma mensagem” (p. 199), mas que não se define por seu conteúdo tanto quanto por sua forma, isto é, pela maneira como a mensagem é transmitida. Mais amplamente, o mito é um sistema semiológico específico, um conjunto de signos (isto é, significantes e significados) que têm a particularidade de funcionarem como significantes, ou seja, como elementos em si mesmos desprovidos de significação prévia. Daí porque os mitos admitem várias interpretações diferentes, quando só então ganham uma significação, isto é, passam ao estatuto de signo, um elemento dotado de sentido.

Lacan ([1956-1957] 1995), por sua vez, num outro terreno epistêmico, lembra que uma organização mítica é coletiva. O que isso quer dizer? Não tanto que seja uma construção de um grupo, porém que se trata de uma construção simbólica que coletiviza, isto é, que aponta para a coletividade, que é concernente aos laços sociais. Analisando o caso do pequeno Hans, diz que os mitos que o pequeno paciente constrói asseguram a transição da relação imaginária e intersubjetiva com a mãe à relação simbólica – e, portanto, no mínimo ternária – com o pai. Diz ele: “Não podemos nos contentar com dois termos, precisamos de outros. Um mínimo de termos é necessário ao funcionamento do sistema simbólico (p. 267). E mais à frente: “(...) este progresso do imaginário ao simbólico constitui uma organização do imaginário em mito, ou, pelo menos, está a caminho de uma construção mítica verdadeira, isto é, coletiva (...)” (p. 273).

Podemos agora pôr termo a estas considerações genéricas a respeito do mito. Cremos que serão suficientes para nos permitir alcançar a resposta almejada, concernente à questão da abordagem freudiana do pai pelo viés da narrativa mítica. Ensaíamos uma resposta: como simbólico, o mito é atemporal, adequado, portanto, para

pensar um invariante paterno, algo pelo que Freud tinha interesse, tal como podemos sem dúvida depreender da sua interpretação do mito de Édipo, assim como de suas conjecturas sobre o pai primordial. Com efeito, para Freud não se tratava de interrogar o pai exclusivamente em sua realidade concreta, em suas idiossincrasias; interessava, antes, encontrar aquelas condições elementares definidoras da ocupação desse lugar do pai. A atemporalidade do mito foi o meio que Freud encontrou para isso. Com o recurso ao mito, ele foi capaz de elevar sua teorização sobre o pai acima das contingências históricas que eram as do seu tempo.

Uma segunda resposta consistiria em dizer que os mitos são adequados para a abordagem psicanalítica da paternidade porquanto esta, como aqueles, é incontornavelmente marcada por um caráter enigmático. Este caráter é de fato um traço comum tanto à narrativa mítica quanto ao estabelecimento da paternidade, à questão do ser pai, até recentemente inabordável a não ser pela via do significante, da nomeação⁶, o que se associa à marca da incerteza que desde sempre foi o apanágio da paternidade, evidenciada pelo antiquíssimo princípio que diz: *mater certissima, pater semper incertus est*. O mito vem então no lugar daquilo sobre o que não podemos ter certeza, naquele lugar mesmo relativo às origens e que por esta razão nos escapa, não nos permite um acesso direto e inequívoco.

O mito nos permite um acesso àquele ponto que para nós resta opaco, nebuloso. Mas é mais do que isso: tanto o mito quanto a paternidade comportam algo da ordem da criação, de um efeito de sentido, o que o Cassirer (*op. cit.*) não por acaso adjetiva como uma dimensão metafórica⁷. Portanto, um outro traço em comum diz respeito à fundação

⁶ Que hoje se estabeleça a paternidade através de testes de DNA não deixa de trazer questões a serem pensadas no plano da subjetividade, mais precisamente no plano da constituição subjetiva. E demonstra bem a amplitude das mutações no laço social que há algum tempo a sociedade ocidental vem enfrentando, para o pior e para o melhor, mas de todo modo mutações radicais.

⁷ Impossível olvidar, nesse contexto, a ressonância lacaniana dessa expressão, sobre o que em breve nos deteremos, quando tratarmos da função do pai no complexo de Édipo, segundo Lacan.

de uma dada realidade: no caso da paternidade, a fundação do humano como desejante, a ontogênese repetindo o que teria acontecido na história da espécie, segundo um procedimento argumentativo muito comum no texto freudiano.

Pois bem, já tendo descrito os mitos⁸ e ensaiado uma resposta à questão da abordagem da paternidade pelo viés mítico, prossigamos o texto, doravante tentando encontrar as ressonâncias clínicas dessa concepção de paternidade que surge do uso freudiano das referências mitológicas. Mas de que concepção se trata? Vimos como Freud isola um invariante paterno através dos mitos, uma espécie de função do pai da qual Lacan se aproveitará mais tarde, no entanto segundo uma abordagem estruturalista. De fato, por veredas diferentes, tanto *Totem e tabu* (Freud, [1913] 1996) quanto a leitura freudiana do mito edipiano delineiam o pai como aquele que – para além de quaisquer idiossincrasias, mesmo para além de suas diferentes facetas – deve desempenhar o encargo de assegurar o ingresso do *infans* na cultura através do interdito do incesto, ou, em outras palavras, como o representante de uma função com caráter estruturante para a organização psíquica do sujeito.

Estes mitos trabalhados por Freud apontam, ambos, para a centralidade desta função interditora atribuível ao pai frente aos anseios humanos mais basilares, recusa penosa a que o sujeito vê-se obrigado por essa interdição, sobre a qual, todavia, ele poderá apoiar-se para garantir seu acesso à dimensão do desejo através da entrada na ordem propriamente humana. Assim, ao mesmo tempo em que barra os desejos incestuosos e parricidas, possibilita a inscrição na ordem social, um lugar próprio na partilha dos sexos e a assunção à dimensão de um desejo próprio. Por isso é que para

⁸ Em tempo, cumpre perceber que as relações entre gozo e lei são opostas nos dois mitos trabalhados por Freud, pois num caso (mito de Édipo) a lei já existe e é transgredida; no outro (mito do Pai da horda) o gozo antecede a lei. A encruzilhada entre os mitos, o ponto onde eles se encontram, é justamente no pai como figura interditora, ainda que este possa falhar.

Freud os sintomas neuróticos são a expressão da dificuldade da intervenção paterna em conter e dirigir a dispersão pulsional, de integrá-la na via do desejo.

Dito isto, passemos aos textos freudianos onde podemos encontrar o valor clínico atribuído à figura do pai no exercício de sua função. A intenção é observarmos como os mitos descritos – naquilo que introduzem em relação à questão da paternidade – demonstram sua utilidade no contexto do pensamento freudiano. Sustentando essa aposta a respeito da função do pai, somos remetidos ao “complexo nuclear das neuroses” (Freud, [1919] 2010, p. 327) – o complexo de Édipo, conceito através do qual Freud figura a necessidade das perdas com que temos de nos confrontar em nosso processo de humanização.

Foi sobretudo através de sua autoanálise que ele chegou à ideia de tal *complexo*, termo a ser entendido como um “conjunto organizado de representações e recordações de forte valor afetivo, parcial ou totalmente inconscientes” (Laplanche & Pontalis, 2001, p. 70). No entendimento freudiano, o complexo de Édipo representa, portanto, um conjunto de desejos tanto amorosos quanto hostis característicos da relação da criança com seus pais, mas também se associa aos sentimentos morais que, na medida em que vivemos numa organização social, se opõem a estes mesmos desejos.

Na carta de 15 de outubro de 1897, endereçada a Fliess, em que Freud anuncia sua descoberta, ele insiste em dizer que o apaixonamento pela mãe e os ciúmes devotados ao pai são “um acontecimento universal do início da infância” (Masson, 1986, p. 273). Inferimos disso – mas também do contexto mais amplo da obra freudiana – que tanto estes desejos viscerais quanto, por outro lado, as forças que a eles se opõem devem ser entendidos como os “invariantes antropológicos” da subjetividade, para retomar a feliz expressão do psicanalista Jean-Pierre Lebrun (2008a, p. 37)⁹.

⁹ Não se trata tanto de reafirmar o caráter universal do Édipo quanto de encampar a ideia segundo a qual a criança não entra sozinha na ordem humana, pois depende radicalmente dos outros por ela responsáveis

Sem declinar da ideia da universalidade do Édipo, Freud se esmerou a investigar em seus pacientes os modos particulares de configuração deste complexo onde o pai ocupa um lugar proeminente. Tomemos, a título de ilustração, o texto chamado *A dissolução do complexo de Édipo* (Freud, [1924] 1996). Nele encontramos mais grãos para o nosso moinho, mais afirmações que ratificam nosso entendimento a respeito desta função interditora que julgamos prevalente no pai tal como Freud o concebe através dos mitos dos quais se vale em sua obra.

Neste escrito ao mesmo tempo denso e brilhante, Freud se interroga sobre o que viria a pôr fim ao complexo de Édipo. Aventa a possibilidade de que a dissolução deste complexo poderia ser a consequência de uma pré-programação hereditária, assim como também, por outro lado, poderia naufragar sob o peso da “experiência de desapontamentos penosos” (Freud *op. cit.*, p. 193), respectivamente fatores filogenéticos e ontogenéticos. Ele finda por articular os dois fatores, mas – sem ainda diferenciar o percurso edípico de meninos e meninas – concede especial ênfase à ameaça de castração na dissolução do complexo edípico. Por essa via Freud promove o enlace entre o complexo de Édipo e o complexo de castração.

Para ele, é em geral das mulheres que parte a ameaça, mas, “com muita frequência, elas buscam reforçar sua autoridade por uma referência ao pai ou ao médico, os quais, como dizem, levarão a cabo a punição” (Freud, *op. cit.*, p. 194). Aqui, e a bem da clareza, cumpre entender que sob a expressão *complexo de castração* é significado algo que não se reduz, em absoluto, à ameaça real à integridade física do órgão peniano. “O que está em jogo é uma condição distinta do que poderia ser esperado no terreno do visível. Se o desmame tem a ver com o seio e o cíbalo com a expulsão de matéria fecal,

para inseri-la numa cultura que deverá, se tudo correr bem, injetar-lhe as condições que favoreçam sua subjetivação, o que, em *O mal-estar na civilização* (Freud, [1930] 1996), Freud chamou de *trabalho da cultura*.

a castração se relacionará com o falo. Mas [...] o falo em questão nada tem a ver com o pênis, nem com a possibilidade de castração física”¹⁰ (Harari, 1997, p. 57).

De fato, isso aparece já no texto freudiano quando nele lemos que “o significado do complexo de castração só pode ser corretamente apreciado se sua origem na fase da *primazia fálica*¹¹ for também levada em consideração” (Freud, [1923] 1996, pp. 159-160). Esta passagem deixa entrever que o objeto-alvo da castração não é propriamente o pênis, mas um objeto imaginário, o que Lacan se esforçou por demonstrar (Lacan, [1958] 1998). No turbilhão da vivência edipiana, nas trocas com a mãe, o bebê se posiciona como passível de preencher a falta materna, o que corresponde a dizer que se coloca como o falo da mãe, aquilo de que ela fora privada e que, segundo o próprio Freud ([1931] 1996), se encontra na origem do seu desejo de ser mãe. A identificação do *infans* com este objeto de desejo corresponde ao enquistamento numa posição narcísica, garantindo-lhe uma espécie de todo-poder, de gozo – *his majesty the baby*, como dizia Freud ([1914] 1996).

Afirmar, desta forma, que a castração incide sobre o objeto fálico é o mesmo que sustentar que ela é a operação pela qual é questionada a identificação fálica do bebê perante sua mãe (Bleichmar & Bleichmar, 1992), o que por conseguinte representa uma oposição ao gozo duplo do bebê e da mãe, seu Outro. A castração é, antes de tudo, castração do Outro. De fato, como sabemos, a situação vigente no primeiro tempo da vivência edipiana é precisamente aquela notoriamente marcada pelo corpo-a-corpo com a mãe, ocasião em que o bebê se faz de objeto do desejo materno, condição para a qual “é necessário e suficiente ser o falo” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 196).

Este momento lógico que põe em jogo a identificação imaginária é necessário ao advento do sujeito e expressa o laço que une uma mãe ao seu bebê: carne de sua carne,

¹⁰ Grifos no original.

¹¹ Grifos meus.

gestada em seu ventre¹², para a mãe, o bebê é “como um pedaço dela mesma” (Cullere-Crespin, 2004, p. 28). Com efeito, ainda que uma mãe fale ao seu bebê, que antecipe ali um sujeito de desejo, que lhe empreste significantes, o corpo e a sensorialidade desempenham uma papel nada negligenciável nesta relação primordial, assunto que nos interessa muito de perto e sobre o qual dedicaremos uma parte desta dissertação¹³. Por ora cumpre tão-somente lembrar o seguinte: o vínculo que une uma mãe ao seu bebê é *condição necessária* ao advento do sujeito, mas não *condição suficiente*.¹⁴ Deste modo, é preciso que a presença materna seja dialetizada por sua falta.¹⁵

Por essa razão a mãe não se encontra, frente à criança, numa posição favorável para limitar-lhe o gozo... nem que seja porque dele ela também tira proveito. Pensamos que essa é a razão pela qual – para retomar o dizer freudiano – com frequência as mulheres invocam a autoridade simbólica do pai ou de qualquer equivalente metafórico deste, qualquer outra figura da lei. Não estaríamos, aqui, diante do que Lacan viria a designar como Nome-do-Pai, aquela lei internalizada, manifesta já no discurso da mãe e, do mesmo modo, “o significante que dá esteio à lei” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 152), que lhe confere autoridade? Por essa via reencontramos a ideia freudiana segundo a qual a morte do pai primordial, encarnação da própria lei, a lei ela mesma, abre espaço para que cada pai possa, doravante, colocar-se como um representante da lei simbólica inscrita no funcionamento da civilização.

Nesse campo Lacan fez avanços consideráveis. Mas antes de nos debruçarmos sobre eles, façamos ainda mais uma menção ao texto freudiano. Trata-se de uma

¹² Que a forma estilística não dê ao leitor a impressão de que a situação é diferente nos casos em que a criança é adotada, no pior dos casos porque cada um – filho biológico ou não – tem que ser adotado. É preciso que esteja claro esse invariante da função materna: tomar, de saída, o bebê como uma parte de si mesmo.

¹³ Bem entendido, referimo-nos ao corpo e à sensorialidade.

¹⁴ Tal afirmação coloca em jogo simplesmente a noção de ternariedade, inscrita em nossa condição de seres falantes haja vista que é imanente à linguagem. Veremos, quando tratarmos do caso paterno, a função do pai na instalação da linguagem para o sujeito.

¹⁵ Voltaremos ao assunto quando tratarmos da função paterna.

passagem rara escrita por Freud em carta a Fliess por ocasião do nascimento do segundo filho deste. Serge André (1998) esclarece que essa passagem veio à luz graças a Max Schur, em seu livro *La mort dans La vie de Freud*. Citamos:

Ao filho valente que, por ordem do pai, apareceu em boa hora. Para lhe ser de ajuda e colaborador da ordem sagrada. Mas congratulações também ao pai que, pouco antes, no fundo dos seus cálculos, conseguiu *represar o poderio do sexo feminino para que este concorra com sua parte de obediência à lei*; não mais assinalado pelo brilho secreto, como a mãe, convoca, também ele, de sua parte, as potências superiores: a dedução, a fé e a dúvida: então, armado de força, à altura das armas do erro, apegando-se às manifestações do pai, ao desenvolvimento infinitamente amadurecido. Que o cálculo seja exato e, como todo trabalho herdado do pai, se transfira ao filho e, por decisão dos séculos, que se una, em comunhão no espírito, o que, nas mudanças da vida, se desagrega¹⁶ (Schur, Max. *La mort dans La vie de Freud*, pp. 245-246. Citado por André, Serge. *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 45).

Para além do inegável prazer estético que obtemos da leitura dessa espécie de poema freudiano, devemos nos ater sobretudo às suas ponderações sobre o pai – e destacamos, não sobre Fliess como pai, mas, novamente, sobre os invariantes da paternidade tais como Freud os concebe, estes que Fliess não faria mais do que, como *um* pai, manifestar. Mas antes de empreender a exegese desse breve escrito, convido o leitor a adotar uma atitude estruturalista e enxergar o poema freudiano como um conjunto de elementos significantes que, ademais, podem ser tomados, em conjunto,

¹⁶ Grifos meus.

como um significante numa cadeia mais ampla, a saber, a cadeia composta por todas as outras considerações de Freud sobre o pai, as que aventamos aqui e aquelas que, por uma razão ou por outra, deixamos de lado¹⁷.

Agindo assim e tendo em mente que cada elemento significativo é em si mesmo vazio de significação, que esta só advém da relação entre significantes, será possível, por um lado, entender cada parte do poema a partir de sua relação com as demais partes que o compõem, e, por outro lado, conceber que só é possível extrair a significação dos enunciados freudianos com a condição de que, para tanto, remetamos estes enunciados à cadeia significante maior na qual eles se inserem, isto é, a obra freudiana como um todo. Dito isto, prossigamos com a pergunta: afinal, o que é, para Freud, o pai?

Julgamos adequado responder dizendo: o pai é aquele a quem cabe represar o poderio do sexo feminino em sua relação com o filho, impor um limite aos caprichos da vontade materna fazendo-a submeter-se à *Lei* da qual o pai é, ele próprio, tão-somente um representante.¹⁸ É aliás neste sentido que devemos entender o trecho onde Freud nos fala sobre a invocação, por parte do pai, das potências superiores – a dedução, a fé e a dúvida. Isto porque o pai freudiano, pai morto, como vimos, subsiste como nome, é incorpóreo. Daí a *dúvida* associada à sua figura, cuja existência como pai só poderá ser *deduzida* pela criança, e isso somente na medida em que for introduzido pela mãe através da palavra desta, desde que imbuída pela *fé* nesta nomeação.

A esse respeito, lembramos o que nos diz Erik Porge (1998):

¹⁷ Para ficar somente num exemplo, ademais pouco relevante, lemos no texto intitulado *Algumas reflexões sobre a psicologia escolar* (Freud, [1914] 1996) que o pai é, por sua posição, o grande perturbador da nossa vida pulsional, no sentido de que a ela faz objeção.

¹⁸ Daí também porque o pai está armado com as armas do erro. Isso denota a sua falibilidade, aliás muito cedo percebida por Freud em sua própria história, como ele nos relata em *A interpretação dos sonhos*. Retomaremos o tema da falha inerente à função do pai no próximo capítulo, quando tratarmos da função paterna para Lacan.

O pai é um nome cujo referente não é garantido por uma verdade de experiência, ele é garantido pela fé na nominação deste nome. [...] A incerteza estrutural sobre a paternidade torna incontornável sua abordagem pela fé na palavra que nomeia o pai (p. 8).

Em oposição à certeza e à sensorialidade que caracterizam a relação com a mãe, a relação com o pai está inextricavelmente marcada pela equivocação, devendo ser deduzida ou ainda suposta, pelo que a fé na nominação torna-se imprescindível. Só então o pai pode cumprir seu encargo e transmitir ao filho seu legado: um lugar próprio na ordem humana, herança da qual o filho deverá se apropriar para torná-la sua.

Embaixador das injunções sociais e veículo por meio do qual o infante é a elas confrontado – eis, em essência, para Freud, a *função do pai*. Não poderíamos, todavia, objetar caso nos questionassem dizendo que Freud não elaborou um conceito de função paterna. Com efeito, foi Lacan quem o elaborou – ainda que, como vimos, não sem a ajuda de Freud. Assim, para tratar nomeadamente do conceito de função paterna, recorreremos ao mestre francês, que desenvolveu o tema tanto em textos escritos quanto em alguns de seus seminários.

Capítulo 2 – Lacan e a função paterna

Cada um ao seu modo, Freud e Lacan procuraram os invariantes do pai, seu lugar e importância na constituição subjetiva. Ambos detiveram-se no tema da paternidade, consequência da sua importância para a clínica, mas também das dificuldades que ele suscita. Para tratar da questão, Freud fez dos mitos as suas veredas; Lacan, por outro lado, utilizou a lógica estrutural.

Isso nos remete ao ano de 1953. Este ano ficou marcado na história da psicanálise como aquele em que o mestre francês rompeu com a Sociedade Psicanalítica de Paris e, mais importante que isso, o ano em que pronunciou o seu *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* ([1953] 1998). Diante da polissemia de discursos sobre o inconsciente vigente à época, o que na verdade só aumentava a imprecisão do uso do conceito freudiano, Lacan, num aforismo célebre, ousou dizer que este era estruturado como uma linguagem, fixando assim, e de modo peremptório, o estatuto do significante no inconsciente.¹⁹

Com isso, almejava definir com rigor o que se constituía como o campo psicanalítico por excelência, (re)concedendo à linguagem sua função de centralidade na experiência analítica e, por implicação, salvaguardando o sentido da invenção freudiana, que gradativamente se esmaecia. No texto citado chama atenção para “a tentação que se apresenta ao analista para abandonar o fundamento da fala” (Lacan, *op. cit.*, p. 244), bem como nos alerta para o fato de que a técnica psicanalítica só adquire sua significação e eficácia com a condição de que se a situe no campo da linguagem, onde a função da fala se ordena. De modo ainda mais categórico, afirma:

[...] a descoberta de Freud é a do campo das incidências, na natureza do homem, de suas relações com a ordem simbólica, e do remontar de seu sentido às instâncias mais radicais de simbolização no ser. Desconhecer isso é condenar a descoberta ao esquecimento, a experiência à ruína (Lacan, *op. cit.*, p. 276).

Vê-se, e com clareza, que para Lacan a descoberta freudiana revelava a dominância da ordem simbólica, ordem significante, na dimensão humana. Com efeito,

¹⁹ Lacan algumas vezes afirmou que Freud, com *A interpretação dos sonhos* ([1900] 1996), teria antecipado a linguística moderna. Nesta obra inaugural de fato podemos ler que o sonho tem a estrutura de uma frase.

todo o ensino lacaniano desta época demonstrava a contento que a linguagem era não apenas o meio através do qual o trabalho de análise podia ser realizado, mas, mais radicalmente, estava situada como causa do inconsciente (o significante é causa do inconsciente) e mesmo matéria-prima de suas formações, que assim tornavam manifesta a sua estrutura. A dominância da função simbólica no pensamento de Lacan, herdada de Lévi-Strauss, nos remete ao conceito de *significante*, oriundo da linguística, o que por sua vez nos reenvia à noção de estrutura, pois, no “fim das contas, ao olhá-las de perto, a noção de estrutura e de significante aparecem inseparáveis” (Lacan, 2002, p. 210).

Daí a importância de nos voltarmos à linguística estrutural, à qual Lacan teve acesso pela mediação de Lévi-Strauss.²⁰ Tudo indica que foi através deste último que Lacan chegou ao *Curso de Lingüística Geral* (Saussure, 1972), compilação das aulas de Saussure promovida por seus alunos e publicada postumamente. A partir daí, a ruptura promovida pela introdução da linguística na psicanálise foi, por si só, suficiente para assegurar a Lacan um lugar no panteão dos grandes psicanalistas, porquanto essa empreitada fez assentar o edifício psicanalítico sobre novas bases, rompendo com os comprometimentos biológicos que ameaçavam fazer soçobrar a construção freudiana. Desde então, as relações entre estes dois campos do saber, enquanto se as pôde observar através das apreciações tanto dos psicanalistas quanto dos linguistas, foram de manifesto interesse, mas também de recíproca depreciação, como lembra Arrivé (1994).

Percebendo o atoleiro em que se afundava a psicanálise, Lacan ([1966] 1998) protagonizou um retorno a Freud, empreitada cujo sentido era o de um “retorno ao sentido de Freud” (p. 406). Foi em função desse retorno que ele recorreu à linguística estrutural, apropriação que visava a atender aos seus interesses como psicanalista: de fato, ele se deteve em certas partes enquanto ignorou outras, modificou o sentido do que

²⁰ Cf. o capítulo 2 do livro *Antropologia Estrutural* (1976), intitulado “A Análise Estrutural em Lingüística e em Antropologia”.

leu, enfim, produziu um novo texto – um texto que, subvertendo a linguística, pudesse incluir as noções de sujeito e de desejo. Já na década de 70 foi explícito ao afirmar, aliás diante do linguista Jakobson, que se encontrava na audiência de seu seminário: “Meu dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem não é do campo da linguística” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 22).

Entretanto, sua inspiração no modelo lógico oferecido pelo estruturalismo linguístico dificilmente pode ser questionada, sobretudo nos anos 50. Inspirando-se neste modelo, Lacan visava a expurgar da psicanálise as contradições internas e os reducionismos a que dava margem e a que, principalmente, vinha sendo submetida. Sua releitura deu alento e fôlego à causa psicanalítica. E se desagradou a muitos, não se pode dizer que não tenha agradado igualmente a muitos outros, que enxergaram nela uma renovação da psicanálise, que enfim podia desvencilhar-se dos grilhões que ainda a prendiam às ciências naturais. A esse respeito, assim se expressou Althusser (1985), filósofo marxista que em 1964 acolheu Lacan na Escola Normal Superior (ENS), onde este iria proferir alguns de seus seminários:

O opaco provisório da sombra projetada sobre a teoria freudiana pelo modelo da Física energética de Helmholtz e Maxwell encontra-se hoje desfeito pela luz que a Lingüística estrutural projeta sobre o seu objeto, permitindo um acesso inteligível a esse objeto (p. 63).

Mas, afinal, o que é o estruturalismo, a partir do qual Lacan formula a noção de estrutura?²¹ Fundamentalmente, o estruturalismo é um método de atribuição de

²¹ Lacan não foi, a rigor, um estruturalista, nem mesmo, talvez, na época do *primeiro classicismo lacaniano* (Milner, 1996), quando enfatizava o simbólico, e isto porque sua estrutura sempre foi antinômica e, sobretudo, sempre incluiu o sujeito, apagado pelo Estruturalismo Linguístico em virtude de suas pretensões de cientificidade. Ainda na década de 50, quando Lacan fazia equivalência entre Outro e estrutura de linguagem, ele podia afirmar que há um significante que falta no Outro (SA) como resultado

inteligibilidade que se define por acentuar não os elementos em si, mas as relações que se podem estabelecer entre eles dentro de um sistema definido. Como modelo epistemológico, ele não concerne a nenhuma realidade pré-definida. Não se aplica ao estudo da família mais do que a uma pesquisa sobre uma obra literária, por exemplo. Em outras palavras, ele carece de realidade empírica, como podemos ler nessa passagem de um texto – hoje clássico – assinado por Deleuze e que se intitula *Em que se pode reconhecer o Estruturalismo* (1998):

[...] a estrutura [...] não tem nenhuma relação com uma forma sensível, nem com uma figura da imaginação, nem com uma essência inteligível. [...]. [...] porque se trata de uma combinatória referente a elementos formais que, em si mesmos, não têm nem forma, nem significação, nem representação, nem conteúdo, nem realidade empírica dada... (p. 275).

Trata-se portanto de uma postura epistemológica que consiste em romper com a pretensão de descrever os objetos tais como são, os supostos objetos naturais do conhecimento; em vez disso, eles são inseridos numa dada ordem de relação com outros objetos, ou, se quisermos, outros elementos linguísticos, e é somente no interior desse ordenamento – leia-se: estrutura – que cada um desses elementos irá adquirir seu valor, sua significação. As coisas e seres reais – o que chamamos de supostos objetos naturais do conhecimento – vêm, só depois, ocupar um lugar na estrutura. Isso nos leva a concluir que, isoladamente, cada elemento levado a compor a estrutura é, em si, vazio de significação.

da inscrição do Nome-do-Pai barrando o desejo da mãe. Tal definição descompleta a estrutura em seu sentido mais rigoroso.

Vejamos um exemplo: se pronuncio a expressão *eu a prendo*, reconhecida no léxico, aquele que me ouve não pode saber exatamente de que estou falando, pois não tem como saber, *a priori*, se eu não estou falando, na verdade, da outra expressão que lhe é homófona e que se escreve *eu aprendo* (Saussure, 1972). Esse exemplo banal demonstra suficientemente que a significação de um elemento significante não reside nele mesmo, mas depende inteiramente das relações que ele estabelece com os demais. Assim, é preciso que eu diga: *eu aprendo francês*; ou ainda: *tendo ela cometido um crime, eu a prendo*, para que só então alcancemos a significação do elemento em questão.

Voltemos às origens da linguística estrutural com o fito de entender melhor aquilo de que estamos falando. Como dissemos, é o nome de Ferdinand de Saussure que dá início à lógica estruturalista, ainda que ele mesmo não tenha colhido os frutos do que, com brilhantismo, disseminou através de suas aulas. Saussure definia a língua como um sistema de signos que só ganhariam significação dentro do sistema por eles constituído, e jamais independentemente disso. Interessando-se mais pela linguística da língua do que pela linguística da fala, enquanto uso particular da língua, Saussure excluiu de suas elucubrações o *referente* e definiu a língua como um sistema articulado de signos.

Ora, se o valor de cada signo – que compõe a estrutura da língua – não pode ser estabelecido em função do referente a que o signo faria menção, dado que o referente está excluído do sistema, da estrutura, isso só pode querer dizer que o valor do signo linguístico tem de ser estabelecido como um produto das relações entre os signos no interior do conjunto por eles constituídos, isto é, no interior do sistema ou estrutura da língua. Em outras palavras, o valor do signo é opositivo e negativo e depende do fato de ocupar uma ou outra posição na cadeia. Insistamos, ainda com Deleuze (*op. cit.*): os

elementos da “estrutura não têm designação extrínseca [pois independem do referente] nem significação intrínseca [pois seu valor é tão-somente diferencial]” (p. 276).

É o próprio Saussure quem nos informa: “[...] nunca um fragmento da língua poderá ser fundado [...] sobre outra coisa que não seja a sua não coincidência com o resto. Arbitrário e diferencial são duas qualidades correlativas” (Saussure, 1972, p. 163). Esta passagem ratifica o que dissemos no parágrafo acima; por outro lado, requer que a comentemos. A partir dela, destacamos: 1º O signo linguístico é arbitrário, não possui nenhuma relação fixa ou necessária com aquilo que ele designa, isto é, com seu referente; 2º Por esse fato mesmo, o valor ou significação de cada signo é diferencial, ou seja, é dependente da posição que ocupa perante os outros signos no interior do sistema ou estrutura da língua.

Do que até agora dissemos, cumpre ater-se, antes de qualquer coisa, à **lógica estruturalista**, essa mesma da qual Lacan irá aproveitar-se, mais do que à especificidade da reflexão saussureana, mesmo porque não se trata, para Saussure, do mesmo objeto que aquele que deve interessar ao psicanalista.²² E assim Lacan torce o pensamento de Saussure e passa a promulgar a primazia do significante sobre o significado, este pensado então como efeito da relação entre significantes no interior de uma cadeia estrutural. Não obstante, os fundamentos da racionalidade estruturalista são mantidos, como podemos ler nessa passagem do seminário *O avesso da psicanálise*: “Todos os significantes se equivalem de algum modo, pois jogam apenas com a diferença de cada um com todos os outros, não sendo, cada um, os outros significantes” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 83). Vemos aqui o *caráter diferencial* do elemento tomado na estrutura e podemos muito bem, a partir disso, deduzir o *caráter arbitrário* desse mesmo elemento.

²² Lacan usou a neologismo *Linguisteria* para falar da sua “linguística”, aquela que se interessa sobretudo pelos efeitos (de simbolização, mas também de gozo) que a linguagem engendra no sujeito.

Teríamos ainda muito a dizer sobre o modelo estruturalista; sobre Saussure, sobre Lévi-Strauss e sobre Jakobson, que forneceram um material indispensável às construções lacanianas. Não o faremos, todavia. Garantimos que nossa escolha não desabonará nossa reflexão, pois nosso interesse era evocar aqui somente aquela parte do estruturalismo que podia servir à fundamentação da reflexão lacaniana concernente à função paterna.

Porém, antes de passar a Lacan, evoquemos ainda uma última característica do estruturalismo que nos interessa: a covariância do sistema ou estrutura. O que devemos entender por isso? Pura e simplesmente o seguinte: os elementos linguísticos do sistema se condicionam mutuamente e determinam-se reciprocamente de tal modo que a modificação em qualquer um deles engendra a modificação nos demais. Desta forma, “basta que um único elemento se mova para que a lógica reguladora do conjunto de todos os outros também se modifique” (Dor, 1991, p. 18).

Essa covariância é a consequência das características imanes ao modelo estrutural, à lógica interna que rege as substituições e concatenações entre os elementos da estrutura, quer os chamemos de signo (Saussure), quer os designemos como significantes (Lacan). Seja como for, é preciso reter que há leis e regras próprias que dizem respeito ao funcionamento interno do sistema estrutural. Assim, ou bem os elementos da estrutura combinam-se por relações de contiguidade (eixo diacrônico / metonímia), ou bem se substituem, tomando um o lugar do outro (eixo sincrônico / metáfora). Com isso nos aproximamos mais do que nos interessa: ver como Lacan se apossa dessa lógica para dar fundamento à intervenção paterna no seio do complexo de Édipo.

Como dissemos, o caminho freudiano foram os mitos; o lacaniano, a estrutura, via estruturalismo. Desse modo, as vivências edípicas no seio da família são

remanejadas por Lacan de um modo tal a que venham a se inserir num espaço concebido como estrutural, e de tal forma que, para ele, pai, mãe e filho são equivalentes a significantes tomados numa cadeia, com tudo o que isso implica, o que, aliás, pode ser depreendido do que já foi dito sobre o valor – sempre diferencial – do elemento signifiante na estrutura.²³

Dito isto, vejamos como Lacan concebe a função do pai no complexo de Édipo. De saída – e sem a pretensão de anunciar qualquer novidade – fica posto que “não há versão de Édipo se não há pai” (...) e que “falar de Édipo é introduzir como essencial a função do pai” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 171). Com esta afirmação Lacan não fez mais do que manter o entendimento freudiano a respeito da questão. Portanto o que realmente nos interessa é a maneira como ele fundamenta esta afirmação. Para chegarmos neste ponto devemos sacar uma carta da manga, o que nesse caso significa fazer menção a um dos critérios que mais definem o estruturalismo – e que até agora propositalmente deixamos de lado. Vale a citação:

[...] o primeiro critério do Estruturalismo é a descoberta e o reconhecimento de uma terceira ordem, de um terceiro reino: o do simbólico. É a recusa de confundir o simbólico com o imaginário, bem como com o real, que constitui a primeira dimensão do Estruturalismo (Deleuze, op. cit., p. 273).

O leitor pode adivinhar a importância dessa característica – o que, todavia, não nos exime de comentá-la. À pergunta sobre sua importância, respondemos de pronto:

23 Voltaremos a isto mais adiante. Em acréscimo, vale a menção a uma passagem de Lacan no seminário *Mais, ainda* (Lacan, [1972-1973] 2008), onde, já no campo do gozo, faz, não obstante, a seguinte afirmação: “Não há a mínima realidade pré-discursiva, pela simples razão de que o que faz coletividade, e que chamei de os homens, as mulheres e as crianças, isto não quer dizer nada como realidade pré-discursiva. Os homens, as mulheres e as crianças não são mais do que significantes” (p. 38).

foi justamente pelo recurso a esta característica da lógica estrutural que Lacan pôde dar fundamento ao pai como simbólico. Isto porque o pai como simbólico é precisamente este que funciona como um terceiro, que se sustenta na existência dessa terceira ordem que o estruturalismo permite introduzir e à qual dá consistência; é o pai como símbolo, como nome, irredutível ao genitor da criança, ao marido da mãe, irredutível, portanto, a qualquer forma sensível ou realidade empírica.

É o próprio Lacan (*op. cit.*) quem nos chama atenção para a homologia entre o pai simbólico e o pai morto do mito de *Totem e tabu* (Freud, [1913] 1996). De fato, a morte do pai é a condição de possibilidade para a sua representação, o que lhe confere um estatuto simbólico e, logo, transcendente. Sim, transcendente, porém não inefável. Para prová-lo, tratemos da dialética edipiana. Veremos como será possível articular o pai simbólico e sua função, ainda que este não seja um dos personagens reais ou imaginários que compõem o romance familiar. Disto Lacan nos fala já em seu seminário sobre *A relação de objeto* (Lacan, [1956-1957] 1995) ao afirmar que “o pai simbólico não está em parte alguma” (p. 215).

Pois bem, quanto à estrutura do complexo de Édipo, Lacan a desdobra em três tempos. Cumpre perceber que cada um destes tempos coloca em jogo os elementos significantes *pai*, *mãe* e *filho* e, além deles, condicionando-os, o *falo*. A respeito do falo, e a propósito da clareza de nossa exposição, vale a citação, que comentaremos na sequência.

O falo é aqui esclarecido por sua função. Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto [...]. E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza. E não foi sem razão que Freud extraiu-lhe a referência do simulacro

que ele era para os antigos. Pois o falo é um significante [...]. Pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante (Lacan [1958] 1998).

O falo é um significante a partir do qual o valor ou significação dos demais pode ser estabelecido. *A fortiori*, é um significante privilegiado na ordem simbólica. Com efeito, para Joel Dor (1991), os protagonistas da cena edipiana – como significantes na estrutura, acrescentemos – só conseguem se discriminar nesta triangulação exatamente por estarem referidos ao falo como um quarto elemento. É esse o sentido da passagem de Lacan acima citada. Trata-se, a cada vez, das diferentes posições que estes primeiros três elementos significantes – insistamos: pai, mãe e filho – irão ocupar perante o falo, conforme se acredite sê-lo ou tê-lo, conforme dele se seja o privador ou o suposto detentor. Esse ponto ficará mais claro à medida que formos, com Lacan, desdobrando os tempos da vivência edipiana.

Começemos. A princípio cumpre lembrar que o filhote humano só se faz homem como uma consequência de sua relação com o outro, em quem apreende – e a partir de quem pode vir a constituir – o seu próprio desejo. Chegado ao mundo numa condição de desamparo radical, a cria do homem parece caso não receba do outro o dom precioso da vida. Tornando-se homem por obra da palavra, cujos poderes lhe conferem o privilégio de não se ver reduzido a uma massa amorfa e meramente funcional, submetida tão-somente à lei da gravidade (lei do real), a queda da criança no mundo é *amortecida*²⁴ por um berço simbólico forjado por significantes, matéria-prima do desejo que a humaniza.

²⁴ Amortecida como amparada, claro, mas também podemos ler: *com amor tecida*, o que não deve ser entendido como trazendo à criança somente benefícios, pois, como veremos ainda nesta dissertação, o amor materno pode ter consequências desastrosas, sobretudo se não puder ser dialetizado.

Como dissemos, esse desejo é antes desejo de um outro, ou, melhor ainda, do Outro. Lacan ([1957-1958] 1999) faz esse esclarecimento quando afirma que, para o infante, não é tanto o caso de desejar a mãe, mas de desejar seu desejo; o desejo da mãe é que se constitui como objeto para a criança. Assim, no primeiro tempo da vivência edipiana o bebê deseja o desejo de sua mãe, e nisso engatinha rumo à ordem humana como um ser desejante. Entretanto, trata-se ainda aqui de um proto-sujeito, ou, como diz Lacan, numa expressão ainda mais profícua, de um *assujeito*²⁵, “porque, a princípio, ela [a criança] se experimenta e se sente profundamente assujeitada ao capricho daquele de quem depende, mesmo que esse capricho seja um capricho articulado” (Lacan, *op. cit.*, p. 195).

Por conseguinte, esse primeiro tempo do Édipo coloca o bebê numa posição de ser objeto de sua mãe, de seu primeiro Outro, e isto como condição necessária e indispensável ao futuro advento do sujeito. As necessidades mais basilares da criança, seus gritos de desconforto, puras descargas motoras, enfim, todas estas manifestações essencialmente orgânicas deverão ser codificadas pela mãe a partir do lugar linguageiro que ela ocupa. Disso decorre fatalmente a alienação do *assujeito* aos significantes fornecidos pela mãe, já que estas codificações – inserções do código linguístico – consistem na passagem pela mãe enquanto Outro. Nesta relação dual, imaginária, não há dois sujeitos nem dois desejos, daí porque Frej (2003), em sua tese, escrita em francês, cria o neologismo *mèrenfant* – aglutinação dos significantes mãe (*mère*) e criança (*enfant*).

Ora, sustentar que o bebê se coloca como objeto de desejo da mãe não é senão dizer que ele se faz de falo materno, que se identifica imaginariamente com o falo. Esta

²⁵ O *a* funciona como prefixo de negação, mas não podemos resistir à tentação de, sendo anacrônicos, ler nesse *a* o objeto *a* de que Lacan viria a falar alguns anos depois. Nesse caso, a expressão é de fato muito profícua, pois tanto nos informa que ali ainda não há propriamente sujeito quanto nos permite assinalar a posição do bebê como objeto no fantasma materno $\$ \ll a$.

afirmação é possível e coerente se entendemos que o que designamos como *falo* é justamente o significante suscetível de designar aquilo que falta, não importa o que seja, razão pela qual deve ser concebido como o significante do desejo. Assim, o que quer que falte à mãe é simbolizado como falo, com o qual o bebê irá identificar-se, verdadeiro fundamento da onipotência originária da mãe frente à sua cria. É por essa via que a criança atinge a satisfação. Eis, em essência, o que define o primeiro tempo do Édipo, segundo Lacan.

Antes de passar às características do segundo tempo é importante chamar atenção para um fato que de outro modo poderia passar despercebido. Dissemos há pouco que a mãe faz função de Outro. Sabemos que com este termo, com a inicial em maiúscula, Lacan alude a um lugar, não a um ente determinado; sabemos ainda que é um modo de designar a ordem simbólica, o armazém do significante, lócus da linguagem. Daí surge a questão: dado que a linguagem tem leis e regras próprias e autônomas de funcionamento, não seria suficiente que a mãe encarnasse o Outro para que, por aí, o filho ingressasse no simbólico do qual a mãe, como falante, se faz representante, e isso à revelia da intervenção de um terceiro? Não haveria, neste sentido, uma lei da mãe?

Tais questões nos colocam frente a um problema espinhoso, sem dúvida, porém – e felizmente! – já antecipado por Lacan. Para ele (Lacan, *op. cit*), por essa relação com a mãe como Outro, a criança “vê-se inteiramente submetida ao que podemos chamar, mas unicamente por antecipação, de lei. [Mas] Isso é apenas uma metáfora. É preciso dobrar a metáfora contida nesse termo, lei, para lhe dar sua verdadeira situação no momento em que a emprego. A lei da mãe, é claro, é o fato de que a mãe é um ser falante, e isso basta para legitimar que eu diga *a lei da mãe*. Não obstante, essa lei é, por assim dizer, uma lei não controlada” (p. 94).

Desta assertiva de Lacan, esclarecedora, aliás, destacamos que uma mãe deve – e é crucial que o faça – tomar a criança como complemento fálico, um complemento de si mesma. Todavia, no que assim procede, ademais movida por determinações inconscientes, produtos da resolução de seu próprio complexo de Édipo, ela finda por sustentar uma lei que é autorreferente, lei caprichosa, voluntariosa, dependente apenas do bem-querer ou do mal-querer daquela que a sustenta. Daí porque Lacan utiliza a expressão *lei não controlada*. Trata-se aqui da onipotência originária da mãe.

Ainda sobre o assunto, façamos uma nova ressalva que julgamos necessária. Adiantemos que ela decorre precisamente das características definidoras da lógica estruturalista, já mencionadas. Dissemos – o leitor há de se lembrar – que pai, mãe e filho são elementos significantes na estrutura edípica e que cada elemento significante não tem nenhuma significação intrínseca. Pois bem, por força dessa mesma lógica decorre que quando nos referimos à mãe estamos nos referindo a um significante que, como tal, não tem como referente ninguém em particular, como a genitora da criança, por exemplo; antes, diz respeito a um lugar específico na estrutura edípica, um lugar que comporta certas características, que está aí e que só depois será preenchido por qualquer pessoa real ou ente em particular.

Neste sentido, o que chamamos de *mãe* pode muito bem ser o pai da realidade, por exemplo, razão pela qual seria mais adequado falar em *função materna* ou ainda explicitar, a cada vez, que quando dizemos mãe, não se trata verdadeiramente da pessoa da mãe, muito embora possa tratar-se dela. Pedimos então ao leitor que doravante entenda que estamos sempre nos referindo àquele ou àquela que desempenha uma *função* perante a criança, e isso independentemente do gênero ou papel social que desempenhe. Abordaremos o que concerne especificamente à função materna, mas antes

disso, e por força da lógica, é preciso, mais amplamente, tratar da questão da função em si mesma.

Corrêa (2003) esclarece que Lacan retira esta noção do campo da lógica de Frege. Neste fica posto que numa função existe sempre uma parte fixa, estável, e outra que é variável, chamada de argumento. A parte fixa é a estrutura mesma da função, enquanto o argumento não passa de um lugar vazio, lugar que não obstante deve ser preenchido. Porém, a função em si (*f*) pré-existe ao seu argumento (*x*), o que em outras palavras significa que, como simbólica, seu exercício não é prerrogativa de nenhum personagem *a priori*. O argumento pode ser variável.

“Cada vez que o argumento varia, a função vai ser outra” (Corrêa, *op. cit.*, p. 65). Trazendo esta lógica para o campo da psicanálise temos que a função (materna ou paterna) comporta lugares vazios que deverão ser ocupados para que a função possa ser exercida. Diferentes personagens poderão se encarregar do exercício da função, da ocupação desses lugares, mas não sem diferentes consequências. Não é irrelevante que a função seja desempenhada por um ou outro personagem da cena familiar.²⁶ Tal lógica, bastante característica do estruturalismo, implica na desnaturalização da noção de função, o acento sendo posto na dimensão simbólica da experiência.

Dito isto, voltemos àquelas características que definem a ocupação da posição materna na estrutura. Para Colette Soler (2005), a mãe não é um semblante, ela é real; sua função de maternação é insubstituível e é por meio dela que um corpo pode ser produzido – um corpo propriamente humano, bem entendido, e veremos em que este se distingue radicalmente de um corpo meramente orgânico.²⁷ Nesta relação primordial, o bebê deverá encontrar as condições mínimas necessárias ao seu advento como sujeito. Isto se dá desde que este primeiro Outro possa dirigir-se ao seu bebê como alguém que

²⁶ Eis um exemplo da consideração da psicanálise pelo singular, pelo caso a caso.

²⁷ Trataremos do assunto na segunda parte desta dissertação, quando estivermos falando do corpo para a psicanálise e dos fenômenos clínicos corporais.

lhe faz demandas, que reclama por sua presença e por seu amor, e não simplesmente pelo alimento. Em outros termos, para o advento do sujeito, é preciso que o bebê – proto-sujeito ou ainda assujeito – não seja tratado pelo Outro simplesmente como um ser de necessidades.

Para Cullere-Crespin (2004) a mãe ocupa para o bebê um lugar atributivo e transitivo, ou seja, ela confere a ele conteúdos – sentimentos, anseios, pensamentos – que são seus, o “que constitui manifestadamente uma **efração simbólica**, no sentido de uma forçagem, mas é assim que a mãe **sabe** pelo seu bebê, ela sabe por ele como ela sabe por ela mesma: é a dimensão **transitiva** da função materna” (p. 29). A ocupação deste lugar manifesta-se, portanto, como a expressão de uma modalidade específica do vínculo com o infante, de acordo com o qual mãe e bebê não se distinguem, mas, ao contrário, se confundem. Como se trata de uma função, não é necessariamente a mãe biológica que deverá preenchê-la. O mesmo se passa com a função paterna: ela não é prerrogativa do pai. O pai será um terceiro que se interporá à relação da criança com seu primeiro Outro. Desenvolveremos melhor a questão.

Feitas estas necessárias digressões, voltemos ao nosso desdobramento do Édipo a partir da leitura estrutural de Lacan. Vemos que no primeiro tempo o pai só aparece como ausente, se nos permitem o jogo de palavras. Na dança que os significantes já mencionados – pai, mãe, filho e falo – realizam na estrutura, o significante pai aparece como elidido, isto é, aparece como não aparecido.²⁸ A criança está então numa relação privilegiada, diríamos mesmo – sob determinado ponto de vista – idílica com a mãe (ou com quem ocupe esse lugar), notadamente encarnando para ela o falo: o bebê é o falo materno. Em última instância, trata-se de uma relação imbuída de sensorialidade, onde

²⁸ Apesar disso, deve estar presente para a mãe, condicionando sua relação com seu filho através da necessária distinção de lugares que introduz.

prevalece um corpo-*a*-corpo sem mediação, onde, enfim, o infante não é um outro para a mãe, mas ainda uma extensão dela mesma.

Escandindo os tempos do Édipo, Lacan coloca como próprio do segundo tempo o aparecimento do pai como aquele a quem cabe privar a mãe da posse do falo. Aos olhos da criança, o pai aparece então como temível, como a encarnação, *ele mesmo*, do próprio falo. Nisso, representa já aí uma ameaça à integridade narcísica do bebê em sua identificação fálica perante a mãe. Reparem, por outro lado, que nesse caso se trata do pai ele mesmo, dotado de uma atribuição imaginária, e não da palavra do pai. Eis o que nos remete ao terceiro tempo do Édipo.

Neste terceiro tempo, o pai já não é apenas aquele que pode privar a mãe da posse do falo; o pai intervém como aquele que tem o falo e que, por isso mesmo, pode dá-lo. Aqui, e finalmente, “aquilo que desvincula o sujeito de sua identificação [fálica] liga-o, ao mesmo tempo, ao primeiro aparecimento da lei [...]” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 199). Bem entendido, de uma lei que não é caprichosa como a lei da mãe. Mas resta a pergunta: O que concorre favoravelmente à instalação dessa situação, que aliás coincide com a resolução esperada do complexo de Édipo? O fato de que a mãe possa instaurar o pai como aquele que lhe faz a lei, aquele a quem sua própria lei está submetida. Neste sentido, o pai é o representante da lei da linguagem, da lei simbólica da cultura.

Esta situação é viabilizada com a condição de que a mãe não seja inteiramente mãe, mas também mulher, no que o gozo desta é **suplementar** ao gozo fálico ao qual *a mulher como mãe* pode ter acesso na relação com filho, como demonstrou Lacan ([1972-1973] 2008). Para tanto, *a mãe como mulher* deve referir-se a um outro, o pai, como detentor de atributos fálicos. Nisso ela instaura o pai em seu devido lugar na e para a realidade psíquica da criança. Assim, a autoridade do pai como terceiro junto ao

filho e à mãe provém da nomeação materna, o que dá todo seu sentido ao termo Nome-do-Pai: o pai é um terceiro que se instala como tal na medida em que é nomeado, abrindo um horizonte de satisfações para além da satisfação primária, vivenciada junto ao corpo materno. É portanto “graças ao Nome-do-Pai que o homem não permanece preso ao serviço sexual da mãe (Lacan ([1964a] 1998), p. 866)”.

A função simbólica do pai é o Nome-do-Pai, o pai como lei internalizada pela mãe na medida em que esta reconhece a existência, para além dela, de um terceiro. Nisso a mãe assume sua parte de função paterna. Podemos evocar aqui o termo **castração primária**, ocasião em que o pai intervém, através da mãe, como nome, como símbolo. A mãe deve reportar-se a uma lei que não é a sua, o que lhe soa como a proibição: *Não reintegrarás teu produto! O Nome-do-Pai (Nom-du-Père)* se mescla e se confunde com o *Não do pai (Non du Père)*. Não ao gozo pulsional da relação primária através da imposição de que esse gozo seja reordenado na linguagem, entrando no campo da significação fálica.²⁹ Neste sentido, a missão do pai é a de representar um obstáculo à ameaça sempre presente de que o corpo da criança sirva à mãe como um objeto condensador de gozo (Lacan, [1969] 2003).

Com isso não advogamos em nome de qualquer submissão ou inferioridade da pessoa da mãe em relação à pessoa do pai, mas referimo-nos à importância que deve ser conferida pela mãe à **palavra** do pai – “com o pai na medida em que o que ele diz não é, de modo algum, igual a zero” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 197) Esse ponto é capital e nos fornece a chave do complexo de Édipo. Ora, que se trate da palavra do pai já diz bem a função que aí ele desempenha: não a de proprietário da lei simbólica, mas a de seu representante ou embaixador. Como consequência, poderíamos mesmo dizer que, rigorosamente, não se trata do pai em substituição à mãe, mas da lei do pai em

²⁹ É neste sentido que Lacan diz que o falo é como um bastão posto na bocarra aberta da mãe em sua voracidade na relação com o filho.

substituição à lei da mãe na medida em que esta é arbitrária em razão da posição que ela ocupa junto à sua cria.

É nisto que consiste a metáfora paterna. Para além da simbolização primordial que se estabelece nas relações mais primárias, quando as necessidades são interpretadas como demandas pela mãe no lugar de Outro, o pai surge como símbolo, como significante substitutivo. Porge (1998) diz da equivalência, no ensino de Lacan, entre o Nome-do-Pai e o que ele viria a chamar, no final da década de 60, de S2, isto é, o conjunto de significantes – e lembramos que só pode haver sujeito entre significantes, dado que nenhum significante o representa senão para outros significantes.

Com isso tentamos evitar um mal entendido dos mais nefastos: aquele que consiste em supor que é o caso, para a criança, de se desvencilhar da submissão à mãe para de pronto recair numa servil subordinação ao pai. De fato, faz-se oportuno evocar que esse mecanismo metafórico – Nome-do-Pai sobre Desejo da mãe – põe em jogo, antes de mais nada, o Nome-do-Pai, isto é, o pai como lei internalizada pela mãe, e não o pai encarnado, que, por outro lado, não deixa de ter sua função, incluindo o deixar-se ultrapassar. Sobre isto, lembremos a articulação promovida por Lacan entre o pai como simbólico, como imaginário e como real.

Sumariamente, diríamos: dado que, na dialética edipiana, a mãe logo é desprovida da posse do falo, de que, aos olhos da criança, ela é privada pelo pai, este aparece na fantasia infantil como todo-poderoso, potente, ameaçador. Este é o *pai imaginário*. Para tanto, é preciso entrar em jogo um pai encarnado, isto é, alguém efetivamente de carne e osso – *o pai real*³⁰. “Este pai consente em desempenhar o papel do pai terrível e ideal que dá consistência ao corte que separa mãe e filho simbolicamente. Em seguida este pai passa a ser tão somente o representante de uma lei

³⁰ Isto não supõe, entretanto, a presença física do pai como marido da mãe, nem mesmo a necessidade de coabitação.

que também o marcou, mas que o ultrapassa” (Bernardino & Kupker, 2008, p. 672), pondo em cena o *pai simbólico* ou ainda o Nome-do-Pai. Se quiséssemos ser ainda mais sucintos, diríamos: o pai real é o agente autorizado do pai simbólico pela mediação do pai imaginário.

Ora, se ao final do percurso edípico o pai surge, também ele, como ultrapassado pela lei que enuncia, isso deve ser tomado como índice de sua falibilidade, de seu não-todo poder, razão pela qual ele não pode funcionar como o Outro do Outro, a garantia última perante a qual o sujeito seria subjugado. “Podemos perfeitamente entender “o pai” como aquele que vem dizer “Não, ela não é tudo o que você diz dela!”, ou “Sim, mas...”; ou seja, dar à criança as armas que lhe permitem fazer de modo a que não haja adequação entre o que sua mãe diz e o que ela é como sujeito” (Lebrun, 2004, p. 32). Mas isso não quer dizer que o pai detenha as respostas, a verdade última sobre o ser do sujeito. Diríamos mais: é pela intervenção paterna que o sujeito pode se apresentar como falta-a-ser. Imbuída na função interditora do pai reside um ideal de promessa a que ele mesmo não pode responder, e por essa razão ele reenvia sua cria para além dele mesmo, abrindo-lhe novas perspectivas.³¹

Perceba, leitor, que o parágrafo anterior fecha uma ideia – o pai não subjuga o sujeito, não é sua garantia última – e abre outra, relativa à intervenção paterna, que agora tornaremos explícita. Com efeito, há alguns parágrafos evocamos a castração primária³² – introdução do pai como Nome via invocação materna. Pois bem, trata-se aí de um primeiro tempo da castração, ao qual deve sobrepor-se um segundo. Só então veremos os reais efeitos da função paterna enquanto “operador psíquico da separação”

³¹ Lacadée (2006) assinala que a revolta de Kafka contra o pai exemplifica justamente a deletéria situação em que o pai se revela incapaz de apontar para o filho uma saída para além dele mesmo, um horizonte. Daí o sentimento de ser subjugado, que ilustramos com as seguintes passagens da famosa missiva: “Da tua poltrona, tu regias o mundo” (Kafka, 2004, p. 28); ou ainda: “[...] desde sempre, sem o saberes, apenas pela força do teu pensamento, tu me seguraste, ou melhor, me subjugaste” (ibid, p. 86).

³² Em negrito, para melhor identificação do leitor.

(Cullere-Crespin, 2004, p. 29) entre mãe e criança, o que é outra maneira de significar a subtração de gozo ou a instalação da indispensável falta real (Lacan, 2005) que garante a humanização. Essa castração secundária consiste na necessidade de que a nomeação materna encontre alguém que se levante para responder à sua invocação, isto é, alguém que se permita vetorizar a função, dar-lhe corpo, interferindo na economia libidinal mãe-filho.

Sobre o assunto, eis o que diz o psicanalista Jean-Pierre Lebrun (*op. cit.*):

A função do pai deve, de todo modo, operar duas vezes: numa primeira vez sua função é a de ser, como pai simbólico, agente da castração primária, segundo a operação da metáfora paterna, e, assim, permitir que se produza a significação fálica; nesse sentido, é somente como nome, como símbolo, que o pai assume sua função e, nisso, é tributário do desejo da mãe [...].³³ Essa função paterna deverá entrar em jogo uma segunda vez com relação à castração secundária, encargo que cabe, agora, à categoria do pai real; aqui, é como ser vivo de carne e osso que ele intervirá e sua intervenção só se sustentará por seu desejo próprio (p. 41).

Percebam a dialética, o limite sempre tenso entre o universal e o singular, entre o Nome-do-Pai e o *um* pai a quem caberá ser o embaixador da função paterna, entre o pai Ideal e o real, como tal não desprovido de falhas, não esvaziado de seu próprio gozo, o pai como não-puro-símbolo. É neste sentido que Lacan (RSI)³⁴ irá falar de *père-version*, neologismo que expressa a necessidade de que o pai represente *umaversão*, “um modelo

³³ Neste caso – é preciso dizer – o pai não está a serviço da mãe, mas da lei da cultura, da humanização.

³⁴ 21 de janeiro de 75.

da função. Aí está o que deve ser um pai, na medida em que só pode ser exceção. Ele só pode ser modelo da função realizando o [seu] tipo” (p. 23).³⁵

O pai é então não-puro-símbolo por pelo menos duas razões: em primeiro lugar porque terá de encarnar sua própria versão da necessidade de transmissão do modelo ideal – nesse caso já não mais como ideal, claro; em segundo porque só pode fazê-lo à condição de posicionar-se como homem de uma mulher, o que é diferente da posição de marido da mãe. Neste último sentido, ele, como homem, é causado pelos objetos *a* de sua mulher, o que afinal constitui o que nela ele procura (Lacan, [1972-1973] 2008).

Uma imensa amplitude é deixada aos modos pelos quais essa função de exceção do pai pode ser posta em prática, de tal modo que ela é compatível com diferentes configurações concretas, desdobrando-se, também, em múltiplos e variados efeitos subjetivos para o sujeito que por aí se constitui. Neste sentido, é reduzir demais o alcance da intervenção paterna, ou de seu malogro, supor que ou bem ela é aceita pela criança (com o consentimento da mãe), ou bem ela é rechaçada, e nesse caso teríamos a psicose. Este pai real desempenhará sua função – ao seu modo – invocando a autoridade do Nome-do-Pai como um significante comum a todos, que o ultrapassa e ao qual ele também se submete.

Afirmar isso é seguir Lacan ([1957-1958] 1999), que enuncia: “Para que haja alguma coisa que faz com que a lei seja fundada no pai, é preciso haver o assassinato do pai. As duas coisas estão estreitamente ligadas – o pai como aquele que promulga a lei é o pai morto, isto é, o símbolo do pai. O pai morto é o Nome-do-Pai, que se constrói aí sobre o conteúdo” (p. 152). Mastigando ainda mais a citação, teríamos: O Nome-do-Pai, como pai morto, promulga a lei de interdição ao gozo. Apesar do esforço de formalização lógica que lhe era próprio, como negar que esta sua concepção é tributária

³⁵ Essa concepção de paternidade em Lacan ganha todo o seu alcance a partir da pluralização do Nome-do-Pai, índice, pensamos, da constatação lacaniana do declínio da função paterna vigente na contemporaneidade. Mas não nos adiantemos, pois que em breve trataremos do assunto mais detidamente.

do que talvez seja o apanágio da nossa cultura ocidental, monoteísta, radicada na “concepção do Um, ou de um Nome Próprio único, universal, garantidor de uma ontologia única [...]” (França Neto, 2008, p. 80)?

Com o propósito de entender melhor o assunto, precisaremos retomar o mito de *Totem e tabu* (Freud, [1913] 1996), desta feita para comentá-lo a partir dos ensinamentos de Lacan, ou do que podemos deduzir de seu ensino. Precisaremos retomar este mito notadamente porque, segundo pensamos, ele expressa não tanto o nascimento da organização social, como queria Freud, mas antes o desenho ou a estrutura desta mesma organização, onde o Nome-do-Pai está – ou deveríamos dizer *estava?* – situado como o *Um*, ou seja, como o nome de todos os pais em potencial (Melman, 2003a).³⁶

O que vemos destacar-se do relato freudiano é o nascimento da organização social como consubstancial ao surgimento do Nome-do-Pai, impensável a não ser através da criação de um mito, recurso freudiano. O pai morre em seu ser, mas, por isso mesmo, é conservado como símbolo. O lugar do pai morto permanece vazio. Os filhos – isto é, todo o conjunto do social – vinculam-se horizontalmente entre si tendo como referência esse lugar que lhes é transcendente. Para Lebrun (2008a), esta é uma organização social conforme o modelo religioso, não tanto em seu conteúdo quanto em sua forma, por tratar-se de uma sociedade estruturada em vista desse lugar simultaneamente vazio e transcendente.

Outra maneira de se expressar consistiria em dizer que Freud aí desenha os traços de uma sociedade verticalmente organizada – o vértice coincidindo, justamente, com essevazio resultante da morte do pai primevo (*Ürvater*). Por definição, este é um lugar terceiro, excêntrico em relação ao conjunto dos que compõem a trama do tecido

³⁶ O mito foi descrito na primeira parte desta dissertação, razão pela qual a ela remetemos o leitor.

social. O reconhecimento de sua existência nos lembra da dívida que temos em relação à civilização, em nome da qual recusamos o gozo sem limites (próprio ao pai da horda primeva, mas também característico de cada criança, na onipotência de seu narcisismo) e aceitamos nos satisfazer com um gozo parcial, marcado pela negatividade na justa medida em que cada objeto de nosso desejo deve funcionar tão-somente como um objeto substitutivo do que seria o objeto absoluto do desejo – A Coisa mítica da qual nos falou Freud ([1895a] 1996).

Neste modelo de organização social, sabe-se de antemão “O lugar da criança em relação aos pais, o lugar da esposa frente ao marido, da mãe para com os filhos, da mulher perante a sociedade, dos alunos para com os professores, do empregado frente ao patrão e” [...] vigora uma “obediência incondicional ao pai, ou àquele que, em cada instituição, venha a ocupar esse lugar. Todos os espaços físicos e subjetivos devem ser demarcados, classificados, ordenados e controlados para que nada fique no interstício, garantindo [assim] sua estrutura hierárquica” (Aguilar, 2006, pp. 2-3).

Tal arquitetura de organização vertical orienta as identificações, as formas possíveis de satisfação pulsionais, as relações entre os homens e mesmo os tipos de sintomas que nela surgem. Estes sintomas, aliás, foram os andaimes da construção freudiana. Eram notadamente aqueles fenômenos clínicos construídos de maneira substitutiva à satisfação pulsional a que se tivera de renunciar em *nome do pai* – em outros termos, os sintomas como formação de compromisso (Freud[1896] 1996) a partir dos quais Freud deu início à psicanálise.

O analisante era o sujeito da modernidade, neurótico em consequência da dívida simbólica em relação à transcendência que fundava o conjunto social. Tal modelo do laço social se fundava e definia precisamente pela existência deste lugar de exceção transcendente, de onde se podia retirar a legitimidade das intervenções que

significassem interdições aos anseios de gozo sem limites que nos habitam. Freud faz referência a isto quando afirma que a “substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização”, exigência cuja “essência reside no fato de os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação” (Freud, 1930, p. 115). As restrições, no entanto, não emanam das relações entre pares, entre iguais, mas do reconhecimento de que há objetivos e metas que os transcendem.

Em outras palavras, poderíamos dizer: o pacto fálico – leia-se: pacto da castração ou ainda pacto de renúncia ao gozo – tem seu aporte num lugar logicamente **exterior** ao conjunto daqueles que são regulados por ele, um lugar, portanto, ao mesmo tempo transcendente e de exceção. E acrescentamos: um lugar que deve ter existência no social, o que a própria construção do mito freudiano parece revelar. Esse é o lugar do Nome-do-Pai como um pai para-todos, se assim pudermos nos expressar. Disso vem dar conta o termo *heteronomia*, condição segundo a qual uma certa organização humana recebe de fora as leis que irão reger o seu funcionamento interno.

Nenhum pai – pai concreto, da realidade – pode estar à altura do Nome-do-Pai, mas deve valer-se dele para exercer sua função. É por isso, pensamos, que Lacan (1974-1975) fala do pai como um meio-deus. Neste sentido, ele será “tanto representante do Pai simbólico, capaz de presidir à mais elevada das modificações, pois que sustenta a substituição da coisa pela palavra, quanto ocupante do lugar de pai real, quer dizer, também capaz de sustentar a praticabilidade da incompetência em assumir essa posição, de estar sempre em falta em relação a ela” (Lebrun, 2004, p. 47).

Por tudo isso se pode afirmar que o pai tem uma missão crucial a desempenhar junto ao filho; por tudo isso, igualmente, pode-se judiciosamente dizer que o pai é sempre falho em sua missão, razão pela qual o filho pode dele prescindir... desde que

dele se tenha servido (Lacan, [1975-1976] 2007). A missão paterna – sua *função* – consiste em humanizar sua cria pela via da nomeação, pois a linguagem funda o homem, modelando sua carne e animando seu espírito. O pai, assim, está na fundação mesma do humano como *fallasser*, isto é, como ser atrelado à linguagem.

Sua missão consiste em engendrar a perda de gozo necessária para que o sujeito entre em relação com o Outro para além da mãe, para que não permaneça ensimesmado, fechado numa satisfação autística, inscrevendo a alteridade, inserindo-o no circuito do desejo. Tal inserção não deixará de se manifestar nos mecanismos de constituição dos seus sintomas e nas características destes.³⁷

Se, como vimos, aquele que se faz embaixador da função paterna deve, em sua insignificância, invocar o Nome-do-Pai para legitimar sua intervenção, que significação teria o fato de que Lacan pluraliza o Nome-do-Pai e passa a falar em *nomes do pai*? Poderíamos tomar esta modificação como indício – quicá a evidência – de um declínio da autoridade simbólica do pai no desempenho de sua função? E mais: como devemos entender as críticas explícitas formuladas por Lacan ([1969-1970] 1992) à ideia freudiana do complexo de Édipo, onde o pai ocuparia, como vimos, um lugar proeminente? Por fim, caberia perguntar quais as implicações do abandono mais evidente da referência estruturalista, a partir da qual – também vimos isso – Lacan dava fundamento ao conceito de pai simbólico.

Abordaremos estas e outras questões na próxima parte de nosso trabalho.

³⁷ Com isso estamos supondo que na falência do regime paterno os sintomas passam a ter uma outra feição, outras características. Se estivermos certos em nossa suposição, seria o caso de se perguntar se tal fato teria alguma relação com a mudança que Lacan efetua em sua concepção de sintoma – do sintoma como mensagem ao sintoma como gozo. Acreditamos que sim.

Capítulo 3 – A demissão paterna

3.1 Indícios da demissão paterna na obra de Lacan

Lacan nunca dedicou um seminário ou um texto escrito à ideia de um declínio da função paterna ou mesmo, mais modestamente, à de um crepúsculo da figura do pai. Por outro lado, sempre abordou o pai pelo viés de sua carência (Lacadée, 2006). Nesta parte de nossa empreitada, vamos seguir de perto alguns dos textos lacanianos onde acreditamos vislumbrar os sinais de um crepúsculo paterno, de um declínio da paternidade. Como demonstraremos, já naquela época (início do século 20) o pai estava combalido; de lá pra cá a situação não teria senão se intensificado.

Pensamos que mesmo pressuposta, não explicitamente trabalhada, a tese do declínio paterno permite alinhar toda a obra de Lacan, estando talvez na origem de certas inflexões que seu pensamento tomou. Mas para trabalhar este tema com o rigor que lhe é devido, precisaremos tomar um cuidado que não costumamos observar nos textos a que temos tido acesso: deveremos precisar o que se pode entender pelo que decidimos chamar de demissão paterna.³⁸

A questão é muito judiciosamente apontada por Dubeux (2002) nos seguintes termos: “Será que o enfraquecimento da família nuclear patriarcal implica, necessariamente, uma falência da função paterna em sua dimensão simbólica? Não estará havendo confusão entre os registros, do imaginário que trata do empírico, dos fenômenos, e do simbólico? Não será necessário distinguir poder, autoridade e função paterna?” (p. 18). Logo se percebe que não é com facilidade que se pode transitar neste terreno, razão pela qual seremos cautelosos. Com este propósito, iremos seguir as indicações de Lacan em ordem cronológica, tanto quanto possível.

³⁸ Tomamos emprestada essa expressão de Lacan ([1975-1976] 2007). Com efeito, iremos precisar o sentido dessa expressão, definindo claramente o que queremos dizer com ela. Feito isto, restará demonstrar que a contemporaneidade de fato põe em jogo certas condições que dão fundamento à existência desta demissão paterna.

Assim, em *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (Lacan, [1938] 2003) ele já fazia referência a “um declínio social da imago paterna” (p. 66), que, longe de representar um fato circunstancial e historicamente datado, deveria ser compreendido como o apanágio mesmo da sociedade moderna. Tal declínio constituiria, em sua opinião, uma crise psicológica, com repercussões na subjetividade através da manifestação de variadas formas de sofrimento psíquico – a neurose contemporânea daquela época.

A respeito desta neurose contemporânea, Lacan diz algo que nos interessa. Afirma: “Nossa experiência leva-nos a apontar sua determinação principal na personalidade do pai – sempre de algum modo *carente, ausente, humilhada, dividida ou postiça*” (p. 67).³⁹ Sobre o termo crise, usado por Lacan para caracterizar esse declínio, propomos que ele não designa tanto um estado agudo e súbito – sentidos habitualmente associados ao termo –, mas é utilizado em consonância com sua etimologia, que vem do grego *krisis* e diz respeito a mudanças, à inflexão de um determinado estado de coisas.

Tais modificações geram desestabilização da subjetividade e são determinadas por poderes invisíveis e anônimos, que fogem ao nosso controle. Tentamos sempre, em vão, nos antecipar a essa força incógnita, que por isso mesmo nos assusta. Também não é rara a saída de tentar traduzir o novo através do antigo, o que muitas vezes se traduz pelo enquistamento em discursos nostálgicos e saudosistas. Não foi a escolha de Lacan. Para ele, a decadência do pai – num sentido muito amplo – era um fato, restando extrair dele as suas consequências. A própria psicanálise seria tributária desta situação de crise, pois teria surgido, com Freud, como um meio de fazer frente a tal situação. Em outras palavras, com seus mitos, Freud teria feito oposição ao declínio da imago paterna através da tentativa de sua revitalização simbólica.

³⁹ Grifos nossos.

Isto não é sem relação com o fracasso da sociedade disciplinar, tipo de ideário social vigente à época de Freud, marcado pela repressão à sexualidade em nome da moral tradicional e dos valores estabelecidos. A psicanálise seria então o corpo de saber forjado para dar conta do mal-estar na civilização decorrente das injunções da sociedade disciplinar, em seu malogro e em seus efeitos colaterais (Aguiar, *op. cit.*, 2006). Pensamos que estas considerações demonstram a impossibilidade, para o psicanalista, de desconsiderar as contingências históricas que o determinam, assim como àqueles por quem ele se faz responsável.

Entretanto, o Lacan atento à história e ao social foi escamoteado por aquele outro, o da estrutura da linguagem e das operações trans-históricas. Ao longo deste escrito tentaremos, aqui e ali, trazer à tona o recalcado, isto é, resgatar o Lacan que articula história e estrutura em sua concepção de sujeito. Na versão oficial e mais aceita, como se sabe, o sujeito é o que um significante representa para outros. “O problema é que a se contentar com uma definição tão minimalista do sujeito, torna-se difícil conceber em que o sujeito do inconsciente que interessa à psicanálise se distingue do sujeito dos gramáticos ou dos linguistas!” (Askofaré, 2009, p. 168).

Ainda em 1938, no texto citado, Lacan afirma que o homem moderno foi o único a ser submetido à experiência analítica e que a psicanálise não pode ter a pretensão de libertá-lo de suas mazelas psíquicas “sem compreendê-lo na cultura que lhe impõe as mais altas exigências” (p. 65).⁴⁰ Tal asserção demonstra a contento que o sujeito não pode escapar às injunções que são as do seu tempo, razão suficiente e necessária para que não descuremos do que são os traços definidores da nossa época.

⁴⁰ Não se trata, para nós, de prestidigitação, nem estamos deliberadamente fingindo que nunca existiu o Lacan da Estrutura da Linguagem, da primazia do simbólico. Não escolhemos nossas referências varrendo as outras para debaixo do tapete, mas de fato nos concedemos o direito de retornar a Lacan assim como ele retornou a Freud, ou seja, interpretando o texto lacaniano e retirando dele o que julgamos mais proveitoso e, no nosso caso, as referências que mais nos podem ser úteis para a análise dos fenômenos que interessam a essa pesquisa.

O psicanalista Sidi Askofaré (*op. cit.*) questiona a não-historicidade do sujeito a partir de três perspectivas. Duas delas nos parecem interessantes e vamos retomá-las. Com isso não nos distanciaremos do tema de nosso interesse porquanto – lembramos ao leitor! – o advento do sujeito está intimamente relacionado à função do pai. É ademais neste sentido que a demissão paterna coloca em jogo a emergência de um sujeito que não é exatamente o mesmo daquele de um outro momento histórico.⁴¹

O primeiro ponto de questionamento aventado pelo autor versa sobre o estatuto do inconsciente. É bem sabido que Lacan se levantou contra os que, ainda no século 20, mesmo após toda a obra de Freud, acreditavam que o inconsciente era o obscuro, o irracional, algo a avesso a toda lógica. Em oposição a esta compreensão simplista, a réplica lacaniana consistia em dizer que o inconsciente era estruturado como uma linguagem, demonstrando inclusive que esta concepção estava presente desde *A interpretação dos sonhos* (Freud [1900] 1996). Há, todavia, um outro estatuto do inconsciente, que não contradiz este primeiro, mas lhe é complementar: o inconsciente é um saber, é o discurso do Outro. Articulando estas duas vertentes, teríamos: o inconsciente é um saber que provém do Outro e que, por isso mesmo, se estrutura como uma linguagem, já que o Outro é definido como o tesouro dos significantes.

Para extrair todas as consequências deste fato, é preciso lembrar (Lacan, [1955-1956] 1998) que o sujeito se define sempre por um saber que provém do Outro, de quem, ou de onde, o sujeito recebe suas determinações. Pois bem, esse Outro não é redutível aos pais, que o representam para o filho, como vimos; esse Outro é antes o simbólico, que pode assumir diferentes conformações em diferentes épocas. A esse respeito, vale a citação:

⁴¹ Só podemos pedir paciência ao leitor pelo fato de ainda não termos dito com clareza que sentido atribuímos à expressão *demissão paterna*. Procedemos assim em virtude da lógica de nossa exposição, de modo que não poderíamos fazer diferente. Podemos nos adiantar um pouco dizendo apenas que se a intervenção paterna comporta algo de invariante, não deixa de ter, por outro lado, uma dimensão contingente, que oscila conforme o estado do laço social.

Esse Outro, do qual o inconsciente é o discurso, não se reduz aos pais; [...] o Outro, entendido nesse sentido, ou seja, o simbólico, se ele é invariável em sua estrutura – aquela da linguagem –, é também submetido às mudanças, às mutações, às rupturas, às subversões (Askofaré, 2009., p. 169).

Temos aí uma primeira aproximação, um primeiro vislumbre por meio do qual os modos de constituição do sujeito – e, naturalmente, seus sintomas, suas formas de gozo – articulam-se ao laço social, às características que são peculiares a um dado momento histórico. Um segundo ponto de questionamento concerne ao fato de que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência, que fez sua emergência num momento específico da história. Ela não conhece outro. Em outros termos, o sujeito de que trata a psicanálise é aquele constituído por referência a um Outro social indelevelmente marcado pelo discurso da ciência. É o que leva Lacan ([1969-1970] 1992) a dizer, por exemplo, que a psicanálise não é adequada à realização de uma pesquisa etnográfica: “a tal pesquisa não tem chance alguma de coincidir com o saber autóctone, a não ser em referência ao discurso da ciência” (p. 96).⁴²

Este segundo ponto demonstra que não pode haver subjetividade inteiramente desvinculada de uma amarração ao social; demonstra que o sujeito da psicanálise não admite nenhuma definição trans-histórica, universal. E diríamos mais: a marca de sua singularidade provém não apenas do fato de ser representado por um significante (S1) junto a outros (S2), mas também, e sobretudo, dos seus modos de gozo. Estes são

⁴² Bem poderíamos evocar aqui as histéricas da época de Freud, que, se tinham seus sintomas negligenciados pelo saber médico-científico da época, não deixavam de estar referidas a ele, no que apontavam seu limite. Os médicos eram os mestres de quem as histéricas puxavam o tapete, desnudando a verdade a que o mestre procura sempre escotomizar – a verdade de sua própria castração.

necessariamente sancionados ou refreados pelos discursos que tecem o laço social; de todo modo, têm uma inscrição social, dependem das configurações históricas.⁴³

Por tudo o que dissemos até agora, caberia perguntar: que “Outro determina a subjetividade de nossa época?” (Askofaré, *op. cit.*, p. 173). O autor responde dizendo tratar-se de “um Outro despojado do pai, da verdade, do amor e da crença” (ibid). Já vimos, neste trabalho, a inspiração religiosa que foi a de Lacan em sua proposição do Nome-do-Pai como um Pai comum a todos ou ainda como o nome de todos os pais. Pois bem, podemos então supor a existência de um deslizamento, no social, da referência religiosa à referência científica como discurso dominante na contemporaneidade, o que tem por consequência um questionamento da autoridade paterna pelo viés do questionamento ao pai como Ideal.⁴⁴

Teríamos saído de um mundo onde a religião era princípio fundador e figura de organização coletiva para um outro em que ela “se tornou uma opinião particular entre outras, uma crença pessoal entre outras [...] e [...] não estrutura mais o espaço público e nem é mais a matriz da lei” (Ferry & Gauchet, 2008, p. 22). Mas não nos adiantemos tanto. Estas reflexões, que serão retomadas depois, e desenvolvidas, por ora devem apenas nos reenviar ao que foi nossa proposta inicial nesta parte de nosso trabalho: descobrir no ensino de Lacan os indícios do ocaso paterno, de sua demissão.

Assim, ainda sobre o texto *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, devemos sublinhar a asserção sobre a existência de um *declínio social da imagem paterna*. Para muitos, seria abusivo e anacrônico ler esta afirmação lacaniana como uma **evidência** do declínio da autoridade simbólica do pai. Pode ser. De nossa parte, e pelo

⁴³ Voltaremos ao assunto dos discursos quando estivermos falando dos indícios sociais do ocaso paterno, mais à frente. Sobre a questão do sujeito, cumpre ainda dizer que sua definição como o que um significante representa para outro exclui a dimensão do gozo, o que é uma aporia quando tal afirmação provém de um saber indissociável da prática clínica, esta mesma experiência inaugurada por Freud e que demonstra rotineiramente o quanto dela o gozo não pode ser excluído, já que se faz presente mesmo nos lapsos mais banais que escapam das bocas do analisantes, quando não se fazem ouvir por seus corpos.

⁴⁴ No item 3.2 teremos oportunidade de explicar melhor de que modo a saída da religião enquanto organizadora do social influenciou de maneira decisiva a demissão paterna.

menos por enquanto, vamos considerar que ela, se não é uma evidência, é pelo menos um **indício** deste declínio. Claro, nem por isso deixamos de ser anacrônicos, mas de todo modo não se poderá predicar de abusiva nossa interpretação.⁴⁵

Sobre o mesmo texto, sublinhemos ainda outra assertiva interessante: “o complexo de Édipo é relativo a **uma** estrutura social” (Lacan, *op. cit.*, p. 63) – a da família patriarcal.⁴⁶ Aqui Lacan passa longe de referendar a crença freudiana quanto à universalidade do Édipo. O paradigma de base para algumas das ponderações mais importantes que desenvolve é o *paradigma funcionalista*. É o que explica a referência que faz ao antropólogo Malinowski, que questiona a universalidade do complexo de Édipo desde que observa, no noroeste da Melanésia, agrupamentos humanos em que o tio materno é o responsável direto pela criança, e não o pai biológico.⁴⁷

Já na década de 50, sob a influência de Lévi-Strauss e do estruturalismo, Lacan não sustentaria a mesma posição, pois a racionalidade estrutural permite muito bem enxergar a dinâmica edípica sem ter de apelar necessariamente para o modelo de família patriarcal. O que chamamos de dança dos significantes no seio da família,⁴⁸ independentemente da configuração desta, nos permite supor a existência da trama edipiana não importando a configuração familiar em questão.⁴⁹

⁴⁵ Tomamos esse cuidado porque a leitura mais usual e mais aceita desta afirmação de Lacan consiste em interpretá-la como a decadência do personagem paterno, associada à derrocada do patriarcado. Neste caso, tratar-se-ia de um declínio atinente ao campo do imaginário, que – ainda segundo essa leitura mais usual – não afetaria a dimensão simbólica da intervenção paterna. Não podemos concordar inteiramente. Do nosso ponto de vista, e é isso que tencionamos demonstrar, o exercício da função paterna é tributário não apenas do simbólico – que aliás padece hoje de mutações e rupturas significativas –, mas também do imaginário e do real.

⁴⁶ Grifos nossos.

⁴⁷ Já vimos como a lógica estruturalista é capaz de desmontar essa objeção, na medida em que coloca o acento nos lugares e funções em detrimento dos personagens.

⁴⁸ Cf. capítulo anterior.

⁴⁹ Na atualidade, porém, alguns fatores – que não se confundem com as reconfigurações familiares – parecem colocar em cena um modelo não-edipiano de família. Estes fatores dizem respeito ao lugar da criança como objeto real para o gozo dos pais, situação em que, saindo da posição fálica, já não se pode dizer com tanta segurança que se trata de uma família que funcione segundo as leis do Édipo. Este tema será melhor abordado no último capítulo.

Imbuído do espírito estruturalista, Lacan ([1952] 2008) pôde conceder o devido lugar à função simbólica do pai. Todavia, nesta mesma época não deixou de reconhecer que,

[...] numa estrutura social como a nossa, o pai é sempre, por algum lado, um pai discordante com relação à sua função, um pai carente, um pai *humilhado*, como diria o Sr. Claudel. Há sempre uma discordância extremamente nítida entre o que é apercebido pelo sujeito no plano do real e a função simbólica [do pai] (p. 40).

Há, portanto, razões estruturais para que o pai seja sempre falho em alguma medida, mas também, paralelamente, razões históricas e ligadas ao funcionamento do social. Neste caso, levantamos a hipótese de que o já referido *declínio social da imago* (entrave de âmbito imaginário) impõe a cada pai ainda mais dificuldades para colocar-se minimamente à altura do exercício da função simbólica que dele se espera – a saber, e como já mencionado, a transmissão da lei que dá ensejo ao rompimento da relação especular à mãe e implica a moderação do gozo ali experimentada. Ora, é sempre preciso lembrar que a função paterna, conquanto simbólica, necessita de alguém que lhe dê corpo. Seria no mínimo ingenuidade pensar que a situação do personagem que irá desempenhar a função seja irrelevante quanto aos seus resultados.⁵⁰

Bem, já avançamos até os anos 50 do século 20 quando fizemos menção a *O mito individual do neurótico*. Devemos prosseguir. Nesta mesma década, no bojo de seu

⁵⁰ A leitura que fazemos tem o mérito de amarrar borromeamente os registros lacanianos em vez de considerá-los separados. Desse modo, a interferência em um deles gera uma modificação no outro. Sem dúvida recaímos em novo anacronismo, mas isso não nos parece problemático, já que não desejamos tanto explicitar o percurso de Lacan quanto, a partir de seu pensamento, dar fundamento à tese de um declínio das possibilidades operativas da função paterna. Em tempo: o anacronismo aqui consiste em amarrar registros que sequer haviam sido formalizados por Lacan, muito embora já fizessem parte de suas reflexões. A proposição dos três registros – simbólico, real e imaginário – só apareceu um ano depois, em 1953.

retorno a Freud, Lacan anuncia a importância de retomar o caso do pequeno Hans. O faz em seu seminário *A relação de objeto* (Lacan, [1956-1957] 1995), e é interessante constatar que é o mesmo seminário no qual afirma que a questão sobre o pai permanece como uma eterna incógnita para os psicanalistas.

Para ir um pouco mais rápido, cumpre trazer esta afirmação reveladora, sobretudo se a cotejamos com o que era a posição de Lacan no texto *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Eis a afirmação: O complexo de Édipo “deve, por definição, ser explicado de mil maneiras diferentes. Todavia, existem elementos estruturais que são os mesmos e que podemos sempre reencontrar, ao menos quanto à sua disposição e a seu número” (Lacan, *op. cit.*, p. 372). Este enunciado torna sensível, mesmo flagrante, a influência recente do estruturalismo sobre o seu pensamento. O que aí está posto é: para além da organização concreta de uma estrutura social específica, há o complexo de Édipo, manifesto através da existência de lugares pré-definidos e de um certo número de personagens que devem ocupar esses lugares e participar desse jogo que é o da vivência edipiana.⁵¹

No entanto, ainda que os lugares pré-existam aos personagens, não é como se estes últimos fossem sem importância. Lembramos que o interesse de Lacan sempre foi clínico; todas as suas proposições, assim como as de Freud, afluíam para a prática da psicanálise. Com efeito, são justamente as vicissitudes sempre específicas da ocupação destes lugares que irão imprimir a singularidade de cada caso concreto, de cada vivência edipiana e de sua boa ou má resolução. É também por isso que Lacan propõe retomar o caso Hans. Demonstrará através dele como a carência paterna, a qual definirá, desempenha um papel não negligenciável na formação do sintoma da criança.

⁵¹ Já vimos a questão do número a que Lacan se refere. O número 4, nomeadamente: pai, mãe, filho e falo.

A leitura lacaniana do caso freudiano deve ser tomada como paradigmática, capaz de expressar alguns dos possíveis desdobramentos da vivência edipiana quando esta se passa na vigência de um pai cuja palavra não tem peso nem valor para a mãe. Em essência, toda a demonstração de Lacan aponta, como causa da fobia de Hans, para a carência paterna, no que esta deletериamente se soma aos cuidados excessivos da mãe do garoto. As duas situações – carência paterna e indulgência materna – se reforçam e concorrem favoravelmente para a instalação do quadro fóbico.

“O pequeno Hans [...] nada em felicidade. É objeto de uma atenção que o pai, certamente, não esperou a aparição da fobia para lhe manifestar, e é também objeto dos cuidados mais ternos da mãe, inclusive tão ternos que tudo lhe é permitido” (Lacan, *op. cit.*, p. 227) – mesmo partilhar com ela de seu leito, a despeito das considerações que a este respeito lhe faz o pai. Eis o fundamento dos sintomas de Hans e a razão de muitos de seus comportamentos, dentre os quais o mais manifesto e menos ambíguo consiste na cabeçada que dá no pai, como a pedir-lhe que se zangue, que se aborreça, enfim, que tome uma posição e intervenha.

As coisas se desenrolam à revelia da palavra paterna, nunca acolhida pela mãe. Mas dado que *personagem não é função*, a inoperância paterna não representa a condenação de Hans, ainda que ele não possa escapar ileso desta situação, o que, aliás, seus sintomas fóbicos denunciam. Neste sentido, Hans inicialmente convoca o pai, o instiga, e, não atendido em seus apelos, ao menos não como seria esperado, constrói seus mitos, forja suas suplências para escapar ao assujeitamento que vivencia na relação com a mãe. Os suplentes do pai são os cavalos, que sempre o ameaçam, ao contrário do bondoso pai, e, mais oportunamente, o encanador. Este é inserido no mito do pequeno paciente como um ser onipotente, capaz, por conseguinte, de fazer frente à angústia pela qual ele havia sido tomado frente ao desejo materno.

Ora, se cabe ao pai, como terceiro, um saber-fazer com o gozo do Outro materno, temperando sua virulência, o pai de Hans irá demonstrar em ato que não detém esse saber-fazer, ou que no mínimo não se encontra em condições de exercê-lo. A angústia do filho é o sinal de seu enfrentamento do real do desejo materno, não nomeado pelo pai. É aí que entra o professor Freud – que, em contato direto com Deus (Freud, [1905] 1996), detinha o saber de que o pai era desprovido – e as suplências do jovem paciente. Estas expressam o mérito do garoto em saber servir-se do pai ao seu modo.⁵²

Vamos agora avançar um ano em nossa reflexão e evocar o seminário *As formações do inconsciente* (Lacan, [1957-1958] 1999). É intrigante – embora não surpreendente – notar que toda a reflexão lacaniana a respeito do pai parte do que seria a sua carência. Esta expressão, entretanto, não é evidente em si mesma, razão pela qual ele interroga seu sentido. Como concebê-la? A resposta a tal pergunta talvez nos aproxime do sentido a dar à expressão demissão paterna, que até o presente carece de definição operacional precisa.

“Existem os pais fracos, os pais submissos, os pais abatidos, os pais castrados pela mulher, enfim, os pais enfermos, os pais cegos, os pais cambaios, tudo o que quiserem. Conviria tentar perceber o que se depreende de tal situação, e encontrar fórmulas mínimas que nos permitissem progredir” (Lacan, *op. cit.*, p. 173). Atenhamo-nos às fórmulas mínimas, portanto. Apressando o passo, digamos logo de que se trata, afinal já as evocamos no capítulo anterior: pouco importa se o pai está ou não presente, se é ou não carinhoso, se usa avental ou ajuda na cozinha; pouco importa, em essência, a sua personalidade; importa, isso sim, o valor que a mãe confere à sua palavra. É neste sentido – e somente neste – que se pode conceber sua carência.

⁵² Uma clínica das suplências será trabalhada por Lacan sobretudo a partir da década de 70, consequência de sua percepção sobre a insuficiência do pai em garantir a constituição subjetiva, em promover o enlace dos registros nos quais, segundo ele, se passa a nossa existência – o simbólico, o imaginário e o real.

Estas ponderações de Lacan são de grande valor para nós, que nos interessamos pela demissão paterna. Mas não podemos nos valer delas sem antes – e finalmente – dar uma definição operacional da expressão que cunhamos. Com efeito, qual é o seu referente? O que designamos com ela? Respondemos dizendo que a demissão paterna deve ser concebida como a expressão de um **declínio das possibilidades de exercício da função paterna na contemporaneidade**. Interessamo-nos pelo assunto como um fato ligado ao social de hoje e, por conseguinte, como algo passível de atingir a todos, ainda que não necessariamente nem indistintamente.⁵³

Tomemos a ideia de carência paterna como base e ponto de partida para a nossa reflexão. A atenção aos enunciados lacanianos sobre o assunto nos leva à seguinte conclusão: a carência paterna só pode ser pensada com rigor se observarmos o que se passa no âmbito da relação da criança com a mãe, ou com seu primeiro Outro, como preferimos chamar. “E, não sendo nesse nível que vocês procuram as carências paternas, não irão encontrá-las em nenhum outro lugar” (p. 180). Com efeito, o pai intervém mediante a invocação materna, uma vez que a mãe condiciona a um terceiro a existência e sustentação de seu próprio desejo. Aí é significada à criança a existência necessária de uma falta radical, esta mesma que, subjetivada, dará lugar à dimensão desejante para a sua realidade psíquica.

Ora, caso o pai não seja nomeado pela mãe, não pode assumir seu cargo, não terá sequer a oportunidade de desempenhar sua função. Caso force sua entrada arriscará permanecer como pai imaginário, todo-poderoso, detentor do gozo e privador da mãe, mas nunca um pai capaz de permitir ao seu filho haver-se com seu próprio desejo, agir no mundo tendo o próprio desejo como bússola. Em outras palavras, o pai não se

⁵³Ora, esta demissão, se é que ela existe, não pode ser pensada com rigor senão sob a condição de que se estabeleça uma séria investigação sobre o que seria a missão paterna e sobre aquelas condições que poderiam representar um entrave a esta missão. É o que tencionamos fazer neste trabalho. Neste sentido, o capítulo anterior bem poderia ser lido como a descrição do que é a missão paterna.

deixará ultrapassar e em alguma medida manterá seu filho como objeto, não como sujeito.

Percebamos que esta concepção de carência paterna não pode ser separada da primazia concedida por Lacan ao registro simbólico na década de 50. Nesta época, o pai era assimilado a uma metáfora, reduzia-se a um significante. Portanto, vamos reter da noção de carência paterna somente a ideia de que o primeiro e indispensável passo para o exercício da função paterna consiste no assinalamento que a mãe faz para a palavra de um outro marcado em sua irredutibilidade em relação ao par inicial constituído por ela mesma e seu filho. Ela assinala a presença de um terceiro e, nisso, o convoca.

Todavia, e porque o pai não se reduz puramente a um significante, é indispensável que este terceiro invocado pela mãe possa responder à invocação. Sabemos que invocar é o mesmo que chamar em auxílio, suplicar ou recorrer à autoridade. Então é preciso que haja a invocação, mas também é necessário que o pai responda – e responda como se deve, pois rigorosamente de nada adiantaria se o pai fosse apenas uma duplicata da mãe, o que não raro se constata, aliás.

Assim, estaremos na vigência da demissão paternana contemporaneidade caso encontremos no laço social de hoje fatores que sejam capazes de limitar o endereçamento que o primeiro Outro da criança deve fazer em relação a um outro que não ele mesmo, a um pai, a um Terceiro. Mas não é só isso: poderemos ainda falar em demissão caso, mesmo havendo endereçamento por parte do primeiro Outro, esta invocação ou apelo não encontre um terceiro apto a responder como se deve. Uma terceira situação concerne ainda àqueles casos em que há invocação e resposta, mas em que esta não é bem acolhida pelo primeiro Outro da criança.⁵⁴

⁵⁴ Incluímos estas três situações diferentes sob a rubrica da demissão paterna se, como dissemos, elas forem o resultado ou o produto do laço social próprio da contemporaneidade, sobre o qual teremos oportunidade de falar nos próximos capítulos. Não negligenciamos que estas três situações têm diferentes

Sobre a necessidade de que este terceiro responda, ao que parece Lacan chegou a esta conclusão no seminário sobre *Os Nomes-do-Pai* (Lacan, [1963] 2005), quando falou da função no nome próprio.⁵⁵ A importância desta resposta é diretamente enunciada por ele no seminário *De um discurso que não fosse semblante*, nos seguintes termos: “O que é nomeado pai, o Nome-do-Pai, se é um nome que tem uma eficácia, é precisamente porque alguém se levanta para responder” (Lacan *apud* Porge, 1998, p. 147).

Vemos então que não basta que a mãe conceda importância à palavra do pai; é preciso ainda que este responda à altura e que ela aceite essa palavra em sua irreduzibilidade. Só assim o pai terá efetivamente sido funcionário do cargo chamado *paternidade*, lembrando que a todo cargo está atribuída uma carga, isto é, um trabalho específico (Indart, 2006). Por esta razão é perfeitamente concebível que uma mãe faça referência à palavra de um terceiro, mas que este ou bem não se levante para responder, ou não responda como se deve, ou seja, a partir das incumbências do cargo de executor da função paterna.

Portanto, é essencial para o nosso propósito marcar que, do ponto de vista da realidade psíquica, a função paterna tem necessidade, para se exercer, de dois elementos pelo menos: em primeiro lugar, lhe é preciso a palavra de uma mulher, é preciso que uma palavra seja dita pela mãe sobre o que sustenta o lugar do pai, condição indispensável para que o pai simbólico opere; não se trata, aqui, de dizer quem é o genitor, ainda que, na maioria dos casos, genitor e pai coincidam, mas de que a mãe signifique que outro lhe serve de referência.

Depois, é preciso que aquele que sustentará para a criança ser o pai real

desdobramentos clínicos, os quais tentaremos abordar no capítulo final deste trabalho, sem perder de vista, naturalmente, os objetivos desta pesquisa.

⁵⁵ Desenvolveremos o tema mais à frente.

intervenha em carne e osso para atualizar concretamente essa terceiridade, e é o fato de efetivamente sustentar a criança em seu trajeto que assegura o que habitualmente se entende por papel do pai (Lebrun, 2004, p. 42).

Dito isto, voltemos ao texto de Lacan. Não negligenciaremos o fato, inconteste, de que nos seminários e textos que evocamos até agora, neste capítulo, a intenção expressa de Lacan era estabelecer com rigor, e de modo positivo, a importância da intervenção paterna e seu lugar central na constituição subjetiva. Por outro lado, também não podemos ser negligentes ao deixar de constatar que toda a sua abordagem versa sobre a carência paterna e suas nocivas consequências. Esta mesma carência será cada vez mais acentuada, bem como a insuficiência do pai e sua intervenção em dar conta do real, em nomear ou simbolizar o gozo do filho, pelo que dissemos, mais acima, que o pai é sempre falho em sua missão.

De fato, a próxima referência que evocaremos permite assinalar de modo mais evidente esse reconhecimento da insuficiência do pai assinalado por Lacan – reconhecimento este que, ao contrário do que se costuma pensar, **“resultou menos de um refinamento conceitual da teoria do que da consideração operatória de um problema prático: a vertente terapêutica do pai funcionava cada vez menos na clínica psicanalítica”**⁵⁶ (Teixeira, 2006, p. 90), consequência lógica das mudanças no laço social. Neste sentido, o deslizamento da prevalência do imaginário ao simbólico e deste ao real, no ensino lacaniano ao longo do século 20, deve ser tomado como a demonstração de sua percepção da perda de força da palavra em sua dimensão simbólica, que, não regulando mais o imaginário, abre espaço para o real.

⁵⁶ Grifos nossos. Não podemos estar mais em acordo com Teixeira. Entendemos que a falha ou insuficiência do pai é um dado de estrutura, isto é, incontornável, mas isso não implica dizer que esse fato não esteja sendo reforçado pelas mutações no simbólico que se pôde constatar ao longo dos séculos.

Assim, vemos como, com o passar dos anos, ele acentua cada vez mais a dimensão da carência paterna, signo de seu crepúsculo na civilização. Passa então a questionar os benefícios de sua intervenção, sem todavia passar a considerá-la desnecessária. Em sua concepção, nenhum agrupamento humano é possível sem que se tenha servido do pai, ou pelo menos daquilo que ele instala – a falta necessária à humanização. Daí a impropriedade da posição daqueles que se põem apressadamente a gozar do fim do dogma paterno (Tort, 2005), muito embora devamos disso tomar ciência – e sem nostalgias, inclusive porque elas de nada serviriam.

Com efeito, numa primeira abordagem o pai, mesmo falho, e até por isso, é todo-poderoso, no sentido em que garante a inserção no simbólico e é o fiador da humanidade de sua cria; gradativamente, porém, a concepção lacaniana passa a acentuar sua insuficiência no desempenho da função. Analogamente, num primeiro tempo o significante é concebido como o que produz efeitos de significado, de simbolização; num segundo ele é causa de gozo, sem veicular nenhuma mensagem e produzindo marcas corporais desprovidas de significância.⁵⁷ Deve-se salientar – apesar dos que promulgam a existência de um suposto segundo Lacan em detrimento de um suposto primeiro – que tais concepções, diferentes, sem dúvida, não são inconciliáveis, pois o significante é tanto causa de gozo como “aquilo que faz alto ao gozo”, o que comporta em si o “sinal de pare” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 30).

Será que tais viradas de sentido conceituais não teriam nenhuma relação com as mutações culturais em curso durante o século passado? Do nosso ponto de vista, dada a veia clínica da psicanálise, razão de existência do saber freudiano, as modificações conceituais surgem para dar conta da modificação do estado daquilo a que estes conceitos se referem. Não fosse assim a psicanálise ficaria engessada, não avançaria.

⁵⁷ É curioso como os psicanalistas e estudiosos da psicanálise em geral não se perguntam sobre as razões destas inflexões dadas por Lacan, mas simplesmente tratam de apreender o modo como devem pensar a partir dali, já que assim Lacan o disse – o *dixit* Lacan.

Eis o porquê das inflexões dadas por Lacan à sua concepção da intervenção paterna, à sua concepção de linguagem, de sujeito e ao estatuto dos sintomas, inicialmente como mensagem, depois como gozo. Acreditamos que o ocaso paterno escalona as mudanças na concepção de linguagem/significante, de sintoma e de sujeito. Lacadée (*op. cit.*) referenda nossa hipótese afirmando que a demissão do pai no contexto da nossa civilização teria sido a responsável pelo fato de que hoje o significante tem cada vez mais servido ao gozo e menos à comunicação e à simbolização das vivências.⁵⁸

Na obra de Lacan, um indício desta demissão paterna por parte do social se encontra no seminário chamado por ele *Nomes-do-Pai* (Lacan, [1963] 2005). O que este título indica é que Lacan pluraliza o Nome-do-Pai. Ele logo nos alerta que este seminário terá apenas uma lição e que ela não será suficiente para fazer “entender [...] por que este plural” (Lacan, *op. cit.*, p. 58).⁵⁹ Mas não nos deixemos intimidar. Perguntemos então: o que pode querer dizer esta pluralização? Vejamos o que diz esta lição.

Lacan inicia sua reflexão lembrando a todos que o mito do pai morto está no centro da doutrina freudiana. Ele propõe ir além. Mais que isso: afirma que a pane que atingia a práxis analítica era a consequência da submissão a Freud como pai, que, também ele, deveria ser ultrapassado. Lacan não hesitou em ir além de Freud e exortou os analistas a tanto. Mas como ele nunca deixou de sublinhar, ultrapassar o pai supõe

⁵⁸ Lembramos que em seu seminário 20 Lacan ([1972-1973] 2008) nos ensina a perceber esta outra vertente dos significantes, não mais do lado da representação/simbolização ou da mensagem, mas justamente o oposto, ou seja, aquilo que serve ao gozo e não comporta mensagem, “e” – diz-nos ele – “é no que eles são verdadeiramente significantes” (p. 27).

⁵⁹ Hoje sabemos que este seminário não teve prosseguimento por causa das querelas entre a Associação Internacional de Psicanálise (IPA) e a Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP), da qual Lacan fazia parte. A SFP requereu adesão à IPA, mas tal pleito foi questionado, principalmente por causa da prática de Lacan, em função da duração de suas sessões, do número de seus analisantes e da realização de seus seminários, nada ortodoxos. Lacan acaba sendo excluído da lista de analistas didatas da FPS e termina sendo excomungado, como, sarcasticamente, ele mesmo se expressou na primeira lição do seminário 11, subsequente a este que foi interrompido.

ter-se servido dele. Foi preciso ater-se ao que Freud disse sobre o pai, mas, isto tendo sido feito, já se podia ir mais além.

Ora, se o tratamento freudiano do tema se deu através dos mitos, Lacan não deixará de sublinhar que a *mítica mente*, escansão rica de sentido e que condensa a sua crítica a Freud. Notemos que se trata aqui de uma *Aufhebung*, movimento que consiste em negar um elemento e simultaneamente conservá-lo (Frej, 2003). Por isso neste seminário Lacan não fala em suprimir a versão mítica da questão paterna criada por Freud, mas em “colocar no nível do pai um segundo termo depois do totem [...], isto é, a função do nome próprio” (Lacan, *op. cit.*, p. 73). Designa com isso a necessidade de que o saber transmitido ao filho provenha de um pai vivo e vivificante que sustente um desejo não anônimo, em oposição à ideia da identificação do homem com o universal mítico do Nome-do-Pai.

Por conseguinte, introduzir na questão do pai a *função do nome próprio* é o mesmo que considerar o seu gozo, tomá-lo como um ser vivo, encarnado, o que optamos por designar como o *pai-não-puro-símbolo*. De fato, o pai só poderá exercer sua função em nome próprio, ou seja, ao seu modo, colocando aí algo de si, não excetuando suas particularidades, das quais, afinal, não pode se desvencilhar. Neste sentido, o pai não é uma pura metáfora, responsável apenas por promover o engate desejo-lei; o pai tem também um corpo habitado de gozo, que ele não pode simplesmente deixar de lado quando do exercício de sua função. Trata-se das versões do pai, da *pai-versão* (*père-version*), ou seja, do pai como alguém de carne e osso e que, ao seu modo, representa um modelo da função.

Ora, o mínimo que podemos fazer diante destas proposições lacanianas é não dizer amém, porém interrogar aquilo que as tornaram possíveis. Já dissemos – e insistimos – que estas inflexões no pensamento lacaniano não devem ser compreendidas

como um refinamento conceitual, como se com elas Lacan nada mais fizesse a não ser dizer com mais precisão o que já tentara dizer anteriormente. Neste sentido, cremos que a pluralização do Nome-do-Pai reflete a perda de condições mais favoráveis ao exercício da função paterna, o que é o resultado da passagem da organização religiosa à organização científica do social.

Isto se dá por que a organização religiosa do social deixava lugar para o Nome-do-Pai via lugar de Deus, uma figura possível do Nome-do-Pai. Vimos com Freud como a morte do pai primevo permitiu o nascimento da organização social calcada na existência de um lugar vazio, excêntrico e transcendente em relação ao conjunto dos membros da sociedade. A morte do pai dava lugar ao Nome-do-Pai, fiador da lei de interdição ao todo-poder de cada um. Por outro lado, a organização científica do laço social dispensa qualquer lugar de exceção transcendente, questionando assim o próprio lugar para o Nome-do-Pai, que então se pluraliza.

Portanto, a pluralização proposta por Lacan não é bem uma proposta sua, mas antes o resultado de sua atenção àquilo que se passava do ponto de vista da cultura ocidental, marcada pelo discurso da ciência em detrimento do discurso religioso. Tais fatos são então a evidência da desvalia em relação ao Nome-do-Pai como o significante que, no campo do Outro, é o fiador da lei. Por esta razão, um problema é colocado quanto ao exercício da função paterna, já que o Nome-do-Pai era por excelência o suporte da função, o nome que conferia autoridade à lei.

O pai deve, de fato, agir em *nome próprio*, ao seu modo, mas à condição de que ele seja um representante de uma lei cuja origem seja ex-sistente.⁶⁰ Cada pai do romance familiar, cada terceiro entre a mãe e seu filho, deve, para fazer-se embaixador da função, retirar do Nome-do-Pai a legitimidade de sua intervenção – invocar as

⁶⁰ Este neologismo lacaniano significa *aquilo que tem uma origem fora*, ou *que provém de um lugar excêntrico*.

potências superiores, como dizia Freud.⁶¹ Mas se não há lugar para o Nome-do-Pai, de onde retirar a legitimidade da intervenção? Eis a realidade que o discurso da ciência faz advir. A grande confusão que ele instaura consiste em fazer equivaler o lugar de Deus com o lugar de exceção, de tal modo que a morte de Deus promoveu uma descrença generalizada quanto ao lugar da exceção e à dimensão do semblante.

Com efeito, a substituição da *Weltanschauung* da religião pela da ciência desbancou o lugar de Deus da esfera social, da organização do mundo. A sociedade não podia mais se sustentar no mito da religião, ainda que a crença religiosa pudesse continuar passível de ser sustentada por cada um individualmente, do que aliás ninguém duvida. É neste sentido em que se fala de um *depois da religião* (Ferry & Gauchet, 2008) – isto é, o mundo como não mais organizado pela referência transcendente, como recebendo de fora as suas leis.

Jean-Pierre Lebrun é um dos que também se interessam pelo assunto (2008):

[...] a transcendência religiosa terá sido o ponto de apoio que permitiu que sociedades se sustentassem no vazio durante séculos. Mas, hoje, a ficção está nua. É verdade que foi eficaz, operante, inteligente, com certeza até necessária durante um bom momento da História, mas, hoje desmascarada, aparece para todos, em nossas sociedades modernas, apenas como uma ficção. Como a máscara caiu, estamos, pois, abalados. Completamente abalados. E confusos [...] por não conseguir naturalmente discernir que existe uma diferença entre livrar-se de Deus e livrar-se do lugar que Ele ocupava. É até toda a questão: por que o lugar da exceção sobreviveria à morte de Deus? Em nome de quê? Como

⁶¹ Ver primeiro capítulo.

justificar que, uma vez desmascarada a exceção das exceções, o lugar da exceção ainda possa guardar sua pertinência? (p. 26)

Neste sentido é que concebemos a existência, na atualidade, de um declínio não da função em si, mas das condições de possibilidade de seu exercício – manifestação mais rigorosa da expressão *demissão paterna*, fórmula mínima desta expressão. Ao nos livramos do lugar de Deus, livramo-nos também, no mesmo movimento, do lugar de exceção, a partir do qual era possível conferir legitimidade à lei simbólica. Se não há mais lugar para a exceção, se todos estão no mesmo plano, dual, com que legitimidade transmitir a subtração do gozo? Em que o pai pode se apoiar para veicular a lei de interdição? É por aí que o exercício da função paterna fica comprometido (Lebrun, *op. cit.*).

A pluralização do Nome-do-Pai foi então a consequência de uma constatação – a do declínio deste significante como referência centralizadora na civilização, declínio contra o qual não se podia lutar, movimento que não se podia deter, já que articulado aos progressos da ciência, mais precisamente aos desdobramentos do discurso científico. Afinal de contas, “Quem pode, em nossa época, sonhar sequer por um instante em deter o movimento de articulação do discurso da ciência em nome do que quer que possa acontecer?” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 110).⁶²

Ainda sobre o assunto, vejamos o que diz Charles Melman (2003):

[...] hoje podemos assistir a um declínio do Nome-do-Pai, quer dizer, desse nome próprio, que é aquele do ancestral fundador de nossa linhagem, que pode tornar-se, de uma maneira mais abstrata, o nome de todos os pais em potencial,

⁶² No capítulo subsequente, veremos melhor como o discurso da ciência promove o desabono da função paterna.

porque esse pai nos lembra – evidentemente – a dívida que temos que lhe pagar, o dever que ele nos impõe [...] (p. 79).

Entretanto, o mundo não acabou. A função paterna continuou operante, muito embora na ausência de condições mais favoráveis ao seu exercício. É esta a ideia implicada nos *nomes do pai*. A função paterna não se sustenta em apenas um nome. Percebe-se que, sem lugar para o Nome-do-Pai, como suporte privilegiado da função, outros nomes podem fazer suplências. “O Nome-do-Pai, em sua singularidade subjetiva, faz-se múltiplo, cabendo a cada sujeito responder, em sua experiência singular, o que operou para ele como função paterna (Campos, 2006, p. 76).

É portanto o êxito do discurso científico que produz a necessidade de uma outra abordagem da questão paterna, diferente daquela, mítica, de acordo com a qual era preciso identificar-se a *Um* pai ideal, abstrato, universal. Questionando o *Um* pai, Lacan questiona também a pertinência do mito edipiano para dar conta da constituição subjetiva. Enquanto na década de 50 dizia que as formações do inconsciente revelavam as boas leis do Édipo (Lacan, [1957-1958]1999), pouco mais de uma década depois (Lacan, [1969-1970] 1992) falaria do “[...] complexo de Édipo como sendo um sonho de Freud” (p. 123). Ora, concebê-lo como um sonho exige que nós o entendamos como a expressão de um desejo freudiano. Adiantamos: o desejo de salvar o pai, de sustentá-lo simbolicamente.⁶³

Outrossim, um sonho, sabemos, comporta sempre um conteúdo manifesto e um conteúdo latente. Toda a orientação de Lacan – ao falar do Édipo como um sonho de Freud – parece nos conduzir a sobrepujar o conteúdo manifesto e a deter-se no que subjaz a ele, naquilo que ele encobre. Para Freud, a história do Édipo tinha valor de

⁶³ A conhecida tese de Lacan ([1938] 2003) é a de que a criação da psicanálise viria a fazer frente ao declínio da paternidade. Neste sentido, os mitos freudianos em torno do pai seriam uma tentativa de revitalização simbólica dessa força em declínio.

verdade, e verdade universal. Com Lacan (*op. cit.*) diríamos que, no discurso freudiano, o Édipo era um *saber com valor de verdade*, o que pode ser ilustrado através do discurso do analista.⁶⁴

<u>Agente</u>	→	<u>Outro</u>		<u>a</u> → <u>\$</u>
Verdade	//	Produção		S ₂ // S ₁

Era preciso questionar o *saber* edipiano como estando apto a se manter no lugar da *verdade* no discurso analítico. Para Lacan, então, tratar o Édipo como um sonho implica questionar o seu valor de verdade, ou pelo menos apontar que a verdade aí implicada se encontra alhures. A verdade do Édipo – digamos logo – é a castração. É ela que vige para além do conteúdo manifesto; é a verdade a ser mantida por trás da roupagem mítica com que Freud a vestiu.

Em outras palavras, é preciso passar da verdade edipiana – como mito, roupagem simbólica – ao real da castração (Santos, 2008), esta sim irreduzível e indispensável à constituição subjetiva, e isto para além das transformações que atinjam o laço social. Neste sentido, o mito edipiano criado por Freud visa a recobrir o essencial – a castração como experiência normativa, como o verdadeiro invariante antropológico da condição humana.

Tal mito teria sido uma versão ficcional, uma novela ou ainda um romance para figurar a irreduzibilidade desse fato real, desse incontornável que é a castração. Freud

⁶⁴ O discurso do analista é um dos quatro discursos radicais formalizados por Lacan e que expressam os tipos de vínculo social. Na figura, à esquerda temos os lugares que os termos (do lado direito) vêm ocupar. Eis como os termos devem ser lidos: *a*: objeto mais-de-gozar; *\$*: sujeito barrado; S₂: saber; S₁: significante-mestre. Conforme os termos vão ocupando lugares diferentes, os discursos vão mudando, totalizando quatro – do analista, do universitário, do mestre e da histórica. O tipo de discurso se define pelo termo que ocupa o lugar de agente. As transformações de discurso dão-se sempre a partir de um quarto de giro no sentido horário. Há ainda um quinto discurso, chamado *discurso capitalista*, introduzido por Lacan em 1974 (os quatro discursos o foram em 1969) e que se presta à interpretação da realidade contemporânea. Trataremos deste quinto discurso no próximo capítulo.

teria querido escutar o Édipo por causa do seu desejo de manter o pai, de soerguê-lo. Ele teria substituído “o saber que recolheu de todas essas bocas luminosas, Ana, Emmie, Dora, por esse mito, o complexo de Édipo” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 104), teria acreditado na mentira histérica como uma consequência da intervenção de seu desejo de manter o lugar do pai. O desejo pessoal de Freud interferindo em sua escuta.

Deste modo, Lacan vai além do Édipo, além de Freud, além do pai. E esta é sua resposta ao declínio da paternidade, às limitações ao exercício da função paterna. Podemos arrematar estas considerações com uma afirmação contundente feita por ele neste seminário intitulado *O avesso da psicanálise*. Na ocasião ele discorria sobre o “caráter estritamente inutilizável do complexo de Édipo” (Lacan, *op. cit.*, p. 104):

[...] É estranho que isso não tenha ficado claro mais rapidamente. De fato, quem utiliza, que lugar tem numa análise a referência a esse famoso complexo de Édipo? [...] É estritamente inutilizável, salvo por esse grosseiro lembrete do valor de obstáculo que a mãe tem para todo investimento de objeto como causa do desejo.

Este *grosseiro lembrete* é precisamente a castração, o interdito que deve pesar sobre o gozo. O Édipo, como romance ou ficção, seria apenas um recurso para metaforizar esta perda de gozo requerida pelo processo de subjetivação, implicada no torna-se humano. Para além do Édipo, a castração. Esta não provém tanto do pai quanto da linguagem: o pai só é o agente da castração na medida em que instala, para o sujeito, a linguagem, levando-o a contar até três, isto é, inserindo-o num mundo simbólico, para

além da relação especular e dual com a mãe.⁶⁵ “Nossa hipótese é a de que o pai constitui, de fato, o agente da articulação da linguagem” (Lacadée, *op. cit.*, pp. 35-36).

A linguagem implica a perda de gozo e a instalação de um gozo novo, gozo simbólico, dito fálico.⁶⁶ Isto acontece porque ela furta de nós o objeto real, impõe um distanciamento em relação a ele, o remaneja de tal modo que o objeto do desejo humano adquire uma natureza significativa. Por essa razão a relação de objeto no homem, a satisfação que ele pode encontrar através desta relação, funda-se mais na indisponibilidade do objeto do que na sua positivação, na sua presença. O objeto só o é sob um fundo de ausência.⁶⁷

Daí o caráter radicalmente decepcionante da ordem simbólica. Ela nos impõe as leis invariantes da linguagem a que temos de nos submeter como que à força. Mas para ser operante para um sujeito as leis da linguagem devem ser subjetivadas, pois, ainda que autônomas, elas só engendrarão a perda desse gozo absoluto caso sejam apresentadas à criança por um Outro que a elas esteja também submetido. É preciso que a criança encontre um outro que lhe indique como ele próprio pôde se arranjar com a falta, com o furo inerente ao sistema simbólico. Disso é feito o psiquismo – da competência para lidar com a falta, da aptidão para simbolizar.

O trabalho do pai será, então, representar – no sentido do representante comercial – essa Lei da linguagem que lhe preexiste. Tanto posicionando-a

⁶⁵ Isso porque a ternariedade está inscrita no coração mesmo da linguagem, o que é atestado pelos pronomes pessoais *eu*, *tu* e *ele* como lugares imanentes ao funcionamento da língua enquanto desdobramento da linguagem, antes mesmo que quaisquer personagens venham aí se inscrever, *só-depois* (Dufour, 2000).

⁶⁶ Lembremos que o falo é um significante.

⁶⁷ Eis uma das principais teses do seminário proferido por Lacan entre os anos de 1956-1957, intitulado *A relação de objeto*. O poeta Mário Quintana (2001), com lirismo, condensa esta ideia numa estrofe:

“Só o desejo inquieto, que não passa
Faz o encanto da coisa desejada
E terminamos desdenhando a caça
Pela doida aventura da caçada” (p. 37)

quanto, sobretudo, testemunhando a maneira como ele mesmo se posicionou em relação a ela. O que faz a Lei é, a partir de então, menos o pai que o falo – a linguagem – de que o pai é revelador. Em suma, o que assim podemos conceber é que a leitura habitual que se faz da aventura edipiana como sendo um “não toque!” do pai para a criança em relação à mãe é a versão mítica de um fato de estrutura, o de um “não tudo!” lembrado pelo pai à criança e à mãe, um “não tudo” do qual ele não poderá se fazer o representante homologado a não ser que ele mesmo tenha nisso consentido” (Lebrun, 2004, p. 36)

É por conseguinte a linguagem quem está situada como terceiro; é do lugar da linguagem que provém a alteridade que permite que o sujeito faça enlace com o Outro, que recuse o voto incestuoso de manter-se aferrado ao gozo autístico, autorrefente, que exclui o outro não especular.⁶⁸ Submeter-se às leis da linguagem, à negatividade que ela instaura – eis o mecanismo em pane na contemporaneidade, verdadeiro tsunami que arrasta a todos. Por esta razão, ainda que se trate da importância das leis da linguagem mais do que da importância do pai, este, igualmente arrastado por essa onda avassaladora, vê limitada sua competência em veicular estas leis das quais desde a aurora dos tempos ele se fez o representante, o agente autorizado.⁶⁹

“Em conclusão: o trajeto de Lacan para além do Édipo é uma destruição sistemática do pai como ideal ou universal” (Laurent, 2007, p. 57) – como Nome-do-Pai, se quisermos. Passa-se do universal do Édipo e do Nome-do-Pai à pluralização a que se chamou *Nomes-do-Pai*. Paralelamente, este seminário 17 (*O avesso da*

⁶⁸ É que Narciso acha feio o que não é espelho, dizia Caetano Veloso em *Sampa*, uma de suas músicas mais conhecidas.

⁶⁹ Se o pai instala a linguagem e a linguagem – fundando o psiquismo – garante a simbolização, podemos adivinhar as consequências de uma eventual falha neste processo, manifesto notadamente como dessimbolização, se nos permitem o neologismo, o que finda por ter repercussões no corpo do sujeito. É este o mecanismo que iremos explorar na terceira parte de nossa empreitada.

psicanálise) permite ainda demonstrar a passagem efetuada por Lacan, da estrutura da linguagem, universal, trans-histórica, à estrutura dos discursos, que, se comportam invariantes, revelam, por outro lado, seu caráter cambiante dado que a cada época um discurso diferente toma a dianteira e organiza o laço social, produzindo efeitos diferentes nos modos de subjetivação.⁷⁰

Mas o que é o discurso? Sublinhemos, de saída, que se trata de discurso sem palavras (Lacan,[1968-1969] 2008); isto para evidenciar que os discursos, no sentido lacaniano, só secundariamente implicam a inter-subjetividade, as relações entre semelhantes, imaginárias. É antes “o que, [...] no ordenamento do que se pode produzir pela existência da linguagem, faz papel de ligação social” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 16); são estruturas que pré-existem aos seus ocupantes e que comportam, cada uma, um tipo específico de endereçamento ao outro. Vemos novamente aqui a separação mantida por Lacan entre os termos e os lugares, separação que permite que falemos de um campo estruturado.

Assim, cada ato de fala particular pode ser remetido a um dos quatro discursos formalizados por Lacan – o do analista, o do mestre, o do universitário e o histórico. Do mesmo modo, “A partir do momento em que uma fala se exprime, ela organiza um universo tal que se engendra uma relação fixa de quatro lugares: aquele que fala (agente) e aquele que recebe a fala (outro), o efeito produzido (produção ou mais-gozar) e o quarto é o da verdade que articula a relação dos três primeiros termos” (Andrés, in Kaufmann, 1996, p. 462).

Os discursos são elaborados a partir das profissões impossíveis descritas por Freud, a saber, psicanalisar, governar e educar; Lacan acrescenta o fazer-se desejar para formar o discurso histórico. O autor esclarece que “essa noção de discurso deve ser

⁷⁰ Falaremos melhor do assunto no item *Indícios sociais da demissão paterna*. Mas o leitor desde já poderá perceber do que se trata caso se lembre do que dissemos sobre a passagem do discurso religioso ao discurso científico.

tomada como liame social, fundado sobre a linguagem, e parece então não deixar de ter relação com o que na linguística se especifica como gramática” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 24). A analogia com a gramática é justamente a consequência da necessária submissão do falante a certas regras de composição interna que não são por ele ditadas, diante das quais só lhe resta obedecer, e espontaneamente, à sua revelia.

Por outro lado, é preciso acrescentar ainda uma nota a esta proposição, pois de outro modo não se vê em que a estrutura dos discursos se distinguiria da estrutura significante sobre a qual falamos, salvo pelo fato de que, como dissemos, os discursos tecem o laço social. Pois bem, não é só isso. Devemos ainda incluir na estrutura dos discursos um conceito que não cabe na estrutura da linguagem, a saber, o objeto *a*, justamente isso que descompleta a estrutura concebida como rede de significantes dado que não é da mesma natureza que o significante. Trata-se de um furo na estrutura, um elemento absolutamente heterogêneo ao campo da linguagem, já que irrepresentável.

O objeto *a* é o rebotalho da civilização, de tal modo que a realidade só se sustenta em virtude da extração do objeto *a* de seu campo. É aquele resto não domado pelo progresso civilizatório e que responde pelo mal-estar irremediável que nos atinge, independentemente da configuração social, um mal-estar incapaz de se submeter a qualquer tentativa de reforma social (Freud, [1930] 1996).⁷¹ Para Freud, a relação com o outro é a maior e mais intensa fonte de sofrimento humano, razão pela qual o mal-estar na civilização corresponde ao mal-estar nos laços sociais.

E qual a origem do objeto *a*? Lacan o concebe como um resto da operação de separação que permite o advento do sujeito, o corte que incide na relação entre a criança e seu primeiro Outro; ele é um objeto que cai, que se desprende, e que não pertence nem ao campo do sujeito nem ao do Outro, mantendo-se, portanto, como resto não

⁷¹ Lembremos dos três traços distintivos de uma civilização para Freud ([1930] 1996): a beleza, a limpeza e a ordem. Pois bem, a não extração do objeto *a* do campo da realidade ameaça a civilização, causando mal-estar na medida em que, como resto, rebotalho, ameaça estes três traços identificados por Freud.

simbolizável, e portanto real. Por essa constituição, o sujeito mantém “uma relação íntima com a parte do real que, por não aceder à nomeação que faz o mundo existir, persiste como imundo” (Didier-Weill, 1997, p. 57). O objeto *a*, em sua face real, avessa à trama significativa, é a causa do gozo enquanto satisfação humana da qual não se pode excluir uma boa dose de sofrimento.

As teorizações freudianas dos anos 1920 decerto mostram claramente a subsistência no homem dessa parte imunda, execrável. Lacan, transitando por veredas análogas às de Freud, toma impulso em certas reflexões de seu amigo Bataille, de sua *heterologia*, entendida como “a ciência do inassimilável, do irrecuperável, dos dejetos ou dos restos” (Roudinesco, 2008, p. 189). O objeto *a* é justamente esse inassimilável, esse reduto não simbolizável no homem e que ameaça corroer o pacto fálico, o laço social, gerando o sofrimento teorizado por Freud a partir da relação com o outro.

Pois bem, a estrutura dos discursos inclui essa dimensão humana impossível de ser captada pela estrutura significativa da linguagem, dado que, por definição, esta não comporta em si senão elementos de natureza significativa. Mais do que isso, os discursos devem ser concebidos como os modos instituídos de tratamento do gozo, isto é, os modos instituídos de lidar com o mal-estar na civilização provocado pela presença do objeto *a* como resto. Assim, os discursos, incluindo o objeto *a*, permitem aparelhar o gozo, cingi-lo, sem o que não haveria civilização, já que, como temos visto, esta só se sustém pela renúncia ao todo-gozo, do qual é preciso se extrair para se constituir como sujeito de discurso, como ser falante, aquele cuja palavra faz signo, ou seja, é dotada de um sentido socialmente partilhado.

Para finalizar estas considerações sobre os discursos, devemos ressaltar dois aspectos. Primeiro: os discursos não designam nenhuma realidade pré-existente; não provêm da realidade, mas, ao contrário, a constituem, são os responsáveis por sua

fundação. A rigor não há nenhuma realidade que anteceda um discurso. Quanto à ideia de uma tal realidade, Lacan([1972-1973] 2008) é taxativo: “Aí está o que é o sonho – o sonho fundador de toda idéia de conhecimento. Mas também está aí o que deve ser considerado como mítico. Não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso” (p. 37).

É neste sentido que eles fundam o social; deles depende a conformação da civilização de tal modo que o sujeito é por eles determinado – em sua constituição, em seus sintomas e em seus modos de gozo. Como aparelho de gozo, o discurso funciona tanto como um freio ao gozo quanto como uma injunção a gozar – “[...] injunção que intima o sujeito a agir, mesmo contra sua vontade ou seus ideais” (Souza, 2008, p. 103). Segundo aspecto, consequência do primeiro: os discursos promovem a articulação entre o coletivo e o singular.

A proposição dos discursos representa um passo além em relação à de uma estrutura da linguagem. Tal passo permite a Lacan manter a ideia, inquestionável, de que o homem depende radicalmente do significante, mas, ao mesmo tempo, lhe possibilita levar em consideração a dimensão humana do mais-de-gozar, implicada na conceituação do objeto *a*, heterônomo e refratário à articulação significante segundo a lógica da metáfora e da metonímia.

Antônio Quinet (2000) resume algumas das mudanças introduzidas no ensino de Lacan e, logo, em sua clínica:

O significante como tal não é mais o significante que barra o gozo como Nome-do-Pai no campo da linguagem. [...] A estrutura se encontra no mesmo nível do gozo, e o significante participa da substância gozosa. A estrutura aqui equivale à estrutura do “discurso”, este definido como laço social. Na passagem de um

campo para o outro, passamos da estrutura (da linguagem) para as estruturas (dos discursos) (p. 28).

Com a proposição dos discursos Lacan insere o pai e suas vicissitudes na história, questionando a sua dimensão transcendental, ponto de origem da História, para Freud. Segundo Laurent (2004), essa foi a principal crítica feita a Freud por Lacan nesse campo. A sacada de Lacan a respeito dos discursos tanto revela a sua atenção às mutações do laço social quanto permite conceber que estas mutações são o resultado da ação de discursos, visto que não há realidade pré-discursiva, visto que para nós, humanos, o mundo da linguagem cria o mundo das coisas. Esta atenção de Lacan à história – não, evidentemente, como sucessão temporal de fatos, mas como efeito de produções discursivas – fica evidente em seu seminário intitulado *Le non-dupes errent*, em português algo como *Os não-tolos erram*.

Este título merece um comentário. Antes de mais nada, digamos que ele é homônimo à expressão *Lenoms du père* – em português, Os nomes do pai. Lacan joga com a assonância das expressões para significar que é preciso valer-se do Nome-do-Pai, mesmo que se saiba que ele nada mais é que um semblante. Os não-tolos seriam aqueles que não confiariam no semblante, ou seja, aqueles que prescindem do pai sem terem se servido dele. A expressão *erram*, do título, não remete tanto a *erro*, como oposto de acerto, quanto à *errância*. Portanto, os não-tolos são os que não se agarram à significação fálica que a intervenção paterna instala e por isso mesmo caem na errância, já que lhes falta esta significação central que viria ordenar todas as outras, o pólo nuclear que viria balizar todo o horizonte de significações.

Feitas estas considerações sumárias, evoquemos a passagem do seminário que nos interessa.

Há algo cuja incidência eu gostaria de indicar. Porque é o viés de um momento que é aquele que vivemos na história. [...] O que estamos vivendo é bem precisamente isto. [...] A esse Nome-do-Pai se substitui uma função que não é outra coisa que não a do “nomear-para” [*nommer-à*]. Ser nomeado-para algo, está aí o que desponta numa ordem que vem efetivamente substituir o Nome-do-Pai. Exceto que, aqui, a mãe geralmente basta por si só para designar-lhe o projeto, para efetuar seu traçado, para indicar-lhe o caminho. [...] E inclusive nos casos onde, por acaso, acontece de por uma acidente ela não estar ali, é no entanto ela, ela, seu desejo, o que assinala à sua cria este projeto que se expressa pelo “nomear-para”. Ser nomeado para algo, eis o que, para nós, nesse ponto da história em que estamos, acaba preferido [...] ao que diz respeito ao Nome-do-Pai. [...] Acaso esse “nomear-para” não é o signo de uma degeneração catastrófica? (Lacan, [1973-1974] 1990, p. 50)⁷²

Para sermos rigorosos na interpretação desta passagem convém perceber o seguinte: Lacan não está dizendo simplesmente que um outro nome (que não o Nome-do-Pai) pode servir de suporte à função paterna. “Substituir o elemento e conservar a função implica que também se conserva uma ordem. Porém, ao se substituir uma função por outra, o resultado é uma alteração na ordem” (Greiser, 2007, p. 10). Eis do que se trata, de uma alteração na ordem, pois ao Nome-do-Pai se substitui a **função** do *nomear-para*, situação segundo a qual a entrada de um terceiro se torna desnecessária.

⁷² Tradução livre.

Tal situação é indicativa de uma modificação das condições de subjetivação do sujeito contemporâneo.⁷³

Não poderíamos encontrar passagem mais evidente da atenção de Lacan às mutações no simbólico, no que estas podem interferir no exercício da função paterna. O *viés do momento que é aquele que estamos vivendo na história* demonstra que hoje, mais do que nunca, sobretudo em virtude das transformações no seio da família, “a mãe ou seu substituto torna-se, num número cada vez maior de casos, o parceiro preponderante ou exclusivo da criança, ou, pelo menos, o único que é estável” (Soler, 2005, p. 88). Para Soler (*op. cit.*), esta prevalência da mãe no social de hoje “não pode deixar de ter consequências subjetivas” (*ibid.*). Por esse peso dado à mãe, a sociedade deslegitima a função interditora do terceiro, historicamente atribuída ao pai.⁷⁴

Devemos, no entanto, ir ainda mais longe que a autora e chamar atenção para o empuxo ao rompimento da diferença dos lugares, dos sexos e das gerações, que tem caracterizado a contemporaneidade, certamente como a expressão da realização do projeto de horizontalização da ordem social (Lebrun, 2004). Horizontalização que se transmuta em homogeneização, devemos dizer. Nesta homogeneização, os diferentes lugares da trama edípica tendem a desaparecer. O principal atingido é o lugar próprio ao pai, lugar ex-sistente à díade imaginária mãe-bebê. Com isso, inclusive os pais da realidade da criança tendem, muitas vezes, a dar corpo à função materna, a reforçar a onipotência originária materna, evitando que seus filhos tenham de se confrontar com a falta e a dissimetria.

⁷³ Lebrun (2008, no capítulo *Rumo à generalização de uma perversão comum?*) sustenta uma posição semelhante à nossa ao interpretar esta passagem. Por outro lado, ver Porge (1998, no capítulo *Os últimos avanços sobre o Nome-do-Pai*), para quem o *Nomear-para* não coloca em questão a eficácia simbólica do Nome-do-Pai.

⁷⁴ O IBGE confirma que também no Brasil tem crescido o número de mulheres chefes de família. De 21,9% em 1992 para 26% em 1999. Cf. <http://www.ibge.gov.br/home/>.

Voltando à citação de Lacan, devemos concluir que o *nomear-para*, no que depende só da mãe (ou de quem encarne esta função), torna desnecessária a intervenção de um terceiro, tornando a criança cativa de uma lei caprichosa, prisioneira do desejo materno. Poder-se-ia objetar, com alguma razão, que a mãe é capaz de exercer a função paterna. Por outro lado, é preciso considerar que a mãe, por sua posição, é sempre um outro especular para a criança e a função paterna é um encargo do pai real, necessariamente um outro em relação à mãe. De fato, vimos que, para ser efetiva, a função deve operar duas vezes, uma pelo Nome-do-Pai enquanto invocação da mãe, outra pela resposta de um terceiro real que suporte em seus ombros o peso de sua incumbência, que responda à invocação a partir de sua posição singular.

Portanto, o pai hoje pode muito bem estar presente, mas muitas vezes não está como um Outro da mãe, numa posição excêntrica a ela, que lhe permita sustentar o confronto que ela mesma, por sua posição, tem dificuldade de sustentar.⁷⁵ Trata-se de um pai que não sustenta mais a função paterna. Muitas vezes ele não é convocado pela mãe; noutras, não se autoriza como capaz de desempenhar um modelo da função, mesmo em *nome próprio*. Neste caso, ele aponta “como ideal um lugar que ele não ocupa, deixa vazia a vaga do pai” (Corso & Corso, 2000, p. 43).

Esta situação do *nomear-para* não tem o mesmo valor nem a consistência da nomeação paterna via Nome-do-Pai. Vimos que a nomeação paterna permite o tratamento do gozo da relação com a mãe através do sentido criado por essa nomeação, a significação fálica. O *nomear-para*, por outro lado, consente na recusa à significação fálica, sendo uma nomeação – como a expressão indica – em caráter temporário: é-se nomeado *para*. Essa amarração demonstra-se frágil, promovendo a báscula do sujeito

⁷⁵ A posição materna, lembremos, é a de tomar o filho como um seu complemento, condição necessária e ao mesmo tempo insuficiente para garantir sua constituição subjetiva. Para que esta constituição receba seu acabamento, é preciso que ela, a “mãe”, assinale um terceiro, o que permite a inserção do filho no simbólico.

para o real fora do sentido fálico, para o além (ou aquém) da linguagem e da ordem simbólica. É como se a todo instante fosse possível ao sujeito o deslizamento para fora da ordem significante, o que se manifesta através de seus sintomas, sobretudo os corporais, pois, como sabemos, o que não vem à luz no simbólico faz retorno no real.

Eis aí, em Lacan, algumas das referências que nos permitem dar fundamento ao que chamamos de *demissão paterna*, que deve ser concebida, pelo que mostramos, não apenas como o produto da decadência de sua figura, mas como um declínio de sua autoridade simbólica, um desabono generalizado de sua intervenção.⁷⁶

3.2 Indícios sociais da demissão paterna

Apesar do interesse pelos invariantes na condição humana, tanto Freud quanto Lacan mostraram-se atentos às contingências históricas e demonstraram a impossibilidade de se pensar a subjetividade independentemente da cultura. Em seu *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud ([1921] 2011) ensina que a psicologia individual é também psicologia social, demonstrando a continuidade moebiana entre estes campos no que tange à questão do sujeito.

Quanto a Lacan, talvez a referência mais clara de sua atenção à cultura – e suas mutações – se encontre no texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* ([1953] 1998), o que é uma constatação sobremaneira interessante quando se considera que é justamente neste escrito onde ele se esforça para dar o devido peso à estrutura **invariante** da linguagem, com o que pretendia salvar o sentido da criação freudiana, ameaçada pelo psicologismo e pelas leituras de caráter ambientalista e biologizante. Discorrendo sobre a prática da psicanálise, ele diz:

⁷⁶ Esta afirmação não coloca em questão, absolutamente, o caráter sempre singular da experiência analítica, mas, por outro lado, revela até que ponto a missão do pai depende do social.

Que antes renuncie a isto, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois, como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico. [...] Permitam-nos rir, se imputarem a estas colocações que elas desviam o sentido da obra de Freud das bases biológicas que ele lhes teria augurado e enveredam pelas referências culturais por que ela é perpassada (pp. 322-323).

Permitam-nos rir, diríamos hoje, se as colocações que faremos na sequência enveredam por considerações que, para muitos, desviam o sentido do ensino daquele Lacan que promulgava a primazia do simbólico e a estrutura invariante da linguagem; permitam-nos rir, ainda, se elas põem em xeque a ideia, sustentada por muitos, de que função simbólica do pai paira no limbo, permanecendo intocada mesmo pelas mais profundas e radicais transformações sociais assistidas pelo ocidente.⁷⁷

De nossa parte, pensamos que, para ser operante, a função paterna precisa ser homologada pelo social, que deve estar em consonância com o trabalho de interdição ao gozo, encargo do pai como terceiro na relação mãe-filho. Logo, o trabalho do pai não permanece indiferente às mutações do laço social, podendo ser por elas facilitado ou, ao contrário, dificultado, como é o caso hoje em dia (Lebrun, 2004).

Vamos então acompanhar brevemente alguns fatos⁷⁸ histórico-sociais com o intuito de dar fundamento à situação vigente em nossos dias – situação de declínio das possibilidades operativas da função paterna, de desabono da intervenção do pai pelo social. O percurso que faremos permitirá demonstrar a mudança nas condições de

⁷⁷ Pensamos já ter demonstrado que o simbólico é invariável em sua estrutura, linguageira, mas que nem por isso deixa de passar por mutações. Exploraremos o assunto nestes *Indícios sociais da demissão paterna*, em particular quando estivermos tratando da aliança entre o discurso da ciência e o discurso capitalista.

⁷⁸ Insistimos em que só há fatos na medida em que eles são produções de discursos.

validação de uma intervenção: do enunciado interditor legitimado pelo lugar da enunciação à legitimidade calcada na consistência lógica dos enunciados (Lebrun, *op. cit.*). Daremos ainda fundamento à prevalência, em nossos dias, do *nomear-para* em detrimento do Nome-do-Pai, processo este indissociável da proeminência da vertente materna do laço primordial como modo de relação com o bebê, sujeito em constituição.

3.2.1 Um breve passeio histórico

São múltiplas e quase sempre conflitantes as respostas à questão *o que é ser um pai*. Mas, sejam quais forem estas respostas, advindas dos mais diferentes campos do conhecimento, há relativo consenso quanto à constatação de um declínio social da paternidade no século XX (Julien, 1997). Todavia, se este declínio ganhou notório impulso no século passado, não se pode dizer que foi nele que iniciou sua trajetória descendente.

Julien (*op. cit.*) traça esta trajetória na sociedade ocidental tomando a Roma Antiga como ponto de partida e, em certo sentido, como antípoda da situação vigente na contemporaneidade. Àquela época, a paternidade era política e religiosa, “sendo somente familiar em razão de consequência” (p. 37). O termo pai não tinha como referente privilegiado o patriarca da família, designando antes, por sua função simbólica, não biológica, uma potência criadora, princípio de estabelecimento da fundação.

Assim como Deus era o pai criador, o pai como cidadão romano era o senhor das leis e representante da tradição, pura potência simbólica. Desta significação transcendente de paternidade podia-se decantar a paternidade propriamente familiar, aquela do pai encarnado, do homem que, esposando uma mulher, gera uma prole da qual pode – ou não – fazer-se pai. Neste sentido o pai era o soberano da família,

expressão, aliás, que deriva do latim *famulus* e cuja semântica remete, justamente, aos bens de que o pai, como soberano, seria proprietário. A família era um bem do pai, assim como os escravos o eram.

Este caráter simbólico era tal que um pai que efetivamente o fosse – do ponto de vista biológico, bem entendido – tinha todo o direito de, se assim quisesse, não reconhecer como seu um rebento que não obstante houvesse de fato nascido de sua relação com sua esposa. A paternidade familiar não encontrava fundamento na consaguinidade, pelo que podemos dizer que o pai se autorizava fazendo-se autor de seu ato. Caso não quisesse reconhecer um filho, este deveria ser enjeitado.

Em Roma, um cidadão não tem um filho: ele o ‘toma’, ‘levanta’. [...] Em Roma a voz de sangue falava muito pouco; o que falava mais alto era a voz do nome de família. [...] A passagem à idade de homem já não será fato físico reconhecido pelo direito habitual, e sim uma ficção jurídica [...] púbere ou não, casado ou não, um menino permanecia sob a autoridade paterna e só se tornava inteiramente romano, ‘pai de família’, após a morte do pai; ainda mais, este era seu juiz natural e podia condená-lo à morte por sentença privada [...] psicologicamente, a situação de um adulto com o pai vivo era insuportável (Veyne, *apud* Brandão, 2005, pp. 23-41).

Percebamos que estas prerrogativas da paternidade em Roma, que hoje sem dúvida qualificaríamos como abusivas, só eram possíveis a cada pai romano como uma consequência da noção transcendente de paternidade inscrita no funcionamento da civilização. O poder do pai na família era quase ilimitado, muito pouco sujeito à intervenção do Estado, mesmo porque a família era tida como uma representação

celular deste; o pai reinava em seu âmbito assim como o imperador reinava no Estado. O social homologava a intervenção paterna, mesmo naquilo que hoje, transcorridos vários séculos, poderíamos considerar questionável.

Em *O futuro do ódio* (2008b), Jean-Pierre Lebrun sustenta que não é à toa que hoje paira uma suspeita contra qualquer figura que encarne o Terceiro. Para o autor, “a desconfiança que passamos a ter em relação a ele encontra certamente sua justificação nos abusos de autoridade que foram feitos – e ainda o são – em seu nome” (p. 67). É mesmo o caso de nos perguntarmos se o lugar do Terceiro, portanto um lugar de exceção, pode ser ocupado sem que isso implique esses abusos de autoridade, sem que o ocupante se coloque acima da lei. O autor defende que sim, que é possível valer-se do lugar de exceção sem, por isso, cometer abusos. Neste caso, o ocupante é tão-somente um representante da lei, ocupante temporário de um cargo, para resgatar uma metáfora tão cara a esta dissertação.

Seja como for, o que se observa é que a soberania paterna vai gradativamente sofrendo abalos ao longo dos séculos; e não apenas os despotismos paternos, mas também as intervenções que não poderiam estar mais em consonância com a lei simbólica de interdição que organiza os laços sociais. Como se diz popularmente, joga-se fora o bebê junto com a água suja. Sem dúvida, hoje tudo se passa como se a referida suspeita que recai sobre o terceiro (dentre eles o pai) chegasse ao ponto de desconsiderar qualquer distinção entre os modos de ocupação deste lugar, logo identificado como o de um gozo abusivo, nem que seja justamente por fazer oposição ao gozo, a que hoje não se quer mais renunciar.

Mas estamos nos adiantando. Devemos retomar nossa linha de raciocínio.

Julien (*op. cit.*) assinala uma inflexão crucial ocorrida no âmbito do poder paterno: o advento da tradição judaico-cristã. Se antes cabia ao pai reconhecer-se pai, se

assim desejasse⁷⁹, a partir da organização judaico-cristã do laço social o pai passa a ser concebido como aquele que é designado pelo casamento. Em razão de consequência, há um enfraquecimento da dimensão simbólica da nomeação que assegurava a paternidade – dado que era com a força da palavra que um pai se apossava de sua cria, nomeando-a como sua – e, paralelamente, o fortalecimento das relações de sangue e aliança. O ser pai, então, passa a depender da certeza a respeito da filiação – prenúncio da situação que cada vez mais é a nossa hoje em dia, quando muitas vezes é a ciência que atesta a paternidade, à revelia do atestado da palavra, do reconhecimento simbólico.

Como não enxergar nisso o apagamento, já evocado, do lugar para o terceiro, condição a partir da qual a relação com a mãe torna-se ainda mais preponderante do que já costuma ser em razão da prematuridade normal da cria humana? Desta feita, o avanço da ciência caminha junto com a primazia da relação com a mãe. Assim, o estabelecimento científico da paternidade e a possibilidade de gerar filhos na ausência do pai fazem a balança pender para o lado do vínculo materno, o que naturalmente faz surgir novas formas de subjetivação. Eis aí uma das razões capazes de limitar o endereçamento que o Outro primordial deve fazer a um terceiro, o que respalda nossa tese a respeito da *demissão paterna* na contemporaneidade.⁸⁰

Sobre o assunto, faz-se oportuno resgatar a reflexão de Lacan ([1956-1957], 1995) empreendida na lição de 19 de junho de 1957. Na ocasião ele relatava a história de uma mulher estadunidense que havia recorrido à inseminação artificial com a intenção de ter filhos de seu falecido marido, graças a seu esperma congelado.

⁷⁹ Isso, claro, porquanto a dimensão simbólica da paternidade tinha uma inscrição social no funcionamento concreto da civilização. Em outros termos, porque o social antecipadamente homologava o trabalho do pai.

⁸⁰ Não estamos dizendo, em absoluto, que estes avanços da ciência, que sem dúvida trouxeram muitos benefícios, trazem fatalmente a consequência da demissão paterna, pois tudo dependerá da lei internalizada pela mãe, que poderá favorecer ou dificultar o endereçamento que ela deve fazer para alguém para-além dela mesma. De todo modo, a autonomia da mãe, nestes casos, pode muito bem reforçar a onipotência originária de que é dotada em razão de sua posição.

Deixo-lhes a preocupação de extrapolar: a partir do momento em que enveredamos por esse caminho, faremos nas mulheres, dentro de centenas de anos, crianças que serão filhos diretos dos homens de talento, que vivem atualmente, e que, daqui até lá, terão sido preciosamente conservados em vidrinhos. **Nessa ocasião, cortaram alguma coisa do pai, e da maneira mais radical: inclusive a palavra.** A questão agora é saber como, por que caminho, de que maneira, se inscreverá no psiquismo da criança a palavra do ancestral, do qual a mãe será o único representante e o único veículo. Como irá ela fazer falar o ancestral enlatado?⁸¹ (p. 386).

Eis o risco: que se corte a palavra do pai. Nestas circunstâncias, tudo depende de saber se a mãe apresenta – sim ou não? – a palavra do pai como irredutível à sua própria palavra, ou ainda se presentifica para o seu rebento o desejo particularizado do seu companheiro, agora ausente. Isto porque a possibilidade de gerar filhos fora do encontro sexual pode compreensivelmente alimentar a natural onipotência materna, que se tornará ainda mais difícil de sofrer qualquer limitação porquanto a mãe não disporá deste outro que, por sua presença e por sua palavra, possa limitar e ponderar o absolutismo do desejo materno.

Aqui, devemos lembrar que a ciência não nasceu crescida. Desenvolveu-se aos poucos. Nisso, somos remetidos ao final da Idade Média, à Renascença, que abala profundamente os dogmas da religião e com eles a consciência do lugar do homem na ordem universal, lugar fiador de uma identidade articulada ao coletivo. Deus começa a sair de cena. A sociedade ocidental perde em parte a hierarquia sobre a qual estava fundada, esta mesma que definia previamente os lugares de cada um na ordem social. O

⁸¹ Grifos nossos.

homem não conta mais com nenhum fundamento último que garanta seu lugar no mundo ou mesmo sua identidade. O mundo torna-se plural.

Há diferentes maneiras de descrever estas mutações. Pode-se, por exemplo, falar em secularização das relações humanas; em afastamento das preocupações transcendentais e em aproximação das questões da imanência; em nascimento da subjetividade; em substituição do ideal de vida contemplativa para o ideal de uma vida ativa etc. Para Koyré (2006), “esses aspectos são concomitantes e expressões de um processo mais profundo e mais fundamental, em resultado do qual o homem [...] perdeu seu lugar no mundo: [...] a destruição do Cosmos, ou seja, o desaparecimento dos conceitos válidos, filosófica e cientificamente, da concepção do mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente, [...] e a substituição por um universo indefinido e até mesmo infinito [...]” (pp. 5-6).

Do mundo fechado ao universo infinito. Como suplente de Deus na nova ordenação do mundo – a razão humana como divindade. É neste contexto que surge alguém como Descartes, que, com seu *Discurso do Método*, começa o trabalho de pavimentação do caminho da ciência. De fato, suas proposições tanto refletem o seu tempo histórico quanto apontam o caminho que a partir dali deverá ser trilhado, implicando o desabono do discurso religioso, o que naturalmente não acontece do dia para a noite, mas ao longo dos séculos. Funda-se aí um novo pacto social, que não tem como fiador o Deus-Pai, mas a deusa Razão, supostamente autônoma em relação a qualquer transcendência.

Com a modernidade, a humanidade passou a crer que podia fazer as próprias leis, que não havia Lei transcendente, que lhe viesse do passado ou lhe fosse excêntrica. A questão toda é saber como, nestas condições, consentir na renúncia ao gozo,

considerando que este anseio – a vontade de gozo – sempre nos habita. Noutros termos: por que a modernidade imporia a si mesma a subtração ao gozo, se ela é regida por leis por cuja formulação ela mesma se acredita a responsável?

É interessar-se pela estrutura da modernidade [...] perguntar em que consiste a autonomia recentemente conquistada pelos humanos em detrimento da hierarquia até então instalada. O mundo de ontem não podia ser pensado sem que fosse suposta a existência de um “ator” que lhe era exterior e que havia permitido que ele se construísse. Em outras palavras, um criador. Deus e seus “representantes”, por excelência, em nossas sociedades monoteístas. O mundo de hoje, ao contrário, pretende demonstrar que é possível dispensar toda figura divina, todo ator exterior. O princípio de auto-emergência, de auto-engendramento está portanto no cerne da modernidade, ainda que tenha sido preciso esperar os tempos recentes para que se cumprisse no Imaginário Social esse avanço, para que se realizasse tal programa (Lebrun, 2008, p. 158).

O leitor deve estar se perguntando que relação estas mudanças podem ter com a *demissão paterna*. Enxergamos pelo menos duas.

Primeira: Deus era uma figura possível do Nome-do-Pai. Em outras palavras, a organização vertical imanente à religião deixava lugar para o Nome-do-Pai via lugar de Deus, ponto exterior ao conjunto do social, enquanto a organização horizontal que nasce com a ciência não reconhece lugar de exceção, forçando à quebra das hierarquias, favorecendo as relações imaginárias, a reciprocidade dos estatutos e permutabilidade dos lugares. Tal situação representa uma limitação ao exercício da função paterna na medida em que esta função está necessariamente a encargo de um terceiro singular, que,

doravante, já não pode mais assentar sua legitimidade no Nome-do-Pai como um Terceiro social.

Segunda: Nestas condições, a legitimidade de uma fala passa a ser consequência não daquele que enuncia ou de lugar de onde enuncia, mas da coerência interna dos enunciados: produto da quebra da hierarquia vertical que organizava o mundo, bem como da nova organização horizontal, implicando que, *a priori*, todas as opiniões se equivalem. Mais um golpe ao bom exercício da função paterna, pois a princípio a validade de uma fala interditora deverá ser demonstrada⁸²(Lebrun, 2004). Eis por que hoje em dia faz todo sentido falar em *paternidade contratual* (Laurent, 2007).

Alguns séculos depois de Descartes, Rousseau (1999) faria uma afirmação que, em virtude de sua importância, deveremos colocar em destaque. Ele diz:

Em vez de dizer que a sociedade civil deriva do poder paterno, cumpriria, ao contrário, dizer que é dela que esse poder retira sua principal força (p. 228).

Não poderíamos exagerar a importância desta afirmação. Trata-se mesmo de uma virada capital, de uma inflexão sem precedentes. Vimos como em Roma a paternidade era um princípio transcendente, simbólico, a dar força e coesão à sociedade civil; agora, em contrapartida, o poder paterno deixa de ser condição da sociedade civil

⁸² Recordo de um adolescente a quem atendi durante algum tempo e que dizia não entender por que deveria obedecer ao pai pelo fato de ele ser seu pai; deveria obedecer somente naqueles casos onde o pai pudesse argumentar com ele e demonstrar que o que ele demandava do filho era indubitavelmente o melhor a ser feito. Pode-se objetar dizendo que se tratava de um adolescente, cujo trabalho psíquico específico consiste justamente em se separar da autoridade dos pais. Pode ser. Chamamos a atenção, por outro lado, para a maneira como este trabalho passa a ser feito, claramente em conformidade com os cânones da ciência, que, como sabemos, sempre exige provas. Agora imaginemos a situação – nem tão irreal quanto se gostaria de crer – em que exigências da mesma natureza são feitas por uma criança ao(s) seu(s) pai(s). Como uma tal situação não comprometeria o seu próprio trabalho de subjetivação, que implica ter de consentir nas perdas que crescer implica? Neste sentido, bem podemos entender a época atual como aquela da subjetividade caracterizada pela expressão *criança generalizada* (Lacan, [1967] 2003a), pois o tal sujeito nem quer abrir mão do seu gozo sem assumir a responsabilidade por ele. Falaremos mais do assunto.

e passa a ser consequência dela. Mais do que nunca, a paternidade é inserida na história, no social, de quem passa a depender. Daí em diante, fica ainda mais evidente o que, não obstante, nunca deixou de ser verdade: um pai não exerce sua função senão sob a condição de que o social homologue sua tarefa e ratifique o seu trabalho de dizer um duplo *não*, tanto à criança quanto ao seu primeiro Outro.

Com efeito, se podemos dizer que o pai, na medida em que barra a propensão incestuosa da mãe, não é o detentor da lei que enuncia, mas apenas o seu *representante* ou *embaixador*, faz-se necessário interrogar: de onde vem a lei pela qual o pai é atravessado na medida em que dela se faz o arauto? Do limbo? Do céu platônico? Ironias à parte, convém perceber que a referida lei deve necessariamente provir do simbólico, claro, mas na medida em que este assume, conforme as épocas, diferentes feições sociais. Pois bem, o que se passa em nossos dias, e é o que nos permite falar em demissão, é da ordem de uma deslegitimação social do lugar do pai.

Bem entendido, referimo-nos a um lugar que lhe seja próprio e que esteja em conformidade com o contrapeso que ele deve fazer em relação ao que é propriamente o papel da mãe, qual seja, o de exercer sua função na medida em que toma seu bebê como uma extensão de si, num vínculo essencialmente atributivo que consiste em supor uma existência subjetiva e, com isso, implantar em seu bebê as condições primárias de subjetivação. Tal situação – primeiro tempo lógico da emergência do sujeito – implica a alienação do infante aos significantes ditos maternos, que deverá ser rompida pela operação da função do pai, segundo a qual o bebê é um outro e, como sujeito, não é inteiramente representado pelos dizeres de seu Outro materno.

Pois bem, na ausência do lugar próprio ao pai, não mais reconhecido pelo social, o que se percebe é algo como “um deslizamento do papel do pai na direção do ideal da mãe, chegando, por vezes, à confusão dos lugares. As reivindicações dos pais de hoje

em dia significam, antes, sem que eles nem mesmo percebam, o voto de postular, por falta de melhor, ser uma repetição da mãe. Assim ocorrendo, é todo um equilíbrio que está em ruptura” (Lebrun, 2004, p. 45). Seria o caso de nos perguntarmos o que ocasiona esta situação. Não façamos mistério: ela é a consequência do novo regime simbólico do laço social, de acordo com o qual – e veremos por que – a sociedade deve garantir o direito ao gozo. Nestas circunstâncias, nada mais obsoleto do que manter um lugar para o pai, visto que faz oposição ao gozo.⁸³

Tomemos, por exemplo, *O mal-estar na civilização* (Freud, [1930] 1996), esse belíssimo texto freudiano. O que ali Freud nos ensina, dentre tantas coisas, é que a sociedade está calcada na renúncia pulsional. O mal-estar por ele descrito era um efeito colateral dessas renúncias, através da qual abdicavam da satisfação desmedida em nome da segurança implicada na não satisfação de certos impulsos eróticos e destrutivos. Hoje, a balança pende mais para o lado da liberdade do que para o da segurança. Bauman (1998) resume a questão:

Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais (p. 10).

Temos aí a medida da inversão. O que antes era tido como excessivo e era rejeitado, hoje é inserido na civilização e até, muitas vezes, valorizado. Não tememos mais a *hybris*, como os gregos – para ir um pouco mais longe nessa reflexão. Na busca desenfreada pelo prazer, deslizamos para um *mais além* – o reino do gozo, isso que não

⁸³ Por novo regime simbólico fazemos alusão, justamente, às transformações no laço social que têm determinado que hoje o lugar para o terceiro não seja mais evidente, favorecendo a primazia das relações duais, ditas imaginárias.

se funda pela falta, como o desejo, mas que é sempre da ordem do excesso, do forçamento, da desmesura.⁸⁴

De acordo com Safatle (2004), a modernidade tinha em seu programa uma Política da Felicidade, garantida pela razão, pelo planejamento científico. O fracasso deste projeto enseja na contemporaneidade a passagem para o paradigma de uma Política do Gozo, ou seja, de uma satisfação desmedida, desregrada e desembaraçada do ideal paterno, interditor. Melman (2003b) endossa esta ideia ao dizer que, hoje, “a grande filosofia moral [...] é que cada ser humano deveria encontrar em seu meio com o que se satisfazer, plenamente. Se não for assim, é um escândalo, um déficit, um dolo, um dano” (p. 31).

O modelo de uma subjetividade calcada na interdição ao todo-gozo supõe que esta perda atenda a um ideal exigido pela civilização, pela organização social. Hoje, o social exige perda de gozo ou sanciona o direito a gozar? Ao que parece, a contemporaneidade demonstra que o discurso que a organiza faz nascer uma realidade que se situa num ponto diametralmente oposto àquele que deve se instalar a partir da intervenção paterna. Percebe-se um jogo de deslegitimação recíproca entre função paterna e sociedade (Lebrun, 2004). A falta que a função paterna faz advir não é mais bem-vinda na conjuntura social de hoje, o que dá fundamento ao desabono da intervenção do pai.

“Não existe mais o pai da autoridade, da tradição, do patriarcado. Não existe mais o pai da Lei. É chegado o tempo da paternidade contratual, negociada, responsável. Nesses termos, a paternidade não passaria de um equilíbrio entre direitos e

⁸⁴ Seria por acaso a grande incidência e prevalência de adicções na contemporaneidade? A que deveríamos atribuir o fato de que nas últimas décadas surgiram drogas com altíssimo poder de causar dependência, nascidas da mistura de elementos químicos que, por outro lado, sempre estiveram acessíveis ao homem? A exemplo, o oxi. Esta droga é feita através da combinação dos derivados da cocaína acrescidos de gasolina, querosene e cal virgem. Pensamos que se trata aí da objetivação dessa aspiração ao gozo que, conquanto sempre tenha habitado a alma humana, nunca encontrou um laço social tão favorável ao seu cumprimento.

deveres negociados por meio de contratos” (Laurent, 2007, p. 71). O problema desta situação reside em que um contrato é sempre revogável. Trata-se de um problema que não se diferencia da solução do *nomear-para*, percebida por Lacan. Tanto um como outro – contrato e nomeação-para – são saídas pouco consistentes, questionáveis no que diz respeito aos efeitos de simbolização – e, logo, de subjetivação – capazes de engendrar.

A queda do pai da lei é o fruto da destituição do discurso do mestre como ordenador do laço social. Neste discurso, no lugar do agente/dominância, o pai encarnava o mestre, dava corpo à lei de interdição, assinalada pela separação entre sujeito e objeto, pois, o sujeito sendo representado pelo significante mestre (S1) junto ao conjunto de significantes (S2) da cultura, a relação com o objeto necessariamente passava pela fantasia (\$ <> a).⁸⁵ É a mudança de discurso, então, que reduz as possibilidades de exercício da lei, ainda que veiculada por outro personagem que não o pai.

Ora, se a lei do pai organiza o horizonte do sujeito na medida em que lhe aponta ideais com os quais ele deverá se medir, sustentando-se em sua própria capacidade desejante, a supracitada destituição do discurso do mestre gera, por implicação, condições de subjetivação que engendram sujeitos desbussolados, sem norte, sem referências organizadoras. Falamos justamente da nova ordem introduzida pelo *nomear-para*, indissociável desta errância que marca a subjetividade de nossa época a ponto de alguém como Bauman (1998) propor as imagens do turista e do vagabundo para caracterizar o sujeito por ele chamado de pós-moderno.

Sem o discurso da lei onde o pai possa encontrar respaldo para sua intervenção, torna-se natural que ele se demita de sua função, não suportando o peso de cumprir sua

⁸⁵ S1 → S2

---	---
\$	a

incumbência – ademais não tão evidente quanto outrora. Greiser (2007) confirma em sua experiência o encontro com pais que se demitiram da transmissão inclusive de um saber particularizado, que poderia ser realizado em *nome próprio*, como ensina Lacan. Corso e Corso (2000), por sua vez, também percebem que os pais de hoje não se autorizam mais como modelos da função, sentem-se inaptos mesmo para fazerem sua *pai-versão*, assinalando como ideal um lugar que eles mesmos não se dispõem a ocupar.

De um lado, não invocação de um terceiro; de outro, ausência de resposta. Reencontramos assim o que definimos sob a expressão demissão paterna na contemporaneidade. Em grande medida, tal situação generalizada repousa sobre a pulverização de ideais aglutinadores, o que se desdobra na formação de pequenos grupos que reivindicam em nome próprio e em oposição aos outros, que não levantam a mesma bandeira. De acordo com Charles Melman (2003), “entramos em um período que é marcado pela prevalência de um diálogo horizontal com o semelhante, com os outros, mas sem dar maior atenção e sem ter maior interesse pelas mensagens que poderiam vir do Outro” (p. 54).

Este descrédito em relação ao Terceiro, ao Outro, ao heterônimo, enfim, manifesta-se como um empuxo às relações duais e em desconsideração pela alteridade. A falência da modernidade em garantir o bem estar social e a ausência de uma referência ideal comum a todos (como foi o Nome-do-Pai) promove hoje um tipo de identificação que não é mais, como antes, uma identificação a um traço colhido do Outro – I(A), como escreveu Lacan ([1961-1962], 2003). “O que se observa é uma expansão identificatória horizontal e uma decadência da identificação vertical ao líder [...]. Como não há mais líderes, não há identificação vertical forte. No mundo dos indivíduos há apenas outros indivíduos e identificações horizontais frágeis com os que mantêm o mesmo traço de gozo” (Siqueira, 2009, p. 104).

É assim que assistimos na atualidade à tentativa de abolir a diferença dos sexos e mesmo “à equalização dos estatutos entre pais e filhos que, se fosse realizada, levaria ao arrasamento de toda terceiridade” (Lebrun, 2008b, p. 82). Sabemos que entre as funções da família constam o estabelecimento da educação, a repressão aos impulsos e, sobretudo, a transmissão da cultura e de seus valores. Mas como, sem a estrutura hierárquica que sempre foi a da família, dar respaldo à influência dos pais sobre as crianças, como dar fundamento a esta influência e assegurar esta transmissão? É toda a questão.

Em nossos dias, pelas razões evocadas, paira uma suspeita contínua sobre **qualquer lugar de exceção**, logo identificado a um lugar de gozo abusivo, e talvez resida nisso o empuxo às relações entre semelhantes, as ditas relações imaginárias ou especulares. Na ausência da exceção transcendente, ninguém mais se sente autorizado a desempenhar, nem momentaneamente, um papel de exceção, resultando na permutabilidade de lugares e no rompimento radical com toda a assimetria de base da conjuntura familiar, sobre a qual se assentava, justamente, a influência dos pais sobre os filhos no que diz respeito à significação da necessidade do menos-de-gozar. “O desencontro de gerações que já se deu pela distância, hoje se dá pelo excesso de proximidade” (Corso & Corso, 2000, p. 44).

Eis uma das razões pelas quais o gozo ganha terreno na contemporaneidade, o direito individual confundindo-se com o direito de gozo e a falta de gozo sendo identificada como punição arbitrária e, por isso mesmo, abusiva. Bem entendido, é a iminência de vivenciar um gozo pleno, sem fronteiras (ademais legitimado pelo social), que ocasiona nas pessoas o sentimento de terem sido lesadas quando porventura não obtêm o gozo esperado, seja por uma impossibilidade ligada ao real (impedimento), seja por uma limitação simbólica (interdito).

Para Lebrun (*op. cit.*), o desaparecimento do Terceiro social, substancial, afetou tanto a invocação da “mãe”⁸⁶ por um terceiro que lhe ajudasse a separar seu filho de si quanto a possibilidade de resposta de um outro a essa invocação, dado que este lugar (do terceiro) está sob constante suspeita. O outro pode muitas vezes estar presente, mas também com muita frequência está como uma duplicata da mãe, sem voz própria, sem lugar. Claro, isto porque o terceiro singular, encarnado, sempre assentou a legitimidade de sua intervenção em um Outro, em um Nome-do-Pai. Com a inexistência do Outro, ou inconsistência, como preferimos, vivencia-se a crise da legitimidade de qualquer intervenção que ameace implicar uma perda na economia gozosa, por exemplo aquela da relação da criança com seu primeiro outro.

Para uma sociedade organizada pela ciência, importa a verdade, um discurso que não seria do semblante. Eis o que nos conduz à necessidade de refletir sobre o discurso científico e entender as injunções sociais daí advindas. Mas, dado que na contemporaneidade tal discurso fez parceria com o Discurso Capitalista, descrito por Lacan, teremos de abordar os dois e ver em quê este casamento deslegitima a função paterna, perpetrando o declínio da intervenção do pai como terceiro singular.

3.2.2 Do regime paterno à tirania do gozo

Para Lebrun (2004), o êxito do discurso científico promoveu uma mutação no regime simbólico de organização social, fomentando ainda mais o desabono de qualquer lugar de exceção – incluindo aí o do pai na família – e, por conseguinte, das intervenções daí nascidas. Atingindo a família, tais mutações comprometeram inclusive a elaboração da realidade psíquica de seus rebentos, tida como a instalação de um aparelho capaz de conferir aptidão para operar com a falta e, por isso mesmo, garantir a

⁸⁶ Pusemos o termo entre aspas somente para lembrar que não se trata necessariamente da mãe biológica, nem mesmo de uma mulher, mas antes de um outro que encarna uma vertente do laço primordial com o infante.

simbolização, já que a simbolização supõe a substituição da coisa pelo significante, a presença na ausência.

Ora, alterar a aptidão para a simbolização é o mesmo que a alterar as próprias condições de subjetivação. O autor chega a falar da possibilidade de um inacabamento da estruturação psíquica, em decorrência dos fatores que, conseqüentes destas mutações, impediriam o remetimento que a mãe, como primeiro Outro da criança, deve fazer a um terceiro que não ela mesma para promover o corte entre ela e seu filho e assim completar o processo de simbolização da falta. Neste sentido, caberia entender que a cisão entre mãe e filho é tão-somente uma figura que nos permite colocar em imagens aquilo de que realmente se trata, a saber, a substituição da coisa pela palavra, ou ainda a passagem da relação especular, imaginária e dual, à relação simbólica, que inclui a alteridade e permite manejar a falta.

Resta a nós investigar qual é exatamente a natureza das mutações introduzidas pelo discurso científico e em quê elas promovem a desqualificação do exercício da função paterna. O autor (*op. cit.*) esclarece que o sucesso do empreendimento científico enquanto visão de mundo dominante, desbancando a religião, pôs “fim a uma autoridade fundada na legitimidade do enunciador em benefício de uma legitimidade fundada na autoridade concedida pela coerência interna dos enunciados” (p. 53). Dada a magnitude da mudança paradigmática aí implicada, a família e sua organização não permaneceram imunes ao fato. Neste sentido, pode-se dizer que “a sobrevivência do discurso científico subverteu a possibilidade do exercício da função paterna” (*ibid.*).

Isso se dá porque cada vez mais será preciso que o pai dote suas intervenções de razões lógicas plausíveis para que elas sejam aceitas, o que nos evoca a expressão *paternidade contratual*. Ora, a princípio tal ideia não nos parece ruim; parece mesmo em consonância com os princípios democráticos que, diga-se de passagem, em si

mesmo são louváveis e sem sombra de dúvida têm seus méritos. A falha neste argumento consiste em esquecer que o infante, sujeito em constituição, não está em pé de igualdade com o adulto, razão pela qual cabe a este ser o responsável pela educação daquele, no sentido amplo, ou seja, como humanização. Lembramos, a esse respeito, uma passagem perdida nas linhas de *Além do princípio do prazer* (Freud, [1920] 1996), em que Freud nos lembra que a redução do afeto dos pais pelos filhos é a maior exigência da educação.

Devemos entender isto como a explicitação de que não cabe aos pais lidar com o filho buscando satisfazer-lhe todas as demandas ou mesmo consentindo em só realizar intervenções com as quais o filho possa estar de acordo, e isso “pela simples razão de que não é ele [filho] que manipula as cordinhas do simbólico” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 192). Neste sentido, a relação adulto-criança não é nem deve ser paritária, dual, já que este último é um ainda-não-sujeito (ou um sujeito em constituição) e, por isso mesmo, precisa de um outro em posição de Outro, que possa submetê-lo aos constrangimentos necessários à vida em sociedade. Daí a importância de uma palavra que não admita réplica. Não se trata de autoritarismo, mas simplesmente de não permanecer cego à evidência de que um sujeito não garante por si mesmo a sua constituição, de que os exemplos das crianças selvagens dão testemunho... trágico!

Aqui, devemos introduzir um questionamento. Se o Nome-do-Pai se pluraliza, por que não pensar que a própria ciência é capaz de funcionar como este terceiro que vem transmitir a interdição, em lugar de atravancar este mesmo trabalho, como estamos propondo? A mesma questão pode ser formulada substituindo a ciência pela justiça, por exemplo. Neste caso, será que um juiz não poderia ocupar esse lugar de exceção anteriormente atribuído ao pai? A questão é complexa e multifacetada.

De saída, responderíamos que sim; tanto a justiça quanto a ciência podem ser nomes do pai contemporâneos. Entretanto, há duas ressalvas a serem aventadas quanto a estas possibilidades. Em primeiro lugar faz-se preciso considerar que não foi apenas o pai do patriarcado que decaiu, mas antes – e mais radicalmente – o lugar para o pai, ou seja, o lugar simbólico de onde se pode, com legitimidade, veicular a interdição ao gozo. Por esse motivo, muitas vezes a ciência ou a justiça não detêm as condições necessárias para funcionarem promovendo a subtração de gozo, pois também elas são atravessadas pelo discurso contemporâneo que – em substituição ao discurso da lei (discurso do mestre clássico) – alardeia o direito ao gozo.

Segunda ressalva: mesmo nas situações em que ciência e justiça são capazes de operar a função, como nomes do pai, a situação não é de todo favorável porquanto há aí elisão do pai real, aquele que opera a partir de sua posição singular, em nome próprio. Com efeito, no segundo capítulo tivemos oportunidade de dizer que a função paterna comporta uma parte fixa e outra variável, chamada argumento. A ciência e a justiça bem podem se inscrever no argumento, mas não dão corpo à função, pois o saber que veiculam em sua operação é um saber anônimo, não particularizado pelo desejo. Estas instâncias, portanto, oferecem soluções do tipo para-todos, ou, ainda que não seja rigorosamente assim, não são capazes de oferecer saídas tão singularizadas quanto o seria o pai real representando sua *pai-versão*.

Paralelamente, podemos ainda mencionar, com Lebrun (2004), outros fatores que, se não limitam a intervenção do pai como terceiro, pelo menos demonstram renegar de modo radical aquilo que a função paterna instala – a falta como condição para o advento do desejo. O que o autor chama de *marcação social pelo discurso científico* permite ver como a ciência não sanciona a intervenção paterna, senão ao

contrário, incita ao seu descrédito, causando um estreitamento das possibilidades do sujeito.

Para não nos alongarmos demais, vamos elencar algumas destas marcações de modo até mesmo esquemático:

1. A lógica científica comporta sempre a prevalência do binário, excluindo a dimensão ternária, no entanto necessária à realidade psíquica;
2. Desaparecimento da categoria do impossível: a existência de uma falta real, impreenchível, passa a ser desacreditada. No mesmo movimento, é todo o limite que o é, num processo que torna má qualquer intervenção que venha dizer o contrário, como a da função paterna. Nesse caso, pelos implícitos da ciência o impossível (categoria do real) transmuda-se em impotência (categoria do imaginário). A crença é então a de que não há nada que não se possa fazer, ou seja, de que tudo é possível. O voto fundamentalmente humano de onipotência é assim referendado por esse discurso.
3. Predominância do registro visual, imaginário, o infante permanecendo cativo do amor materno, doravante sem que este seja limitado pela intervenção paterna;
4. Primazia dos enunciados sobre a enunciação: neste caso ao preço do apagamento do sujeito, pois, como sabemos, a pretensão científica é a de produzir enunciados que não sejam afetados pela subjetividade daquele que enuncia, enunciados sem sujeito, por assim dizer. Como consequência, o sujeito não se engaja em sua própria fala, não toma parte nem reconhece ali o seu desejo.

Este último ponto nos fez lembrar de uma passagem de Lacan ([1953] 1998) que julgamos oportuno mencionar aqui.

O eu do homem moderno adquiriu sua forma [...] no impasse dialético da bela alma, que não reconhece a própria razão de seu ser na desordem que ela denuncia no mundo. Mas uma saída se oferece ao sujeito para a resolução desse impasse em que delira seu discurso. A comunicação pode se estabelecer, para ele, validamente, na obra comum da ciência e nas utilizações que ela ordena na civilização universal; essa comunicação será efetiva no interior da enorme objetivação constituída por essa ciência e lhe permitirá esquecer sua subjetividade (p. 283).

Segundo Forbes (2003), a bela alma é uma expressão hegeliana e Lacan a utiliza para referir-se a fenômenos do tipo da indiferença histérica frente às suas próprias questões, diante de seu próprio sofrimento. Faz o tipo *eu não tenho nada a ver com isso*. Por conseguinte, o sujeito que se constitui por referência ao saber da ciência, ao Outro social científico de nossos dias, tende, a partir da *objetivação constituída pela ciência*, a renegar seu próprio sofrimento, não tanto como se não o tivesse, porém como se não tivesse nenhuma responsabilidade por ele, como se não houvesse ali nenhuma implicação do seu próprio desejo.

Com efeito, muitos dos novos sintomas são expressão de um gozo sem referência ao saber inconsciente, razão da dificuldade que impõem à prática clínica. Podemos incluir aqui alguns fenômenos corporais, notadamente naqueles casos em que é difícil ler naquela manifestação qualquer referência sexual, fenômenos, portanto, para além do princípio do prazer, para além de qualquer significação. Seria sem sentido

realizar aqui qualquer espécie de taxonomia destes sintomas, mas devemos lembrar, em todo caso, que eles se irmanam na medida em que presentificam o objeto *a*, que, em sua face real, é assexual e carece de significação.⁸⁷

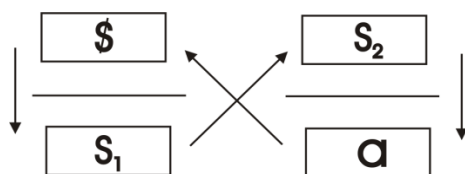
Estas considerações devem nos conduzir agora à abordagem do Discurso Capitalista, já que o sucesso deste discurso na contemporaneidade guarda uma relação muito estreita com a ascensão do objeto *a* ao zênite social (Lacan, [1970] 2003). Pois bem, já dissemos que os discursos tecem o laço social, ou seja, promovem o vínculo entre o campo do sujeito o campo do Outro. O fato curioso no que tange ao discurso capitalista consiste em que ele não produz laço social, ou, se quisermos, produz um laço social perverso, que objetaliza o outro. De acordo com Souza (*op. cit.*), a proposição de tal discurso derivou da atenção de Lacan ao fenômeno do capitalismo e aos avanços da ciência e da globalização.

Com o fito de otimizar nossa análise, vejamos logo todos os quatro discursos radicais propostos inicialmente e, depois, em destaque, o discurso capitalista. Na sequência abaixo, temos: O discurso do universitário (onde o saber – S2 – ocupa o lugar de agente), o discurso do mestre (com a lei ou significante-mestre – S1 – no lugar de dominância), o discurso histérico (o sujeito barrado como agente) e, por fim, o discurso do analista (o objeto pequeno *a* no lugar do agente ou semblante).

$$\begin{array}{cccc} \underline{S2} \rightarrow \underline{a} & \underline{S1} \rightarrow \underline{S2} & \underline{\$} \rightarrow S1 & \underline{a} \rightarrow \underline{\$} \\ S1 // \$ & \$ // a & a // S2 & S2 // S1 \end{array}$$

E aqui o discurso capitalista:

⁸⁷ O próprio Freud já percebia a existência de fenômenos desta natureza ou pelo menos análogos, mas de todo modo fenômenos não dotados de sentido, não destinatários de qualquer mensagem. Chamou-os de neuroses atuais.



É revelador perceber que este último discurso se constrói a partir de uma mutação no discurso do mestre. Atentem para as setas e percebam como, num caso – discurso do mestre – o acesso do sujeito (\$) ao objeto (a) requer que ele se faça representando por um significante junto a outros (S₂ como saber, a cadeia significante). Trocando em miúdos, não há qualquer possibilidade de acesso direto ao objeto; por essa razão, o objeto é substituído pelo significante e a relação de objeto se faz pela mediação da linguagem, do simbólico, sendo o objeto, como significante, permutável, tendo valor de metáfora da Coisa inacessível. Era este o discurso vigente à época do regime paterno.

Já no segundo caso – discurso capitalista – o que se percebe é uma relação direta entre sujeito e objeto, e não deixa de ser interessante constatar que não se trata de uma relação do sujeito ao objeto, mas justamente o contrário. O que esta notação indica é que, neste discurso, na realidade que ele faz advir, o sujeito é comandado pelo objeto (a → \$), torna-se escravo dos objetos. Além do que, não se trata mais do objeto metafórico, negativizado pela falta, mas do objeto em sua face real, positivado. A linguagem não substituindo mais a Coisa, escorregamos do campo simbólico do desejo à cidadela real do gozo. Notemos ainda que não há qualquer relação entre o campo do sujeito (lado esquerdo) e o do outro (lado direito), pelo que dissemos que tal discurso não favorece a relação social, ativando um gozo solitário, intrínseco ao vínculo mortífero sujeito-objeto evidenciado por exemplo pela drogadição.

Ora, se tal discurso remonta à lógica capitalista, como seu nome permite entrever, cabe tecer algumas considerações sumárias sobre esta lógica. O que Marx (*apud* Lustoza, 2009) percebeu em suas análises foi que o capitalismo padecia de um

vício de estrutura que consistia em ter em seu funcionamento a exploração do outro não como um efeito colateral eliminável, mas como um dado irredutível e ineliminável, até mesmo necessário. É pela desvalia da força de trabalho do operário que é possível alcançar esse ganho a mais, chamado por ele de mais-valia. Não obstante, esse ganho a mais comporta sempre um ganho a menos, já que esse a mais deverá ser reinvestido na máquina para manter o sistema em funcionamento. A insatisfação, portanto, é constante, pois o gozo último permanece inatingível.

O que há de original no capitalismo é precisamente o modo como a mais-valia passa a funcionar no interior do sistema: longe de ser apenas entesourada pelo capitalista ou revertida por ele em bens para consumo próprio, a mais-valia ingressa aqui num processo infinito: a finalidade do sistema é conseguir mais-valia, pra quê? Para que este a mais de valor seja reinvestido no sistema, máquinas sejam compradas, empregados contratados, a fim de assegurar o quê? A produção de cada vez mais mais-valia... (Lustoza, 2009, p. 4).

Esta lógica assintótica desvela um paradoxo dos mais interessantes: mesmo num discurso que exorta a gozar a todo preço, que visa a obturar a divisão subjetiva através do consumo, há perda de gozo, o que Lacan chama de entropia. Eis a origem de seu conceito de mais-de-gozar, um gozo a mais que não se faz senão sob a necessidade de um gozo a menos. O mais-de-gozar é então esse gozo a mais buscado e impulsionado pela existência mesma desse gozo a menos. E, dado que esta situação atinge a todos, mestre e escravo, patrão e empregado, todos, sem distinção, tornam-se proletários, ou seja, sujeitos a quem um gozo foi furtado e que querem a todo custo recuperá-lo.

Qual a saída apontada pelo próprio capitalismo? O consumo. Eis aí os *gadgets*, produtos lançados pela ciência e que se caracterizam por seu caráter descartável, condição para que sejam substituídos por outros, dando início a um novo ciclo que tende ao infinito. Por essa via o discurso capitalista tem êxito em seduzir o homem valendo-se da insatisfação basilar que anima seu desejo. Não se trata, contudo, de uma oferta de objetos que venham sanar uma carência previamente existente, porém da criação de urgências de consumo erigida sobre a afirmação, propagada aos quatro ventos, de que a falta de gozo é um mal remediável a que não precisamos nos submeter.⁸⁸

Neste sentido, o discurso capitalista produz a ilusão da falta de gozo para fomentar a corrida pelo gozo, supostamente alcançável através dos *gadgets*. A mercadoria mais recente lançada no mercado brilha aos olhos de cada um como a resposta definitiva à insatisfação constitutiva do desejo, convertendo a falta-a-ser que caracteriza o ser falante – porque falante – em falta-a-ter. Daí porque podemos sustentar que tal discurso forclui a castração, questiona de modo radical o regime paterno e aprisiona o homem numa relação pulsional com os objetos. Desnecessário lembrar que a pulsão é acéfala e quer só gozar, independentemente do bem-querer ou mal-querer do sujeito (Lacan [1964b] 1998), não importando as consequências.

Os *gadgets* então são ofertados de tal modo que chegam mesmo a ocupar o lugar que era antes o do objeto *a* como causa de desejo, sustentáculo da fantasia que articula a relação sempre singular do sujeito ao objeto. Com efeito, a intenção do mercado é não deixar escolha ao sujeito, à particularidade de suas fantasias. O mercado deve antecipar-se, partejando a demanda a partir da oferta. E, assim como na descrição de Marx a força

⁸⁸“Sem dúvida, a pseudonecessidade imposta pelo consumo moderno não pode ser contrastada a nenhuma necessidade ou desejo autêntico que não seja, ele mesmo, produzido pela sociedade e sua história. Mas a mercadoria abundante aí está como ruptura absoluta do desenvolvimento orgânico das necessidades sociais” (Debord, 1997, p. 45).

de trabalho do operário (enquanto outro do capitalista) torna-se também ela uma mercadoria, hoje, a extensão da lógica do mercado para todo o campo das relações sociais faz de cada um uma mercadoria em potencial, um *gadget*, enfim um objeto descartável. Assim, na vigência do discurso capitalista, cada um é passível de ser usado como objeto de gozo. Daí a pertinência da tese de uma perversão comum no laço social de hoje (Lebrun, 2008), que designa um tipo de relação com o outro como objeto.⁸⁹

O discurso capitalista efetivamente não promove o laço social entre os seres humanos: ele propõe ao sujeito a relação com um *gadget*, um objeto de consumo curto e rápido [$\$ \leftarrow a$]. Esse discurso promove um autismo induzido e um empuxo-ao-onanismo fazendo a economia do desejo do Outro e estimulando a ilusão de completude não mais com a constituição de um par, e sim com um parceiro conectável e desconectável ao alcance da mão (Quinet, 2002, p. 6).

Por tudo isso podemos dizer que o referido discurso põe abaixo os ideais e os valores que, à época de Freud, engendraram formas de subjetivação na estrita dependência do recalque, em consonância com os ideais sociais. Com efeito, hoje não é mais necessário estar em harmonia com os ideais, ademais pulverizados, mas sim com os objetos de satisfação. O discurso social dominante da atualidade, ao invés de referendar e acentuar a dimensão simbólica do recalque e da castração, mais se assemelha a um imperativo de gozo, dimensão que evoca o corpo em primeiro plano no cenário da contemporaneidade, pois para haver gozo é preciso que haja corpo (Lacan, [1972-1973], 2008).

⁸⁹ Não é força de expressão dizer que cada um pode ser usado como objeto para alcançar o gozo. De fato, nesse discurso não há um mestre, há só proletários, ou, de outra forma, todos querem ser mestres, o que fica claro no matema do discurso quando vemos que o sujeito barrado ocupa a posição de agente. Em outras palavras, o lugar de exceção é hoje acessível a qualquer um, não é mais transcendente, não organiza mais o social, que agora marcha por si mesmo, sem, entretanto, saber para onde vai.

Esse empuxo constante ao mais-de-gozar é correlato à *demissão paterna* e conivente com a ligação simbiótica e gozosa da criança com a mãe. Tal situação evoca a expressão cunhada por Lacan em seu texto *Alocução sobre as psicoses da criança* ([1967a] 2003), onde nos fala da época vindoura como a da *criança generalizada*. Entendemos que esta expressão caracteriza a contento o sujeito contemporâneo como aquele que não quer abrir mão do próprio gozo nem se responsabilizar por ele. Este é mais um motivo pelo qual o corpo é palco privilegiado para o mal-estar, pois o sintoma corporal com frequência permite ao sujeito manter-se enquistado na posição da bela alma, sem implicar-se com as causas de seu padecer.

Para entender melhor a questão do corpo, devemos agora passar à segunda parte da nossa dissertação.

2ª. Parte: Corpo e Sintoma na Psicanálise

É bem sabido que Freud se deparou com a problemática do corpo ainda no início de sua clínica, quando, a partir do referencial médico, tomava-o como corpo biológico. Todavia, gradualmente se apercebeu de que a anatomia do corpo histórico era irreduzível à anatomia “real”, ou seja, àquela concebida pelas Ciências Naturais. Concebida, sim, porque a verdade do corpo não é biológica, mas real. A biologia não detém o domínio sobre corpo; no máximo elabora sobre ele mais um discurso. Neste sentido, tampouco o discurso da psicanálise detém a verdade do corpo, já que o real não se deixa apreender pelo discurso.

No entanto, é desde o campo epistemológico inaugurado por Freud e revitalizado por Lacan que empreendemos nossa reflexão. Não podia ser diferente ao tratarmos do corpo. A partir da psicanálise o corpo é pensado segundo os três registros do real, do imaginário e do simbólico. Como real, “ele é concebido mais próximo da

noção de organismo, embora não seja redutível a este, funcionando como matéria-prima e fonte de energia. Na segunda, a do corpo imaginário, ele pode ser entendido como aquele que permite pensar o ser enquanto constituído numa *Gestalt*, numa imagem, efeito de superfície resultante da ação do simbólico no real que transforma a matéria-prima em corpo erotizado. [...] E, por último, o corpo simbólico no qual está implicado o sujeito falante, capaz de representar e converter para o corpo os seus pensamentos, fantasias etc” (Queiroz, 2004, p. 103). Conforme a amarração destes três registros o sujeito pode ter diferentes experiências do próprio corpo.

Assim como na primeira parte de nossa empreitada, começaremos com Freud. E, em sendo assim, não poderíamos deixar de trazer para a discussão o espinhoso conceito de pulsão, por ele definido como “um conceito-limite entre o psíquico e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida de exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua ligação com o corpo” (Freud, [1915] 2004, p. 148).

Através deste conceito veremos como o inconsciente – este capítulo apagado da consciência do sujeito – pode fazer aparição no corpo (Lacan, [1953] 1998).

Capítulo 4 – O trajeto da pulsão e as categorias freudianas dos fenômenos

corporais (Ou a pérola e o grão de areia)

Trieb – pulsão, em português – é um termo bastante comum em alemão e possui múltiplos significados, mas todos eles giram em torno de um mesmo núcleo semântico, a saber, algo como uma força impelente, força que impõe um movimento (Hans, 1999) e que tem como meta última atingir a satisfação. Esta primeira definição, em si mesma correta, não permite, entretanto, ver em quê as pulsões se diferenciariam da necessidade. Para sair desse impasse, vejamos o que Freud diz a respeito das pulsões.

Foi apenas em 1915 que ele (2004) teceu uma elaboração metapsicológica rigorosa do conceito de pulsão. Na ocasião, ensinou-nos que as pulsões compõem a seguinte montagem: elas têm uma **fonte** (*triebequelle*) que é corporal, a partir de onde são gerados estímulos (*reiz*) que, ao contrário daqueles da necessidade, exercem uma **pressão** (*drang*) ininterrupta, constante em busca de sua **meta**, que é sempre a satisfação (*befriedigung*). A meta (ou objetivo) pode ser atingida através da descarga, quando do encontro com os **objetos** da pulsão, o que nela há de mais contingente.

Estes estímulos que partem do corpo podem acumular-se, aumentando a pressão em busca de descarga. Esta pode se dar através de movimentos reflexos ou puramente somáticos, ou por vias mais complexas, segundo trâmites psíquicos mais elaborados. Neste segundo caso, as pulsões participarão do psiquismo por meio de seus delegados – a ideia/representação (*vorstellung*) ou o afeto (*affekte*), pois as pulsões **em si mesmas** não participam do psiquismo, o que Freud atesta de maneira explícita ([1915] 1996):

Uma pulsão nunca pode tornar-se objeto da consciência – só a ideia que a representa pode. Além disso, mesmo no inconsciente, uma pulsão não pode ser representada de outra forma a não ser por uma ideia (p. 182)

No caso de alcançarem o patamar propriamente psíquico, funcionam como uma exigência de trabalho constante, já que, como dissemos, constante é a sua pressão. De acordo com Lacan ([1964b] 1998), “A primeira coisa que diz Freud da pulsão é [...] que ela não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, que ela não tem subida nem descida. É uma força constante. Seria preciso levar em conta igualmente os textos e a experiência” (p. 157).

Levando em conta os textos e a experiência, constatamos que o aparelho psíquico tem a tendência – nem sempre respeitada e, quando respeitada, nem sempre bem sucedida – de livrar-se do montante de excitação ocasionado pela pressão constante. A impossibilidade de dar conta desta carga de estímulos, dissipando-a através das associações de ideias ou descarregando-as através de ações motoras ou reflexas, gera sensações dolorosas e desagradáveis, que tenderiam a ser evitadas – caso o princípio do prazer fosse efetivamente uma tendência dominante no funcionamento psíquico.

A esse respeito, não pudemos deixar de lembrar uma passagem do livro *Notas do subsolo* (Dostoiévski, 2000), onde o autor nos diz o seguinte:

Digam-me o seguinte: porque me acontecia, como se fosse de propósito, naqueles momentos – sim, exatamente naqueles momentos em que eu era capaz de melhor apreciar todas as sutilezas do “belo e do sublime”, como outrora se dizia entre nós –, por que me acontecia realizar não apenas conceber, mas realizar atos tão feios, atos que... bem, numa palavra, atos como os que todos talvez cometam, mas que, como se fosse de propósito, me ocorriam nos momentos em que eu mais nitidamente percebia que de modo algum devia cometê-los? Quanto mais eu tinha consciência do bem e de tudo o que é “belo e sublime”, tanto mais me afundava em meu lodo, e tanto mais capaz me tornava de imergir nele por completo (p. 19).

Não resistimos à evocação desta passagem de um texto deste atento perscrutador da alma humana que foi Dostoiévski, não por acaso um dos autores por quem Freud nutria grande apreço. A citação que fizemos tem ainda o mérito de antecipar algumas

considerações que iremos tecer a respeito do conceito de gozo, ainda nesta segunda parte de nossa dissertação. Por outro lado, a citação nos desviou um pouco de nosso curso e deveremos agora retomá-lo.

Pois bem, descrevíamos o percurso pulsional. No segundo parágrafo deste escrito sobre o trajeto da pulsão, dissemos que a pulsão pode atingir sua satisfação no encontro com o objeto. Vamos agora corrigir esta asserção. Com efeito, a proposição de Freud segundo a qual o objeto é o que há de mais contingente na pulsão é a pista da qual Lacan se vale para dizer que o objeto em jogo no circuito pulsional não é nenhum objeto de nenhuma necessidade, porém o objeto *a*, que, por não ser intramundano, não pode afinal ser atingido pela pulsão. “A pulsão apreendendo seu objeto, apreende de algum modo que não é justamente por aí que ela se satisfaz” (Lacan, *op. cit.*, p. 159). Neste caso, poderíamos inquirir: então, como se dá a satisfação, já que em última análise é disso que se trata?

A satisfação pulsional ocorre na medida em que a pulsão perfaz o circuito que implica em sair de uma determinada fonte pulsional e fazer o retorno até ela, o que Lacan (*op. cit.*) ensina na seguinte passagem:

Mesmo que vocês ingurgitem a boca – essa boca que se abre no registro da pulsão – não é pelo alimento que ela se satisfaz, é como se diz, pelo prazer da boca. É mesmo por isso que, na experiência analítica, a pulsão oral se encontra, em último termo, numa situação em que ela não faz outra coisa senão encomendar o menu. Isto se faz, sem dúvida, com a boca que está no princípio da satisfação – o que vai à boca retorna à boca, e se esgota nesse prazer que eu venho chamar [...] prazer da boca (p. 159).

De Luiz Alberto Hans (1999) tomamos o seguinte esquema, que modificamos para melhor transmitir a ideia aqui aventada:

Fonte pulsional (*triebequelle*) → estímulo (*triebreiz*) → estase ou acúmulo (*stauung*) → pressão (*drang*) → [arco reflexo, reações somáticas] ou [ideia, representação (*vorstellung*) + afetos (*affekte*) → descarga (*abfuhr*) → satisfação (*befriedigung*) → Fonte pulsional (*triebequelle*) → ...⁹⁰

Segundo o esquema, o acúmulo de estímulos provoca uma pressão ou ímpeto que tende a ser sentido como desagradável, ao qual portanto se deve dar vazão através da descarga, seja por meio de ações reflexas e/ou motoras, ou através das representações e afetos de âmbito psíquico. A meta ou objetivo da pulsão aparece assim como o próprio retorno em circuito e seu percurso tem um caráter circular, de vaivém. É desta forma que a pulsão atinge sua satisfação, o que aliás permite compreender as compulsões, dado que, como dissemos, nenhum objeto é adequado à pulsão. Esta, acéfala, não leva em conta as boas ou más intenções do sujeito, sua razão, suas considerações sobre o belo ou sublime.

Estas reflexões sobre o circuito pulsional nos gabaritam, finalmente, a abordar o assunto que é objeto desta segunda parte de nosso trabalho.

⁹⁰ Nossa modificação consistiu apenas em introduzir o último termo do esquema, a fonte pulsional (*triebequelle*), ao mesmo tempo fechando e reabrindo o circuito, que por isso mesmo não funciona de maneira intermitente, mas de maneira constante. Podemos portanto dizer que o circuito jamais se fecha por completo, a tensão constante volta a reabrir-lo antes mesmo que ele tenha se fechado.

4.1 Um corpo falante

O avanço do discurso científico teve como corolário, no campo da medicina, uma extrema objetivação do corpo, objetivação que, mesmo em nossos dias, talvez ainda não tenha atingido seu apogeu. Naturalmente, decorre desta objetivação o apagamento da dimensão subjetiva corporal⁹¹, que então retorna sob a forma de um sintoma intratável – e intragável – pelo saber médico. A subjetividade de fato não pode ser silenciada. A verdade força sua passagem por todos os poros, como dizia Freud ([1905] 1996), justamente no relato clínico de uma paciente histérica, que trazia no corpo a expressão de seus conflitos inconscientes.

Hoje sabemos que foi pela boca destas mulheres, e por seus corpos, que Freud, intemorato, pôde ouvir a verdade dos seus sintomas, inabordáveis pelos métodos tradicionais da medicina. “Desafiando os mestres com seus sintomas [...], as histéricas se depararam com Freud, que, posto a trabalhar, produziu um saber até então inexistente, engendrando um paradigma epistemológico radicalmente novo” (Neto, 2008, p. 237). É assim que em *Estudos sobre a histeria* (1895b) ele chama Cacilie de sua instrutora e afirma que Emmy Von N. ditou-lhe a regra da associação livre.

E acrescentemos que, para além de estar situada no ponto de origem da psicanálise, a histeria marcou de forma indelével tanto a teoria quanto a práxis psicanalíticas. Como na época a histeria se definia mais por um conjunto de sintomas do que por uma estrutura subjetiva, devemos investigar agora como se apresentavam estes sintomas, e em particular aqueles atinentes ao corpo, já que é a isto que nos propomos

⁹¹ A bem da compreensão, expliquemos que o que chamamos de *apagamento da dimensão subjetiva corporal* diz respeito ao fato de que o corpo, para o saber médico, se vê reduzido a uma argamassa de células, órgãos, tecidos, músculos etc, sem que se perceba com clareza o atravessamento por tudo o que é do campo do simbólico. A atenção a esta dimensão – e somente a ela – foi a maior responsável pelo retumbante fracasso da medicina em lidar com os fenômenos conversivos histéricos e, durante muito tempo, também com os psicossomáticos.

neste capítulo. Nossa intenção consiste em investigar até que ponto esta categoria de sintoma corporal mostra-se ainda útil para pensar os sintomas contemporâneos.

Os sintomas no corpo eram prevalentes na histeria. Era sobretudo deles que as histéricas padeciam, ainda que não sem alguma indiferença, o que aliás é um efeito comum nas psicopatologias corporais: o esquecimento da relação do sintoma com a subjetividade daquele que o apresenta. Fenomenologicamente, os sintomas eram muito variados, como por exemplo: abulia, analgesia, anestesia, câimbras, fadiga, dor de cabeça, hiperestesia, cegueiras, paralisias, astasia e abasia, dores musculares, analgesias etc.

No entanto, Freud rompe com a clínica médica, fundada no olhar, e propõe a sua clínica como uma arte da escuta, inaugurando uma outra dimensão do verbo *Klinei*, neste caso, debruçar-se diante do *phatos* para **escutá-lo**. Com a cena sintomática, as pacientes davam a ver algo que até ali não fora escutado, elas atuavam seus conflitos inconscientes, razão de seus padecimentos. Os sintomas tinham um caráter de mostração carregada de significação. Por essa razão, para ele, o sintoma deixa de ser signo de uma doença, tornando vã e mesmo impossível qualquer classificação taxionômica elaborada a partir de fenômenos, ou seja, do que se manifesta.

Ultrapassando o nível mais imediato do que se revela aos olhos, Freud pôde dar-se conta de que as afecções corporais da histeria não eram invenções inteiramente desprovidas de sofrimento, como criam muitos médicos, mas verdadeiros sintomas que, afetando o corpo, eram não obstante irreduzíveis àqueles sintomas corporais já catalogados e conhecidos. Podiam até assemelhar-se quando se os olhava, porém, revelavam diferenças quando eram escutados, diferenças principalmente em seus modos de constituição. Para tanto, era necessário estar disposto a ouvi-los. Freud estava.

Escutando-os, ainda cedo foi capaz de perceber que estes tão variados fenômenos, atingindo o corpo, curiosamente não levavam em conta a estrutura anatômica do sistema nervoso. Até muito ao contrário: revelavam profunda indiferença às divisões anatômicas estabelecidas. Paralelamente, eram fenômenos muito plásticos, capazes de deslocamento e geralmente incapazes de provocar uma lesão de caráter propriamente orgânico (Freud, [1888] 1996).

Acompanhando os textos iniciais, podemos observar como Freud gradativamente se afasta da teoria da degenerescência mental e das teorias que postulavam uma influência determinante da hereditariedade na produção dos quadros histéricos. Este seu afastamento é acompanhado de uma aproximação da noção de histeria traumática, de acordo com a qual a etiologia dos quadros histéricos seria tributária de uma experiência afetivamente marcante vivenciada pelo sujeito. Todavia, e este é um ponto crucial, nenhum acontecimento podia ser tido *a priori* como traumático, tornando-se traumático a depender da significação a ele atribuída somente *a posteriori* (*nachträglich*).

Dizemos que este ponto é crucial porquanto endossa algo a que Freud já tivera se familiarizado quando de sua estadia em Paris, junto a Charcot, em 1895 (Gay, 1989). Nesta ocasião, viu com seus próprios olhos como o ilustre e histriônico médico francês, em suas apresentações de pacientes, análogas a verdadeiros espetáculos de mágica, era capaz de fazer aparecer e desaparecer sintomas histéricos unicamente através da sugestão hipnótica, onde o que se transmitia ao paciente nada mais era senão uma *ideia*.

Ora, estes dois fatos – trauma como *interpretação* de um evento e indução de quadros histéricos através de uma *ideia* – mostraram a Freud que a anatomia do corpo histérico era uma anatomia **ideativa**, isto é, inteiramente dependente da *representação*, por conseguinte um fenômeno inscrito no campo operatório da linguagem. Por esta

razão, a paralisia de um membro do corpo, numa histérica, não atendia a qualquer divisão neurofisiológica determinada, mas dependia intimamente da concepção⁹² que tal paciente tinha a respeito daquele membro. A histeria revela assim as determinações simbólicas que capturam o corpo humano.⁹³

Para Freud, então, o sintoma é dotado de um sentido oculto, como uma mensagem cifrada à espera de um intérprete. Por isso nos fala da existência de uma *relação simbólica* (Freud, [1893] 1996) entre o sintoma e suas causas determinantes ou ainda da *expressão simbólica* dos pensamentos inconscientes dolorosos por meio do sintoma (Freud, [1895b] 1996). O corpo é o palco para a expressão de uma fala que não vem à luz como tal, aparecendo então de maneira substitutiva através da conversão histérica. “É como se houvesse a intenção de expressar o estado mental através de um estado físico; o uso linguístico constitui uma ponte para o cumprimento desse objetivo” (Freud, [1893] 1996, p. 46).

Nesta medida, uma paciente sua – Elisabeth Von R. (Freud, [1895] 1996) – que se sente incapaz de ascender socialmente e lhe diz que não consegue *dar um único passo à frente*, revela este mesmo fato através de um sintoma que – literalmente – ganha corpo, manifestando-se como uma abasia, isto é, uma dificuldade ou impossibilidade de manter-se de pé e, logo, de andar. Ora, se os sintomas somáticos da histeria são produzidos por uma simbolização, eis o que permite a Freud conceber a psicanálise como uma experiência que promove a cura pela palavra, através da fala do paciente dirigida ao analista, suposto-saber a verdade enraizada no sintoma.

⁹² Desnecessário lembrar que nada pode ser concebido senão pela linguagem.

⁹³ Hoje podemos dizer que os sintomas histéricos demonstram de modo inequívoco que a relação do homem (histérico ou não) com seu corpo é marcada pela significação, que nós nos relacionamos com nosso corpo na medida em que o simbolizamos, tornando-o um corpo humano, para além do organismo. Isso não quer dizer, porém, que o corpo seja inteiramente recoberto pela linguagem, entre completamente no campo da significação, e veremos como essa parte não simbolizada pode fazer retorno, gerando sintomas que não são da mesma natureza daqueles que ora descrevemos. Apesar de não serem da alçada da representação, tais sintomas são hoje em dia tratados pela psicanálise, sobretudo levando-se em consideração o ensino de Lacan, que demonstrou que a experiência da psicanálise tem como visada o real, que por definição é o fora-do-sentido ou ainda o não-simbolizável.

O assunto do manejo clínico é interessante, sem dúvida, mas nos afastaria de nossos propósitos. Interessa-nos, antes, investigar os mecanismos subjacentes à formação do sintoma, agora que sabemos que ele é portador de uma significação oculta relacionada às experiências de vida do sujeito. Para alcançar o nosso objetivo devemos ter clareza quanto àquilo que especifica o que Freud chamou *Psiconeuroses de Defesa*, onde agrupou as entidades clínicas conhecidas como *fobia*, *neurose obsessiva* e *histeria de conversão*.

Não vamos nos deter em cada uma, mas apenas dar atenção ao denominador comum entre elas: a ideia de defesa como um ponto nuclear na estruturação e manutenção do funcionamento psíquico. E defesa contra o quê? Contra uma representação inconciliável com o *eu*, algo de natureza a suscitar desprazer. Este desprazer adviria do *estímulo pulsional* ou *cota de afeto* associada à representação. Na impossibilidade de o psiquismo fazer frente aos estímulos pulsionais, oriundos do corpo e exercendo uma pressão ininterrupta, ele erige suas barreiras contra a representação ideativa associada a esta força. Assim, embora o objetivo último da defesa seja lidar com o penoso afeto, ela só pode agir sobre a representação ideativa. O faz promovendo a separação entre esta soma de afeto e a representação a ela associada, que passa ao inconsciente, segundo o mecanismo do recalque, tipo de defesa prevalente na etiologia dos fenômenos conversivos da histeria.

O destino da excitação interna, pulsional, doravante desligada da representação a que estivera associada, será responsável pelo tipo de sintoma constituído, seja como fóbico, obsessivo ou conversivo. No último caso, que nos interessa, o afeto é *convertido* em inervação somática.

Portanto, o sintoma conversivo é a expressão de um corpo falante (um corpo-linguagem), já que a parte do corpo inervada pela excitação pulsional mantém uma

relação de associação com a representação recalçada e com a própria história do sujeito. Para arrematar, digamos que a conversão seria então a expressão, no corpo, das representações recalçadas. Consequência: o sintoma de conversão é eloquente, pois, aqui, o inconsciente *incorpora-se* no corpo como uma mensagem. Basta saber e se dispor a ouvir sua mensagem, ademais transfigurada pelos mecanismos em jogo no inconsciente – a condensação e o deslocamento.

Nesta perspectiva, o sintoma representa o retorno do recalçado, como uma formação substitutiva que expressa um acordo entre o *eu*, instância a quem cabe exercer o recalque, e a força pulsional inconsciente, que visa à satisfação da pulsão. Trata-se do sintoma como uma formação de compromisso: nem a força pulsional se satisfaz livremente, nem deixa de obter alguma satisfação, ainda que parcial e disfarçada (Freud, [1916a] 1996).

Segundo o mecanismo em jogo, é preciso que o estímulo pulsional ganhe uma inscrição psíquica, através de uma ideia ou representante ideativo, para que este, sofrendo o recalque, possa dar lugar ao sintoma de conversão como um efeito colateral – o retorno do recalçado. Nestes casos, Freud nos ensinou a esperar encontrar a presença constante da sexualidade infantil como a protagonista da etiologia dos fenômenos corporais assim constituídos. É ela quem põe em cena, nestes casos, um conflito *psíquico* que encontra sua solução sintomática através da inervação de uma região do corpo preñhe de significação para o sujeito.

Eis aí, em suma, os mecanismos que engendram grande parte dos fenômenos sobre os quais Freud se debruçou no início de sua atividade como clínico. Mas foi exatamente por romper com a clínica fenomenológica, como já dissemos, que ele pôde se deparar com outros quadros que, muito embora afetando o corpo, tinham mecanismos diferentes de constituição. A estes outros fenômenos Freud deu o nome de

Neuroses Atuais. Teríamos, então, de um lado as Psiconeuroses (Fobia, Neurose Obsessiva e Histeria de Conversão) e, de outro, as Neuroses Atuais (Neurastenia, Neurose de Angústia e Hipocondria).

4.2 Um corpo mudo

As neuroses atuais se diferenciariam das psiconeuroses por gerarem fenômenos clínicos somáticos de maneira independente das elaboradas leis que regem o funcionamento psíquico, isoladas por Freud em sua *Interpretação dos Sonhos*. Se o psiquismo é constituído por representações (*vorstellung*), tais fenômenos nada devem a elas. Tanto assim que Freud chega a afirmar que eles “**não têm nenhum sentido, nenhum significado psíquico**”⁹⁴ (Freud, [1916b] 1996, p. 388).

Vemos aí nitidamente o fosso que os separa dos sintomas psiconeuróticos de caráter conversivo, como expressões de um corpo falante, ligado às experiências do sujeito. Diferentemente, as manifestações das neuroses atuais “não admitem serem remontadas, histórica ou simbolicamente, a experiência operantes, e [também] não podem ser compreendidas como substitutos da satisfação sexual ou como conciliações entre impulsos pulsionais opostos, como é o caso dos sintomas psiconeuróticos” (Freud, [1912] 1996, p. 267).

Com esta afirmação de Freud introduzimos um dado novo que deve, agora, nos permitir lançar luz sobre a gênese dos fenômenos somáticos em questão. Referimo-nos à hipótese da toxidade, isto é, à ação direta dos estímulos pulsionais, sem “todos os complicados mecanismos mentais que já conhecemos” (Freud, [1916b] 1996, p. 388)

Lembramos que na concepção freudiana o aparelho psíquico tem a “função de livrar-se dos estímulos que lhe chegam, de reduzi-los a um nível tão baixo quanto

⁹⁴ Os grifos são nossos e refletem a importância desta afirmação de Freud, cuja pertinência teremos oportunidade de demonstrar na terceira parte desta dissertação.

possível” (Freud, [1915] 2004, p. 147). O que acontece nestas neuroses é que a força constante e devastadora da pulsão não é metabolizada psiquicamente e por isso permanece no domínio físico. Não há aqui todo o complexo trajeto do circuito pulsional que descrevemos no item 2.1. A tramitação psíquica⁹⁵ e o enlace com o Outro não são evidentes.⁹⁶

É justo porque o psiquismo é incapaz de domar e moderar a soma de excitação que lhe é exterior que então se constituem “semelhanças com os estados patológicos que surgem da influência crônica de substâncias tóxicas” (Freud, [1916b] 1996, *ibid*). Daí por que Freud fala em toxidade. O corpo é afetado diretamente, sem tramitação psíquica.

A ideia de um efeito da pulsão sem referência ao psiquismo encontra fundamento em certas passagens do texto freudiano. Por exemplo, quando ele nos fala da pulsão como um estímulo **para** o psíquico, e não um estímulo psíquico. Para Garcia-Roza (2004), essa indicação freudiana permite distinguir claramente a pulsão em si mesma – exterior ao aparato – e os seus modos de presentificação no psiquismo. É como estímulo para o psíquico que ela representa uma medida de exigência de trabalho.

Vejamos o que diz o autor (*op. cit*):

[...] distinguir a pulsão (*Trieb*) e sua forma de presentificação no aparato (*Triebrepräsenz*) corresponde a se admitir duas regiões do campo psicanalítico: uma, a do aparato psíquico (onde se situam os *Triebrepräsenzen*), regida pelo princípio de prazer, e outra, externa à regência

⁹⁵ Pura Cancina (2004) chega a afirmar que a toxidade da qual fala Freud deve ser entendida como o produto da força pulsional “sem tramitação psíquica” (p. 12)

⁹⁶ É o que favorece, aliás, que estes sintomas tenham algo de autístico e não se prestem – tanto quanto os conversivos – à transferência, isto é, à suposição de que neles há um saber, ainda que velado e furtivo à consciência.

do princípio, região que se situa para além do princípio de prazer e que diz respeito ao *Trieb* propriamente dito (pp. 84-85).

Esta lógica de pensamento está presente no texto freudiano ([1916b] 1996) e permite conceber a existência da satisfação pulsional sem tramitação psíquica. Por outro lado, é alvo de controvérsias desde que o próprio Freud nos fala da pulsão como conceito limítrofe entre o somático e o psíquico ([1915] 2004). Se ela está situada na fronteira, como conceber a ação da pulsão sem referência ao psiquismo?

Entendemos que a ideia de uma satisfação pulsional sem tramitação psíquica repousa numa concepção do psiquismo que o faz equivaler inteiramente a um conjunto de representações. Talvez pudéssemos dizer, corrigindo a formulação, que, nos sintomas de que estamos falando, há gozo pulsional sem referência às representações, ou melhor, aos processos da condensação e do deslocamento que as regem, o que não é o mesmo que dizer que há gozo pulsional à revelia do aparelho psíquico.

De todo modo, é por esta autonomia em relação às representações que tais sintomas se revelam fora-de-sentido, mostrando-se pouco acessíveis ao trabalho analítico concebido como arte do deciframento ou da interpretação. Afinal, nem sequer costumam aparecer nas associações daqueles que deles padecem.⁹⁷ Freud sempre se mostrou reticente quanto ao tratamento destes sintomas pela psicanálise e em *Contribuições a um debate sobre a masturbação* (Freud, [1912] 1996), por exemplo, afirma que eles não podem ser analisados.

Assim, esquematicamente, teríamos: nas psiconeuroses, o corpo, quando é afetado, o é de modo secundário, como uma consequência de intrincados processos psíquicos que têm nele, corpo, o seu receptáculo; nas neuroses atuais, o corpo é afetado

⁹⁷ Alguns autores acreditam que as neuroses atuais são os fenômenos psicossomáticos, enquanto outros julgam que há de fato semelhanças, mas que uma coisa não é redutível a outra.

diretamente pelos estímulos pulsionais, sem que estes estímulos tenham se submetido às leis representacionais que regem o funcionamento psíquico inconsciente. Também não há qualquer dependência em relação ao recalque ou à sexualidade infantil. Sem serem apanhados pela trama das representações que bradam nos sintomas conversivos, os fenômenos das neuroses atuais restam silenciosos, silentes.

4.3 A pérola e o grão de areia

Até agora nos concentramos mais nas diferenças do que nas semelhanças entre estas duas categorias de fenômenos corporais propostas por Freud. Propomos agora trazer à tona uma semelhança entre elas, o que, todavia, dará ensejo para novamente traçar outra distinção essencial. Cumpriremos nosso propósito com a benção de Freud, digamos assim, já que nos dois casos nos fiaremos em sua obra para atingir nosso objetivo. Na sequência, já sem o respaldo de Freud, demonstraremos como a sua proposta etiológica para as neuroses atuais atualmente nos parece equivocada e, por fim, abordaremos como estes dois diferentes fenômenos se relacionam na sintomatologia de um mesmo sujeito.

Mas vamos por partes.

Semelhança: para Freud, fatores de natureza sexual são centrais tanto na etiologia das psiconeuroses quanto na das neuroses atuais. Ele não parece ter mudado de ideia quanto a este ponto, o que fica talvez atestado por essa passagem de sua “Autobiografia” (Freud, [1925] 2011), onde diz: “Assim fui levado a perceber as neuroses, de maneira bastante geral, como distúrbios da função sexual: as chamadas neuroses atuais como expressão tóxica direta e as psiconeuroses como expressão psíquica dessas perturbações” (p. 100).

Portanto, nos dois casos é a sexualidade que está em jogo. Eis o que nos introduz na diferença a que esta semelhança dá ensejo. Ela reside em que, segundo o próprio Freud, os fatores sexuais que agem na neurose atual estão presentes na atualidade, sendo esta a razão do nome neurose *atual*. O sintoma é então a consequência de uma dificuldade de ordem sexual que se manifesta na vida presente do sujeito. Diferente é o caso da psiconeurose, onde incluímos a histeria de conversão. Nesta, o fator sexual em jogo remonta às primeiras vivências sexuais, isto é, à sexualidade infantil. “A determinação das psiconeuroses a partir da sexualidade infantil é um elemento importante na diferença que Freud sempre vai sustentar entre neuroses atuais e psiconeuroses” (Cancina, 2004, p. 53).

Este caráter sexual dos fenômenos somáticos das neuroses atuais sempre nos pareceu questionável. E não estamos sozinhos nisso, pois outros autores também pensam o mesmo (Cancina, *op. cit.*; Coelho Júnior & Junqueira, 2006). A hipótese freudiana de fato dificulta a compreensão das neuroses atuais, pois não se vê como, de maneira coerente, remontar os fenômenos em questão a fatores sexuais a não ser que façamos equivaler, de forma problemática, os estímulos pulsionais a estímulos de natureza sexual.

Tal equivalência de fato fazia sentido nos primórdios da psicanálise, quando unicamente os fatores sexuais eram tidos como os perturbadores da suposta harmonia da vida segundo os princípios egóicos da autoconservação. Todo elemento perturbador da homeostase psíquica era logo identificado a um agente sexual. Acreditamos que, se Freud não tivesse recuado diante das neuroses atuais, teria percebido que a toxidade em questão não era consequência da ação de substâncias sexuais, como ele mesmo disse, mas de estímulos pulsionais desprovidos desta conotação.

Com isso não queremos – acusação que Freud algumas vezes fez a Jung – tornar a psicanálise mais do nosso agrado ou desembaraçá-la daquilo que nela nos desagrade ou nos choca. Mas, para que tal suspeita não recaia sobre nós, devemos justificar nossa proposição. O que afinal nos permite sustentar nossa hipótese? Por que nos parece problemática essa equiparação biunívoca entre estímulos pulsionais e sexualidade?

Para fundamentar nossa hipótese não contaremos com o apoio de Freud, pois ele mesmo não voltou atrás em sua ideia da etiologia sexual destes fenômenos. No entanto, é ainda ele quem nos fornece algum material para argumentação. Julgamos mesmo que, caso ele tivesse avançado na pesquisa e tratamento destas neuroses, teria reformulado sua tese, sobretudo como uma consequência da introdução de seu segundo dualismo pulsional.⁹⁸ De fato, as noções de neurose traumática e, mais radicalmente, de pulsões de morte respondem mais adequadamente às características das neuroses em questão.

A esse respeito, não deixa de ser interessante ler a seguinte passagem do texto *Inibições, sintomas e angústia* (Freud, [1926] 1996): “A análise das neuroses traumáticas de guerra [...] provavelmente teria apresentado o resultado de que certo número delas participa das características das neuroses atuais” (p. 68). As neuroses traumáticas conservam um lugar específico em relação às psiconeuroses, com mecanismos próprios e sintomatologia específica. Nelas, como o nome indica, o trauma tem valor central, devendo ser entendido como o resultado de uma força abrupta na organização psíquica, que, incapaz de reagir a contento, padece dos efeitos desta força.

Designam, em essência, a impossibilidade de elaborar psiquicamente determinadas situações, que por isso mesmo adquirem valor de trauma. Há nelas sempre

⁹⁸ A seguinte passagem parece confirmar a nossa impressão: “Depois não tive oportunidades de retomar a investigação sobre as neuroses atuais, nem outros estudiosos prosseguiram com essa parte do meu trabalho. Se hoje lanço um olhar a meus resultados de então, vejo-os como as primeiras, cruas esquematizações de algo provavelmente muito mais complicado. Mas no conjunto me parecem corretos ainda hoje” (Freud, [1925] 2011, p. 101).

algo de ordem somática (Freud, [1920] 2010), pois o sujeito não consegue responder ao afluxo de excitações nem através de uma descarga somática, nem através de associações psíquicas, pelo que o corpo fatalmente resta como ponto de escoamento do excesso não elaborado. Vemos aí, nesta brevíssima descrição, as semelhanças com as neuroses atuais. Como se percebe, não há aqui qualquer referência às pulsões sexuais, a não ser que se pressuponha – o que, como dissemos, nos parece problemático – que este afluxo de excitações é em si mesmo de natureza sexual. Não vemos por que seria assim!

Se tomarmos este afluxo como os estímulos pulsionais que brotam das fontes corpóreas, devemos nos perguntar qual seria a sua natureza. Seriam eles em si mesmos sexuais? Se adotarmos o segundo dualismo pulsional freudiano (pulsão de vida x pulsão de morte), torna-se verdadeiramente impossível responder afirmativamente a esta questão. Desta forma, as neuroses atuais, como expressão da toxidade destes estímulos, não teriam uma etiologia sexual.

Vamos fundamentar nossa assertiva. A pulsão é um **conceito** fundamental (*grundbegriff*) com valor de ficção, como tal impossível de ser localizada no corpo ou no psiquismo, situando-se antes numa região fronteira. Assim, sua fonte é corporal, é dela que partem os estímulos (*reiz*) que irão, ou não, incidir no psiquismo, de acordo com o circuito que descrevemos há pouco. Mas, como força impelente, as pulsões estão situadas “aquém do inconsciente e do recalque”, escapando “à trama da linguagem e da representação” (Garcia-Roza, 1986, p. 11). Com esta afirmação não acrescentamos nada de novo, pois já havíamos dito, com Freud, que as pulsões só participam do psiquismo através de seus representantes.

Ainda assim, esta ideia, que nos é muito cara, costuma ser mal compreendida, pois há uma tendência a inserir as pulsões no psiquismo tão logo se comece a falar delas. Quisemos desfazer este mal entendido para marcar o seguinte: não há qualquer

distinção ontológica entre pulsão de vida e pulsão de morte (Garcia-Roza, *op. cit.*). Em outras palavras, não há verdadeiros entes invisíveis que moram em nós e que nos empurram ora para a vida, ora para a morte. Existe a força pulsional, a exigência de trabalho imposta ao psiquismo em razão de sua ligação com o corpo, mas não existe a pulsão de vida em si mesma ou a pulsão de morte em si mesma. Diremos por que isto é importante após a citação:

[...] nenhuma pulsão seria, *em si mesma*, pulsão de vida ou pulsão de morte, mas [...] esta distinção resultaria do campo pulsional. Ao ser submetida ao simbólico e portanto sofrer o recalque originário, a pulsão se constituiria como pulsão sexual através de máscaras ou disfarces. Admitindo-se que o sexual, enquanto humano, só se dá nas e pelas máscaras, portanto já a nível do imaginário e submetido ao simbólico, não há como concebermos a sexualidade humana fora do simbólico (Garcia-Roza, *op. cit.*).

Pois bem, a citação é importante pois nos permite entender que o estímulo pulsional que se origina no corpo não é, *a priori*, um estímulo sexual, e isto por que, no homem, não há sexualidade independentemente do registro simbólico. Mais que isso: é justamente por serem apanhados pela trama dos significantes que compõem o aparelho psíquico que estes estímulos irão se submeter às leis psíquicas que põem o prazer como objetivo de seu funcionamento, pelo que só então tais estímulos poderão ser qualificados de sexuais. Se os estímulos corpóreos incidem no corpo diretamente, como no caso das neuroses atuais, não se submetem às leis simbólicas e, por isso mesmo, não se constituem como estímulos de caráter sexual. São antes puras forças pulsionais em busca de descarga, energias desligadas da representação.

O trabalho do psiquismo consiste então em oferecer uma ligação a estes afluxos excitatórios, estabelecendo ordem onde antes reinava o acaso e a dispersão. Assim, se a força pulsional é alçada às representações psíquicas, temos a pulsão sexual; se permanece como pura potência energética sem ligação, permanece como pulsão de morte – a pulsão por excelência, segundo Freud. Interessante constatar, desde já, que num caso há inscrição e passagem pelo circuito pulsional, que enlaça o outro e a representação, enquanto no outro caso há justamente não-relação, não-enlace. Por tudo o que foi dito, o fator tóxico das neuroses atuais aparece assim à revelia da sexualidade, como a expressão de um excesso de excitação não-ligada, sem representação psíquica.⁹⁹

Eis aí o fundamento metapsicológico destas categorias freudianas dos fenômenos corporais. O leitor não deve esquecer, todavia, que fizemos ainda uma promessa até agora não cumprida. Prometemos discorrer sobre como estas duas categorias de fenômenos se relacionam em um mesmo sujeito. De fato, quais as relações entre as psiconeuroses e as neuroses atuais, ou entre suas manifestações clínicas? Percebemos, ao nos debruçarmos sobre os *Estudos sobre histeria* (Freud, *op. cit.*), que em praticamente todos os casos de sintomas psiconeuróticos era possível constatar a existência de fenômenos somáticos prévios, da ordem do que poderíamos muito bem considerar como manifestações das neuroses atuais.

Seria então como se a afecção corporal, decorrente do bombardeamento dos estímulos pulsionais sem tramitação psíquica, fornecesse a chamada complacência somática muitas vezes observável nos sintomas psiconeuróticos. Neste sentido, um sintoma corporal da psiconeurose, portanto carregado de significação para aquele sujeito, portava em si uma dimensão que, não obstante, era resistente e irreduzível a qualquer significação que se lhe quisesse atribuir. Hoje, e com Lacan, diríamos que esta

⁹⁹ Lembremos que em *Além do princípio do prazer* Freud concebe que as pulsões de morte são pulsões sem representação.

parte do sintoma não entrava na dialética do desejo, na medida em que esta implica sempre o outro e é passível de interpretação pela via transferencial.

Não há qualquer novidade em nossa interpretação destes fatos. O próprio Freud se deu conta disto que tratamos aqui e chegou mesmo a dizer que “[...] um sintoma de uma neurose ‘atual’ é frequentemente o núcleo e o primeiro estágio de um sintoma psiconeurótico” (Freud, [1916b] 1996, p. 391). Assim, a base somática do sintoma recebe, *só-depois* (*nachträglich*), um revestimento psíquico. Noutros termos: a partir de um ponto não simbolizado organiza-se um sintoma psiconeurótico. Para dar conta desta constatação, Freud cria uma metáfora riquíssima: fala do grão de areia no centro da pérola.

Explicamos: um fenômeno somático real – sem referência ao recalque ou ao inconsciente, não governado pelas leis da condensação e do deslocamento – é apanhado, *só-depois*, pela lógica da satisfação substitutiva que descrevemos mais acima, segundo a qual o sintoma é a expressão do retorno do recalcado, dando ensejo a uma série de fantasias sobre ele, dotando-o de significação sexual e valência psíquica; assim, o que era tão-somente um grão de areia é metamorfoseado em pérola.

Neste ponto, evocar Freud pode ser esclarecedor:

Tomemos como exemplo um caso de dor de cabeça ou dor lombar histérica. A análise nos mostra que, pela condensação e pelo deslocamento, o sintoma tornou-se satisfação substitutiva de toda uma série de fantasias e recordações libidinais. Mas essa dor, em determinada época, era também uma dor real e era, então, um sintoma sexual-tóxico direto, expressão somática de uma excitação libidinal. Longe estamos de afirmar que *todos* os sintomas histéricos contêm um núcleo dessa espécie. Mas persiste o fato de que este é, com especial frequência,

o caso, e que quaisquer influências somáticas (normais ou patológicas) causadas por excitações libidinais são preferidas na construção dos sintomas histéricos. Em tais casos, desempenham o papel do grão de areia que um molusco cobre de camadas de madrepérola (ibid).¹⁰⁰

Para finalizar, e ao mesmo tempo condensar aquilo que de mais importante descobrimos quando de nossa investigação sobre a relação corpo-sintoma em Freud, podemos dizer o seguinte. As neuroses atuais, como o grão de areia no centro da pérola, trazem à tona uma dimensão do corpo que resiste à simbolização e, por conseguinte, colocam em jogo o corpo enquanto dessexualizado, despido de seu revestimento erótico ou de roupagens narcísicas. Remetem, portanto, a um além do princípio do prazer, razão pela qual não entram na dialética do desejo que, como tal, implica sempre o outro e a relação. Por isso podemos dizer que são manifestações clínicas não-transferenciais.

As psiconeuroses, por outro lado, também chamadas neuroses de transferência, dão a ver sintomas dotados de significação, cifrados pelo simbólico, organizados como saber pelo Outro do inconsciente. São, portanto, sintomas que promovem laço, que realizam endereçamento. Tudo isto evidencia que são manifestações subjetivas regidas pela lógica dos mecanismos que Freud isolou sob o nome de *princípio do prazer*, para os quais ele criou técnicas de abordagem clínica e investigativa.

Não surpreende que ele tenha recuado diante das neuroses atuais, ou, como poderíamos ler hoje, diante daquilo que não se apresentava sob a regência das leis da condensação e do deslocamento. Por outro lado, devemos reconhecer que foi ele quem abriu esta via, conquanto não tenha seguido por ela. Deu, todavia, os primeiros passos, forneceu algumas pistas. Podemos, a esse respeito, mencionar suas teorizações sob os

¹⁰⁰ Já insistimos o suficiente em nossa discordância de Freud quanto ao fato de tais fenômenos psiconeuróticos serem um produto da libido, como ele volta a afirmar aqui.

limites da interpretação, como quando falou a respeito da pulsão de morte, da reação terapêutica negativa, do masoquismo moral e do supereu.

Se Freud apontou o caminho, foi Lacan quem o percorreu.

Capítulo 5 – Lacan e o sintoma

5.1 O sintoma como metáfora

Na década de 50 do século passado, Lacan promoveu o que ele mesmo designou como *retorno a Freud*, empreendimento cujo sentido era, justamente, o de um resgate do sentido da palavra freudiana (Lacan, [1955] 1998). Sob a égide deste retorno e amparando-se na nova e promissora ciência chamada linguística estrutural, ele edificou seu ensino sobre este axioma fundamental: o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Com o rigor epistemológico que lhe era habitual, não se dispôs a recuar um milímetro ante às consequências desta assertiva fundante. Uma destas consequências dizia respeito ao fato de que as formações do inconsciente deveriam fatalmente revelar as leis da linguagem.

Mas de que leis se tratam? Tratam-se das leis gerais de funcionamento da linguagem. As relações paradigmáticas (chamadas por Saussure (1972) de associativas) e sintagmáticas, e isso independentemente do uso sempre singular que cada falante pode fazer da língua. Assim, embora o falante queira acreditar que tem autonomia no uso das palavras que escolhe, desconhece que, na verdade, há uma lógica que, esta sim, é verdadeiramente autônoma. Esta lógica se manifesta precisamente pela presença silenciosa e incontornável destes eixos, implicando que cada palavra dita esteja numa relação de substituição (eixo paradigmático) ou de concatenação (eixo sintagmático) com as demais.

O eixo paradigmático é aquele da virtualidade, ou seja, é referente às possibilidades de seleção da unidade linguística a ser inserida na cadeia falada. Exemplo: se sou um amante da leitura, tanto posso dizer *gosto muito de ler* quanto *gosto bastante de ler*. Neste caso, ou utilizo a palavra *muito* ou a palavra *bastante*, ambas disponíveis no código linguístico que, estando sempre aí, o está de modo virtual, em ausência. Analogamente, poderia dizer *adoro a leitura* ou *amo a leitura*. Do mesmo modo, recolho do código linguístico um ou outro destes dois signos (*adoro* ou *amo*) para transmitir a mensagem, pois nem se desejasse poderia utilizar os dois simultaneamente, no mínimo porque desse modo não haveria transmissão da mensagem. Percebamos que a escolha não é ilimitada.

O eixo sintagmático é o eixo horizontal das relações entre os elementos da cadeia falada, implicando que cada elemento linguístico seja anterior ou consecutivo a outros. Neste eixo, as relações se fazem em presença, pois se trata justamente de associar por contiguidade os elementos linguísticos. Retomando o exemplo acima, vemos que a mensagem só pode ser transmitida como uma consequência do fato de que as palavras se seguem umas às outras. Deve-se ainda perceber que é somente a existência do último termo que fecha a significação da mensagem, pelo que dizemos que a significação é sempre retroativa. Neste sentido, se nos ativermos à primeira frase-exemplo, veremos que a mensagem só pode ser transmitida sob a condição de que exista a expressão *ler*, pois apenas o *gosto muito de* não é suficiente.

Estes eixos compõem a estrutura geral da linguagem¹⁰¹ e tal estrutura não se submete aos caprichos do ser falante, que, por outro lado, deve se submeter a ela. De fato, trata-se aí do funcionamento de leis pelas quais nenhum sujeito pode dizer-se responsável. Aliás, se quisermos ser rigorosos, deveríamos mesmo dizer que o sujeito é

¹⁰¹ Dizemos estrutura geral da linguagem porque se trata de leis que não recobrem todas as leis da linguagem, deixando de fora, por exemplo, a sintaxe, que será sempre específica a cada língua.

antes um efeito desta estrutura, isto é, um efeito da submissão do homem à estrutura linguageira, cuja instalação, já dissemos, é um encargo do pai quando do desempenho de sua função. Por esta submissão à linguagem, a língua não será jamais uma mera ferramenta de comunicação da qual se possa fazer um uso instrumental – e a intenção de significação resta sempre maculada por aquilo que o homem não sabe que diz quando fala.

Ainda sobre a estrutura da linguagem, lembramos que Roman Jakobson, linguista russo, propôs uma equivalência entre o eixo paradigmático e a metáfora, por um lado, e entre o sintagmático e a metonímia, por outro. Assim, no eixo paradigmático, um signo substitui outro, produzindo um efeito de sentido, ou seja, uma metáfora. No eixo sintagmático, os signos se sucedem, articulam-se sequencialmente, sem que haja produção de um novo efeito de sentido.

Jacques Lacan reconheceu que os mecanismos da condensação e do deslocamento, descritos por Freud como atuantes no inconsciente, guardavam estreita relação com as figuras de linguagem da metáfora e da metonímia – operações lógicas inerentes a todo ato de fala. “De uma forma geral, o que Freud chama a condensação, é o que se chama em retórica a metáfora, o que ele chama o deslocamento é a metonímia” (Lacan, [1955-1956] 2002, p.252).

Eis o que fundamenta a proposição lacaniana segundo a qual o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Por esta razão, Lacan pôde chegar a fazer uma afirmação como esta: “Todo fenômeno analítico, todo fenômeno que participa do campo analítico, da descoberta analítica, daquilo com que lidamos no sintoma e na neurose, é estruturado como linguagem” (Lacan, *op. cit.*, p. 192). Neste período de seu ensino, período de primazia do simbólico, onde acentuava a dominância do significante produzindo efeitos de sentido, o sintoma era concebido como uma metáfora.

Aqui, há homologia de estrutura entre recalque e retorno do recalcado. Por esta razão o sintoma nada mais é além de um significante substitutivo de uma moção pulsional recalcada. Eis aí o mecanismo mesmo da metáfora: um significante vem no lugar de outro e produz um novo efeito de sentido. O sintoma tem então valor de mensagem cifrada requerendo interpretação, pois que dotado de um saber inconsciente, isto é, saber que se furta, como tal, à consciência do sujeito que dele padece.

A clínica com crianças – mas não só ela – cotidianamente nos confronta com sintomas assim constituídos, pois com muita frequência aquilo que resta não-dito na relação dos pais surge como sintoma no filho. E não é isso a metáfora, tropo em que uma significação se produz no lugar de outra, que permanece ausente ou velada? Pensemos no caso das crianças adotadas e que, não sabendo que o são, pois seus pais não revelaram, manifestam problemas de aprendizagem, isto é, justo uma dificuldade no âmbito do *saber*.

Para dar peso à nossa argumentação, evoquemos um caso freudiano. Vemos sem tanta dificuldade como os sintomas de Dora (Freud, [1905] 1996) eram a manifestação substitutiva de seus dilemas inconscientes a respeito da feminilidade, que se revelavam, por exemplo, pelo seu intenso interesse pela Sra. K. Ou ainda como sua afonia era o último termo, manifesto, de uma fantasia sexual de felação, em que realizava a cena da relação sexual possível entre a Sra. K e o seu próprio pai, impotente. O sintoma, assim, corresponde à tessitura de um texto que não é de responsabilidade – consciente – daquele que assim o encena, sem saber que o faz.

A evocação do caso Dora é ainda mais pertinente na medida em que tem o mérito de trazer à baila a questão do corpo, que, no sintoma assim constituído (como mensagem metafórica), pode operar como tela onde o texto inconsciente se inscreve. O corpo é, por conseguinte, um dos destinos possíveis do sintoma com valor de metáfora.

Somos, pois, levados pela descoberta freudiana a escutar no discurso essa palavra que se manifesta através, ou mesmo apesar, do sujeito. Essa palavra, ele a diz para nós não somente pelo verbo, mas por todas as suas outras manifestações. Pelo seu corpo mesmo, o sujeito emite uma palavra, que é, como tal, palavra de verdade, uma palavra que ele nem mesmo sabe que emite como significante. É que ele diz sempre mais do que quer dizer, sempre mais do que sabe dizer (Lacan, [1953-1954] 1975, p. 303).

Símbolo inscrito na areia da carne (Lacan, [1953] 1998), o sintoma assim concebido “é o significante de um significado recalcado” (p. 282) e, dotado de valor simbólico, pode ser **inteiramente** desvelado por uma análise de linguagem. Aqui, o sintoma corresponde à cristalização ou estagnação das possibilidades de significação, que assim se congelam. Tal concepção, é claro, orienta uma prática clínica que se faz tomando apoio na primazia do simbólico e na compreensão do significante unicamente como o que produz significação. Trata-se, portanto, na clínica, do processo de deciframento da articulação significante.

Nesta perspectiva, o sintoma é portador de uma mensagem, é ele mesmo uma mensagem.¹⁰² Mas não é só isso: nesta concepção, o sintoma clama por interpretação, é em si mesmo um apelo ao outro, potencial intérprete ou decifrador. É, aliás, esta característica que funda o fenômeno da transferência, já que o saber que escapa à consciência do sujeito é atribuído a um outro que, este sim, seria o seu detentor. O

¹⁰² A bem da clareza, digamos que o sintoma assim concebido é portador de uma mensagem endereçável, mais do que endereçada, ou seja, tal sintoma comporta um saber passível de ser transferido. São sempre singulares as razões pelas quais o saber do sintoma é dirigida a alguém, mas, de todo modo, a transferência não é uma prerrogativa do *setting* analítico, onde, no entanto, ela ganha especial valor e é utilizada como motor do tratamento, criando condições propícias para a sua manutenção, já que seu surgimento depende das graças do analisante (Lacan, [1964] 1998).

sujeito suposto saber é o pivô da transferência, que se instala pela graça do analisante e não pelos encantos do analista, e isto justamente porque o sintoma é mensagem aguardando ser escutada.

Vemos como este entendimento do sintoma como significação de um saber inconsciente deixa intocado o tema do gozo, ou a faceta do sintoma resistente à captura pelo campo da significação – o que poderíamos chamar de o real do sintoma. Ao longo dos seminários, Lacan irá acentuando cada vez mais esta dimensão do real, em que o gozo se radica. Seu primeiro avanço significativo neste campo se dá no seminário *A ética da psicanálise* (Lacan, [1959-1960] 1997), quando retoma a noção freudiana de *Das Ding*, como algo para além da representação.

O gozo será definido como “aquilo que não serve para nada” ([1972-1973] 2008, p. 11), instância negativa que se opõe ao útil, já que é irreduzível ao princípio do prazer e à autoconservação. Se ele põe em jogo uma satisfação, esta é inseparável da tensão e do sofrimento. É diferente do usufruto na medida em que este se relaciona à utilidade e ao uso moderado de um bem. O gozo, por outro lado, não reconhece o limite ou a moderação, não emite mensagem ou demanda interpretação. É esta dimensão do sintoma que Lacan passa a considerar em seu ensino. É o que justifica, ademais, que o homem possa agarrar-se aos seus sintomas e a razão pela qual nem tudo neles é passível de interpretação.

Oportunamente, vejamos esta passagem do seminário *A angústia* (Lacan, [1964-1965] 2005).

Em se tratando do sintoma, é claro que a interpretação é possível, mas com uma certa condição que vem somar-se a ela, isto é, que a transferência se estabeleça. Por natureza, o sintoma não é como o *acting out*, que pede a interpretação, pois

[...] o que a análise descobre no sintoma é que ele não é um apelo ao Outro, não é aquilo que mostra ao Outro. O sintoma, por natureza, é gozo, não se esqueçam disso, gozo encoberto, sem dúvida [...], não precisa de vocês como o *acting out*, ele se basta. É da ordem daquilo que lhes ensinei a distinguir do desejo como sendo o gozo, isto é, aquilo que vai em direção à Coisa, depois de ultrapassar a barreira do bem [...], ou seja, do princípio do prazer, e é por isso que tal gozo pode traduzir-se num *Unlust* – para os que ainda não entenderam, esse termo alemão significa *desprazer*” (p. 140).

5.2 O sintoma como acontecimento de corpo

A citação acima é representativa de uma virada crucial no ensino de Lacan a respeito do sintoma. Este, doravante concebido como gozo, e não mais – **apenas**¹⁰³ – como mensagem, jamais poderá resolver-se inteiramente por uma análise de linguagem. A verdade do sujeito, enquistada no sintoma, não se revela por inteira; no máximo aparece como meia verdade (Lacan, [1969-1970] 1992), pois as palavras fracassam na tentativa de pescar o que não é palavra, mas gozo. O próprio Freud já havia se dado conta disto ao teorizar sobre as neuroses atuais (1916b), a reação terapêutica negativa

¹⁰³ Frisamos apenas para fazer frente a uma tendência que consiste em afirmar que a definição do sintoma como gozo exclui qualquer possibilidade de pensar no sintoma como mensagem. Pensamos, ao contrário, que se tratam de facetas do sintoma, ou, se quisermos, de suas camadas, de tal modo que a faceta do sintoma como mensagem, atingível pela via da interpretação, dá lugar, no curso de uma análise, ao surgimento mais aparente do que não obstante esteve sempre lá – a face do sintoma como gozo. Esta nossa compreensão se coaduna com a citação acima, em que Lacan sustenta que a interpretação é possível, caso haja estabelecimento da transferência. Na prática, observamos sintomas que demonstram simultaneamente as vertentes de mensagem e de gozo, muito embora reconheçamos – e esta, aliás, é a nossa tese nesta dissertação – que, na contemporaneidade, cada vez mais os sintomas surgem como cifras de gozo e menos como mensagens de saber inconsciente. O trabalho muitas vezes consiste em cifrar o sintoma, isto é, em fazê-lo passar pelo saber inconsciente, ou ainda em favorecer que o analisante possa se colocar questões a respeito da significação que aquele sintoma pode ter para ele, o que corresponde à ética da psicanálise, que consiste em implicar o sujeito naquilo de que ele padece. A metáfora da pérola e do grão de areia ganha aqui toda a sua pertinência. De fato, talvez pudéssemos pensar que os sintomas corporais de hoje são cada vez mais da ordem do grão de areia do que da pérola. A esse respeito, remetemos o leitor ao interessante livro da psicanalista Pura Cancina, intitulado *A fadiga crônica: neurastenia*. Cf. referências.

([1924] 2011), as pulsões mudas ([1930] 1996) e os limites dos efeitos terapêuticos da interpretação analítica ([1937] 1996).

Por tudo isso, podemos dizer que sempre houve no sintoma uma face que, resistente à captura pela lógica simbólica do inconsciente, mantinha-se refratária à interpretação. Esta faceta gozosa do sintoma é o resultado da impossibilidade estrutural do simbólico em recobrir completamente o real. Segundo pensamos, esta impossibilidade, em si mesma incontornável, vem ganhando força na contemporaneidade, dadas as mutações do simbólico (descritas na primeira parte desta dissertação), implicando a perda de força da dimensão representativa e ordenadora da palavra. Tal situação vem confirmar o veredicto lacaniano segundo o qual o que não vem à luz no simbólico retorna no real (Lacan, [1955-1956] 2002), pois é perceptível como grande parte do sofrimento da atualidade tem incidido no corpo.

De fato, para gozar é preciso um corpo, e de tal modo que poderíamos mesmo dizer, com Siqueira (2009), que entre gozo e corpo não há primário nem derivado. O corpo humano é um corpo de gozo, ao contrário do que acontece com os animais. Como já explicitamos, o gozo em geral é um tipo de satisfação desprazerosa, em desconsideração às leis homeostáticas que Freud descobriu no inconsciente. Manifesta-se – como nos ensina Dostoiévski¹⁰⁴ – como o amor apaixonado pelo sofrimento, o chafurdar-se em seu próprio lodo, o que se traduz na vida através de atos compulsivos diante dos quais a renúncia ou evitação se afigura quase como impossível. É, em suma, aquela satisfação que, não inserida na trama simbólica e imaginária, não pode levar em consideração o bem do sujeito, pois ex-siste à realidade de seu mundo.

Esta breve definição demonstra o suficiente o quanto o sintoma como gozo permanece avesso à decifração, já que não é estruturado como uma linguagem. Nesta

¹⁰⁴ Ver citação acima, do autor.

vertente, o sintoma é definido por Lacan ([1975-1976] 2007) como um acontecimento de corpo. Mas não se engane, leitor, pensando que tal definição implica dizer que ele, o gozo, nada tem a ver com o significante. Todavia, sejamos honestos: até aqui, não demos outra definição do significante senão como efeito de sentido e representação do sujeito na cadeia. É compreensível que o leitor esteja se perguntando: ora, mas se é assim, que relação o significante pode ter com o gozo, salvo uma relação de marcada oposição? A pergunta é justa e devemos respondê-la.

Braunstein (2007) lembra que a contraposição entre gozo e significante é falsa:

[...] não se pode dizer qual vem primeiro à medida que ambos se delimitam reciprocamente e se imbricam de um modo que a experiência da psicanálise mostra como inextricável. Porque somente há gozo no ser que fala e porque fala. E porque somente há palavra em relação a um gozo que por ela se torna possível ao mesmo tempo que limitado (p. 11).

Sem dúvida, nunca devemos esquecer que psicanálise não é linguística. A prática clínica para a qual a criação freudiana está orientada demonstrou que, para além do efeito de sentido, o significante afeta o corpo, produzindo marcas enigmáticas, muitas vezes ilegíveis, sem referência ao sentido ou a qualquer mensagem plena de significação para o sujeito que as apresenta. Tais marcas são signos de gozo. Ora, se elas são efeito do significante, como não ser levado a concluir que o significante é a causa do gozo? Com efeito, é esta a conclusão a que chega Lacan em seu seminário 20, *Mais, ainda* (Lacan, [1972-1973] 2008).

“O significante é a causa do gozo. Sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo? Como, sem o significante, centrar esse algo que, do gozo, é a

causa material?” (Lacan, *op. cit.*, p. 30). Pergunta retórica, naturalmente. Lembramos que causa material é uma expressão aristotélica, presente no livro *A física*, e designa, por assim dizer, a matéria-prima de que é feito determinado objeto. O que está sendo dito, por conseguinte, é que o significante é instrumento que permite cingir o corpo, afetando-o e tornando-o, por isso, fonte de gozo. O corpo é a causa material do gozo, mas sob a condição de que seja afetado pelo significante, que irá esquadrihá-lo. Eis por que somente o corpo humano é um corpo de gozo: somente ele é recortado pelo significante.

De fato, e ao contrário do que acontece com os animais, o corpo do filhote humano serve de leito para os significantes do Outro (Lacan, [1967b] 2003). E é justamente porque os significantes do Outro deitam-se sobre o corpo do bebê que neste serão impressas as marcas, os traços, deixando, na ausência, vestígios de uma antiga presença. Falamos aqui do necessário enodamento entre organismo e linguagem, conversão da carne em corpo como um produto do fato de que o simbólico **incorpora**, ou seja, faz existir o corpo como distinto do real da carne.

Mas vejamos a ressalva de Lacan ([1970] 2003), quando diz:

Não é o que se dá com toda carne. Somente das que são marcadas pelo signo que as negativiza elevam-se, por se separarem do corpo, as nuvens, águas superiores de seu gozo, carregadas de raios para redistribuir corpo e carne (p. 407).

Em outras palavras, nem tudo do real da carne transmuta-se em corpo. Há de certa forma uma partilha, um rateio entre carne e corpo. O gozo do real da carne – chamado por Serge André (1998) de gozo em geral e por Lacan ([1960] 1998) de gozo do ser ou ainda gozo do corpo ([1972-1973] 2008) – é em parte convertido em gozo

fálico, que é um gozo fora do corpo, favorecendo a relação com o outro e o laço social, mas outra parte permanece no real do corpo, ou seja, na carne, aquela parte do corpo que resta não simbolizada. Este gozo, que não fica sem efeitos, é capaz de produzir sintomas que, por serem atinentes ao campo do real, revelam-se desprovidos de significação simbólica – sintomas como acontecimento de corpo.

Bernardino (2006) lembra “que este encontro [entre organismo e linguagem] é sempre falho. Há sempre algo no corpo que falta simbolizar, assim como o próprio campo simbólico é insuficiente para abarcar toda a natureza. Por isso, Lacan propõe considerar um registro Real, justamente para situar o que, da realidade, da natureza, do corpo, não é simbolizável, embora não deixe de ter efeitos” (p. 28). Leia-se: o real não é inteiramente domesticado pelo *logos*. Mas vejamos mais detalhadamente este processo de feitura do corpo sobre o qual já esboçamos as primeiras considerações.

Como Freud ([1895a] 1996) ensinou, o bebê humano padece de uma prematuridade normal, pois não vem ao mundo com os recursos que poderiam lhe garantir a sobrevivência. Desguarnecido das dotações genéticas que pudessem lhe fornecer as coordenadas necessárias para a vida, o saber que lhe falta será garantido pelo outro prestativo (ou seja, implicando aí com seu desejo) e semelhante (isto é, da mesma espécie). É este outro, eleito Outro, quem desempenhará a ação específica necessária à satisfação das necessidades do infante. Este Outro deverá fazer a necessária suposição de que ali existe um sujeito, e isso como condição para que efetivamente um sujeito possa dali emergir.

Esta leitura feita pelo Outro implica a instalação do circuito pulsional como uma consequência de seu desejo pelo bebê. Com efeito, o Outro instala o circuito pulsional à medida que **deseja** satisfazer as **necessidades** que ele interpreta como **demandas**, já que promove a passagem das necessidades pelo código linguístico, atravessando-as com

significantes (Cullere-Crespin, 2004). As pulsões são um efeito, no corpo, do fato de que há um dizer por parte do Outro a respeito do bebê. Vejamos um exemplo banal: uma criança chora; como ela ainda não fala, a mãe rigorosamente não tem como saber a razão do seu choro; entretanto, ela irá nomear esse choro como um apelo/demanda que a criança lhe faz e que tem como causa, por exemplo, a fome. Ora, nomear como fome – ou sono, ou sede etc – é o mesmo que inserir significantes no campo das necessidades mais basilares, que por aí mesmo se subvertem.

Junto com o leite e os cuidados essenciais, o Outro veicula sua presença e suas palavras. As satisfações assim obtidas, atravessadas pela linguagem, receberão a marca indelével deste Outro languageiro. Desde então – momento mítico, porquanto impossível de ter sua origem situada objetivamente – “a criança se alimenta tanto de palavras quanto de pão” (Lacan, [1956-1957] 1995, p. 192). Doravante, as satisfações da criança se farão pela via da satisfação do Outro, o que diz da posição de objeto que ela ocupa. Estas trocas com o Outro, com seu toque, com suas palavras, são vivências que irão se inscrever no corpo e psiquismo da criança. Porém, não são se inscrevem como tais, como se fossem simples decalques das experiências. Antes, inscrevem-se como traços ou letras (Masson, 1986).

Tais traços ou letras são produzidos pelo apagamento da vivência como tal, da vivência em si mesma. São o testemunho de algo que não está mais ali, razão pela qual falamos, mais acima, da presença na ausência. Vejamos o que diz Julieta Jerusalinsky (2009) sobre o assunto:

Lacan retoma esta questão apontando como a inscrição psíquica exigiria diferentes momentos: a pegada, seu apagamento e o rastro deixado pelo seu apagamento. Somente pela sucessão desses três momentos a letra, enquanto

inscrição psíquica, poderia comportar a dimensão do enigma e, posteriormente, *ser articulada em um funcionamento significante*¹⁰⁵ (p. 51).

Sublinhemos estes três tempos: primeiro, a pegada deixada por uma vivência; segundo, o apagamento desta pegada; terceiro, o rastro produzido como efeito deste apagamento, que já é uma nova marca, de outra ordem. Estas considerações evocam o conceito lacaniano de *alíngua*, pois é esta linguagem privada que inscreve a letra no corpo. Antes de prosseguir, cabe precisar este conceito. Vejamos uma boa definição:

Lalíngua é aquilo que da língua materna o sujeito recebe como aluvião, chuva, tormenta de significantes próprios àquela língua idiomática e que se depositam para ele como material sonoro, ambíguo, equívoco, repleto de mal-entendidos, com diversos sentidos e, ao mesmo tempo, sem sentido (Quinet, 2009, p 70).

Devemos ainda dizer que *alíngua* dá conta, precisamente, do uso do significante como causa de gozo, fora de toda relação com o saber inconsciente, onde ele produz efeito de sentido. Neste sentido, ela não veicula mensagem ou demanda interpretação. Ligada à prosódia e indiferente à semântica, a *alíngua* é uma linguagem particular que não faz referência às leis da gramática e que não se descola do corpo, mas permanece nele. Elanão contribui para a simbolização da carne, mas antes para a produção das marcas que nela se inscrevem a ferro e fogo. Como acontecimento de corpo, o sintoma denota as incidências de *alíngua*.

Concluimos então que as trocas linguageiras entre o Outro e a criança favorecem a simbolização da carne à medida que há a supracitada subversão das necessidades e

¹⁰⁵ Grifos nossos. Voltaremos à afirmação que destacamos.

também à medida que o Outro, com suas palavras, fornece a imagem com a qual a criança irá se identificar. Porém, nem tudo destas trocas linguageiras serve à simbolização, pois parte delas resta depositada no corpo, como os detritos deixados após uma enxurrada. Neste caso, enxurrada de palavras, de significantes – mas, sublinhamos, de significantes isolados, que não constituem nenhuma cadeia. É isso a letra: a marca que fica no corpo depois da passagem dessa verdadeira tormenta que é *alíngua*.

Para falar de letra, não é sem propósito evocar as matemáticas, onde se constata que as letras não têm sentido. Em psicanálise, a letra é justamente aquele traço enigmático, desprovido de sentido, deixado pela passagem de uma vivência significativa, como aquelas da ordem das trocas do bebê com seu Outro primordial. A letra é o que se inscreve no corpo pela via do significante, porém não é da mesma categoria que este, se se o concebe como fundamentalmente dado à equivocação em função de sua não-ligação natural com o significado, como ensinou Lacan.

A letra, diferentemente, remete ao real que não engana, isto é, não gera equivocação, pois só há equívoco no interior de uma cadeia simbólica, da qual a letra não participa. Produto de *alíngua*, a letra fica presa ao corpo, como um escrito hieroglífico ou ainda uma assinatura, ou seja, uma marca resistente à tradução. Em sua *Conferência de Genebra sobre o sintoma* (Lacan, [1975] 1998), Lacan afirma que nos fenômenos psicossomáticos o corpo tem valor de etiqueta, de nome próprio. Não estaria aí falando da letra como de algo intraduzível?

No entanto, se nos remetermos à citação de Julieta Jerusalinsky, mais acima, veremos que ela diz: a letra *pode* ser articulada em um funcionamento significativo, ou seja, pode entrar no campo saber (S2). Como entender tal afirmação, se ainda há pouco dizíamos que a letra participa do real sem nome, como escrita enigmática? Com efeito,

este aparente paradoxo não poderia ser dirimido sem a necessária evocação da dupla função do significante – como o que produz efeitos de significado, por um lado, e como causa de gozo, por outro. Naturalmente, tratam-se de funções diferentes. No seminário *Mais, ainda* (Lacan, [1972-1973] 2008), Lacan é cristalino a esse respeito ao dizer que o significante é utensílio para produzir gozo e, ao mesmo tempo, o que comporta o sinal de pare, isto é, o que impõe ao gozo uma barreira.

Assim, como rastro da passagem do significante pelo corpo, a letra então *encarna* no corpo esta dupla função do significante: representação/simbolização (S2 como o conjunto dos significantes) por um lado, e marcação (gozo do corpo), por outro. Por isso Lacan a define como litoral (Lacan, 2003). Para compreender esta definição, a princípio obscura, basta lembrar que o litoral é aquela faixa que articula campos heterogêneos como são a terra e o mar. Analogamente, a letra é litoral, pois faz fronteira entre o **saber** (S2) e o **gozo**. Encarnada no corpo, ela evidencia que não-todo o corpo é incorporado pelo simbólico, pois há um resto real que, como tal, permanece irreduzível à captura. A letra desenha a borda do furo no saber, apontando para o real.

Esta incorporação da carne pelo conjunto dos significantes, produzindo um corpo, tem como resultado um certo esvaziamento de gozo no corpo. É o que se passa quando o significante exerce sua função de representação, ou ainda de efeito de significado. Esta extrusão do gozo, pelo atravessamento da carne pela linguagem, é verdadeiramente necessária ao advento da subjetividade, pois é o que oportuniza que haja um gozo fora das fronteiras do corpo, um gozo não autoerótico. Este novo gozo gera uma satisfação que se faz pelo circuito pulsional, com inclusão do Outro e reconhecimento da alteridade, por conseguinte uma satisfação que poderíamos chamar de signatária do laço social.

Chamamos este novo gozo de gozo fálico, que deve ser entendido como um gozo da linguagem, já que o falo é um significante. Como gozo da linguagem, ele é também, e por isso mesmo, um gozo que se dá fundamentalmente fora do corpo e dentro do campo simbólico do sentido. Como tal, é um gozo fragmentado, sempre parcial, pois necessariamente assujeitado aos intervalos entre os significantes, índices de sua não plenitude. Com efeito, lembramos que a linguagem comporta leis às quais o homem tem de se submeter, leis que ele não controla – o que por si só já funciona como barreira à plenitude de seu gozo (André, 1998).

Para além – ou aquém – deste gozo linguageiro, há um gozo que permanece no corpo, sem integração ao tecido simbólico e imaginário que, para cada um, constitui a realidade de seu mundo, no que este só existe para o homem como mediado pela fantasia, verdadeira janela para o real. Este gozo do corpo é nomeado por Lacan ([1972-1973] 2008) como gozo do Outro, e é um gozo suplementar ao gozo fálico, ou seja, um gozo *a mais*. Trata-se de um gozo autista, que não está na intersecção entre dois, não respeita a lógica do circuito pulsional e, em si mesmo, é avesso ao sentido – é, alias, justamente, fora-do-sentido. É, enfim, um gozo que concerne ao real do corpo, no que este, como já dissemos, não é sexual, pois que a dimensão sexual na espécie humana é estritamente dependente da dimensão simbólica.

Lacan ratifica:

O ser do corpo certamente que é sexuado, mas é secundário, como se diz. E como a experiência o demonstra, não é desses traços que depende o gozo do corpo... (Lacan, *op. cit.*, p. 12).

Voltando à definição da letra como litoral, concluímos que ela presentifica no homem estas duas modalidades de gozo. Mas, ainda que seja assim, a letra nunca entra totalmente na lógica significante da metáfora e da metonímia, radicanando-se no real, que vige sempre para além da referência inter-humana e da dialética do desejo. A psicanalista Heloisa Caldas (2001) sintetiza:

A letra é assim o próprio limite entre o gozo do sentido e o gozo fora do sentido. De um lado veicula um gozo que se pode articular ao Outro na cadeia significante, um gozo de mensagem e uma mensagem de gozo. Por outro lado é o ponto limite do que se pode endereçar, dizer do gozo, é a borda de um campo no qual o gozo permanece impossível ao saber (p. 4).

Em sua face de gozo fora do sentido, *impossível ao saber*, a letra afeta o corpo à revelia dos mecanismos da metáfora e da metonímia que constituem a lógica própria ao inconsciente estruturado como uma linguagem, formalização lacaniana da teorização freudiana. Neste sentido, refratários ao simbólico, registro das trocas, do laço social, os sintomas como acontecimento de corpo vão na contramão da lei do desejo e expressam o gozo corporal em sua face mais real, sem simbolização, no que muitas vezes aparecem como sintomas mudos, silenciosos, representando verdadeiros desafios para o analista na condução do tratamento. Como se expressou Maria do Rosário do Rêgo Barros (s/d), “O corpo insiste em presentificar um gozo invasivo, inquietante, se o sujeito não consegue encontrar um interlocutor que acompanhe o trabalho de construção do seu sintoma, ou seja, a construção de sua forma singular de gozo que não é assimilável nem ao sujeito, nem ao Outro” (p. 2).

Capítulo 6 – Corpo e sintoma em tempos de demissão paterna

6.1 Os sintomas corporais de hoje: uma primeira aproximação

Na primeira parte deste trabalho, dividida em três capítulos, tentamos dar fundamento à tese da *demissão paterna*, expressão a que achamos por bem dar uma definição operacional que, agora, relembramos ao leitor. Designamos por ela a realidade contemporânea de declínio das possibilidades operativas da função paterna, mais radicalmente do que a “simples” decadência da imagem do pai. Neste sentido, tal realidade vai muito além da falência do patriarcado, pois diz respeito mesmo ao próprio lugar do terceiro, independentemente de quem possa encarná-lo – isto é, dar-lhe corpo.

Não foi por outra razão que, na segunda, correspondente aos capítulos 4, 5 e 6, nos atribuímos a tarefa de resgatar dos textos de Freud e Lacan as concepções destes autores a respeito dos fenômenos corporais, ou, mais exatamente, dos sintomas passíveis de inscrição no corpo. A intenção foi a de construir um lastro teórico-conceitual que nos permitisse refletir sobre os sintomas corporais da atualidade, estes mesmos que, diferentes entre si, parecem encontrar certa similitude à medida que são a expressão de um curto-circuito da fala (Forbes, 2003).

Com esta pesquisa, nosso grande propósito foi o de investigar as possíveis relações que estes sintomas contemporâneos têm com o que designamos por demissão paterna.

Nesta terceira e última parte de nossa dissertação, tencionamos justamente empreender esta reflexão, desvelando o vínculo tácito e causal que une a demissão paterna aos sintomas corporais da atualidade. Não esquecemos ou mesmo negligenciamos o valioso ensinamento freudiano de acordo com o qual os sintomas têm múltiplas determinações. Entendemos, assim, que a dita demissão paterna tem a sua parte no aparecimento destes novos sintomas corporais, mas não jogamos tudo em sua

conta. Se não tratamos dos demais fatores que podem ter concorrido favoravelmente para o seu surgimento, isso se deve ao fato de que, como se sabe, uma pesquisa acadêmica deve sempre ter um campo delimitado. Como leitores de Lacan e cientes de que o real não pode ser apanhado pelo campo da palavra, aceitamos esta necessária delimitação. Nada disso exclui a importância da demissão paterna, como pretendemos demonstrar.

Para empreender esta reflexão, precisamos dizer quais são, afinal, estes novos sintomas aos quais nos referimos. Quais suas feições, sua fenomenologia? O que permite ajuntá-los?

Sem dúvida, a lista que poderíamos fazer reuniria entidades clínicas díspares, tanto mais porque só há sintomas do sujeito, o que já diz de uma irreduzível singularidade avessa a todo modelo classificatório. Entendemos que, como práxis, a psicanálise configura um dispositivo em que o analista, como semblante de objeto *a*, se dirige a um outro na posição de sujeito ($a \rightarrow \$$) – o que denota toda a consideração da invenção freudiana pela singularidade, jamais desconsiderada em nome de qualquer classificação. Sendo assim, mais do que nomear sintomas, o que eventualmente faremos ao longo do texto, desejamos marcar que tais fenômenos contemporâneos portam certos traços capazes de reuni-los na diversidade. (Naturalmente segundo determinados critérios). Evoquemos estes traços a partir da proposição de alguns autores que têm se interessado pelo assunto.

Besset, Brito, Silva & Vieira (2009) afirmam o mutismo é um destes traços. Para elas, são sintomas “que não se oferecem ao sentido, observados em sujeitos que não buscam um saber sobre suas causas. [...] Em suma, para o sujeito que os porta, ele não *quer* dizer nada” (p. 153). As autoras mencionam como exemplos a anorexia, a bulimia,

o pânico e os excessos, tanto os sexuais quanto os relativos às drogas ou ao consumo. Todos eles dizem respeito ao corpo.

Maria Helena Fernandes (2003) também elenca alguns destes novos sintomas, como os transtornos alimentares, as compulsões pelo trabalho e por exercícios físicos, as reiteradas intervenções cirúrgicas de modelagem corporal, um certo “esquecimento patológico do corpo, e ainda a variedade dos quadros de somatização. Sintomas que denotam”, na opinião da autora, “de forma positiva ou negativa, a *submissão completa do corpo*”¹⁰⁶ (pp. 14-15).

À lista das autoras, acrescentemos a fibromialgia, as dores crônicas¹⁰⁷, as escarificações e a hiperatividade.

A psicanalista Pura Cancina (2004) se detém na Síndrome da Fadiga Crônica (SFC). Tal síndrome traz como principais perturbações o esgotamento e a fadiga crônica injustificada, acompanhada de dores musculares, articulares, perturbações emocionais etc. Há geralmente astenia, palavra que vem do grego, onde o prefixo “a” introduz a negação da palavra *sthénos*, que pode ser traduzida como vigor ou força. Trata-se, então, nesta síndrome, da perda do vigor ou força corporal – vivência por vezes observada em pacientes depressivos. Também aqui, o paciente sente seu corpo como um peso inerte.

Para a referida autora, a Síndrome da Fadiga Crônica é apenas o novo nome da neurastenia. Esta última foi descrita por Beard (Apud Cancina, *op. cit*) – seu introdutor no campo médico – como “uma doença nervosa funcional crônica, que se baseia em um empobrecimento da *força nervosa*, em uma ausência de reserva de força nervosa, o que

¹⁰⁶ Grifos nossos.

¹⁰⁷ Terá sido por acaso que, em data recente, o Ministério da Saúde instituiu a Câmara Técnica em Controle da Dor e Cuidados Paliativos? Cf. Portaria 3.150, de 12 de dezembro de 2006. <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/827706/dou-secao-1-13-12-2006-pg-111>.

conduz a uma debilitação rápida e, por conseguinte, a freqüentes chamados para pôr novamente em jogo a força nervosa” (Cancina, *op. cit.*, p. 27).

Para Freud (1916b), a neurastenia era uma das três neuroses atuais, juntamente com a neurose de angústia e a hipocondria. De nosso próprio texto¹⁰⁸ destacamos que tais neuroses põem em evidência fenômenos corporais onde se percebe uma ausência de representação psíquica, sendo manifestações que, por isso mesmo, aparecem desprovidas da articulação ao saber inconsciente. Como uma consequência desse fato, há certa *desimplicação* do sujeito em relação ao seu próprio sofrimento, pois este lhe aparece como que vindo de fora, sem relação com a sua subjetividade.

Com Lacan, diríamos que esta faceta do corpo para-além da representação presentifica justamente o corpo em sua face mais real – carne não recoberta pelo símbolo, verdadeiro obstáculo ao princípio do prazer (Lacan, [1964b] 1998). Sabemos que é o gozo que vige para além do princípio do prazer, o gozo do corpo, no que este não é sexual, mas, justamente, algo *dessexualizado*. Já explicamos anteriormente: se a dimensão do sexual, no homem, depende do significante, a sexualidade se situa fora do corpo, ainda que possa retornar a ele. É essa, aliás, a própria ideia do circuito pulsional.¹⁰⁹

Feitas estas considerações, voltemos ao que até agora foi dito para pôr em relevo os principais traços dos sintomas somáticos da contemporaneidade. *Mutismo, submissão completa do corpo, afetação sem relação com a lógica da representação significativa, desimplicação subjetiva, dessexualização* – eis alguns dos traços que podemos destacar.

Não podemos deixar de evocar outra passagem de nosso texto – a saber, aquela em que citamos Lacan ([1953] 1998) quando este ensina que o eu do homem moderno

¹⁰⁸ Cf. capítulo 4.

¹⁰⁹ É assim que Lacan ([1967a] 2003) define o falasser como ser-para-o-sexo. Detalharemos o assunto em breve. Por ora basta dizer que o homem como ser-para-o-sexo está voltado – ele e seus sintomas – para a relação com o outro, e não submerso num gozo autoerótico que exclui a alteridade.

faz o tipo *bela alma*, aquele “que não reconhece a própria razão de seu ser na desordem que ela denuncia no mundo” (p. 283) e que, arvorando-se na ciência, é capaz de esquecer sua própria subjetividade. Com efeito, sabemos que o discurso científico, organizando o social, desresponsabiliza o sujeito, por exemplo ao reduzi-lo ao seu DNA ou à interação de seus neurotransmissores. Posição diametralmente oposta à ética da psicanálise na medida em que esta é a ética do desejo, que requer sempre implicação.

Estas considerações não são sem razão nem estão fora de contexto. Permitem-nos relembrar a noção de *criança generalizada* (Lacan, [1967a] 2003, p. 367), também já mencionada em nosso trabalho. Lacan a introduziu ao final de um evento sobre as psicoses na criança. Na ocasião, interrogando-se – ao seu modo hermético – sobre as mutações nas condições de subjetivação, indica que tal expressão denota a posição do sujeito – não importando sua idade – como criança, ou seja, como alguém de quem não se espera que assuma a responsabilidade por seu próprio gozo. “Eis o que assinala a entrada de um mundo inteirinho no caminho da segregação” (ibid).

Podemos traduzir o vaticínio lacaniano a partir do momento que é o nosso hoje em dia, lembrando que o declínio do Nome-do-Pai como significante da lei no Outro social se desdobrou através da constituição de pequenas comunidades formadas por identificações horizontais que não deixam evidente a necessidade da subtração de gozo como requisito para habitar o social. Fazemos nossas as palavras de Eric Laurent (2007):

O ideal de uma justiça distributiva universal é confrontado hoje com comunidades de gozo que não querem, de modo algum, ser absorvidas pelo bem comum. Elas simplesmente almejam uma comunidade em que se afirme o

direito à diferença. Cada uma delas quer se definir a partir de um gozo próprio, a ser protegido (p. 83).

Esta configuração do laço social favorece o empuxo a gozar e, por isso mesmo, a primazia do corpo e das sensações. Atualmente, procura-se a afetação do corpo ao ponto de sua total e completa submissão. O recurso à fantasia, à imaginação e à elaboração psíquica são prontamente descartados como insuficientes para a evocação do prazer na intensidade almejada – aquela em que, ultrapassando a barreira do bem, ele se confunde com o gozo. Tal fato é confirmado pela prática clínica, às vezes pela presença de fenômenos no real do corpo, outras, mais simplesmente, pela notória dificuldade de alguns analisantes no que tange à associação livre. Muitas vezes não se trata apenas de uma inibição nas associações, mas da presença de alguma coisa inominável que detém o deslizamento significativo (André, 1998).

Portanto, a época da criança generalizada, aquela em que vivemos hoje, é conivente com a não cessão do gozo, que, sendo algo relativo ao corpo, pode nele permanecer. O raciocínio é simples e foi desvelado por Freud em *Totem e tabu* ([1913] 1996): é em *nome do pai* que o homem consente na subtração de seu próprio gozo; a renúncia é renúncia em *nome do pai*. Se não há mais O Nome-do-Pai – o um universal, ideal comum a todos – não é mais tão evidente que deva haver perda de gozo, pois os nomes do pai – que se mantêm como suportes da função simbólica – não revelam a mesma eficácia. Tentemos ser mais claros.

A noção de sintoma como formação substitutiva (Freud, [1896] 1996), equivalente à de sintoma-metáfora (Lacan, [1955-1956] 2002), pressupõe o seguinte: o gozo renunciado em favor do Nome-do-Pai como significante da lei no Outro social retorna através da falha do recalque, desde aí cifrado pelo inconsciente e transfigurado

de modo sintomático. Com o ocaso do Nome-do-Pai, os tempos são de curto-circuito deste mecanismo, razão pela qual o gozo passa ao largo da cadeia significante e concerne diretamente ao corpo, sem mediação simbólica. Nestes sintomas o que predomina é a vertente da satisfação gozosa em detrimento da de mensagem, pois não se trata mais de uma resposta sintomática ao pai, cuja presença não é mais evidente.¹¹⁰

Reencontramos assim, devidamente fundamentados, os traços que designamos como próprios aos sintomas somáticos da contemporaneidade – mutismo, submissão do corpo, perda do valor de mensagem do sintoma, desimplicação subjetiva e dessexualização. As mutações, rupturas e decomposições da ordem simbólica mostram-se hoje consonantes com o discurso do direito ao gozo, quando não do dever de gozo, mandato imperativo de um supereu que, sem mais compromissos com os ideais sociais, pulverizados, se revela em sua face mais pulsional, implicando diretamente o corpo como causa material do gozo (Lacan, [1972-1973] 2008).

Com efeito, a leitura atenta de Freud ([1923] 2011) demonstra a dupla face do supereu: como herdeiro do complexo de Édipo, ligado aos ideais sociais, por um lado, e como diferenciação do *isso*, caldeirão das pulsões, por outro. Em *O mal-estar na civilização* (Freud, [1930] 1996) lemos que o incômodo de se viver em sociedade decorre da necessária renúncia pulsional requerida pela vida civilizada. O supereu é a instância que, internalizada, fica responsável por vigiar o sujeito para que ele aja em conformidade com os ideais sociais. Porém, se os ideais exigem respeito à lei do pai, a pulsão exige satisfação. “Então, ele [o supereu] exige duas coisas simultâneas e opostas, como o representante da civilização no sujeito” (Quinet, 2000, p. 9).

¹¹⁰ Não somos maniqueístas: não pensamos que o sintoma como gozo exclui qualquer possibilidade do sintoma como mensagem. Acreditamos, porém, que este primeiro sentido tem se mostrado cada vez mais comum na clínica e que este fato requer que repensemos a prática. Sobre o assunto, ver a primeira nota do item 5.2 – *O sintoma como acontecimento de corpo*.

Em nossos dias, diante do declínio da dimensão ideal ligada ao Nome-do-Pai como sustentáculo da arquitetura vertical da civilização, a face pulsional do supereu ganha primazia na vigilância do sujeito, não para se certificar de sua obediência à lei paterna, mas para exigir sua fidelidade ao imperativo de um gozo impossível de ser atingido, mas que nem por isso deixa de ser cobrado. Eis por que um outro traço da subjetividade contemporânea é a ansiedade constante e generalizada, pois tudo se passa como se, diante deste mandato insensato de alcançar o gozo definitivo, o sujeito estivesse sempre em dívida e, portanto, precisando correr atrás do tempo perdido.

A subjetividade contemporânea como aquela designada pela expressão *criança generalizada* revela-se naqueles casos – cada vez mais frequentes – em que o sujeito não quer que lhe peçam para responsabilizar-se pelo seu gozo, mas também não tem intenção de abrir mão dele, ou não consegue fazê-lo, pelo menos. Nada mais compreensível do que o fato de que tal posição subjetiva ganhe manifestações sintomáticas específicas, portando os traços que já sublinhamos.

Aqui, seria interessante voltarmos aos capítulos anteriores relativos ao corpo e destacar deles aquelas passagens que podem nos auxiliar a dar fundamento a estes novos sintomas. Adiantamos que, em Freud, é a categoria de neurose atual que mais se revela profícua para pensar sobre estes novos sintomas. Em Lacan, a categoria de sintoma como acontecimento de corpo.

Com Freud, vimos que os fenômenos somáticos das neuroses atuais revelam um corpo mudo, silencioso, resultado da ausência de representação psíquica em seu mecanismo constitutivo, à semelhança do *mutismo* como traço dos novos sintomas. A *desimplicação subjetivae* a *dessexualização* podem também ser reencontradas sob a pena de Freud, quando nos lembra que as manifestações das neuroses atuais “não admitem serem remontadas, histórica ou simbolicamente, a experiência operantes, e não

podem ser compreendidas como substitutos da satisfação sexual ou como conciliações entre impulsos pulsionais opostos” (Freud, [1912] 1996, p. 267).

Também por outra via reencontramos a *dessexualização*. É que o fenômeno corporal (da neurose atual) traz à tona uma parte do corpo que resiste à simbolização, pelo que esta parte não pode senão aparecer como dessexualizada, pois, a rigor, para o homem, a sexualização depende inteiramente de sua entrada no universo simbólico. Neste sentido, a manifestação da neurose atual, assim como aquela dos novos sintomas, denuncia justamente a falha do processo de captura do corpo pela ordem simbólica.

Trata-se aqui, nos dois casos, da presentificação, no corpo, de um excesso de excitação não-ligada, isto é, excitação sem representação psíquica. O corpo fica *submetido* a este excesso, que não é elaborado psiquicamente nem revela qualquer tramitação entre os representantes de representação. Em termos lacanianos, denuncia a não extrusão do gozo. Isso que é sempre excessivo e *ex-timo*, ou seja, íntimo e, ao mesmo tempo, radicalmente estranho, justamente por não se inserir na trama das cadeias significantes do sujeito.

Quanto a Lacan, vejamos o que é pertinente destacar das suas conceituações. Em primeiro lugar lembramos que, como acontecimento de corpo, o sintoma não tem valor de mensagem-metafórica. Antes, revela-se como gozo e por isso não faz apelo ao Outro ou demanda interpretação. Não implica prazer de qualquer espécie, mesmo inconsciente – o que não quer dizer que não coloque em jogo algum tipo de satisfação, restando saber de qual se trata ou o que se satisfaz. Novamente, estamos aqui diante do *mutismo*, da *irredutibilidade à lógica darepresentação significativa* e da *completa submissão do corpo*, pois o sintoma como gozo concerne diretamente ao corpo, haja vista a ressonância harmônica entre corpo e gozo.

Ademais, conceber assim o sintoma nos permite falar em *dessexualização*, pois o gozo radica-se no real, que, como sabemos, é dessexualizado. Como bem ensinou Lacan ([1964b] 1998), o real “se distingue [...] por sua separação do campo do princípio do prazer, por sua dessexualização” (p. 159). Nesta vertente, o sintoma muitas vezes aparece como marca enigmática, ilegível, índice do real como o impossível de se dizer. Nestes casos, mostram-se avessos ao inconsciente como saber (S2), sendo antes a expressão de significantes isolados (S1) e por isso mesmo sem sentido.¹¹¹

Anorexia, bulimia, toxicomania, escarificações, ataques de pânico, fibromialgia, somatizações, dores crônicas, hiperatividade – todos estes sintomas são marcados por estes traços que destacamos e apontam para este mais-de-gozar que é um dos elementos centrais no discurso que organiza o laço social da contemporaneidade, deslegitimando o trabalho da função paterna, não importando o nome que lhe sirva de suporte. Já demonstramos o quanto esta situação é fruto de complexas e insidiosas mutações que vêm sendo gestadas já há alguns séculos e que atingem inclusive a intimidade das famílias, justo o lugar de onde devem emergir os sujeitos desejantes.

Devemos, agora, aprofundar a investigação dos meios pelos quais o gozo – que é do corpo, mas que pode não ficar retido nele de modo tão pernicioso – tem se mantido na esfera somática, engendrando os referidos sintomas contemporâneos. Para tanto, vamos desenvolver nossa reflexão em outro nível, precisamente aquele da intimidade das famílias. Pretendemos com isso interrogar se, em consequência da demissão paterna, estaríamos vivendo novas formas de constituição subjetiva que pudessem favorecer essa estase do gozo no corpo.

¹¹¹ No capítulo 2 demonstramos que a significação de um significante é o resultado da relação de um significante com os outros no interior de uma cadeia, pois nenhum significante tem atrelado a si um significado que lhe seja próprio.

Nossa reflexão se centrará em dois importantes textos de Lacan, ambos presentes em *Outros Escritos*, a saber, *Nota sobre a criança* ([1969] 2003) e *Alocução sobre as psicoses da criança* ([1967a] 2003).

6.2 A demissão paterna e o “envscamento” no gozo

A família deve “assegurar a irredutibilidade de uma transmissão – que é de outra ordem que não a da vida segundo a satisfação das necessidades, mas é de uma constituição subjetiva, implicando a relação com um desejo que não seja anônimo” (Lacan, [1969] 2003, p. 369). A garantia da constituição subjetiva pela via de um desejo que não seja anônimo supõe duas frentes pelas quais os Outros da criança devem entrar em contato com ela – respectivamente as via da alienação e da separação, ou, ainda de outro modo, as vertentes atributivas/transitiva (por um lado) e a de corte (por outro). Tal constituição supõe a adequada relação dialética entre estas duas frentes – do desejo da mãe e da função do pai.

Para o cumprimento de nosso propósito, iremos nos debruçar o máximo possível sobre a relação da mãe com seu bebê, afinal a autoridade do pai deriva do modo como a mãe favorece ou dificulta a entrada desse pai, fazendo eco à sua palavra ou demonstrando indiferença em relação a ela. Iniciamos com a seguinte pergunta, cujo sentido se compreenderá depois: Do lado da relação com a mãe, qual lugar pode ocupar a criança?

Extraímos de Freud ([1931] 1996) a conclusão de que uma mãe é uma mulher cujo amor pelo filho deriva de sua falta fálica, definição sobremaneira interessante para caracterizar o laço que as une. Implícita a esta definição reside o fato de que a simples expulsão do ventre não é suficiente para colocar o bebê na posição de sujeito, pois, como falo materno, ele é ainda e tão-somente um objeto que preenche a mãe. Lacan

([1964-1965] 2005) confirma: “há na relação **normal**¹¹² da mãe com o filho algo de pleno, redondo, fechado, algo de tão completo quanto na fase de gestação” (p. 138).

É esta a situação normal, esperada do vínculo mãe-bebê. Do lado da criança, o desejo materno só pode surgir como enigmático, pois não há possibilidade, a princípio, de adivinhar sua significação. Esta será um produto da intervenção paterna, da entrada do Nome-do-Pai, que retroativamente significará como sexual o desejo materno, doravante recalcado. Assim, o lugar da mãe para seu filho é o de “um enigma insondável e de uma ameaça obscura” (Soler, 2003, p. 91), descrição que nos permite questionar o amor materno como um sentimento que instala uma situação idílica.

A caracterização deste amor como algo de sublime, elevado, sem relação com o gozo ou a sexualidade, eis o que bem merece ser caracterizado como um mito. De fato, Freud notou que, mesmo nos cuidados mais essenciais, a sexualidade da mãe está presente, nem que seja pelo simples fato de que ela é sexuada. É ela quem erotiza o corpo do bebê, que não é erógeno por natureza. Torna-se erógeno como uma consequência do banho de libido dado pela mãe junto com os seus cuidados, com a assepsia que realiza.

Naturalmente, o papel do corpo aqui não é nada negligenciável. Está mesmo em primeiro plano.

O grande princípio moderno, anti-sadiano, de que ninguém tem o direito de dispor do corpo do outro acaba, desse modo, encontrando um obstáculo nessa zona limite da maternação, ficando a humanização primária do corpo exposta aos excessos e transgressões que, antes mesmo de entrar em jogo para a criança

¹¹² Grifos nossos.

a diferença sexual, já a aprisionam no “serviço sexual da mãe”¹¹³, na posição de fetiche e, às vezes, na de vítima (Soler, *op. cit.*, pp. 92-93).

Por conseguinte, a imagem do amor materno não passa de uma miragem perniciosa ou ainda uma fantasia postiça: “[...] a da harmonia instalada no hábitat materno. Nem desconforto nem incompatibilidade se poderiam produzir-se aí, e anorexia nervosa é relegada a uma esquisitice” (Lacan, [1967a] 2003, p. 365). Podemos manter a expressão, mas apenas com a condição de não esquecer que tal amor – estruturado pela fantasia, como todo amor – “reduz o parceiro a ser o objeto evocado pela divisão subjetiva. [...] Objeto real nas mãos da mãe, que, muito além do que é exigido pelos cuidados, pode servir-se dele como de uma propriedade, uma boneca erótica com que gozar e a fazer gozar” (Soler, *op. cit.*, p. 93).

Tratando do amor materno, Freud diz o seguinte: “Esse amor possui a natureza de uma relação amorosa **plenamente** satisfatória que **preenche** não só **todos** os desejos psíquicos, mas também **todas** as necessidades corporais...” (Freud *apud* Methelin, 1999, p. 12). Ora, os ensinamentos de Freud e Lacan nos autorizam a questionar a identificação do paraíso idílico como uma relação que tudo preenche e nada deixa faltar, pois é somente no real onde nada falta – e no real não há existência subjetiva. De fato, só há advento do sujeito por uma extração do real onde o gozo se radica, este mesmo gozo nunca inteiramente ausente do amor materno, no sentido em que aprendemos a usar a expressão.

Vejamos o que diz uma experiente psicanalista que trabalha há muitos anos com a relação mãe-bebê:

¹¹³ A passagem entre aspas é uma citação de Lacan no texto *Do “trieb” de Freud e do desejo do psicanalista* (Lacan, [1964a] 1998, p. 866).

Dissimulada em todo amor, esconde-se a ideia da devoração. Da devoração animal de seu filhote. “Dá vontade de comer essa criança. Devoro-a com os olhos desde que nasceu, não consigo desviar meu olhar do berço”. Desde a noite dos tempos, as mulheres, justamente por não serem ogros, recusam o prazer de devorar os filhos. Não é a vontade que falta. Mas é justamente por haver falta que não o fazem. A posição animal bascula em razão mesmo da castração no registro do humano e do simbolizável (Methelin, *op. cit.*, p. 14).

Portanto, toda relação normal da mãe com seu bebê é sempre excessiva para este. Ela, que desempenha a função de pára-excitação, como uma espécie de escudo que protege a criança do caráter excessivo dos estímulos que afluem, é em si mesma uma fonte de estímulos excessivos. Seu toque, seus gestos, seus desejos e sua fala imprimirão marcas no corpo, para além da possibilidade de representação. Fixarão, neste sentido, pontos de gozo que jamais serão domesticados pelo *logos*.

A subjetividade da mãe se apossa do corpo do bebê, que será instruído em seu funcionamento, domesticado pelas exigências da civilização, do Outro social, das quais a mãe se apropriou ao seu modo singular, como Outro para o bebê. Não sem um gozo todo particular, ela deverá governar o funcionamento corporal do seu filho, enodando organismo e ordem simbólica. Campo aberto para todos os tipos de impasse e sofrimento precoce, e, no entanto, tarefa necessária a ser desempenhada como parte indispensável do processo de humanização.

Percebe-se aí uma báscula constante: a transgressão, dificilmente determinável de antemão dada esta onipotência originária da mãe, se afigura sempre como uma possibilidade iminente. Se bem que, por outro lado, e como já dissemos, toda relação

normal é sentida por parte do bebê como transgressora, isto é, como excessiva em relação ao que seu aparelho psíquico pode suportar em termos de estímulo.

A psicanálise nos oferece operadores para pensar esta balança. Trata-se das duas posições possíveis da criança frente ao desejo do Outro materno: como falo ou como objeto *a*. É sobretudo pela via da imagem fálica que forja para si que uma mãe entra em contato com seu filho. Este deverá identificar-se a esta imagem o mais possível como condição para que ela o reconheça como seu e possa realizar os indispensáveis investimentos narcísicos. Aqui, estamos no campo da *sua majestade o bebê*, pois o investimento amoroso da mãe mostra-se articulado às instâncias ideais. É bem por não ter atingido a perfeição narcísica situada como ideal do eu para ela, fruto de sua própria falta fálica, isto é, de sua castração – é bem por isso, dizíamos, que uma mãe poderá situar o filho como falo imaginário.

Este lugar do filho como falo imaginário está claramente articulado aos ideais sociais, revelando, por aí mesmo, ao próprio filho, a falta materna, na qual ele poderá se apoiar para se tornar desejante, à condição de que seja ajudado a se separar dela. Com efeito, a imagem encarnada no falo com o qual o bebê se identificará “já comporta por si mesma uma abertura para um mais-além do estatuto de objeto da mãe” (André, 1998, p. 193). Aqui, pelo menos potencialmente, o bebê é prometido ao mundo, pois será o advogado brilhante ou o cidadão honesto. Em suma, e como dizia Freud, tal lugar corresponde àquele assinalado a partir do narcisismo renascido dos pais, convertido em amor objetal.

Citamos:

Os pais são levados a atribuir à criança todas as perfeições – que um observador neutro nela não encontraria – e a ocultar e esquecer todos os defeitos, algo que

se relaciona, aliás, com a negação da sexualidade infantil. Mas também se verifica a tendência a suspender, face à criança, todas as conquistas culturais que o seu próprio narcisismo foi obrigado a reconhecer, e a nela renovar as exigências de privilégios há muito renunciados. As coisas devem ser melhores para a criança do que foram para os seus pais, ela não deve estar sujeita às necessidades que reconhecemos como dominantes na vida. Doença, morte, renúncia à fruição, restrição da própria vontade não devem vigorar para a criança, tanto as leis da natureza quanto as da sociedade serão revogadas para ela, que novamente será o âmago da criação. *His majesty the baby*, como um dia pensamos de nós mesmos. Ela deve realizar os sonhos não realizados dos seus pais, tornar-se um grande homem ou herói no lugar do pai, desposar um príncipe como tardia compensação para a mãe (Freud, [1914] 2011, pp. 36-37).

Esta posição da criança no lugar do falo imaginário é também – para retomar os termos de Freud – a da criança como ideal do eu parental. Assinalam assim um ponto onde, na cultura, eles se veriam passíveis de serem amados, detentores de todas as perfeições. À diferença que, agora, se trata de um lugar que imputam ao filho. Tal posição simultaneamente vela e desvela a castração, a falta radical e impreenchível. Precisamente por esta falta é que a mãe, como *mulher*, pode consentir em não sufocar seu filho com o seu amor, em não efetivar a promessa de devoração que jaz em todo amor materno. Nesta vertente do laço, os ideais sociais têm primazia sobre a dimensão pulsional.

Esse é ainda o campo do gozo fálico, já definido como gozo da linguagem, portanto um gozo fora do corpo. Porém, não nos deixemos enganar por isso: de fato, mesmo aqui as sensações e o corpo-*a*-corpo desempenham um papel predominante, do

que aliás ninguém que já pôde observar uma relação mãe-bebê duvidaria. No mais, nada garante que a criança deixará essa posição de falo imaginário, subordinada ao desejo materno. Esta separação se tornará efetiva graças à divisão dos gozos na mulher, pois se de um lado ela se satisfaz falicamente, na relação com o filho, por exemplo, o gozo que a específica não se realiza por aí, pois é suplementar ao fálico.

A mãe então, como mulher, nunca será completamente mãe, isto é, completamente fálica. Jamais poderá contentar-se inteiramente na relação com o filho, devendo voltar-se para um homem diante de quem ela possa funcionar como causa de desejo, condição para que este homem possa exercer sua função de pai junto ao seu filho – sua *père-version*.

De fato, a partir de Freud ([1931] 1996), Lacan ([1972-1973] 2008) demonstrou que há apenas um significante da sexuação – o falo. Este significante “é a objeção de consciência, feita por um dos dois seres sexuais, ao serviço a ser prestado ao outro” (Lacan, *op. cit.*, p. 14). Traduzimos: embora o falo sirva mais à sexuação do homem do que a das mulheres, nem por isso elas estarão liberadas de se situarem em relação a ele para estabelecerem a sua própria identidade sexual.

Não é por outra razão que as mulheres são *não-todas* em relação à função fálica, uma parte de seu ser permanecendo fora desta lógica. Daí provém o acesso a esse gozo Outro, não limitado pelas leis do significante, como é o caso do gozo fálico. Trata-se aqui de uma divisão do gozo. Elas em parte deverão gozar segundo a lógica fálica, mas, por outro lado, não completamente.

Sendo assim, podemos mesmo estabelecer uma divisão biunívoca entre a posição da mulher (com acesso a este gozo Outro) e a da mãe (que se realiza pela via do gozo fálico). A existência deste gozo Outro, propriamente feminino, é o que permite à criança escapar ao engolfamento que de outro modo poderia muito bem se efetivar, caso

as mulheres fossem inteiramente mães, sem encontrarem barreiras ao caráter insaciável de seu amor materno. Justo por serem também mulheres, e não somente mães, elas podem deixar entrever a própria castração, via de acesso à castração de seu próprio filho e, logo, à sua condição de sujeito desejante. Juresalinky (2009) confirma que “ser mulher não equivale a ser mãe, sendo amaternidade uma experiência que, ao abrir uma nova condição, mais do que responder ao que é ser mulher, relança e atualiza para ela os efeitos da castração (p. 136).

Entretanto, a via da criança como substituto fálico não é a única pela qual a mãe entra em relação com seu bebê. Eventualmente pode acontecer de a imagem do falo projetada sobre o corpo da criança não se ajustar muito bem a ele, por uma razão ou por outra. Pode ser que se trate de uma dificuldade da mãe, estrutural ou momentânea; pode ser, igualmente, que diga respeito a alguma característica do bebê, que nesse caso não facilita a imaginarização do seu corpo. De acordo com Serge André (1998), “é frequente a manifestação de uma discordância, na mãe, entre o lugar e a função que a criança ocupava em sua fantasia, durante a gravidez, como criança *imaginária*, e aqueles que tende a assumir enquanto criança *real*” (p. 193).

De falo imaginário, a criança desliza para a posição de objeto *a*. Como correlata do objeto no fantasma ($\$ \leftrightarrow a$), a criança vem arrolhar a falta que a posição da criança como falo vela ao mesmo tempo em que denuncia. Nestas circunstâncias o bebê paga diretamente com seu corpo. Aqui, não há divisão entre os gozos, mas convergência entre amor e desejo. O bebê preenche a ponto de não deixar qualquer vislumbre da falta materna. Ele e seu corpo adquirem o valor de *objeto condensador de gozo*, expressão utilizada por Lacan no texto *Nota sobre a criança* ([1969] 2003), que propomos retomar.¹¹⁴

¹¹⁴ O texto, mais do que a expressão.

Nesta nota à Jenny Aubry, Lacan estabelece com clareza o hiato que separa os lugares da criança como falo materno – vinculado ao ideal de restauração narcísica – e como objeto que aparece no real. Vale a citação:

A distância entre a identificação com o ideal do eu e o papel assumido pelo desejo da mãe, quando não tem mediação (**aquela que é normalmente assegurada pela função do pai**¹¹⁵), deixa a criança exposta a todas as capturas fantasísticas. Ela se torna “objeto” da mãe e não tem mais outra função senão a de revelar a verdade desse objeto (p. 369).

Interessante observar que, para ele, este lugar da criança frente ao desejo materno, lugar de sutura, não pressupõe, *a priori*, nenhuma estrutura subjetiva em especial por parte da mãe – neurose, psicose ou perversão. De um modo análogo, ele também não nos fala que tal situação favorecerá a instalação, na criança, de nenhuma destas estruturações subjetivas, como distintos modos de resposta frente ao desejo do Outro. E do que ele nos fala, afinal? Simplesmente que a ocupação deste lugar de encarnação do objeto *a* frente ao desejo materno enseja o aparecimento do **sintoma somático**.

O bebê aqui **corporifica** a verdade materna, da qual a mãe pode enfim se alienar. “O sintoma somático oferece o máximo de garantia a esse desconhecimento [da verdade materna]; é o recurso inesgotável, conforme o caso, a atestar a culpa [neurose], servir de fetiche [perversão] ou encarnar uma recusa primordial [psicose]” (Lacan, *op. cit.*, p. 370). Neste caso, e em contraposição ao lugar fálico que a criança pode assumir junto

¹¹⁵ Grifos nossos.

ao desejo da mãe, há primazia do gozo pulsional autista em detrimento dos ideais sociais. A criança é objeto a gozar e a fazer gozar.

Notemos que aí dois lugares ou posições são distinguidos com clareza: a criança como ideal do eu (leia-se: falo imaginário), ou como objeto *a* no fantasma. Estas duas situações diferentes ensejam o aparecimento dos sintomas na criança. Vamos esmiuçar o tema.

Primeiro caso – a criança como falo imaginário: o sintoma representa a verdade do casal familiar e deve ser concebido como a resposta da criança àquilo que não vai bem neste encontro do casal. Pressupõe a entrada do Nome-do-Pai, nem que seja como possibilidade, já que a criança está em condições de vislumbrar que a mãe é faltante.

Segundo caso – a criança encarna a verdade do objeto concernente ao fantasma materno: o sintoma decorre diretamente da subjetividade da mãe, sem mediação paterna.

Inspiramo-nos nestas considerações sobre o sintoma da criança e propomos nossa hipótese: a demissão paterna tem favorecido a constituição de subjetividades marcadas por esta posição da criança como objeto condensador de gozo, o que é suscetível de favorecer o aparecimento dos sintomas somáticos, ou sintomas como acontecimento de corpo (Lacan, [1975-1976]2007). Entendemos que as consequências daí advindas não dizem respeito apenas aos sintomas da criança, mas se revelam nas novas configurações sintomáticas, onde se constata a primazia do corpo.

Nesta posição, um outro gozo, que não apenas o fálico, provindo da mãe, parece marcar o corpo da criança. Este gozo não deixa espaço para a simbolização da falta e por isso induz certa anulação subjetiva. Barroso (2010) sustenta que na contemporaneidade a criança parece mais aprisionada ao gozo dos pais do que aos seus ideais. De maneira muito interessante, ela propõe que a expressão *Sua majestade o bebê*

(a ser tomada como índice da posição da criança como falo imaginário) poderia muito bem ser hoje substituída pela expressão *Sua majestade o mais-de-gozar* (relativa ao lugar da criança como objeto de gozo).

Esta situação seria fruto do êxito do discurso capitalista, já trabalhado em nossa dissertação. A criança seria então inserida na série dos *gadgets*, objetos feitos para assegurar esse gozo a mais sempre buscado e prometido como possível de ser alcançado. A posição no desejo inconsciente aqui é outra, irreduzível àquela da série metafórica do filho como compensação da falta fálica da mulher. Aqui, como objeto condensador de gozo, o filho viria compensar esse a menos de gozo que o discurso capitalista instala para fomentar a busca pelo mais-de-gozar. Não é esse um risco sempre presente nas situações em que uma criança pode ser encomendada à ciência?

Destaquemos que este mais-de-gozar, situado do lado dos pais, é sempre um gozo a mais em relação ao gozo fálico, este último sempre marcado pela castração e, por conseguinte, gozo circunscrito, parcial e fora do corpo. Esta exortação a gozar sempre mais, que caracteriza os nossos tempos, é bem o que promove o desabono generalizado do gozo fálico, hoje tido como insuficiente para assegurar a intensidade do gozo que se almeja atingir.

Reconhecemos nisso uma diminuição do investimento narcísico nas crianças de hoje, que se reforça em decorrência de que os pais de hoje não têm mais tanto tempo para os filhos. Perde-se assim algo do investimento particularizado que deve estar associado à constituição subjetiva, pois nem escola, nem creche, nem babá podem encarnar a função materna do mesmo modo, já que o saber que transmitem não é veiculado por um desejo particularizado. Uma consequência se destaca desta conjuntura: a perturbação no processo de imaginarização do corpo, o que o faz ser reconhecido como corpo humano.

Estas dificuldades no registro do imaginário são reforçadas por aquelas outras a que temos dado mais ênfase, concernentes às fraturas e mutações do registro simbólico. Sem dúvida, na espécie humana, pelo menos, o imaginário corporal não é dissociado do simbólico, de tal modo que as perturbações em um destes dois registros fatalmente resultam no surgimento da dimensão corporal da qual se espera que permaneça velada, recoberta – nomeadamente, a dimensão do real dessexualizado. Não é este um traço dos sintomas contemporâneos?

A esse respeito, consideramos interessante o ensinamento de Serge André (1998): “[...] para um corpo se sexualizar é preciso que haja a intervenção, a nível do simbólico, de alguma coisa que ordene que o corpo real[...] seja de algum modo revestido por uma imagem corporal erotizada”(p. 103). Desta maneira, o enfraquecimento da dimensão simbólica da experiência humana na contemporaneidade, consequência das mutações já trabalhadas em nosso texto, dificulta a circunscrição do imaginário, seu alinhavo significativo, permitindo o retorno do real inominável, insubmisso e não recoberto pelo significativo ou pela imagem.

Lacan ([1970] 2003) ensina que o simbólico faz o corpo, *corpsifica*, ao introduzir nele o significativo. Assim, falar de corpo simbólico não denota nenhuma metáfora, pois só há corpo humano pela entrada na linguagem, que deve amarrar o imaginário corporal. Neste sentido, é a linguagem que confere corpo ao falasser, “a tal ponto que ele [o corpo] não existiria, se não pudesse falar” (p. 406).

Ora, a sexuação do corpo é a via mesma pela qual o homem se subjetiva como ser-para-o-sexo (Lacan, [1967a] 2003). Pelo menos até hoje, nossa subjetivação é sexuada e a distinção anatômica entre os sexos não fica sem consequência psíquicas (Freud, [1925] 2011). “Mas, estaremos nós à altura do que parecemos [...] ser

convocados a carregar – o ser-para-o-sexo?” (p. 362), aquele marcado, desde sua origem, pela castração e pela perda de gozo?

Viceja na atualidade uma economia centrada no gozo e que, desabonando a função paterna, faz a balança pender para o lado da relação com a mãe, esta mesma que caracterizamos como do tipo a preencher todos os anseios corporais e psíquicos, a não deixar lugar para a falta. Perde-se deste modo o saudável equilíbrio entre as funções distintas da vertente materna e paterna, deixando o sujeito enviscado num gozo do qual não consegue ou simplesmente não quer se desvencilhar. Para Lebrun (2008a), esta prevalência do materno faz com que o endereçamento ao pai, quando há, não consiga se sustentar.

Acaso não percebemos na clínica esse estado de indolência, de marasmo? Acaso não nos deparamos com a veleidade do desejo, levando o sujeito à errância? Ambas as situações apontam para esta não entrada do pai, que de outro modo teria permitido ao sujeito desembaraçar-se de seu “enviscamento” ao gozo materno e, por isso mesmo, se sustentado na vida tomando impulso no próprio desejo, ou, mais precisamente, em sua aptidão para desejar. Neste caso, o pai seria aquele do qual se pode prescindir, tendo antes sido feito dele um uso proveitoso.

Substitui-se, assim, a lógica da representação, ligada ao pai, pela lógica da sensação, atrelada à mãe. É claro que aí o corpo não pode senão ocupar o primeiro plano. Mas sublinhemos que esta primazia da mãe no social de hoje não é equivalente a nenhuma espécie de forclusão generalizada do Nome-do-Pai, nem mesmo à fraqueza da imago paterna; está antes relacionada ao desabono do lugar simbólico do pai, de onde resulta o caráter de difícil sustentação do exercício de sua função interditoria e a sua inoperância. É neste sentido da inoperância do pai como terceiro que falamos em demissão paterna.

Nestas circunstâncias, nada garante que ele não esteja presente. Não se trata do seu desaparecimento, porém da descrença em relação à sua palavra na medida em que está se revela interditora. Eis por que não estamos obrigados a supor que tal *demissão paterna* vá se desdobrar necessariamente como neurose, psicose ou perversão. Antes disso, o que a realidade desta situação evidencia é a imersão no gozo primordial e a consequente primazia do corpo na contemporaneidade.

Interditando este gozo que circula pelos corpos amalgamados da mãe e da criança, a função paterna ajudará na disjunção entre o ser e corpo – verdadeira extração do sujeito do campo do real. Isto se dá em consequência da ação nomeante do pai, permitindo que parte deste gozo corporal seja simbolizado, convertendo-se em gozo fálico, ou seja, gozo exterior às fronteiras do corpo.

Considerações Finais

Vê-se bem como a tese da demissão paterna permite compreender estes sintomas corporais da atualidade, pois eles evidenciam a falha deste processo de extrusão do gozo próprio ao corpo. É mesmo notório, hoje, o desabono do gozo fálico como modalidade de gozo comum, partilhável. Era este gozo simbolizado (ou pelo menos simbolizável) que Freud via a todo tempo em sua clínica com as histéricas e suas conversões. Será então por acaso que as conversões não se fazem mais presentes hoje como outrora?

Fundamentamos a demissão paterna principalmente como o resultado do desaparecimento do lugar de exceção ou a desvalia por qualquer intervenção que provenha de um lugar terceiro, heterônomo (Lebrun, 2008a). Em decorrência, falamos de três situações que podem se tornar frequentes: 1º) O primeiro Outro da criança não faz o endereçamento a um terceiro; 2º) O endereçamento é feito, mas não encontra

resposta adequada¹¹⁶; 3º) Há um endereçamento que encontra resposta, mas esta não é acolhida.

Ora, toda a dificuldade clínica está bem nesse lugar: que uma mãe deva recorrer a Outro, passa ainda, mas que às vezes deva consentir em entregar-se nas mãos de um terceiro para uma decisão que não vai no sentido que lhe agrada é outra história! Uma coisa é que seja reconhecida terceiridade, outra coisa que seja enunciada a partir desta mesma terceiridade uma fala arrimada no corpo daquela que a enuncia e que, além disso, essa fala seja reconhecida como legítima (Lebrun, *op. cit.*, p. 280).

Interessados na demissão paterna, até aqui não nos preocupamos em traçar quaisquer diferenças entre estas três situações possíveis, e isso por acreditarmos que todas elas – se determinadas por fatores ligados ao funcionamento do social na atualidade – atendem ao que designamos por esta expressão. Por outro lado, devemos reconhecer que, do ponto de vista clínico, estas três possibilidades não são exatamente equivalentes. Novamente, lembramos que foge aos nossos propósitos de pesquisa a tentativa de estabelecer diagnósticos diferenciais entre estruturas clínicas. Não vamos fazê-lo, portanto. Porém, teremos de nos posicionar quanto àquilo que nos interessa: que ressonâncias têm estas três diferentes situações que no que concerne aos fenômenos corporais?

Vamos nos basear novamente nas distinções essenciais traçadas por Lacan em *Nota sobre a criança* (Lacan, [1969] 2003). Já sabemos que é por permanecer como objeto condensador de gozo que o sintoma tende a se inscrever no corpo da criança e,

¹¹⁶ Sim, porque não basta que o terceiro venha reforçar a posição do primeiro Outro em relação à criança. Aliás, nestas circunstâncias nem poderíamos chamá-lo de terceiro.

como propusemos, a nele permanecer como marca enigmática, vestígio ilegível desta posição de passividade radical. Julgamos que, do ponto de vista do sintoma corporal, esta situação é a mais grave e designa, precisamente, a ausência da invocação ou endereçamento por parte do primeiro Outro da criança. Aqui, a “mãe” se basta. Não há divisão entre a mãe e a mulher, o gozo concentrando-se no corpo.

De outra parte, o bebê como falo imaginário, prometido ao mundo, há invocação ou endereçamento, mas ou bem este não encontra quem se levante para responder, ou bem a resposta não recebe acolhida, sendo refratada.¹¹⁷ Ao que nos parece, os casos em que há endereçamento a um terceiro não implicam tão claramente o sintoma somático da criança, mas seria no mínimo imprudente afirmar que nestes casos não há qualquer implicação do corpo e para o corpo. De fato, a dimensão corporal inerente à relação mãe-bebê não deve jamais ser subestimada. Afinal de contas, toda relação normal da criança com a mãe implica, num primeiro momento, a radical submissão do corpo infantil como leito para os significantes do Outro materno.

Além do mais, já demos a entender que esta divisão – criança como falo / criança como objeto *a* – não é estanque. Há uma dialética constante entre elas e é sempre possível o deslizamento de uma à outra, manifesto como queda da imagem erotizada do corpo que assim aparece em sua dimensão funcional. Serge André (1998) fundamenta assim os fenômenos da ordem da repulsa histérica, em que o corpo surge despido de seu revestimento narcísico e por isso mesmo dá a ver a carne não vivificada pelo símbolo, mas mortificada pelo gozo.

O conceito de letra, já debatido¹¹⁸, articula a relação dialética entre estas duas posições da criança frente ao desejo materno. Por um lado, a letra se articula ao campo do saber como conjunto de significantes (S2); por outro, permanece no campo do real

¹¹⁷ Até aqui, não estabelecemos qualquer distinção entre as situações em que há invocação sem resposta ou aquelas em que a resposta é obtida, mas não é bem aceita.

¹¹⁸ Cf. capítulo 5, item 5.2.

não significantizável, como cifra de gozo. E, pensamos, permanecerá tão mais aí no real inominável quanto mais a criança permanecer como objeto condensador de gozo, sem a mediação paterna. O que se passa nesses casos é que a fala materna serve mais à afetação do corpo infantil do que à sua simbolização.

O que pode sustentar este deslizamento da criança como falo imaginário à criança como objeto *a* é precisamente a intervenção paterna. Num primeiro momento, através do que poderíamos chamar *pai na mãe* (Lebrun, 2004), implicando que ela traz consigo a lei internalizada que lhe garante as condições subjetivas necessárias para a invocação de um outro que não ela mesma; num segundo, pela resposta de um terceiro real, que venha arrematar o processo da metáfora paterna, não como um puro significante, mas como alguém de carne e osso, que esteja voltado para sua mulher como causa de seu desejo. Para Frej (2011), a presença deste terceiro “constitui a condição de possibilidade da maternidade” (p. 3), pois, por sua posição excêntrica, ele permite a necessária distinção dos lugares da mãe e da criança, que de outro modo arriscariam permanecer amalgamados.

Podemos avançar nesta ideia e retirar dela a seguinte conclusão: a demissão paterna que caracteriza a contemporaneidade dá ensejo à confusão dos lugares e à indiferenciação mãe-bebê, ou ainda à situação em que o infante aliena a mãe de sua verdade, encarnando o objeto *a* no fantasma como condensador de gozo, resultando no aparecimento dos sintomas somáticos. Neste sentido, o desabono da função paterna, ligado ao funcionamento do social, resulta em que o gozo permanece em estado de concentração no corpo, dando origem àqueles fenômenos que, diferentes entre si, manifestam com clareza a ausência de representação psíquica e põem em primeiro plano o real sem lei e dessexualizado.

Para finalizar, chamamos atenção para o título que demos ao trabalho. Grafamos (de)missão paterna porque quisemos dar a entender que não poderíamos tratar da demissão do pai senão através de uma reflexão a respeito do que seria especificamente a sua missão, e nesse caso o *de* poderia muito bem ter sua leitura dispensada. Em segundo lugar, a grafia revela que não partilhamos da ideia de um declínio da função paterna, facilmente interpretável – e é disso que fugimos – como uma espécie de déficit.

De nossa parte, entendemos que não há déficit na função simbólica do pai, conquanto exista, isso sim, uma maior dificuldade quanto ao cumprimento de seu exercício – o que não é a mesma coisa. Isso porque não foi a função paterna em si mesma que enfraqueceu ou decaiu, mas antes as possibilidades de a função ser exercida, já que o seu exercício não é sem relação com o social, que na atualidade se encontra organizado por um discurso que fomenta o empuxo-a-gozar e não a falta de gozo.

Todavia, chamamos a atenção para a relevante noção do *nomear-para*, tratada por Lacan como uma *função* capaz de substituir o Nome-do-Pai, suporte privilegiado da função paterna, como sabemos. A nosso ver, trata-se aí de um campo aberto à investigação e ao aprofundamento. Até onde sabemos, o próprio autor não desenvolveu esta noção nem deu a ela o estatuto de conceito.

No mais, a grafia (de)missão encontra sua pertinência por ser propícia a expressar esse estado de suspensão em que muitas vezes pode se encontrar o lugar de exceção do pai, do qual se tem querido prescindir sem dele se ter servido. A crença generalizada na atualidade é a de que qualquer regime que dê lugar à exceção é por isso mesmo um regime ditatorial e como tal deve ser combatido. A consequência se faz observar através da formação das comunidades de gozo que não desejam ser absorvidas pelo bem comum (Laurent, 2007).

Lugar de suspensão também em relação à sua palavra sempre que esta vem reatualizar a categoria do impossível (real) como distinta daquela da impotência (imaginário), pois, de fato, o casamento bem-sucedido da ciência com o capitalismo tem feito crer que não há impossível, apenas impotências momentâneas, superáveis mais cedo ou mais tarde.

Não se trata, portanto, da forclusão do pai ou de seu lugar, mas sim de sua inoperância e da suspeição que cada vez mais recai sobre ele, em tempos de confusão entre autoridade e autoritarismo.

Referências

- Aguilar, A. (2006). O Outro que não existe, existe? (a psiquiatria, a psicanálise e o declínio do pai). *Latusa Digital*, 25, ano 3. Recuperado em 11 de março de 2011, de http://www.latusa.com.br/pdf_latusa_digital_25_a1.pdf
- Althusser, L. (1985). *Freud e Lacan. Marx e Freud: Uma introdução crítica-histórica*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- André, S. (1998). *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Andrès, M. (1996). Semblante. In P. Kaufmann, *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Arrivé, M. (1994). *Linguagem e Psicanálise. Lingüística e Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Askofaré, S. (2009). Da subjetividade contemporânea. *A PESTE: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*, 1(1). Recuperado em 13 de junho de 2011, de <http://revistas.pucsp.br/index.php/a peste/article/view/2705>
- Barros, M. R. R. (s/d). *Dar corpo ao sintoma no laço social*. Recuperado em 15 de setembro de 2011, de http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Maria_do_Rosario_do_Rego_Barros_Dar_corpo_ao_sintoma_no_laço_social.pdf
- Barroso, S. F. (2010). *A criança, de Freud a Lacan: do ideal ao objeto*. Almanaque Online, n. 7. Recuperado em 01 de outubro de 2011, de http://www.institutopsicanalisemg.com.br/psicanalise/almanaque/07/textos/Suza_na.pdf
- Barthes, R. (2003). *Mitologias*. Rio de Janeiro: Difel.
- Bauman, J. (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bernardino, L. M. F. (Org.) (2006). *Abordagem psicanalítica do desenvolvimento*

- infantil e suas vicissitudes. L. M. F. Bernadino. *O que a psicanálise pode ensinar sobre a criança, sujeito em constituição* (pp. 19-41). São Paulo: Escuta.
- Bernardino, L., & Kupfer, M. (2008). A criança como mestre do gozo da família atual: desdobramentos da pesquisa de indicadores clínicos de risco para o desenvolvimento infantil. *Revista mal-estar e subjetividade*, (3), 661-680.
- Besset, V. L., Brito, B. P. M., Silva, G. V. D., & Vieira, M. P. (2009). Corpo e sintoma na experiência analítica. In Besset, V. L., & Carneiro, H. F. (Orgs), *A soberania da clínica na psicopatologia do cotidiano* (pp. 147-165). Rio de Janeiro: Garamond.
- Bleichmar, N. M., & Bleichmar, C. L. (1992). *A psicanálise depois de Freud – teoria e clínica*. Porto Alegre: Artmed.
- Brandão, H. (2005). *A lei em nome do pai: impasses no exercício da paternidade na contemporaneidade*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.
- Braunstein, N. (2007). *Gozo*. São Paulo: Escuta.
- Caldas, H. (2001). *A letra litoral*. Recuperado em 05 de outubro de 2011, de http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/2011/A%20letra%20litoral.%20Heloisa%20Caldas.pdf.
- Campos, S. (2006). A Outilidade do pai. *Curinga: Invenções paternas*, 1(23), 71-79.
- Cancina, P. (2004). *A fadiga crônica: neurastenia*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Cassirer, E. (1972). *Linguagem e mito*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Coelho Junior, N., & Junqueira, C. (2006). *Freud e as neuroses atuais: as primeiras observações psicanalíticas dos quadros borderline?* Recuperado em 03 de setembro de 2011, de <http://www.scielo.br/pdf/pc/v18n2/a03v18n2.pdf>.

Corrêa, I. (2003). *Da tropologia à topologia*. Recife: Centro de Estudos Freudianos.

Corso, D. L., & Corso, M. (2000). Papai sabe tudo? In *Correio da Associação psicanalítica de Porto Alegre (APPOA)*, ano IX (85).

Cullere-Crespin, G. (2004). *A clínica precoce: o nascimento do humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Deleuze, G. (1998). Em que se pode reconhecer o estruturalismo. In F. Châtelet, *História da filosofia: idéias, doutrinas. O século XX* (pp. 271-303). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Didier-Weill, A. (1997). *Os três tempos da lei: o mandamento siderante, a injunção do supereu e invocação musical*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Dor, J. (1991). *O Pai e sua função em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Dostoiévski, F. (2000). *Memórias do subsolo*. São Paulo: Ed. 34.

Dubeux, T. (2002). *Função paterna: mutabilidade ou invariância? Um estudo sobre o Pai e os Ideais da Contemporaneidade*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, PE, Brasil.

Dufour, D-R. (2000). *Os mistérios da trindade*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Eliade, M. (1972). *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Faria, M. R. (2005, Dez.). O que é um pai para uma criança? Considerações sobre o caso Hans. *Estilos da Clínica*, 10(19). Recuperado em 15 de fevereiro de 2011, de http://pepsic.homolog.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282005000200009&lng=pt&nrm=iso

Fernandes, M. H. (2003). *Corpo*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Ferry, L., & Gauchet, M. (2008). *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Rio de Janeiro: Difel.

- Forbes, J. (2003). *Você quer o que deseja?* Rio de Janeiro: Editora Best Seller.
- Frej, N. (2003). *Le Don du nom et son empêchement: au sujet des rue au Brésil*. (Tese de Doutorado). Université Paris Nord. U.F.R des Sciences de l'Homme et des S, Paris, França.
- Frej, N. (2011). *Se alguém fala a luz vem*. No prelo.
- Freud, S. ([1888] 1996). Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos. In S. Freud, *Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 3). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ([1895a] 1996). Projeto para uma psicologia científica. In S. Freud, *Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 1). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ([1895b] 1996). Estudos sobre a histeria. In S. Freud, *Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 2). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ([1896] 1996). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. In S. Freud, *Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 3). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ([1900] 1996). A interpretação dos sonhos. In S. Freud, *Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ([1905] 1996). Fragmento da análise de um caso de histeria. In S. Freud, *Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ([1912] 1996). Contribuições a um debate sobre a masturbação. In S. Freud,

Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 12). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1913] 1996). Totem e Tabu. In S. Freud, *Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* (Vol. 13). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1914] 1996). Sobre o narcisismo: uma introdução. In S. Freud, *Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1915] 1996). O Inconsciente. In S. Freud, *Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1916a] 1996). Os caminhos da formação dos sintomas. In S. Freud, *Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* (Vol. 16). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1916b] 1996). O estado neurótico comum. In S. Freud, *Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* (Vol. 16). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1923] 1996). A organização genital infantil (uma interpolação na teoria da sexualidade). In S. Freud, *Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* (Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1924] 1996). A dissolução do complexo de Édipo. In S. Freud, *Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* (Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1926] 1996). Inibições, sintomas e angústia. In S. Freud, *Obras completas.*

Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.

(Vol. 20). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1930] 1996). O mal-estar da civilização. In S. Freud, *Obras completas*.

Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.

(Vol. 20). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1931] 1996). Sexualidade feminina. In S. Freud, *Obras completas. Edição*

standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol.

20). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1937] 1996). Análise terminável e interminável. In S. Freud, *Obras*

completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de

Sigmund Freud. (Vol. 23). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1915] 2004). *Pulsões e destinos da pulsão*. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. ([1919] 2010). “Batem numa criança”: contribuição ao conhecimento da

gênese das perversões sexuais. In S. Freud, *História de uma neurose infantil:*

(“O homem dos lobos”): Além do princípio do prazer e outros textos. São

Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. ([1921] 2011). Psicologia das massas e análise do eu. In S. Freud, *Psicologia*

das massas e análise do eu e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. ([1924] 2011). O problema econômico do masoquismo. In S. Freud, *O eu e o*

id, “autobiografia” e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. ([1925] 2011). “Autobiografia”. In S. Freud, *O eu e o id, “autobiografia” e*

outros textos. São Paulo: Companhia das Letras.

Garcia-Roza, L.A. (1986). *Acaso e repetição em psicanálise: Uma introdução à teoria*

das pulsões. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Garcia-Roza, L.A. (2004). *Introdução à metapsicologia freudiana, volume 3: artigos de metapsicologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Gay, P. (1989). *Freud, uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Hans, L. (1999). *A teoria pulsional na clínica de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

Harari, R. (1997). *O seminário "a angústia" de Lacan: uma introdução*. Porto Alegre: Artes e Ofícios.

Indart, J. C. (2006). Função. *Scilicet dos Nomes do Pai*, 65-66.

Jerusalinsky, J. (2009). *A criação da criança: letra e gozo nos primórdios do psiquismo*. (Tese de doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), SP, Brasil.

Julien, P. (1997). *O manto de Noé: ensaio sobre a paternidade*. Rio de Janeiro: Revinter.

Julien, P. (2000). *Abandonarás teu pai e tua mãe*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Kafka, F. (2004). *Carta ao pai*. Porto Alegre: L&PM.

Koyré, A. (2006). *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Lacadée, P. (2006). A modernidade irônica e a cidade de Deus. *Curinga: Invenções Paternas*, 1(23), 35-53.

Lacan, J. ([1953-1954] 1975). *Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1969-1970] 1992). O Seminário, Livro 17. *O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1956-1957] 1995). O Seminário, Livro 4. *A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1959-1960] 1997). O Seminário, Livro 7. *A ética da psicanálise*. Rio de

Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1953] 1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In J.

Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1955] 1998). A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1955-1956] 1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível de psicose. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1958] 1998). A significação do falo. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1960] 1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no Inconsciente freudiano. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1964a] 1998). Do “Trieb” de Freud e do desejo do psicanalista. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1964b] 1998). O Seminário, Livro 11. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1973-1974] 1990). Los incautos no yerran (los nombres del padre). *Obra eletrônica. Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires*.

Lacan, J. ([1974-1975] 1990). RSI. *Obra eletrônica. Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires*.

Lacan, J. ([1975] 1998). Conferência em Genebra sobre o sintoma. In Lacan, J. (Ed.), *Intervenciones y textos* (Vol. 2). Buenos Aires: Manantial.

Lacan, J. ([1957-1958] 1999) O Seminário, Livro 5. *As formações do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1955-1956] 2002). O Seminário, Livro 3. *As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (2003). Lituraterra. In J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1938] 2003). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In J.

Lacan, *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1961-1962] 2003). A identificação. In I. Corrêa & M. Bagno (Trad.). Recife: Centro de Estudos Freudianos.

Lacan, J. ([1967a] 2003). Alocução sobre as psicoses da criança. In J. Lacan, *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1967b] 2003). Da psicanálise em suas relações com a realidade. In J. Lacan, *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1969] 2003). Duas notas sobre a criança. In J. Lacan, *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1970] 2003) Radiofonia. In J. Lacan, *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1972] 2003). *O discurso capitalista. Discurso de Lacan na Universidade de Milão em 12 de maio de 1972*. Tradução e original em francês para uso interno do Nipm – Instituto de Psicanálise da Bahia (IPB) – Escola Brasileira de Psicanálise.

Lacan, J. ([1963] 2005). *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1964-1965] 2005). O seminário, Livro 10. *A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1975-1976] 2007). O Seminário, Livro 23. *O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1952] 2008). *O mito individual do neurótico, ou poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. ([1968-1969] 2008). *De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Lacan, J. ([1972-1973] 2008) O Seminário, Livro 20. *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2001). *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Laurent, E. (2004). Como recompor os Nomes-do-Pai. *Curinga*, 1(0), 17-25.
- Laurent, E. (2007). *A sociedade do sintoma: a psicanálise, hoje*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Lebrun, J.-P. (2004). *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Lebrun, J.-P. (2008a). *A perversão comum: viver juntos sem outro*. Rio de Janeiro: Campo Matêmico.
- Lebrun, J.-P. (2008b). *O futuro do ódio*. Porto Alegre: CMC.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lustoza, R. Z. (2009). O discurso capitalista de Marx a Lacan: algumas consequências para o laço social. *Ágora*, 12(1). Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S151614982009000100003&script=sci_arttext
- Major, R. (1998). Do Édipo de Freud ao Édipo de Lacan. *Ágora: Estudos em teoria Psicanalítica*, 1(1), 105-116.
- Masson, J. M. (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1897-1904*. Rio de Janeiro: Imago.
- Melman, C. (2003a). *Novas formas clínicas no início do terceiro milênio*. Porto Alegre: CMC.
- Melman, C. (2003b). *O homem sem gravidade*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Methelin, C. (1999). *O sorriso da Gioconda*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

- Miller, J-A. (2005). *El Outro que no existe y sus comités de ética / com colaboración de Eric Laurent*. Buenos Aires: Paidós.
- Milner, J.-C. (1996). *A obra clara*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Neto, O. F. (2008). Considerações sobre o Nome-do-Pai. *Revista Estudos Lacanianos*, ano I (1).
- Neto, P. X. (2008). Saber, ato e desejo de analista. *XIV Jornada Freud Lacaniana*, Recife: R3 Gráfica e Editora.
- Paoli, C. D. (2010). As faces do pai. *Tempo Psicanalítico*, 42(1). Recuperado em 20 de fevereiro de 2011, de http://pepsic.homolog.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382010000100003&lng=pt&nrm=iso
- Peixoto Júnior, C. A. (1997). *Metamorfoses entre o sexual e o social: uma leitura da teoria psicanalítica sobre a perversão*. (Tese de Doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- Porge, E. (1998). *Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Queiroz, E.F. (2004). *A clínica da perversão*. São Paulo: Escuta.
- Quinet, A. (2000). *As estruturas clínicas no campo do gozo*. Seminário apresentado para o Círculo Psicanalítico de Minas Gerais, Belo Horizonte. Recuperado em 25 de agosto de 2011, de <http://pt.scribd.com/doc/11059008/as-estruturas-clinicas-no-campo-do-gozo>
- Quinet, A. (2002). A ciência psiquiátrica nos discursos da contemporaneidade. In R. Lima, M. A. Peixoto, A. Quinet, & N. Viana (Orgs), *Psicanálise, capitalismo e cotidiano*. Goiânia: Germinal.
- Quinet, A. (2009). Com língua no corpo. *Stylus: revista de psicanálise*, (19), 69-75.

- Quintana, M. (2001). *Antologia poética*. Porto Alegre: L&PM.
- Roudinesco, E. (2008). *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rousseau, J.-J. (1999). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Martins Fontes: São Paulo.
- Safatle, V. (2004). Pós-modernidade: utopia do capitalismo. Texto adaptado da palestra Trópico na pinacoteca, sobre o tema: *Pós-modernidade ou hipermodernidade?* São Paulo. Recuperado em 14 de agosto de 2011, de <http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/2446,1.shl>
- Santos, T. C. (2008). *Ciência e clínica psicanalítica: sobre o estruturalismo e as estruturas clínicas*. Recuperado em 02 de setembro de 2011, de http://www.fafich.ufmg.br/estudoslacanianos/pdf/Tania_Coelho_artigo_15.pdf
- Saussure, F. (1972). *Curso de Linguística Geral*. São Paulo, Cultrix.
- Siqueira, E. (2009). *O estatuto contemporâneo das identificações em sujeitos com marcas e alterações corporais*. (Dissertação de mestrado). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, PE, Brasil.
- Sissa, G. (1996). Psicanálise & mitologia. In P. Kaufmann, *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Soler, C. (2005). *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Souza, A. (2008). *Os discursos na psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Teixeira, A. (2006). O nó ateu: do mito do pai ao pai como sinthome. *Curinga: Invenções Paternas*, 1(23), 89-93.
- Tort, M. (2005). *Fin du dogme paternel*. Paris: Aubier.
- Veyne, P. (1990). Do ventre materno ao testamento. In P. Veyne (Org.), *História da*

vida privada: do império romano ao ano mil, 1. São Paulo: Companhia das Letras.