

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

MARCELO FONSECA GOMES DE SOUZA

O NOME-DO-PAI EM JACQUES LACAN: DECLINAÇÕES E NEGATIVIDADE

Belo Horizonte

2015

MARCELO FONSECA GOMES DE SOUZA

O NOME-DO-PAI EM JACQUES LACAN: DECLINAÇÕES E NEGATIVIDADE

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Psicanálise

Linha de pesquisa: Conceitos Fundamentais em Psicanálise; Investigações no campo clínico e cultural.

Orientador: Prof. Dr. Oswaldo França Neto

Belo Horizonte

2015

150

S729n

2015

Souza, Marcelo Fonseca Gomes de

O Nome-do-pai em Jacques Lacan [manuscrito]: declinações e negatividade /
Marcelo Fonseca Gomes de Souza. - 2015.

225 f.

Orientador: Oswaldo França Neto.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise lacaniana - Teses. 3. Psicanálise - Teses. I.
França Neto, Oswaldo. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

O Nome-do-Pai: declinações e negatividade

MARCELO FONSECA GOMES DE SOUZA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

Aprovada em 29 de abril de 2015, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Oswaldo França Neto - Orientador
UFMG

Prof(a). Guilherme Massara Rocha
UFMG

Prof(a). Andréa Mária Campos Guerra
UFMG

Prof(a). Luis Flávio Silva Couto
PUC-Minas

Prof(a). Pedro Teixeira Castilho
UEMG

Belo Horizonte, 29 de abril de 2015.

AGRADECIMENTOS

Ao caríssimo orientador prof. Oswaldo França Neto, pela paciência, pela leitura atenta deste trabalho e por seus longos e retumbantes silêncios;

Ao caríssimo professor, e hoje amigo, Luis Flávio, a quem devo, dentre tantas coisas, o amor à docência;

A queridíssima prof^{ra} Andréa Guerra, pela ternura dos gestos, pelas parcerias férteis e por sua generosidade ilimitada;

Ao professor François Sauvagnat, pelo acolhimento carinhoso em Paris e pelas importantes contribuições clínicas;

Ao prof. Guilherme Massara, que, com sua leitura crítica e atenta, ajudou a dar um novo destino a esta pesquisa;

A preciosa amizade de Fábio Santos Bispo, que esteve fartamente presente durante todo este fértil período de novas construções, de angústia e de novos planejamentos;

Ao amigo Daniel Pontes, que está presente há muito tempo e que estará por perto até o final;

Aos meus amigos da Faced, sobretudo a Elaine e a Marília, que contribuíram, direta ou indiretamente, com a escrita desta tese;

Aos meus alunos, que suportaram minhas ausências e que me deliciaram com suas presenças. Agradeço por me ensinarem a ensinar!

Aos amigos Tiago, Carol, André e Ana, obrigado pelo inesquecível acolhimento em Paris.

Aos parceiros de pesquisa, colegas de doutorado e professores da UFMG, que, certamente, estão fartamente inscritos neste texto.

A Capes, por proporcionar o sonho de um período de estudos na cidade luz.

Aos meus pais, Moacyr e Eliana, e ao meu irmão, Daniel, as presenças mais constantes e amorosas desta trajetória, que, por algumas vezes, andou fora dos eixos.

Enfim, aquela que, na contingência de um encontro fortuito, me ofereceu a maior dádiva da vida. À minha futura esposa, que não cessará de ser minha eterna namorada: Luiza.

"Não entendo. Isso é tão vasto que ultrapassa qualquer entender. Entender é sempre limitado. Mas não entender pode não ter fronteiras. Sinto que sou muito mais completa quando não entendo. Não entender, do modo como falo, é um dom. Não entender, mas não como um simples de espírito. O bom é ser inteligente e não entender. É uma benção estranha, como ter loucura sem ser doida. É um desinteresse manso, é uma doçura de burrice. Só que de vez em quando vem a inquietação: quero entender um pouco. Não demais: mas pelo menos entender que não entendo".

(Clarice Lispector)

"Nada em rigor tem começo, nem coisa alguma tem fim, já que tudo passa como o ponto em uma bola. E o espaço é o avesso de um silêncio onde o mundo dá suas voltas".

(Guimarães Rosa)

RESUMO

Souza, M. F. G. (2015). *O Nome-do-Pai em Jacques Lacan: declinações e negatividade*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

O presente trabalho objetiva circunscrever o conceito de Nome-do-Pai servindo-se, para isso, de duas vias complementares: a declinação e a negatividade. O primeiro termo – declinação – destaca a existência, ao longo do percurso do ensino de Lacan, de modificações referentes ao modo como este operador é concebido, bem como as principais injunções teóricas e clínicas às quais estas transformações respondem. Já o segundo termo - negatividade - é extraído de uma estratégia de leitura da dialética hegeliana e não apenas assinala uma dimensão do conceito que permanece constante durante a obra, como também autoriza uma reflexão sobre as balizas éticas que sustentam a práxis psicanalítica. A partir deste recorte metodológico, definimos dois diferentes eixos de pesquisa, que estruturam esta tese: (i) o primeiro diz respeito à delimitação da gênese do conceito de Nome-do-Pai, bem como o destaque conferido à centralidade deste significante na composição do programa lacaniano de retorno a Freud, desenvolvido, sobretudo, ao longo da década de 1950. O Nome-do-Pai é, aí, definido como um significante de exceção, suporte necessário para a transmissão da lei primordial e universal da cultura – a lei da interdição do incesto. Ele fundamenta, ademais, a coerência e consistência da estrutura simbólica, bem como se impõe como o ponto de ancoragem para a orientação do desejo, uma vez que se encontra - tal como a fórmula da metáfora paterna notadamente formaliza - conjugado com o símbolo fálico. Nesta primeira declinação, relacionamos o caráter negativo do Nome-do-Pai com a castração, ou seja, com a verificação, no campo do Outro, da inexistência de uma representação adequada do sexual, bem como com a sua impossibilidade de fornecer um objeto derradeiro para o desejo. O dispositivo clínico, pensado a partir desta trama conceitual, deve ter como *telos* o delineamento de uma estratégia que visa, justamente, a subjetivação da falta. (ii) Já o segundo eixo está relacionado com as consequências provenientes da introdução do conceito de objeto *a* na teoria psicanalítica, dentre as quais podem ser citadas: (a) a concepção de que a estrutura simbólica é incompleta e inconsistente, visto que, no limite êxtimo de seu escopo regulatório, é possível pressupor a existência de um resto real, não integralizado pelo significante; (b) a reintrodução, no interior do ensino lacaniano, de uma discussão meticulosa relativa às vicissitudes do corpo pulsional; (c) o acirramento do debate em torno do negativo na clínica psicanalítica, o que nos levou em direção à noção de ontologia negativa e a uma orientação da prática voltada para a possibilidade do acolhimento das experiências produtivas de indeterminação; e (d) a pluralização dos nomes do pai, que aparece tanto, por um lado, a partir da observação das múltiplas ficções criadas pelos sujeitos em torno da tentativa de contornarem a perda de gozo intrínseca à inserção na linguagem, quanto, por outro lado, surge como suporte topológico que torna possível o enodamento entre o desejo e o gozo.

Palavras chave: Nome-do-Pai; pluralização dos nomes do pai; objeto *a*, declinação; negatividade.

ABSTRACT

Souza, M. F. G. (2015). *The Name of the Father in Jacques Lacan: declensions and negativity*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

This research aims to circumscribe the concept Name-of-the-Father serving up to it, in two complementary ways: the decline and negativity. The first term - Declination - highlights the existence, throughout Lacan's teaching, showing changes relating to the way this operator is designed, as well as a major theoretical and clinical injunctions to which these transformations respond. The second term - negativity - is extracted from a reading strategy of the Hegelian dialectic and not only marks a dimension of the concept that remains constant during the work, but also allows a reflection on the ethical goals that support the psychoanalytic practice. From this methodological approach, we define two different lines of research, structuring this thesis: (i) the first concerns the delimitation of the genesis of the concept Name-of-the-Father, and the emphasis on the centrality of this significant in the composition of Lacanian program that returns to Freud, developed especially during the decade of 1950. The Name-of-the-Father is, then, defined as a significant exception, a necessary support for the transmission of primordial and universal law of culture - the law of the prohibition of incest. It is based, moreover, on the coherence and consistency of the symbolic structure and imposes itself as the anchor point for the orientation of desire as it is - as the formula of the paternal metaphor notably formalized - in conjunction with phallic symbol. In this first declination, we relate the negativity character Name-of-the-Father with castration, that is, checking in the field of the Other, the lack of adequate representation of the sexual as well as their inability to provide a final object to desire. The clinical device thought from this conceptual plot, must have as its telos the design of a strategy aimed at precisely the subjectivity of the fault. (ii) The second axis is related to the impact from the introduction of the concept of the object in psychoanalytic theory, among which may be cited: (a) the design of the symbolic structure is incomplete and inconsistent, since, in 'extime' limit of its regulatory scope, it can be assumed that there is a real rest, not paid by the signifier; (b) the reintroduction, into the Lacanian school, a thorough discussion on the vicissitudes of the instinctual body; (c) the intensification of the debate on the negativity in the psychoanalytic treatment, which led us toward the negativity ontology of sense and the guidance of dedicated practice to the possibility of hosting the productive experiences of indeterminacy; and (d) pluralization of the parent names, which appears both, in one hand, from the observation of the subject created by the multiple fictions around the attempt to circumvent intrinsic loss of enjoyment of their insertion into the language, as the other hand, appears as a topological support that makes it possible to enhance joy and desire.

Keywords: Name of the Father; pluralization of the father's names; object *a*, declination; negativity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Quadrado de oposições ou quadrado lógico.....	30
Figura 2 –A triangulação edipiana	1166
Figura 3 –Triângulos simbólico e imaginário do complexo de Édipo.....	12121
Figura 4 - Fórmulada metáfora paterna	1255
Figura 5 – O Sacrifício de Isaac	1355
Figura 6 - Banda de Moebius	14343
Figura 7 - Esquema gozo / angústia / desejo	1566
Figura 8 - As formas do objeto <i>a</i> nos diferentes estágios da libido	16262
Figura 9 - Discurso do capitalista	202
Figura 10 - Discurso Universitário	20505

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – As declinações na língua latina.....	266
Tabela 2 – A variação do escopo da negação nas frases negativas	31
Tabela 3 –A lógica temporal de constituição do complexo de Édipo.....	1133

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 O DECLÍNIO	15
2.1 O declínio pensado como decadência	16
2.2. De um Lacan leitor de Durkheim	19
2.3 Das contradições e extravios gerados pela noção de declínio social da imago paterna	22
2.4. O declínio pensado como flexão	26
3 A NEGAÇÃO	29
3.1 O uso lógico	29
3.2 O uso gramatical	31
3.3 O uso matemático	32
3.4 O uso filosófico	32
3.4.1 O sistema hegeliano	34
3.4.2 Dialética do Senhor e do Escravo: a centralidade da experiência de negação	39
3.4.2.1 Momento inicial: consciência-de-si como ser-para-si	40
3.4.2.2 2º Momento: a consciência-de-si como ser para o Outro	40
3.4.2.3 Momento final: a consciência-de-si advém, novamente, ser-para-si.....	45
3.5 Lacan, Kojève e Hegel	45
3.5.1 Lacan e a ontologia negativa	46
3.5.2 A crítica à <i>Aufhebung</i> hegeliana.....	48
3.6 Retomada e direções futuras	49
3.7 A <i>Verneinung</i> ou ‘A Negativa’	50
3.7.1 A análise dialética de Hyppolite sobre a <i>Verneinung</i> de Freud.....	52
3.7.2 A direção da cura por Hyppolite	55
3.7.3 Outra maneira de dizer não	56
3.7.4 O sexo como opacidade.....	57
3.8 O Nome-do-Pai e os quatro modos de negação	58

3.8.1 Nome-do-Pai e a negação lógica	59
3.8.2 Nome-do-Pai e a negação linguística	60
3.8.3 Nome-do-Pai e uso matemático	63
3.8.4 O Nome-do-Pai e a ontologia negativa	64
3.8.4.1 A metáfora.....	65
3.8.4.2 A morte.....	67
4 1ª DECLINAÇÃO DO NOME-DO-PAI: ESTRUTURALISMO E METÁFORA PATERNA.....	70
4.1 Introdução.....	70
4.2 Qual é o estatuto do estruturalismo lacaniano?	71
4.2.1 Em quê se pode reconhecer o estruturalismo?	77
4.3 O Nome-do-Pai: o Imaginário, o Simbólico e o Real.....	84
4.4 A centralidade do Complexo de Édipo na constituição do pensamento de Freud	88
4.4.1 Notas sobre o Complexo de Édipo	92
4.5 O Nome-do-Pai e o fundamento simbólico	101
4.6 O Nome-do-Pai e a religião monoteísta	105
4.7 As facetas do pai no primeiro ensino.....	110
4.7.1 <i>Seminário 3: as psicoses</i>	111
4.7.2 Seminário 4: as relações de objeto	113
4.7.3 Seminário 5: as formações do inconsciente	119
4.7.3.1 Da centralidade do falo	120
4.7.3.2 Os três tempos lógicos do Édipo	122
4.8 A fórmula da metáfora paterna	125
4.9 Para concluir: Nome-do-Pai, falo e negatividade.....	129
4.9.1 Indicações futuras.....	133
5 2ª DECLINAÇÃO DO NOME-DO-PAI: OS NOMES DO PAI	135
5.1 Introdução.....	135
5.1.1 A ‘Akedah’ou o sacrifício de Isaac	135
5.1.2 Moisés e o episódio da sarça ardente	138

5.2 Lacan e o seminário sobre os Nomes-do-Pai: contextualização	139
5.3 Do Nome-do-Pai aos Nomes do Pai	141
5.4 A natureza do objeto a	142
5.4.1 O objeto topológico.....	143
5.4.2 O objeto real no lugar da causa	146
5.4.2.1 A objetividade da ciência e a objetividade da psicanálise	146
5.4.2.2 Das críticas de Lacan à ciência.....	152
5.4.3 O gozo, a angústia e o desejo: a formação do objeto a	156
5.4.4 As formas do objeto a.....	160
5.4.5 A voz do shofar	177
5.5 Do objeto ‘a’ aos Nomes-do-Pai	184
5.5.1 Do Nome-do-Pai aos nomes do pai.....	191
5.6 Psicanálise e política: o que pode uma práxis que resguarda a potência do negativo?	200
5.7 Para concluir	210
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	215

1 INTRODUÇÃO

“A interrogação – *o que é um pai?* – está formulada no centro da experiência analítica como eternamente não resolvida, pelo menos para nós, analistas” (Lacan, 1956-57/1995, p. 383).

O que é um pai?

Esta é, certamente, uma das perguntas mais elementares da psicanálise. Talvez, ousaria dizer, ela seja, até mesmo, sua pergunta principal. Embora continuamente colocada e repetitivamente respondida, eis, no entanto, que ela não cessa de surgir em nosso campo. E eis, adicionalmente, que seu surgimento torna-se o motivo para a construção de mais uma tese sobre o tema.

O que há de tão enigmático nesta questão?

Caso, por exemplo, optarmos por consultar um geneticista, e não um psicanalista, a complexidade que pressupomos na pergunta desmancha-se no intervalo de um simples piscar de olhos. De acordo com sua autoridade, encampada por seu aparato técnico hiperpotente, ele poderia afirmar com precisão cirúrgica: ‘um pai é aquele que doou seus genes no ato reprodutivo. Caso o senhor tenha dúvidas acerca da sua paternidade, nosso exame garante, sem erros, quem é efetivamente o vosso’.

Este pai espermático, se pudermos chamá-lo assim, muito embora baste como resposta para a ideia que o discurso da ciência possui em relação à sua acessibilidade ao real, está longe de ser suficiente para recobrir todo o domínio de nossas indagações. A causa para isso é relativamente simples: um pai, antes de desposar o real, é, ao contrário, aquele que o fura, aquele que produz um buraco tão significativo nele, que não somente subverte sua ordem, como engendra uma nova.

Podemos interpretar esta hipótese de duas maneiras distintas. A primeira delas identifica o pai ao impossível. Isso quer dizer que há um lugar destinado ao pai que ninguém pode efetivamente ocupar. Todo aquele que tenta fazê-lo, desobedecendo esta impossibilidade, pode, como é o caso do pai de Schreber, levar sua criança ao pior. A segunda delas, por sua vez, é um pouco mais simplificada na sua articulação, embora os resultados que engendre estão longe de ser diminutos. O pai é aquele que transmite uma herança responsável por determinar uma clivagem mais ou menos bem consumada do homem com sua natureza animal. Trata-se daquele que dita lei, e que, com este ato, introduz a cultura, transmitindo-nos uma herança. Enfim, trata-se daquele que nos insere no campo da linguagem.

A lei é um acontecimento paradoxal. Por um lado, ela é objeto de profundo zelo entre os membros de uma comunidade, visto que cria um espaço comum relativamente harmonioso, distribuindo direitos e deveres e regulando os apetites violentos que ameaçam a convivência entre iguais. Por outro lado, ela produz regras e interdições, alardeia ameaças de punições aos que as desobedecem, relembrando, continuamente, dos sacrifícios individuais que precisam ser consumados para que os vínculos comunitários possam se perpetuar. Não há ganho sem perda. O preço da vida em comum é o sacrifício da liberdade.

A linguagem, por seu turno, é um acontecimento absolutamente fascinante, embora, contudo, também não esteja isenta de profundas contradições. Uma vez que não se encontra submetida ou acasalada ao império das coisas da natureza [a realidade], ela surge como um evento autônomo, cuja plasticidade e potência de criação mostram-se quase ilimitados. Tanto é possível afirmar que ela origina um mundo quanto não é improvável dizer que não existem homens que estejam excluídos de seu escopo de abrangência. Ora, se é verdade que, por um lado, a linguagem aparece como um instrumento de comunicação, favorecendo nossa aproximação e nossa comunhão com o outro, também é verdade, por outro lado, que ela é a matéria bruta para nossos desentendimentos e mal-estares. Não há nada pior do que falar uma mesma língua e não ser entendido; nada mais embaraçoso e inconveniente do que compartilhar o mesmo código e ser tomado pela sensação frequente de ser incompreendido pelo outro, até o ponto paroxístico da percepção da mais extrema solidão.

A partir daqui, as coisas já não parecem ser tão simples quanto queria o geneticista de nosso exemplo. A pergunta sobre a paternidade carrega uma longa série de desdobramentos que só podemos alcançar mediante um esforço de estratificação do objeto e uma aplicação contínua do pensamento para entendê-lo. Já aqui, por exemplo, ao menos três figuras paternas podem ser delineadas: o pai, dono do espermatozoide; o pai colocado no lugar do impossível (pai real); e o pai que introduz a lei (o pai simbólico).

Freud e a questão do pai

Esta questão - “o que é um pai?” – surgiu muito precocemente no caminho de Freud. Desde o instante em que ela apareceu, ele não cessou de se indagar sobre sua função e sobre as consequências que ela engendrava tanto no arranjo do plano psíquico quanto no registro mais amplo da organização social. Lacan chega a dizer que toda a psicanálise freudiana gravita, justamente, em torno da possibilidade de respostas a este questionamento nodal. De

forma muito sintética, podemos repertoriar o percurso de Freud sobre o tema, da forma como se segue:

(1) A questão do pai apareceu, pela primeira vez, de forma mais decisiva, nos *Estudos sobre a histeria*. Baseado na sua *neurótica*, Freud considerava o pai como o agente real de uma sedução. O sintoma histérico, nesta época, era pensado como o resultado de um trauma real, fruto de uma excitação sexual intensa – um excesso de energia libidinal - que o aparelho psíquico não conseguia integrar e que, por conseguinte, era descarregado por meio da conversão.

(2) Já na Carta a Fliess de 21 de setembro de 1897, *a carta 69*, Freud, ao introduzir a história do Édipo, hipotetizava que, ao menos no inconsciente, todos somos como aquele herói trágico, na medida em que desconhecemos o nosso destino e somos impulsionados por ele. A partir de então, ele optou por abandonar sua teoria da sedução e propôs que o trauma era fruto de uma fantasia e não de uma ocorrência concreta. A fantasia, nesse sentido, não possuía nenhum tipo déficit em relação à realidade.

(3) Na teoria do complexo de Édipo, desenvolvida um pouco mais tardiamente, Freud destacava a relação célebre de ambivalência da criança com o seu pai. Ele aparecia tanto, por um lado, como um rival, haja vista que capturava o desejo da mãe, o objeto de maior estima do infante; quanto, por outro lado, como uma figura ideal, dado que possuía aquilo que atraía o desejo materno, submetendo-o à sua lei. O amor e o ódio encontravam-se simetricamente presentes no triângulo edipiano. Este pai, enfim, era aquele que transmitia a lei de interdição do incesto e que, por conseguinte, possibilitava à criança assumir as regras da cultura. Para Freud, todo laço civilizatório fundava-se e mantinha-se ao preço desta primeira renúncia.

(4) Em *Totem e tabu*, Freud ampliou a teoria do complexo de Édipo a tal ponto que a elevou à condição de mito fundador da cultura. O pai primevo, assassinado pelos membros da horda, tornou-se o lugar de fundamento da lei. Foi este assassinato que, segundo Freud, foi responsável por retirar o homem do plano da natureza e o inserir no domínio simbólico.

(5) Por fim, na análise da fundação da religião judaica, proposta em *Moisés e o monoteísmo*, Freud, a partir de uma interpretação polêmica da história, hipotetizou que a constituição do judaísmo deveu-se ao assassinato de Moisés. Em sua homenagem que a religião monoteísta foi instituída e consolidada.

O Nome-do-Pai em Lacan: declinações e negatividade

Lacan, como sabemos, estabeleceu, no início da década de 1950, sua proposta de retorno a Freud. Este projeto tinha uma finalidade explícita: ele objetivava livrar a psicanálise da série de extravios interpretativos que, segundo seu prisma avaliativo, ela havia sofrido. Estes desvios podiam ser observados tanto pelo engajamento dos analistas no movimento de padronização da prática, como aquele proposto pela IPA, quanto pela adaptação de seus conceitos e de seu exercício a certo padrão cultural, como ocorreu depois de sua chegada em solo americano. Ora, o enrijecimento da técnica, por um lado, e o obscurantismo teórico, por outro lado, tiveram como consequência o apagamento da verdade subversiva introduzida por Freud.

A revitalização das descobertas freudianas foi promovida por meio de um método de leitura bastante próprio, visto que ela passava pelas importações derivadas do estruturalismo linguístico e antropológico. Era necessário que este retorno possibilitasse, sobretudo, uma renovação daquilo que, como sumariamos acima, era o ponto nevrálgico da psicanálise, a saber: o complexo de Édipo e a função de interdição, transmissão e regulação atribuídas ao pai.

Lacan, como um bom herdeiro do pensamento freudiano, enfrentou a questão aparentemente combalida de renovar o valor conferido ao pai, numa época em que o ideal da família patriarcal declinava e a operatividade do Édipo já era vista como uma causa perdida. Na década de 1930, ele mesmo já indicava esta falência, ao apontar para as consequências psíquicas e culturais do *declínio social da imago paterna*. A volta a Freud foi, decerto, uma correção dos rumos assumidos pelo seu próprio pensamento.

A introdução do conceito de Nome-do-Pai na teoria foi a solução que Lacan encontrou para responder à questão sobre o lugar do pai na psicanálise. Uma resposta, diga-se de passagem, que não foi estável em sua obra e que, até praticamente o final de seu ensino, nunca deixou de ser retomada.

Esta tese, em primeiro lugar, objetiva percorrer duas declinações do Nome-do-Pai. O emprego deste termo – declinação - é utilizado em oposição à ideia de declínio, um pouco mais vulgarizado e viciado em nosso campo. Se este último carrega a ideia de pauperização ou decadência, o primeiro, por seu turno, alude a uma função gramatical herdada do latim, cujo sentido mais costumeiro é o de flexão. O Nome-do-Pai nunca foi, ao longo dos desdobramentos do ensino de Lacan, descartado como elemento de importância menor do conjunto da obra, muito embora seja verdade que ele tenha sofrido, ao longo da trajetória de

seu pensamento, alguns importantes deslocamentos. Ao final de seu percurso, é ele mesmo quem diz, é até possível dispensá-lo, mas com a condição de sabermos nos servir dele.

Propomos, no que se segue, a análise de duas diferentes declinações: a primeira, desenvolvida no capítulo 3, diz respeito à versão tipicamente estruturalista do Nome-do-Pai. Para situá-la com maior precisão, explicamos brevemente o conceito de estrutura, bem como localizamos o lugar que este significante [o Nome-do-Pai] ocupa no plano simbólico, constituindo-se como o seu verdadeiro fundamento, aquele que, ademais, é responsável por garantir sua consistência. Já a segunda declinação, desenvolvida no capítulo 4, mapeia a passagem do Nome-do-Pai aos nomes do pai – o que, na literatura psicanalítica, é conhecido como *a pluralização dos nomes do pai*. Hipotetizamos que esta mudança é o resultado da introdução do conceito de objeto *a* na teoria lacaniana, fato que desencadeia uma modificação importante na articulação da teoria com importantes reflexos na concepção da orientação do trabalho clínico.

Em segundo lugar, esta tese gira em torno da tentativa de extração das consequências teóricas e clínicas de uma importante afirmação lacaniana: a de que o Nome-do-Pai introduz o sujeito no próprio fundamento da negação. (Lacan, 1973/1974, p. 71 – inédito). Foi em torno desta categoria – a negação – que boa parte de nossa análise das declinações do Nome-do-Pai gravitou. Foi a partir dela, ademais, que avaliamos a estatuto ético da constituição da práxis psicanalítica.

2 O DECLÍNIO

No *Aurélio*, há dois diferentes significados para o substantivo masculino *declínio*: 1. Ato de declinar, declinação; 2. Decadência. Em relação ao verbo *declinar*, de onde o substantivo deriva, a rede semântica mostra-se um pouco mais elástica e os significados são frequentemente determinados pelos campos de saber em que está aplicado. Desse modo, ao menos cinco diferentes sentidos são articuláveis: (i) em Astronomia indica o afastamento de um astro do equador celeste; (ii) em Direito designa tanto uma recusa, uma não admissão da competência ou da jurisdição de um órgão para decidir o destino de uma ação, como também uma rejeição, uma desistência e uma negação de uma responsabilidade ou de um encargo; (iii) em Gramática significa fazer passar um substantivo, um pronome ou um adjetivo por todas as flexões da categoria gramatical de caso; (iv) em Estatística aponta para uma curva que indica a diminuição de força, vigor e intensidade de uma taxa qualquer; por fim, (v) em Biologia e em teoria do Desenvolvimento Humano denota a noção de decadência das faculdades, fato que indica a aproximação do final de um ciclo.

Poder-se-ia indagar, a partir desta breve rede de significações, quais são os usos mais evidenciáveis que um psicanalista tem em vista quando, ao comentar os desafios presentes em sua prática clínica cotidiana, acaba por se referir ao *declínio da função paterna*. A pergunta é ainda mais relevante porque uma ampla gama de comentários de especialistas da área não só parte de uma evidência categórica da existência deste declínio, como aponta para as suas consequências no processo de determinação das diferentes formas de padecimento constatáveis em nosso tempo.

Com o objetivo de evitar circunlóquios excessivos, o que o desdobramento de cada um dos significados elencados acima exigiria, serão isolados e comentados apenas dois usos do termo que, segundo pensamos, estão mais estreitamente relacionados aos destinos da teorização lacaniana. O primeiro deles – e certamente o mais óbvio e o mais consensual – incorpora e miscigena os sentidos ii, iv e v. O segundo deles – e, por conseguinte, o menos evidente – é aquele que se encontra exposto em iii.

Há, portanto, a indicação de duas vias divergentes para operar com a palavra: ou a utilização de uma estratégia que opta por pensá-la no interior de um debate mais amplo acerca da relação entre a perda de força e vigor de uma importante função social e que, na sequência, ensaia uma tentativa de investigar seus possíveis impactos para os processos complexos de constituição do sujeito moderno; ou, de forma claramente distinta, uma estratégia que opta por refleti-la dentro de um domínio mais circunscrito, ou seja, a partir de suas flexões e de seus

desdobramentos no interior de um plano mais modesto e mais definido. Abaixo, serão brevemente distendidas ambas as possibilidades, assim como a escolha metodológica que faremos.

2.1 O declínio pensado como decadência

Em *Os Complexos familiares na formação do indivíduo*, artigo publicado em 1938, Lacan usa literalmente a expressão *declínio social da imago paterna* para expor os impactos das mudanças nos planos político e econômico sobre o domínio psicológico. Há, aí, uma articulação clara tanto entre a dinâmica de funcionamento e transformação das estruturas sociais e seu modo particular de afetação no plano subjetivo, quanto a proposição de um conceito capaz de costurar a relação entre dois campos heterogêneos e polares.

Tudo se passa como se o progresso social e o conseqüente afrouxamento dos laços da família patriarcal ao longo dos dois últimos séculos tivesse como efeito a deflagração de uma crise psicológica evidenciável. A decadência da figura paterna no grupo familiar estaria na gênese de novos conflitos subjetivos e de novas formas de padecimento psíquico. O próprio surgimento da psicanálise no final do séc. XIX e início do séc. XX seria umas das conseqüências geradas por essas mudanças (Lacan, 1938/2003a, p. 67).

No artigo evocado, Lacan propõe um importante esclarecimento a respeito da sua compreensão do que seria um pai. O próprio emprego do termo *imago paterna* - ao invés do uso de uma designação mais comum, como *pai de família*, por exemplo - alude à sua preocupação em delimitar uma distância entre a concepção psicanalítica sobre as influências da família na formação do indivíduo e outras concepções que abordam ingenuamente o tema. É ingênuo quem toma o pai apenas como um elemento biológico, isto é, como uma personagem de carne e osso, responsável pelo exercício, no interior do núcleo familiar, por uma função para a qual esteja naturalmente inclinado.

O conceito de complexo foi elaborado para fazer frente a esta concepção simples e pueril acerca dos modos como as figuras parentais interferem no processo de constituição da criança. Um complexo, como o define Lacan, “é dominado por fatores culturais: em seu conteúdo, representativo de um objeto; em sua forma, ligada a uma etapa vivida da objetivação; por último, em sua manifestação de carência objetiva em relação a uma situação atual” (Lacan, 1938/2003a, p. 34). A transmissão cultural vinculada por ele interfere em três elementos determinantes da relação do homem com o mundo: (i) na estruturação do conhecimento objetivo da realidade – que, de certa forma, é sempre o produto de uma

subjetivação primária; (ii) na organização da experiência afetiva – que frequentemente porta as marcas das relações de objeto mais arcaicas; e (iii) no choque com o real – ou seja, a integração individual de novas formas de objetivação é derivada de um processo dialético em que a emergência de uma nova forma de saber surge da superação de conflitos com representações precedentes. O complexo, portanto, articula aos fatores inatos uma dominância social e uma consequente reflexão psíquica.

O termo *imago* indica, por sua vez, a parte inconsciente do complexo. Trata-se, na verdade, de uma representação inconsciente do objeto investida de afeto. Quando Lacan refere-se à *imago paterna*, ainda que não desconsidere os impactos gerados pela presença da figura concreta do pai na educação da criança, está apontando para o caráter sobreterminado intrínseco à função. Ela atua na transmissão das leis da cultura, determinadas pela longa história das pressões exercidas pelas instituições sociais sobre os indivíduos, assim como aponta para as contingências afetivas presentes nos jogos das primeiras relações de objeto do sujeito.

A introdução da noção de *imago paterna* permitiu a Lacan dirimir o problema freudiano acerca da transmissão do complexo de Édipo e, sobretudo, acerca da memória do crime primitivo que fundou a cultura, bem como das proibições que dele advieram. Isto porque se Freud foi defensor da ideia famigerada de que a universalidade destas memórias era derivada de uma inscrição genética herdada por toda raça humana, Lacan, com o conceito de complexo, deslocou a gênese dessas representações do campo da biologia para o campo das determinações sociais.

No curso do desenvolvimento infantil, a *imago paterna* entra em jogo, sobretudo, no terceiro tempo¹: o tempo do complexo de Édipo. A emergência prematura da sexualidade é o fator predisponente tanto para o surgimento do desejo, que liga primitivamente a criança à mãe, quanto para a eleição do objeto – o genitor do sexo oposto – que servirá como obstáculo à satisfação. Este último ocupa uma posição dúbia na vida infantil, pois é, a um só tempo, o vetor de uma proibição, que frustra a criança do alcance do seu desejo, e o exemplo encarnado de sua transgressão.

A ambiguidade descrita é resolvida mediante dois diferentes mecanismos, que podem certamente ser articulados como os princípios elementares de eficiência da operação da *imago*

¹ Há dois momentos preliminares e preparatórios à entrada da criança no complexo Édipo. O *complexo de desmame*, que aparece na idade mais tenra da história individual e que veicula a forma mais arcaica da *imago materna*; e o *complexo de intrusão*, diretamente relacionado ao estágio do espelho e à constituição primitiva do Eu, onde, sabe-se, a *imago do outro* atua de modo prevalente.

paterna: o recalçamento da pulsão sexual infantil (perversa e polimorfa) e a *sublimação* da imagem parental. Ambos representam a conclusão, ou a saída, do drama edípiano e deixam como herança de seu ultrapassamento duas diferentes instâncias psíquicas permanentes: o *superego* e o *ideal do ego* respectivamente (Lacan, 1938/2003a).

O *superego* é a instância recalçadora por excelência. Ele se responsabiliza pela domesticação da pulsão sexual quando, na puberdade, ela faz seu segundo irrompimento no psiquismo. Atua dividindo os papéis sexuais e colonizando as constantes pressões advindas da força ininterrupta da libido. Já o *ideal do ego* é a instância responsável pela sublimação da realidade. Trata-se de um modelo identificatório, que atua iterativamente na eleição de algumas propriedades do objeto, constituindo, dessa forma, uma imagem interna idealizada de regras, normas e condutas apreciáveis na relação com o outro.

A imago paterna é, segundo Lacan, “o móbil mais decisivo dos efeitos psíquicos do Édipo” por concentrar em si “a função de repressão juntamente com a de sublimação” (Lacan, 1938/2003a, p. 66). Trata-se, enfim, de uma função socializadora primária e fundamental.

Esses desenvolvimentos preliminares tornam-se ferramentas essenciais para que o leitor possa compreender a polêmica posição de Lacan, ao menos no artigo que estamos comentando, a respeito da relação estabelecida entre o *declínio da imago paterna* e o advento do que ele nomeia de *crise psicológica* na modernidade. Afinal, se a função dessa imago é a de domesticar a pulsão sexual e a de permitir a sua sublimação visando o reforço das relações com uma realidade socialmente partilhada, seu déficit deve, naturalmente, gerar impactos psíquicos constatáveis.

A polêmica evocada fica por conta de algumas posições assumidas no texto, que parecem denotar uma imagem dupla de seu autor. Lacan não apenas constata a emergência de uma importante transformação histórica em curso no seu tempo, que produz grandes alterações na ordem hegemônica de funcionamento da sociedade patriarcal, como também demonstra uma suspensão e uma desconfiança em relação às consequências advindas dessas mudanças.

Opto, aqui, por não advogar nem como acusador nem como defensor da posição lacaniana. Seus críticos afirmam que o artigo exhibe um autor reacionário, que se aflige com o curso assumido pelas transformações sociais da época e revela sua nostalgia e seu desejo de restabelecer uma imagem forte, unificada e idealizada do pai. Seus admiradores dizem, ao contrário, que Lacan é um homem atento para as consequências psíquicas que derivam da dinâmica das transformações das relações travadas entre o sujeito e o Outro. Ele estaria,

assim, menos preocupado com o restabelecimento da força operativa de uma função do que com a avaliação das ressonâncias dessas mudanças para a economia subjetiva.

Talvez, ambos, acusadores e defensores, estejam parcialmente com a razão. O mais importante para o curso de nossa argumentação, porém, não é assumir uma ou outra dessas posições, mas revelar tanto o lugar de onde a noção de *declínio da imago paterna* é extraída quanto apontar para os paradoxos que ela pode ensejar. Em relação ao primeiro tópico, é preciso delimitar as fontes que serviram de alicerce para a edificação do pensamento lacaniano do final da década de 1930, período, como se sabe, bastante anterior aquele da construção da proposta de um retorno a Freud. Em relação ao segundo tópico, é preciso revelar as contradições e extravios que a associação direta entre as mudanças na dinâmica social e o seu conseqüente espelhamento psíquico podem engendrar para a psicanálise.

2.2. De um Lacan leitor de Durkheim

Segundo Zafiropoulos (2002), a tese central do artigo *Os Complexos familiares* é a de que o declínio da imago paterna estaria inexoravelmente ligado à contração da família ocidental, da qual não restaria senão um talo conjugal. A queda do valor social do pai determinaria “o declínio de sua fecundidade subjetiva no complexo de Édipo”, acontecimento que teria, ao menos, duas diferentes conseqüências clínicas: a descoberta freudiana do complexo em sua forma já degradada; e a evolução histórica das neuroses, diretamente dependente das transformações inerentes às configurações da estrutura familiar.

O autor revela que a teorização lacaniana desse período deriva da sociologia de Durkheim. O sociólogo francês é conhecido por sua tese sobre a preponderância das forças da cultura sobre o indivíduo e da importância do funcionamento das instituições sociais para a manutenção da ordem, da estabilidade e da harmonia da vida coletiva (Quintanero, 2003). Ainda mais: Durkheim investigou e demonstrou como as disfunções sociais, provenientes de períodos históricos de crise, atuavam sobre os indivíduos, gerando graves conflitos subjetivos. Seu célebre estudo sobre o suicídio é conhecido pela demarcação da correlação fecunda entre os períodos de conflito enfrentados pelas organizações coletivas e o aumento das taxas de autoextermínio da referente população (Durkheim, 1982).

As instituições sociais são mecanismos de proteção da vida coletiva, que agem na manutenção da estrutura de organização do grupo e na perpetuação histórica de suas tradições. Elas atuam por meio da transmissão de regras e procedimentos padronizados, que

são reconhecidos, aceitos e sancionados pela sociedade. A Igreja, o governo, a escola, a polícia e a família seriam seus exemplos mais eminentes.

Uma das principais preocupações de Durkheim é a de avaliar os impactos gerados pelas revoluções modernas – francesa e industrial – sobre a vida social, uma vez que, desde então, um processo acelerado e contínuo de mudanças foi instaurado. O enfraquecimento das normas vigentes, o abrandamento das pressões e do poder das instituições tradicionais e a fragilização das antigas formas de governo teriam como saldo final o surgimento de novos modelos de organização coletiva e, por conseguinte, a criação de novos aparelhos de regulação. Nos lugares onde este processo falha, não é raro ver surgir um estado de anomia, reflexo tanto da decadência das relações solidárias que integram os indivíduos quanto da dispersão da teleologia que agrega e mantém a coesão do grupo (Quintanero, 2003).

A vida familiar, na ótica de Durkheim, foi diretamente atingida pelas mudanças ocorridas, dado que a contração do modelo patriarcal e sua progressiva substituição pelos pequenos núcleos conjugais não foi difícil de ser observada. No patriarcalismo, o poder paterno, além de regular as relações no interior de um círculo mais estreito – composto pela esposa e pelos filhos -, também abrangia um vasto grupo que a ele se subordinava, como o extenso número dos seus agregados, de seus criados e de seus servos. O patriarca, ademais, concentrava todo poder econômico e decisório da família, tendo sua dominação estendida para outras instituições moralizantes, tais como as autoridades eclesiásticas, jurídicas e políticas. A família conjugal, por sua vez, não inclui mais que o marido, a mulher e os filhos menores e solteiros. Cessa o estado de dependência perpétua dos filhos, que era a base da família patriarcal, e pouquíssimas obrigações permanentes ainda vigoram. O Estado, através de seu aparato jurídico, passa a interferir na vida familiar, definindo um sistema regulatório de direitos e obrigações, que delimita e legitima os papéis destinados a cada ator. A força das instituições garantidoras da autoridade paterna é relativizada e seu poder simbólico é paulatinamente enfraquecido. As decisões individuais passam a ter prevalência sobre as normas tradicionais da família.

O mapeamento das considerações de Durkheim sobre as mudanças na vida familiar moderna pode ser brevemente resumido a três diferentes pontos: (i) a contração do patriarcado e a sua substituição pela conjugalidade; (ii) a valorização do indivíduo – suas funções, seus interesses, seus sentimentos – em relação ao coletivo da família; e (iii) a infiltração do Estado e de suas normas jurídicas no domínio privado (Torres, 2010). Cada um deles parece confluir para a demonstração efetiva de uma decadência do poder paterno na vida social.

Esta síntese condensada da teoria durkheimiana mostra o quão evidente é a filiação de Lacan, ao menos durante o período compreendido entre os anos de 1938 a 1950, ao pensamento do sociólogo francês (Zafiroopoulos, 2002). Afinal, assim como ele, Lacan parte da consideração de que o pai é uma instituição da cultura; afirma que as mudanças históricas observadas ao longo dos dois últimos séculos tiveram como efeito a retração do seu papel social e o estreitamento do seu poder; por fim, revela que as mudanças observadas não são sem efeitos para o campo das experiências subjetivas.

Todavia, apesar destas justaposições teóricas, existem algumas distinções entre os autores, motivadas pelas diferenças concernentes às propriedades do objeto visado em suas análises. Enquanto Durkheim ocupa-se com o tratamento científico dos fatos sociais, Lacan atenta-se para a ordem dos fenômenos relacionados à clínica do padecimento mental. Desse modo, à análise das pressões exercidas pelas instituições sobre o indivíduo, ele adiciona as descobertas freudianas sobre o funcionamento do aparelho psíquico. As noções de complexo e imago incorporam, ao campo das forças sociais, a importância das ressonâncias afetivas das primeiras relações de objeto da vida infantil, que compõem o drama singular de cada sujeito. Os dois campos diversificados de determinação são inscritos psiquicamente como representações inconscientes, fato que permite entender tanto a variabilidade quanto a contingência das manifestações clínicas.

A noção de declínio social da imago paterna – articulada aqui à ideia de decadência, isto é, de diminuição de força, vigor e intensidade da função representativa do pai na cultura – interessa à psicanálise, sobretudo, porque interfere diretamente sobre o curso assumido pelo processo de constituição e desenvolvimento psíquico do sujeito. As consequências geradas pelo abastardamento do pai sobre os destinos do Édipo, tal como Lacan evoca na citação abaixo, repercutem sobre as formas de estruturação das doenças nervosas afetando, portanto, o campo de circunscrição da clínica psiquiátrica e psicanalítica:

Ora, as vicissitudes e caprichos dessa regulação aumentam à medida que o mesmo progresso social, fazendo a família evoluir para a forma conjugal, mais a submete a variações individuais. Dessa ‘anomalia’, que favoreceu a descoberta do complexo, depende a forma de degradação pela qual a conhecem os analistas: forma que definiremos por um recalque incompleto do desejo pela mãe, com uma reativação da angústia e da investigação inerentes à relação do nascimento; por um abastardamento narcísico da idealização do pai, que faz ressaltar, na identificação edípica, a ambivalência agressiva imanente à relação primordial com o semelhante. Essa forma é o efeito comum tanto das incidências traumáticas do complexo quanto da anomalia das conexões entre seus objetos. A essas duas ordens de causas correspondem, respectivamente, duas ordens de neuroses – as chamadas neuroses de transferência e as chamadas neuroses de caráter (Lacan, 1938/2003a, p. 79, 80).

A emergência das novas formas de padecimento seria a consequência da fragilização e pauperização da imago do pai no interior do drama edipiano. Os resultados mais facilmente constatáveis, como a citação alude, são tanto uma falha no processo sublimatório, cuja implicação é o surgimento de uma atipia na relação do sujeito com a realidade, quanto uma ineficiência na composição do ideal do Eu, cujo resultado é uma introversão da personalidade em direção à reativação de um narcisismo exacerbado. O declínio da fecundidade subjetiva do Édipo, ligado à incapacidade da criança de superar os conflitos que ele suscita, resulta na regressão a etapas anteriores do desenvolvimento psíquico. As consequências são o reaparecimento da angústia mais arcaica, aquela ligada ao desmame, e a reativação da relação agressiva com o outro, tão característica do estágio do espelho.

2.3 Das contradições e extravios gerados pela noção de declínio social da imago paterna

Na sequência, serão apresentados dois diferentes problemas, que colocam em suspensão o tipo de teorização exposto até aqui. O primeiro é externo às ocupações de Lacan, já que seus desdobramentos são posteriores ao final da década de 1970. O segundo é intrínseco ao próprio movimento epistêmico da obra lacaniana e está ligado aos possíveis paradoxos que podem ser extraídos das articulações propostas em *Os complexos familiares*, bem como à sua consequente superação.

1- A tese de Durkheim, que versava sobre a substituição da cultura patriarcal pelas famílias conjugais, não passou pela prova da História. A Escola de Cambridge, durante a década de 1970, reuniu diversas pesquisas de historiadores e demógrafos, e demonstrou que a forma conjugal da família já era amplamente dominante na Inglaterra bem antes do início do séc. XIX. Estudos similares realizados em outros países colidiram com os mesmos resultados. Em toda a Europa, entre os séculos XVI e XIX, houve uma prevalência das famílias reduzidas aos pequenos núcleos conjugais sobre as famílias reunidas em torno da dominância viril do pai. Até mesmo na Roma antiga, como as pesquisas de Paul Veyne demonstraram, não era raro encontrar esta mesma realidade. Ademais, quando se achava aí um patriarca, bem podia acontecer, por causa de sua morte precoce, de ele ser substituído por uma jovem filha, a quem caberia assumir os encargos e todo amplo poder da vida familiar (Zafiroopoulos, 2002).

Este breve relato das novas descobertas históricas invalidou, *a posteriori*, a base sociológica de sustentação da tese lacaniana do período analisado. As variações e intempéries da vida doméstica, assim como a provável fragilidade do complexo paterno em uma boa parte das famílias, já era uma realidade muito anterior às revoluções do final do século XVIII. A

relação entretecida entre as mudanças sociais, as vicissitudes da vida familiar e o declínio social da imago do pai, refletido nas relações de objeto experimentadas durante o período do conflito edipiano, não é tão direta como a princípio se podia supor. Há alguma coisa relativa à natureza específica da transmissão e operação da função paterna no psiquismo que não pode ser reduzida nem à estruturação concreta das formas de arranjo do núcleo familiar, nem às garantias imaginárias conferidas pelas instituições sociais.

2- Para caracterizar o estilo da teorização lacaniana do período que antecede a construção do conhecido programa do retorno a Freud, proposto somente no início da década de 1950, Zafiropoulos (2002) cunhou o sintagma *versão familiarista da psicanálise*. Com o termo, o autor objetiva significar a existência de uma dominância, na época do ensino analisada, das regras familiares sobre as leis da linguagem. Como o trecho abaixo exemplifica, Lacan propõe uma relação entre a decadência das garantias imaginárias conferidas pela soberania do poder paterno e a origem de boa parte do mal-estar observado na clínica psicanalítica de seu tempo:

Como quer que seja foram as formas de neurose predominantes no fim do século passado que revelaram que elas eram intimamente dependentes das condições da família. Essas neuroses, desde o tempo das primeiras adivinhações freudianas, parecem ter evoluído no sentido de um complexo caracterológico no qual, tanto pela especificidade de sua forma quanto por sua generalização, podemos reconhecer a grande neurose contemporânea. Nossa experiência leva-nos a apontar sua determinação principal na personalidade do pai, sempre de algum modo carente, ausente, humilhada, dividida, postiça. É essa carência que, de acordo com nossa concepção do Édipo, vem estancar tanto o ímpeto instintivo quanto a dialética das sublimações (Lacan, 1938/2003a, p. 67).

O desdobramento da citação leva à construção da seguinte sequência, que encadeia linearmente causas e efeitos:

- (i) As transformações sociais interferiram na vida familiar determinando o retraimento do modelo patriarcal e expondo-a a uma série de vicissitudes em relação aos seus modos de arranjos e combinações.
- (ii) As formas anômicas de algumas organizações familiares repercutem no desenvolvimento infantil, sobretudo porque a imago paterna, essencial para a composição das relações de objeto que estruturam o complexo de Édipo, é afetada.
- (iii) Uma vez que o elemento responsável pela transmissão das normas e tradições da cultura - pensado como ponto-pivô do processo de estruturação psíquica e de socialização da criança - encontra-se pauperizado, o resultado mais palpável é o surgimento das formas contemporâneas do mal-estar diagnosticadas na clínica.

Freud havia ensinado que o complexo de Édipo é a condição estruturante para a constituição e a dinâmica posterior de funcionamento do aparelho psíquico. Como vimos, a imago paterna ocupa uma função essencial na tripartição edipiana, pois dá origem a importantes derivados psíquicos que tem por função enlaçar o sujeito à cultura. Dessa forma, o declínio da imago paterna deve ser articulado à degradação da fecundidade subjetiva do Édipo, o que permite compreender a crise psicológica e social de toda uma época.

Ora, é justamente este tipo de encadeamento argumentativo que deve ser questionado e colocado em suspensão. Isto porque ele suscita dois diferentes problemas absolutamente contrastantes com os desdobramentos futuros realizados por Lacan em torno da mesma temática. Por um lado, aponta para uma leitura conservadora da psicanálise, percebida não apenas pela indisposição do analista com o curso assumido pelos processos históricos de transformação da sociedade, mas também pela emergência de um suspiro nostálgico que pranteia pela perda irreparável da autoridade que outrora estruturava, ordenava e organizava a realidade. Por outro lado, revela uma crença nas garantias imaginárias que eram oferecidas pela plenipotência paterna. Estas garantias se alastravam e eram incorporadas por todo um conjunto de instituições sociais que representavam e sustentavam a autoridade e o poder do pai.

Portanto, o primeiro problema é concernente às consequências moralizantes que o tipo de teoria proposta pode trazer para o coração da prática psicanalítica. Ao ligar o ímpeto criativo da força pulsional e a dialética das sublimações à potência do funcionamento da imago paterna, toda transformação social que sugira seu possível enfraquecimento deve obrigatoriamente ser vista como acarretando efeitos eminentemente negativos sobre a economia individual. O segundo problema é referente à construção de um vínculo direto que liga a eficiência operativa da figura paterna à rede de insígnias responsáveis pela transmissão das leis, tradições e normas da cultura. A dominância imaginária dos signos sociais sobre o significante de exceção da estrutura pode aproximara psicanálise de algumas práticas terapêuticas que velam pela manutenção do poder coercitivo das instituições sobre um suposto desejo perverso e derrisório de um indivíduo abandonado à sua própria sorte.

A retomada desta discussão, que, diga-se de passagem, foi superada por Lacan ao longo dos desdobramentos do seu ensino, não é sem relevância para a justificativa da escolha metodológica desta pesquisa, sobretudo no que se refere à eleição do uso que será conferido ao termo *declínio*. Isso porque, como observa Teixeira (2010), ainda são numerosas as teses em psicanálise que se assentam no postulado imaginário relativo à potência plena do pai.

Tanto a tese de Pierre Legendre (1989), que se refere ao desencadeamento coletivo da psicose na modernidade como corolário de uma carência crescente do pai, quanto as formulações que hoje em dia concebem as formas de manifestação das patologias atuais como efeitos decorrentes da perda da baliza paterna, apóiam-se numa mesma tendência de se condicionar a eficácia de sua posição soberana à plenitude imaginária do seu poder (Teixeira, 2010, p. 34).

Felizmente, a aproximação lacaniana do estruturalismo linguístico e antropológico de Jakobson e Lévi-Strauss permitiu uma revisão e uma mudança sistemática de perspectiva. A noção de imago paterna deu lugar ao conceito de Nome-do-Pai; as normas de organização e arranjo da família foram substituídas pelas considerações complexas a respeito do funcionamento das leis da linguagem; por fim, o conceito de complexo foi suprassumido pelo conceito de estrutura. O novo recurso teórico permitiu que Lacan afastasse de sua obra alguns fantasmas que poderiam assombrá-la, tais como as interpretações que vêem o analista como o baluarte do pai e as práticas clínicas pautadas em finalidades nostálgicas e adaptacionistas.

Em resumo, a noção de declínio trabalhada até aqui trouxe um triplo impasse: a insustentabilidade das versões históricas na qual seu desenvolvimento foi baseado; a confrontação com resultados moralizantes referentes ao modo como as mudanças sociais são avaliadas, e, enfim, a imaginarização excessiva acerca da presença soberana do pai na cultura e acerca do poder de influência das instituições sociais sobre o destino psíquico do sujeito.

Entretanto, antes de concluir esta seção, é importante indicar que o artigo *Os complexos familiares* não deve ser rejeitado e nem tratado como um texto absolutamente superado e de importância menor no interior da obra lacaniana. Nele podem ser encontrados conceitos, noções e vieses interpretativos que serão constantes em praticamente todo o ensino (Miller, 2005a). Tais são os casos, por exemplo, da relação fecunda que se pode traçar entre a noção de complexo e o conceito mais tardio de estrutura, assim como o da construção do primeiro modelo de desenvolvimento do psiquismo - exposto a partir do desdobramento das três diferentes etapas de incidência dos complexos- que foi retomado, reavaliado e reconstruído em outros instantes da obra.

Não menos importante para nossos objetivos, é, enfim, destacar a permanência da posição crítica de Lacan frente aos desdobramentos sociais, políticos e econômicos observados no seu tempo. Se é verdade que a construção do argumento crítico sofrerá modificações profundas, o que gerará um aumento sensível de seu alcance e de sua densidade, também é verdade que a preocupação referente aos impactos do laço social sobre o destino do sujeito não cessará de se fazer presente e de se propagar por todo o conjunto de seu ensino.

2.4. O declínio pensado como flexão

Em latim, a declinação é um tipo de flexão que substantivos, adjetivos, pronomes e numerais sofrem em virtude da função sintática que possuem numa determinada sentença. “Declinar um nome - explica Paulo Rónai- significa enunciar em determinada ordem as diversas formas que ele reveste segundo as funções que desempenha na frase, isto é, enumerar os seus casos” (RÓNAI, 1980, p. 41).

As declinações latinas permitem que as frases tenham estruturas mais flexíveis do que no português, onde a sintaxe é limitada apenas à forma sujeito-verbo-objeto. Como a tabela abaixo ilustra, o significado da oração é determinado pela desinência da palavra:

Tipo de declinação	Função	Exemplo
Nominativo	Indica o sujeito e o predicativo do sujeito	<i>Homō ibistat.</i> O homem está de pé aí.
Genitivo	Indica o adjunto adnominal restritivo	<i>Nōmen hominis est Claudius.</i> O nome do homem é Cláudio.
Dativo	Indica o objeto indireto da oração (quem sofre a ação)	<i>Hominī donumdedī</i> Eu dei um presente ao homem
Acusativo	Indica o objeto direto do verbo (quem pratica a ação)	<i>Hominem vidi</i> Eu vi o homem
Ablativo	Indica comparação	<i>Sum altior homine.</i> Sou mais alto do que o homem.

Tabela 1–As declinações na língua latina

Poder-se-ia perguntar, a partir desta breve apresentação, quais relações podem ser estabelecidas entre este uso do termo *declínio* e as considerações lacanianas a respeito do Nome-do-Pai. Para tanto, propõe-se a seguinte paráfrase da definição de Paulo Ronái, bem como, na sequência, a análise dos possíveis desdobramentos que ela permite: ‘*Declinar o Nome-do-Pai significa enunciar as diversas formas que ele assume segundo as funções que desempenha ao longo dos desdobramentos do ensino laciano, isto é, enumerar seus casos de acordo com duas ordens distintas embora complementares: o que dele permanece constante – tal como ocorre, alusivamente, com o radical da palavra, apesar de suas sucessivas declinações – e o que dele sofre modificações – tal como acontece com as*

desinências da palavra, que indicam tanto sua função sintática, quanto o significado que a frase assume’.

Esta definição ressalta dois diferentes argumentos que merecem ser investigados. (i) Se o Nome-do-Pai é preservado durante toda a obra de Lacan, como o índice referencial dos *Seminários* construídos por Krutzen (2005) revela, resta saber se sua recorrência e constância acenam para a existência de alguma propriedade do conceito que não é suscetível a variações, ou se, por outro lado, o que se sustenta inalterado é exclusivamente a repetição do significante (imagem acústica), não obstante as inúmeras variações de seu significado. (ii) Se o Nome-do-Pai é um operador aberto a uma série contínua de mudanças, resta saber se suas declinações ilustram a decadência e a rarefação de um certo tipo de poder normatizador do Nome na cultura, ou, por outro lado, se apontam apenas para a série de deslocamentos vinculados às transformações observadas na lógica de construção dos conceitos ao longo da obra lacaniana.

Em relação ao primeiro ponto, fomentamos a hipótese de que há uma propriedade radical do Nome-do-Pai que permanece estável durante todo o ensino de Lacan. O termo radical, todavia, não sinaliza para a existência de um predicado fechado, intransigente e inegociável, que comporia *a priori* a natureza distintiva do conceito. Remete, antes, às raízes históricas do termo, que tanto pode ser articulada à sua forma unitária, cuja gênese é extraída da tradição judaico-cristã (Nome-do-Pai), quanto pode ser pensada a partir dos sentidos evocados por seu possível desmembramento (Nome, Pai). A propriedade em questão é a *negatividade*.

Já em relação ao segundo ponto, optamos por nos manter numa posição inicial de indecidibilidade quanto ao sentido que adotaremos, talvez porque ambos sejam compossíveis. Isso não nos impede, contudo, de expor preliminarmente o uso que não será feito do termo declínio. Ele não será empregado para significar o rebaixamento, a decadência ou o enfraquecimento do lastro imaginário do pai na cultura com a finalidade psicologizante de diagnosticar os efeitos colaterais das formas contemporâneas de organização da vida social, bem como de seus possíveis resultados para a economia individual. Na seção anterior, expusemos algumas das consequências indesejadas em relação ao emprego desta estratégia.

Nesta pesquisa, o termo declínio será utilizado para enunciar as diferentes variações que o Nome-do-Pai assume durante o desenvolvimento do ensino de Lacan. Este emprego circunscrito definirá duas estratégias básicas, que comporão o plano metodológico do estudo. Em primeiro lugar, o pai não será reduzido, como por vezes acontece em algumas análises sociológicas, psicológicas e psicanalíticas, unicamente ao domínio imaginário. Nesse sentido, ele não será atrelado a nenhuma perspectiva caracterológica e biográfica, nem será reduzido à

presença física ou a algum papel sócio-familiar definido (Laia, 2006). Há, ao menos, duas outras facetas do Nome-do-Pai que devem necessariamente guiar todo pesquisador que se interessa pelo tema: sua dimensão simbólica e sua dimensão real. Portanto, declinar o Nome-do-Pai, é em certo sentido, atentar-se para a existência intrincada e por vezes simultânea destes três diferentes planos: I, S e R. Em segundo lugar, partiremos da ideia de que existem mudanças substanciais relativas ao modo como o Nome-do-Pai é articulado por Lacan ao longo do seu ensino. Singularizá-lo ou pluralizá-lo; pensá-lo como metáfora do desejo materno ou como quarto elemento do nó borromeano, são, cada uma delas, estratégias diferentes desenvolvidas ao longo de uma obra dinâmica, que sempre esteve aberta às vicissitudes do pensamento, da clínica e do laço social. Declinar é, neste segundo sentido, fazer o conceito variar, ou seja, deixar com que ele assuma feições distintas ao longo do percurso sinuoso de uma obra.

3 A NEGAÇÃO

Nesta introdução ao conceito, pode-se elencar, a exemplo do que inicialmente foi feito com o substantivo ‘declínio’, alguns dos possíveis usos do termo *negação*. Uma breve consulta ao Lalande (1993) permite isolar ao menos quatro diferentes modos de empregá-lo, que, na sequência, explicaremos: o lógico; o gramatical; o matemático e o filosófico.

3.1 O uso lógico

A lógica clássica, aquela derivada do quadro inferencial das frases declarativas assertóricas de Aristóteles, é pautada sobre três pilares básicos: (a) o *princípio da não contradição*, (b) o *princípio de identidade* e (c) o *princípio do terceiro excluído*. Deles pode-se deduzir que: (a’) uma proposição verdadeira (ex. O homem é mortal) não pode coexistir ao lado de uma proposição falsa (ex. O homem não é mortal), uma vez que ambas são mutuamente excludentes; (b’) uma coisa sempre é igual a si mesma e diferencia-se de outras coisas que lhe são distintas (ex. $A = A$; $B = B$; portanto, $A \neq B$); (c’) uma proposição ou é verdadeira ou é falsa, não existindo uma via declarativa intermediária entre a verdade e a falsidade (ex. Ou Sócrates é mortal, ou Sócrates não é mortal).

Nesta lógica, todas as frases declarativas são necessariamente predicativas. O sujeito da frase recai, portanto, ou sob o domínio de um conceito ou sob o domínio de uma classe. Quando o predicado se refere a um sujeito individual, temos a *forma singular* da sentença (ex. *Sócrates é mortal*). Quando o predicado se refere a um sujeito que é símbolo de uma espécie ou gênero, isto é, quando ele é o predicado de uma série de indivíduos que recaem sob determinada classe, temos a *forma geral* da sentença (ex. *O homem é mortal*).

As frases declarativas podem ser classificadas em *universais* ou *particulares* e em *afirmativas* ou *negativas*. Uma proposição é *universal* quando atribui uma qualidade a todos os casos do gênero, sem que haja exceções possíveis à regra (ex. *Todo homem é mortal*) e é *particular* quando atribui uma qualidade a *ao menos um* elemento de determinada classe (ex. *Alguém é mortal*). Uma proposição é *afirmativa* quando seu enunciado tem uma forma positiva (ex. *Todo homem é mortal*; *Alguém é mortal*) e é *negativa* quando é expressa com o auxílio de uma partícula de negação que pode recair ou sobre o sujeito da sentença ou sobre seu predicado (ex. *Nenhum homem é mortal*; *Algum homem não é mortal*). A partir da combinação destes quatro elementos e de suas relações, Aristóteles estabeleceu o quadro de

oposições lógicas, tal como foi reproduzido abaixo. Ele se tornou o conjunto definidor das regras válidas para a determinação de todo pensamento verdadeiro.



Figura 1- Quadrado de oposições ou quadrado lógico

O quadrado figura as quatro formas proposicionais possíveis assim como seus quatro modos de oposição. Aí se encontram articuladas as seguintes regras lógicas que definem os critérios de verdade de uma proposição:

- Duas *proposições contrárias* não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo. Todavia, ambas podem ser falsas se as proposições particulares forem verdadeiras.
- Duas *proposições contraditórias* não podem ser simultaneamente verdadeiras e nem simultaneamente falsas. Se uma for verdadeira a outra será necessariamente falsa.
- Duas *proposições subcontrárias* podem ser simultaneamente verdadeiras, mas não podem ser simultaneamente falsas. Se uma particular é falsa, a outra particular será necessariamente verdadeira.
- Duas *proposições subalternas* podem ser simultaneamente verdadeiras ou simultaneamente falsas, assim como uma pode ser verdadeira e a outra pode ser falsa.

Na lógica, a negação nada mais é, portanto, do que uma operação que incide sobre o valor lógico de uma proposição, determinando, a partir da sua aplicação a um conjunto, seu valor de verdade ou de falsidade.

3.2 O uso gramatical

Para a linguística, a negação é uma operação que atua tanto no nível sintático-semântico da linguagem, isto é, na definição da rede de significações possíveis que um enunciado pode conter a partir do lugar que ela ocupa na estrutura de uma determinada sentença, quanto no seu nível pragmático, ou seja, no cenário específico e dinâmico dos jogos de comunicação. Trata-se de um processo formador de sentido, que age como instrumento de interação dotado de intencionalidade, sendo, por vezes, utilizado como um importante recurso argumentativo e/ou contra argumentativo (Neves, 2000).

O elemento que opera a negação é um modificador semântico. O segmento do enunciado sobre o qual atua - ou seja, o conjunto de conteúdos de uma sentença diretamente afetado por ele - é chamado de *escopo da negação* (Neves, 2000). O exemplo abaixo ilustra os efeitos de sentido resultantes do acréscimo e dos deslocamentos deste elemento em uma frase:

Frase afirmativa	Maria só leu aquele livro.
1ª Frase negativa	Maria só não leu aquele livro... (mas leu todos os outros).
2ª Frase negativa	Maria não só leu aquele livro... (como também o fichou).
3ª frase negativa	Maria não só não leu aquele livro... (como também não fez a tarefa).

Tabela 2—A variação do escopo da negação nas frases negativas (Mioto, 1998, p. 104).

A partícula negativa ainda pode aparecer isolada na sentença sinalizando ora uma oposição (ex. Você concorda comigo? *Não.*), ora uma privação (ex. Quanto você tem? *Nada*) ora um tipo geral de negação qualquer (ex. Você o viu por aqui? *Não*). Ela também pode surgir como um prefixo que, adicionado ao radical da palavra, produz seu antônimo:

Moral → **A**moral / Normal → **A**normal
 Prazer → **Des**prazer / Conhecer → **Des**conhecer
 Consciente → **In**consciente / Real → **Ir**real.

Há, por fim, um último emprego linguístico da negação: seu *uso performativo*. Este revela, para além da interação comunicativa, a existência de um ato que reconfigura o próprio contexto em que emerge. Dois exemplos literários são bastante alusivos para exemplificá-lo. (i) Na poesia *O operário em construção*, da autoria de Vinícius de Moraes, o *não*, reafirmado pelo operário ao longo dos admiráveis versos, incide sobre a intransigência do desejo de subjugação exercido pelo patrão e provoca uma verdadeira reorientação do aparato discursivo que estabelecia e solidificava as posições hierárquicas de uma dada comunidade de trabalho. Nesse sentido, seu efeito sensível é a desnaturalização de antigas formas de distribuição dos lugares de uma estrutura e a conseqüente abertura para a possibilidade de invenção de formas inéditas de interação. (ii) No conto de Melville, *Bartleby, o escriturário*, surpreende seu chefe, quando, diante das constantes e sucessivas demandas de trabalho que este lhe faz, responde com a mesma frase monocórdia: “Prefiriria **não**...”. Se por um lado, esta resposta reiterada acaba por levar seu autor à mais extrema inanição, por outro lado, ela desestabiliza a fixidez das relações de trabalho, as pretensões universais de comunicação da linguagem e os interesses contidos nas relações intersubjetivas, construídas em torno do desejo de reconhecimento. A autenticidade da resposta, que se reflete na permanência monótona do comportamento do escriturário, torna-se, desse modo, um enigma que interroga e desafia a perenidade das regras previstas para as relações entretecidas com o Outro, abrindo um importante espaço para sua dialetização.

3.3 O uso matemático

Em matemática, o *negativo* é expresso por intermédio do sinal gráfico (-). É empregado tanto para indicar uma operação de subtração quanto para se referir à existência de todo e qualquer número real menor do que zero.

3.4 O uso filosófico

Não é tarefa fácil repertoriar a rede de sentidos que, ao longo da história da filosofia, foi atribuída a termos como *negação*, *negativo* e *negatividade*. Muitas discussões já foram fomentadas e muita tinta já correu no esforço de poder articulá-los com alguma precisão. A tentativa de sumariar os diversos sistemas de pensamento que versaram sobre o tema excede

não só nosso fôlego como a própria finalidade desta pesquisa. Entretanto, para compensar este déficit, pode-se, ao menos, tentar localizar seu contexto de origem.

É bastante conhecida a longa tradição das disputas herdada das posições antagônicas de Parmênides e Heráclito em torno das considerações sobre a natureza do ser. Parmênides, quando afirma “que o ser é e o não-ser não é”, inaugura uma corrente de pensamento pautada na concepção lógica de que apenas aquilo que existe pode ser efetivamente pensado. O não-ser não é sequer concebível, pois é impossível que haja representação de alguma coisa da qual nada pode ser dito ou refletido. Deste princípio primitivo, dois outros são derivados: o primeiro assegura que o ser é Uno e, portanto, indivisível; o segundo assevera que ele é imutável e eterno, não tendo, desse modo, início nem fim.

Heráclito, por sua vez, quando propõe que “não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”, dá origem a um sistema de pensamento alicerçado na concepção da transitoriedade e da constante impermanência do real. O que define o ser é o seu caráter Múltiplo e a sua ininterrupta percibibilidade. Ser e não-ser, presente e devir, gozam de um estatuto ontológico semelhante. A natureza, na visão heraclítica, é concebida como um campo de conflitos incessantes entre forças contrárias, que dão origem a um processo infindo de transformações.

Parmênides e Heráclito, embora estejam inseridos em um contexto intelectual bastante específico, marcaram de modo incontestável o destino do pensamento ocidental. Desde então, esta oposição em relação ao estatuto ontológico conferido à *negatividade* nunca saiu de pauta, jamais tendo deixado de ser retomada na edificação dos mais diversos sistemas metafísicos.

O que nos interessa, no entanto, em toda essa intrincada e vasta discussão, que aqui só aparece esboçada, é a forma original com a qual Hegel a reintroduziu, e, sobretudo, a centralidade que ele destinou ao *negativo* no interior de sua filosofia. A escolha por Hegel é justificada pelo reconhecido impacto do seu pensamento na constituição do pensamento lacaniano. Embora seja verdade que esta influência possa ser mais facilmente evidenciada no início do ensino de Lacan, não é verdade, todavia, que ela tenha sido inteiramente recusada ao longo dos anos seguintes de desenvolvimento dos seus *Seminários*. O que Lacan herda de Hegel, e que, cremos, permanece constante durante toda sua obra é, precisamente, um verdadeiro trabalho teórico e clínico estabelecido em torno do *negativo*. Pode-se dizer, inclusive, que há em Lacan uma *paixão do negativo*² que transborda e excede a própria referência da qual ele se apropria.

² Ver o excelente trabalho de tese de Vladimir Safatle, publicado em 2006 pela editora da UNESP, intitulado *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*.

Na sequência, após propormos uma pequena exposição sobre o sistema filosófico hegeliano, dando, claro, destaque ao estatuto da negatividade no curso de seu pensamento, introduziremos as relações que supomos existir entre o conceito de Nome-do-Pai e os quatro usos da negação vistos até aqui.

3.4.1 O sistema hegeliano

A breve apresentação da filosofia hegeliana, que propomos na sequência, é apenas panorâmica e está muito longe de ser exaustiva. Hegel, certamente, é um dos autores de maior envergadura na história do pensamento Ocidental. Seu sistema não só é complexo, como, ao longo do tempo, esteve aberto a uma longa série de mudanças e evoluções. Há um vasto acervo literário sobre sua obra que o leitor poderá consultar caso tenha interesse em conhecer com mais minúcias e especificidades os seus desdobramentos.

Apesar de apontar para a dificuldade de estabelecer um mapa completo do sistema hegeliano, dadas sua riqueza e sua amplitude, Reale (2005) propõe que todo ele está assentado sob três pilares básicos, aos quais, inclusive, Hegel constantemente retorna: (a) a concepção da realidade como *Espírito infinito*; (b) a ideia de que a vida do *Espírito*, assim como de todo o procedimento segundo o qual o saber filosófico evolui, é a *dialética*; e (c) a definição do *elemento especulativo* como propriedade mais característica desta dialética, logo, como aquilo que constitui a marca mais singular de seu pensamento.

(a) A realidade como *Espírito infinito*

“Segundo minha concepção – expõe Hegel na *Fenomenologia do Espírito* – [...] tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também precisamente como *sujeito*” (Hegel, 1992, p 29). Na esteira de Heráclito, mas incorporando as aquisições então recentes da filosofia moderna, Hegel postula que o verdadeiro deve concebido como *Sujeito*, *Espírito* ou *Pensamento*, e não como uma essência necessária.

Na tradição metafísica, a noção de substância, ainda que tenha inúmeras vicissitudes, designa, frequentemente, aquilo que há de permanente nas coisas, não obstante as transformações às quais podem ser submetidas. Assim, por exemplo, para os materialistas, apesar da precibilidade dos corpos, a matéria é tida como o único elemento que se conserva imune à prova do tempo, constituindo, portanto, a essência ou o fundamento do real; para os pitagóricos, são as relações numéricas que compõem a substância verdadeira da natureza –

que, por ser verdadeira, é considerada necessariamente como universal e perene; já para os platônicos são as formas (*Eidos*) ou Ideias, presentes no mundo inteligível, que estruturam o mundo do ser e se contrapõem, por conseguinte, à aparência enganadora e múltipla do mundo sensível.

Ao identificar a realidade ao *Espírito*, Hegel deseja destacar que sua característica mais saliente não é a permanência e o repouso contidos nesta ideia preliminar de substância. O *Espírito*, pelo contrário, é atividade, processo e movimento ininterrupto. Trata-se de uma “igualdade que se reconstitui continuamente, ou seja, unidade-que-se-faz precisamente através do múltiplo” (Reale, 2005, p. 103). A permanência e unidade do *Espírito* não são o repouso e a quietude da substância, mas a verdade do seu constante dispersar (Reale, 2005).

É o movimento contínuo e autoponente do *Espírito* que determina sua infinitude. Se, por um lado, ele se realiza pontualmente, a partir da fixação na determinação de conteúdos finitos, por outro lado, sua atividade incessante exige a superação contínua destas mesmas determinações. Há dois momentos discerníveis em seu trajeto: um primeiro instante, reconhecidamente negativo, visto que a fixação em representações finitas implica a negação da potência de seu movimento; e um segundo instante, eminentemente positivo, que é a “negação daquela negação que é própria de todo finito”, uma vez que restabelece a atividade dinâmica que o constitui.

As partes que compõem os momentos fecundos de colocação e de superação dos finitos são elementos inseparáveis e indispensáveis do *Espírito Absoluto*. Em Hegel, o *Absoluto* é o somatório de cada um desses momentos específicos e dos resultados produzidos por todos eles. Na *Fenomenologia*, ele o ilustra a partir do conhecido exemplo da relação existente entre o botão, a flor e o fruto:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo (Hegel, 1992, p 22).

O real não é, portanto, nem o instante anterior – que a princípio, no momento de sua fixação como experiência finita, é julgado como sendo portador de uma realidade maior do que aquela encontrada no conteúdo que o antecedeu -, nem o instante posterior – que se constitui após a confrontação e o ultrapassamento dos limites outrora fixados. O real é um processo autogerativo, que exige a determinação positiva e em constante progresso de novos

saberes e o remanejamento contínuo e inventivo da verdade. No exemplo acima, o botão, a flor e o fruto são, a cada vez, a partir de seu aparecimento local, a única verdade possível da planta. A sucessão natural destes instantes mostra, entretanto, que a verdade não está contida apenas na determinação estática e cristalizada de uma experiência finita, mas também se revela no próprio movimento e na própria fluidez temporal do *Espírito*.

(b) *A Dialética*

A dialética hegeliana, a exemplo da dialética platônica, além de ser o método de inquirição mais adequado para guiar o filósofo em direção à verdade, é elevada à condição de forma soberana do conhecimento. Apesar, contudo, da existência deste ponto de contato íntimo entre as filosofias de Hegel e Platão, há algumas relevantes diferenças que clivam o domínio de circunscrição da atividade dialética concebida por ambos. Platão, ao desconfiar do relativismo de todo conhecimento que se pauta sobre as sensações, propõe a existência do mundo das Ideias. Este só poderia ser conhecido e acessado por intermédio da atividade do mestre-filósofo. A razão dialética seria o instrumento capaz de elevá-lo da aparência, corruptibilidade e particularismo das percepções sensíveis à verdade, perenidade e universalidade contida na Ideia. Ela se torna, então, o método adequado para viabilizar a ascensão do pensamento à natureza una e estática do ser. Hegel, por sua vez, ainda que considere que o momento platônico seja um instante necessário da vida do *Espírito*, opõe-se categoricamente a este enrijecimento e solidificação do ser no pensamento platônico. Para ele, como o *Espírito* é movimento, o instrumento capaz de apreendê-lo tem que ser necessariamente compatível com o seu devir, seu dinamismo e sua multiplicidade. Para tanto, a dialética deve obrigatoriamente tanto refletir os ritmos que constituem sua atividade quanto captar os momentos pelos quais ele passa e que o destinam progressivamente em direção à sua máxima realização. Estes momentos, que na literatura são vastamente conhecidos como (a) *tese*, (b) *antítese* e (c) *síntese*, também são nomeados, de modo um pouco mais próximo de sua real significação, como (a) *lado abstrato ou intelectual*; (b) *lado dialético ou negativamente racional* e (c) *lado especulativo ou positivamente racional* (Reale, 2005).

(a) Hegel define o primeiro momento da dialética do seguinte modo:

A atividade do intelecto, em geral, consiste em conferir ao seu conteúdo a forma da universalidade: mais precisamente, o universal posto pelo intelecto é *universal abstrato* que, como tal, é mantido solidamente contraposto ao particular, mas que, desse modo, ao mesmo tempo, também é determinado por seu turno como particular. À medida que opera em relação aos seus objetos separando e abstraindo,

o intelecto é o contrário da intuição imediata e da sensação, que, como tal, relaciona-se inteiramente com o concreto e permanece para ele (Hegel, apud Reale, 2005, p. 107).

O instante da tese é, portanto, aquele da colocação em jogo da potência de classificação e abstração inerentes à atividade intelectual. Ela permite um afastamento progressivo em relação ao domínio relativista e particularista do conhecimento pautado na experiência sensível para aderir a determinadas leis e a certos conceitos de valor universal. Para Hegel, embora este passo seja admirável e fundamental para o início de toda atividade filosófica, ele “apresenta conhecimento *inadequado*”, pois “permanece encerrado no finito, no abstrato cristalizado e, por conseguinte, torna-se vítima das oposições que ele próprio cria” (Reale, 1991, p. 107). O conhecimento filosófico, para ser digno desse nome, deve ultrapassar os limites da atividade intelectual.

(b) O momento dialético é o *momento negativo* por excelência. Consiste em fluidificar a rigidez das operações e dos produtos resultantes da atividade do intelecto a partir da revelação e da evidenciação das contradições e oposições que a fidelidade irrestrita à tese insistiu em sufocar ou suprimir. Desse modo, a fixação em uma determinação finita é negada para que uma determinação contrária seja admitida como possível. *A negação abre espaço para um processo de indeterminação inextrincável da vida do Espírito*. O que está em causa, aqui, é a reposição imanente de sua atividade em direção à consolidação de novos conteúdos:

Nós sabemos que todo finito, ao invés de ser fixo e último, é mutável e transeunte: isso nada mais é do que a dialética do finito, mediante a qual o finito, enquanto em si, é diferente de si, sendo impelido também para além daquilo que é imediatamente e transformando-se no seu oposto. (Hegel *apud* Reale, 2005, p. 108).

“O negativo que emerge do momento dialético – aponta Reale – consiste, em geral, na “falta” que cada um dos opostos revela quando se defronta com o outro” (Reale, 2005, p. 108). É esta falta que propulsiona o *Espírito* em direção a um terceiro tempo, aquele que propõe uma síntese de valor superior à representação finita da qual partiu.

3- O terceiro momento, conhecido como especulativo ou positivamente racional, dá-se por meio da negação do instante negativo, fato que permite uma resolução da confrontação entre os opostos por meio do surgimento positivo de uma síntese de valor superior. O elemento especulativo contém, portanto, a afirmação e a negação da afirmação não mais como oposições mutuamente excludentes, mas como uma síntese que incorpora os momentos que a antecederam:

Em seu verdadeiro sentido, o elemento especulativo é aquilo que contém em si como superadas aquelas oposições nas quais se detém o intelecto (e, portanto, também a oposição entre *subjetivo* e *objetivo*) e precisamente assim mostra ser como concreto e como totalidade. (Hegel apud Reale, 2005, p. 109).

(c) *O elemento especulativo*

O elemento especulativo é, enfim, o momento *positivamente racional* do *Espírito*, que se constitui mediante a negação da negação, ou seja, mediante a negação da antítese dialética. Este movimento determina a superação dos dois instantes que o antecederam e possibilita a constituição de uma tese de nível mais elevado. O termo alemão utilizado por Hegel para explicar esta ideia de superação é *Aufhebung* e ele o esclarece na *Grande enciclopédia* do seguinte modo:

Aqui é o lugar oportuno para recordar o duplo significado de nossa expressão alemã *aufheben* (superar). Por um lado, *aufheben* quer dizer tirar, negar; nesse sentido, por exemplo, dizemos que uma lei, uma instituição etc., são suprimidas, superadas (*aufgehoben*). Por outro lado, porém, *aufheben* significa também *conservar*; e, nesse sentido, dizemos que algo está bem conservado através da expressão *wohl aufgehoben*. Essa ambivalência do uso linguístico do termo, pelo qual a mesma palavra tem sentido *negativo e positivo*, não deve ser considerada casual, sequer deve-se fazer disso motivo de acusação contra a linguagem, como se fosse causa de confusão; pelo contrário, nessa ambivalência se reconhece o espírito especulativo de nossa língua, que vai além da simples alternativa ‘ou-ou’ própria do intelecto (Hegel apud Reale, 2005, p. 110).

Quando foi dito acima que a *dimensão especulativa* é a marca distintiva da filosofia hegeliana é porque, de certo modo, tanto o nível do intelecto quanto o nível da dialética já haviam sido propostos antes dele. O que há de novidade em sua filosofia é, justamente, a articulação cíclica destes três tempos e a proposta do terceiro momento como o instante conclusivo de um ciclo. Este último, o da emergência da síntese, incorpora uma dupla possibilidade, que opõe a dialética hegeliana a toda filosofia pautada na lógica clássica: ao mesmo tempo em que, por um lado, conserva os momentos anteriores, por outro lado, ela os anula e os supera. A contradição, ao invés de ser pensada como um princípio que invalida o alcance de verdade de uma dada proposição lógica, não só é parte integrante da vida do *Espírito*, como é o seu motor fundamental.

Hegel propõe, também, que a *dimensão do especulativo*, além de ser o ponto culminante de um ciclo dialético, encaminha o *Espírito* em direção ao *saber Absoluto*, lugar onde ele se depara, enfim, com sua resolução. O processo deve colidir com um momento derradeiro em que a totalidade das determinações preliminares encontra-se caracteristicamente condensada e encadeada em uma unidade concreta. Quando Hegel afirma que “o real é racional” ou que “o racional é real” – as duas proposições especulativas são simétricas – não aponta para outra

coisa senão para esta síntese totalizante, encarnada, no final do processo da vida dinâmica do *Espírito*, na figura do *saber Absoluto*.

3.4.2 Dialética do Senhor e do Escravo: a centralidade da experiência de negação

Este tópico da visão panorâmica da filosofia hegeliana que estamos propondo talvez seja, dentre eles, o mais relevante para os nossos fins. Isto porque ele permite que tenhamos uma ideia clara do percurso do *Espírito* do ponto de vista que mais nos interessa enquanto psicanalistas: aquele que está diretamente relacionado ao processo dialético de determinação da constituição subjetiva, ou, para empregarmos um repertório semântico mais próximo de Hegel, o processo de formação e desenvolvimento da *consciência-de-si*. Elementos conceituais como *desejo*, *reconhecimento*, *negatividade*, *suprassunção dialética*, *trabalho* etc., que compõem a descrição feita por Hegel, também costumam integrar, com não rara frequência, o instrumental teórico e clínico que o psicanalista cotidianamente manipula.

A *Dialética do senhor do escravo* pode ser considerada como “uma matriz fenomenológica geral”, que confere inteligibilidade a processos empíricos de socialização observados em núcleos elementares de interação social, tais como a família, a sociedade civil, as instituições, o Estado etc. (Safatle, 2012, p. 9-10). Trata-se, se nos for permitido utilizar o vocabulário lacaniano, de uma descrição das intrincadas relações de *identificação*, *alienação e separação*, que determinam as vicissitudes das relações intersubjetivas percebidas durante o processo de constituição do sujeito.

O solo ontológico da formação da *consciência-de-si* é, em Hegel, destacadamente conflituoso, já que todo o processo é propulsionado por uma falta, que opera no nível de um desejo de reconhecimento dirigido a outra *consciência* que, simultaneamente, deseja a mesma coisa. Este encontro dá origem a uma batalha em que o ser da *consciência* só é atestado e obtido por intermédio do reconhecimento de uma *consciência* que lhe é estrangeira. Ser-para-si significa, de igual modo, ao menos nesse instante, ser-para-o-Outro. Deste conflito, cujo horizonte final é a confrontação com a morte, o resultado é a fixação das *consciências* em duas posições finitas: o amo, por um lado, e o servo, por outro lado. É a partir das dicotomias e conflitos instaurados por estas determinidades, que surge um espaço de abertura para sua posterior superação³.

³ Antes de seguirmos, contudo, é importante expor a aparente ambiguidade expressa por Hegel na *Dialética do Senhor e do Escravo*. Em vários momentos, ele joga com uma dupla acepção, uma dupla possibilidade de leitura do processo dialético de reconhecimento. “Por um lado, ele parece ser a exteriorização de uma clivagem interna à *consciência* na sua divisão entre o reconhecimento da essencialidade tanto da vida quanto da posição de pura

Na sequência, seguindo a letra de Hegel, desdobraremos cada um dos três diferentes momentos da *Dialética do Senhor e do Escravo*.

3.4.2.1 Momento inicial: consciência-de-si como ser-para-si

“De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu” (Hegel, 1992, p. 128). O Eu é uma instância autoidêntica que se constitui mediante a negação de toda a aderência com aquilo que é empiricamente determinado. Sua individualidade, em um primeiro momento, aparece “como uma negação que recusa toda conaturalidade imediata com a exterioridade empírica” (Safatle, 2011, aula 13.). Isto quer dizer que, na sua confrontação com o mundo, todo objeto da certeza sensível e da percepção é marcado com o sinal do negativo, enquanto ele se representa para si mesmo como essência verdadeira (Hegel, 1992, p. 121).

Contudo, essa positivação da consciência por meio da negação da certeza sensível e da percepção não implica sua diferenciação apenas em relação aos objetos naturais. Ela também se diferencia e nega o outro Ser que, como ela, também é “refletido sobre si” e, portanto, “objeto de seu desejo imediato”. “A consciência-de-si, que pura e simplesmente é para si e que marca imediatamente seu objeto com o caráter negativo”, nesse justo instante de confrontação com o seu outro, faz “a experiência de independência desse objeto”. (Hegel, 1992, p. 121). A partir de então, ela se encaminhará para o segundo momento.

3.4.2.2 2º Momento: a consciência-de-si como ser para o Outro

A consciência-de-si já não pode mais, tal como acontecia com os objetos naturais, supressumir esse novo objeto a partir de uma relação negativa estabelecida com ele. De certo modo, este objeto outro, que é como ela mesma, antepõe-lhe uma resistência. A tentativa de assimilá-lo acaba por reproduzi-lo, assim como por reproduzir simetricamente o seu próprio desejo.

Para a consciência-de-si há, portanto, a pressuposição da existência de uma outra consciência-de-si, que a faz abandonar a sua posição, digamos, solipsista. Dessa forma, a

abstração. Por outro lado, ele aparece como o resultado de uma confrontação entre duas consciências-de-si independentes em um movimento fundador dos processos de interação social. Essa duplicidade indica, na verdade, que estamos diante de *um modo de interação social que é, ao mesmo tempo, processo de formação da consciência-de-si*. [...] estruturação de modos de socialização e processos de constituição do Eu convergem necessariamente em Hegel, já que ele não reconhece nenhuma unidade originária da consciência-de-si” (Safatle, 2011, aula 14.).

essência do seu desejo torna-se um Outro que ela mesma, “e através de tal experiência essa verdade vem-a-ser para ela” (Hegel, 1992, p. 124).

A exteriorização da consciência tem uma dupla significação: em primeiro lugar, ela se perde a si mesma, na medida em que sua essência deve ser encontrada em uma outra consciência. Ela se aliena de si ao perceber que, primeiramente, é objeto para uma outra. Em segundo lugar, ela suprime o Outro, pois não o vê como essência. É a si mesma que ela vê no Outro, na medida em que, tal como se passa com ela, o Outro simetricamente atravessa a mesma experiência de confrontação com um objeto que lhe resiste. Nesse sentido, o outro se torna uma projeção de si (Safatle, 2011).

Esta reflexão no Outro é o momento da diferença ou do ser fora de si; é a negação do “puro Eu”, que era a forma inicial com a qual se afirmava. É este momento da dialética que leva Hegel a dizer que: “A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (Hegel, 1992, p. 124), ou seja, ela só pode ser reconhecida quando seu desejo já não é mais um desejo voltado para um objeto natural qualquer, mas desejo de um outro desejo, desejo, em última instância, de reconhecimento.

(a) A luta de vida ou morte

A apresentação de si como pura abstração consiste, tal como no primeiro momento da dialética, em se mostrar como “pura negação de sua maneira de ser objetiva, ou em mostrar que não está vinculado a nenhum ser-aí determinado, nem à singularidade universal do ser-aí, nem à vida” (Hegel, 1992, p. 128). A consciência-de-si, por experimentar a outra consciência como uma ameaça à afirmação de sua independência, imerge em uma verdadeira luta de vida ou morte. Elas devem travar esse conflito “porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si”. Elas se engajam, enfim, em uma luta para se fazerem reconhecidas, pois, como lembra Hegel:

O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como um Outro, está fora dele; deve supracumir seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência essente e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser-para-si, ou como negação absoluta (Hegel, 1992, p. 129).

(b) Recuo da consciência-de-si diante da morte e a fixação em determinidades finitas

Por um lado, o puro aniquilamento de si através da morte bloquearia a afirmação da autopoisição da consciência. Por outro lado, a pura morte do outro anularia a possibilidade do reconhecimento desta afirmação (Safatle, 2011). É por isso que Hegel afirma que a consciência tende naturalmente à vida e que a morte nada mais seria do que a extinção da “significação pretendida do reconhecimento” (Hegel, 1992, p. 129). Diante da possibilidade da morte, nada mais natural, portanto, do que recuar.

O recuo, conseqüentemente, provoca a cisão do Eu e estabelece a determinação fixa de duas posições antagônicas: por um lado, surge uma consciência independente para o qual o ser-para-si é a essência; por outro lado, surge uma consciência dependente, que retrocedeu diante da morte e para quem seu ser consiste em ser para um Outro. “Uma é o senhor, outra é o escravo” (Hegel, 1992, 130).

Uma relação evidente de dominação/subjugação entre ambas é definida. O senhor torna-se potência sobre o escravo, pois, na luta que travaram, mostrou que este último possui para ele apenas um valor negativo. O escravo, por seu turno, reconhece o senhor como consciência independente e como essência verdadeira e assume, por conseguinte, sua servilidade.

(c) Os problemas que advêm das determinações das posições finitas do senhor e do escravo

As posições finitas assumidas pelas duas consciências, apesar de terem a feição de um aparente acabamento da *dialética*, não são sem contradições. Seus paradoxos manifestam-se tanto do lado do senhor quanto do lado do escravo. Hegel identifica um silogismo da relação entre dominação e servilidade, que merece ser destacado, uma vez que possibilita a abertura para o processo de superação desse estágio.

O senhor, que é potência sobre o escravo, encontra-se diante de um impasse, visto que o escravo só tem para ele um valor negativo. Como ele não mais encontra uma consciência simétrica, tão potente quanto a que ele representa, o reconhecimento que almeja só pode ser conquistado de modo parcial. Dito de outra forma: a negação da outra consciência não é a sua destruição pura e simples, mas apenas a sua dominação. A subjugação do Outro contradiz, entretanto, “a aspiração do Senhor em ser reconhecido como pura identidade de si a si, já que

ele é reconhecido como Senhor apenas por uma consciência inessencial” (Safatle, 2011, aula 14).

O senhor, além do mais, se relaciona mediatamente com o escravo por intermédio das coisas que este produz. Todavia, sua relação com a coisa não pode ser estritamente definida por meio da posse, do gozo e do consumo, uma vez que isso ocasionaria a destruição do objeto sem, contudo, efetivar a realização de seu desejo de reconhecimento. A satisfação do desejo só advém se o objeto consumido duplicar a estrutura da consciência, ou seja, se sua posse e o seu gozo for, em igual medida, a posse e o gozo daquilo que o escravo trabalha e deseja. A argúcia do senhor consiste em colocar o escravo entre ele e a coisa. As coisas, produzidas por meio do trabalho árduo do escravo, são objetos da sua estima e do seu desejo; nesse sentido, poder gozar com sua posse é o artifício mais evidente para ter sua potência assumida. Entretanto, aponta Hegel, ao introduzir o escravo entre ele e a coisa, o senhor “se conclui somente com a dependência da coisa; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha” (Hegel, 1992, p. 131).

Não há paradoxo mais evidente do que este que a posição do amo suporta: a verdade de sua independência é sua dependência, a verdade de sua identidade é a sua subjugação ao saber-fazer do Outro. Pode-se dizer que o senhor é, nesse instante, o escravo de seu servo.

Também a consciência do escravo é inessencial, uma vez que, para ela, o agir do senhor é o verdadeiro ser-para-si, é o que se apresenta para ela como uma essência, porque “ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, e é também o único agir essencial nessa relação” (Hegel, 1992, p. 131). A alienação do escravo ao Outro faz com que, nesta relação, ele experimente uma condição radicalmente negativa, semelhante apenas à posição do objeto quando, no primeiro tempo, sua consciência se apresentava como puro Eu. Paradoxalmente, é esta condição existencial que lhe permite operar um giro dialético, já que “o espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto” (Hegel, 1992, p. 131).

(d) *É a consciência escrava quem nega sua negação*

A verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava. Sem dúvida, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalçada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência. (Hegel, 1992, p. 131, 132).

A angústia experimentada frente à possibilidade da morte e a sujeição ao trabalho, que constituíram a natureza distintiva do escravo, também serão os elementos que propulsionarão a supressão desta experiência finita. A consciência escrava, por ter sido quem experimentou verdadeiramente a angústia suscitada pela aproximação da morte, é a única das duas que encarnou genuinamente a radical negação da sua condição primitiva de puro Eu. “Essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou por aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda (...). Aí, se dissolveu interiormente, se dissolveu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo nela vacilou” (Hegel, 1992, p. 132). Das duas, foi a única que experimentou o completo descentramento e a radical negação do ser-para-si.

A angústia pode ser compreendida, lembra Safatle, como manifestação fenomenológica inicial do *Espírito*, que se dá, como vimos acima, “através do fluidificar absoluto de todo subsistir, isto é, da negação da essencialidade de toda determinação finita aferrada em identidades opostas”.

Se a consciência for capaz de compreender a angústia que ela sentia ao ver a fragilização do seu mundo como primeira manifestação do espírito, [...] então a consciência poderá compreender que este “caminho do desespero” é, no fundo, internalização do negativo como determinação essencial do ser (Safatle, 2011, aula 14).

A angústia, apesar de ser um momento necessário, deve vir acompanhada da ação. É esta última que lhe encaminha em direção a um progresso contínuo que a eleva do serviço ao trabalho e, posteriormente, do trabalho ao formar.

O serviço é apenas a “dissolução em si”, provocada pelo medo da morte e pela “completa alienação de si no interior do agir, que aparece como puro agir-para-um-outro e como-um-outro” (Safatle, 2011, aula 14). Já o trabalho implica em uma autoposição da consciência, na medida em que o objeto produzido é sua própria duplicação e, por conseguinte, sua realização na exterioridade material de uma coisa que advém por meio dos esforços de sua ação. No trabalho, a consciência-de-si “se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição de ser independente, como [intuição] de si mesma” (Hegel, 1992, p. 133). Este é o sentido formador do trabalho: ele determina, a princípio, a superação da angústia de morte e depois encaminha a consciência à reflexão acerca de sua independência. Ademais, permite descobrir a inessentialidade da consciência do senhor, o que a leva, progressivamente, a negar a negação da qual é objeto e a supassumir seu ser como ser para si:

Para que haja tal reflexão são necessários os dois momentos; o momento do medo e do serviço em geral, e também o momento do formar; e ambos ao mesmo tempo de uma maneira universal. Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo fica no formal, e não se estende sobre toda a efetividade consciente do ser-aí. Sem o formar, permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se formar sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio; pois sua forma ou negatividade não é a negatividade em si, e seu formar, portanto, não lhe pode dar a consciência de si como essência (Hegel, 1992, p. 133).

3.4.2.3 Momento final: a consciência-de-si advém, novamente, ser-para-si

Ao ter se deparado com o momento negativo da perda radical do próprio ser, motivada pela experiência aflitiva de confrontação com a morte; ao ter que encontrar a essência do seu desejo em um desejo que vem de alhures; ao ter, enfim, que, pacientemente, trabalhar e produzir para, ao mesmo tempo, alienar os resultados de seu labor ao senhor, esta consciência, advinda da reflexão sobre suas determinidades, já é uma outra. Seu valor universal é alcançado não apenas pela negação da sua negação anterior, mas pela incorporação dos momentos negativos nesta nova síntese unitária.

3.5 Lacan, Kojève e Hegel

Esta pequena apresentação dos aspectos gerais da filosofia hegeliana, bem como a atenção destinada à *Dialética do Senhor e do Escravo*, possuem, ambas, na arquitetura desta tese, um objetivo bastante circunscrito. Nossa finalidade não é analisar as suas diferentes leituras ao longo do ensino de Lacan. Esta suspensão de nosso procedimento de análise pode ser explicada por meio de uma justificativa simples: o hegelianismo lacaniano é indireto. Ele é derivado de sua frequência aos seminários sobre a *Fenomenologia do Espírito*, ministrados por Alexandre Kojève, durante a década de 1930, em Paris. Ora, sabe-se que Kojève se utilizou de um método de leitura bastante inventivo, mas que, dificilmente, pode ser sustentado “*como comentário de texto e, principalmente, como figura realmente dialética*” (Safatle, 2006, p. 43).

Kojève converteu o sistema hegeliano em uma antropologia filosófica, fato que, ademais, foi determinante para a constituição daquilo que ele nomeou de *ontologia dualista*. Há, aí, a pressuposição de que a natureza e a cultura estão separadas por uma fronteira cujos contornos são bastante nítidos. O natural é o domínio da permanência e perpetuação da identidade. Na natureza não há produção alguma do novo, mas apenas a reprodução infundável de um ciclo vital repetitivo. Ela se constitui como o que permanece preso na unidade do Mesmo. O domínio da cultura, por sua vez, é o lugar do Múltiplo, isto é, de uma

novidade que, causada pela ação nadificante do desejo, não cessa de ser atualizada. A consciência, ao se voltar para o mundo, acaba por desnaturalizá-lo, introduzindo nele a diferença e a historicidade. (Sales, 2003). Portanto, se o natural é uma matéria pura e pré-reflexiva, o homem, por outro lado, é negatividade dialética. O trabalho - sua atividade mais elementar – é a “negatividade que temporaliza o mundo natural-espacial permitindo a reconciliação da imanência da efetividade com a transcendência da subjetividade” (Safatle, 2006, p. 44).

A antropologização do texto hegeliano acaba por levar Kojève a um afastamento da filosofia da natureza de Hegel. O saldo negativo dessa estratégia de leitura, que o filósofo alemão nunca se viu obrigado a pagar, é o da impossibilidade de constituir um saber que não seja fundado na expulsão pura e simples da experiência sensível (Safatle, 2006). Ora, como lembra Arantes (1995), o Hegel de Lacan, intermediado por Kojève, é por certo errado, porém, é um Hegel que continua vivo (Safatle, 2006, p. 27).

Feitas estas ressalvas, pode-se agora precisar qual é o alvo que a apresentação da seção anterior tem em mira. Trata-se de revelar como Lacan herda de Hegel uma concepção da dialética e um vocabulário da negatividade que se espalha por toda a obra e que, de modo mais circunscrito, se encontra particularmente tramado às declinações assumidas pelo Nome-do-Pai ao longo do seu ensino. Afinal, o Nome-do-Pai, além de estar encadeado a uma série de conceitos de matriz tipicamente negativa – linguagem, desejo, reconhecimento – se constitui como o *não* mais elementar: aquele que tem por função e como resultado introduzir o sujeito no próprio fundamento da negação. (Lacan, 1973/1974, p. 71 – inédito).

3.5.1 Lacan e a ontologia negativa

Safatle (2012) lembra-nos que os empréstimos filosóficos têm uma peculiaridade: “devem ser os únicos nos quais aquele que pega emprestado leva mais do que percebe” (p. 142). Ao dispor, a partir de sua frequência dos seminários de Kojève, de uma matriz dialética, que a princípio lhe conferiu as ferramentas adequadas para pensar o modo de constituição do eu, Lacan acabou, enfim, por herdar um conceito de negação, que na sua obra passou a gozar de um estatuto verdadeiramente ontológico. O *negativo* foi elevado à condição de “um conceito norteador da inteligibilidade da conduta de todo e qualquer sujeito” (Safatle, 2012, p. 142).

Defende-se aqui, em comunhão com a hipótese sustentada por Safatle, que a *ontologia negativa* é uma marca característica do ensino de Lacan. Trata-se de uma ontologia que não

mais se dá como apresentação da discursividade positiva do ser enquanto ser, mas, ao contrário, se revela “como o regime que suporta a realidade daquilo que bloqueia o esgotamento do ser em uma determinação positiva” (Idem). Constitui-se como um pensamento “assentado sobre a realidade ontológica de experiências de negação”, que servem de norte tanto para a constituição de uma metapsicologia quanto, em igual medida, repercutem na própria orientação das decisões clínicas assumidas pelo analista durante um processo de análise (Safatle, 2007b, p, 175).

Dunker (2007) mostra que esta ideia de *ontologia negativa* pode ser encontrada em diversas articulações teóricas ao longo da obra lacaniana. Como exemplos, ele cita “a dialética com ênfase negativa de Kojève; a linguagem considerada como sistema de elementos sem positividade própria, em Saussure e Lévi-Strauss; a função axiomática do zero e do conjunto vazio na lógica de Frege; a escrita do *não-todo* extraída da matemática de Cantor e Gödel” (Dunker, 2007, p. 231). Muito embora existam diferenças substanciais entre cada tipo de teorização, Dunker, ao enumerá-las, revela que Lacan sempre se deparou com a *realidade ontológica das experiências de negação*. Estas experiências, aliás, encontram-se presentes nas três atividades elementares que compõem a vida subjetiva, a saber: (a) no desejo; (b) na linguagem e (c) nas relações de reconhecimento entre os seres sexuados.

(a) *O desejo* expressa uma relação do ser com a falta:

Essa falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe [...] O desejo, função central de toda experiência humana, é desejo de nada que possa ser nomeado. [...] O ser se põe a existir em função mesmo dessa falta. É em função desta falta, na experiência de desejo, que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser. É do encaço deste para-almém, que não é nada, que ele volta ao sentimento de um ser consciente de si, que é apenas seu próprio reflexo no mundo das coisas. (Lacan, 1954-55/1985a, p. 280-281).

(b) *A linguagem* é composta por significantes que, a rigor, são elementos sem positividade e sem força denotativa. Ao invés de possibilitar um justo acoplamento com o real, os significantes apontam para a existência de uma inadequação radical entre palavras e coisas. O Outro (A):

(...) é o lugar do tesouro do significante, o que não quer dizer do código, pois não é que se conserve nele a correspondência unívoca entre um signo e alguma coisa, mas sim que o significante só se constitui por uma reunião sincrônica e enumerável, na qual qualquer um só se sustenta pelo princípio de sua oposição a cada um dos demais (Lacan, 1960/1998j, p. 820).

Não obstante, este Outro, que poderia legitimamente ser compreendido como uma estrutura transcendental completa, capaz de fornecer ao sujeito todas as coordenadas necessárias para sustentar um pensamento verdadeiro sobre o mundo e sobre si mesmo é, no programa lacaniano, uma estrutura inconsistente, marcada por uma falha central. O que se constitui como fundamento prévio e, portanto, como condição de possibilidade para o advento do sujeito, também é assinalado com a insígnia do negativo.

(c) O principal espaço *intersubjetivo do reconhecimento* do desejo, ao menos para a psicanálise, é o domínio da relação sexual. Ora, ao afirmar que “não há relação sexual”, Lacan também marca com o sinal do negativo a estrutura das relações de reconhecimento. Dentre outras coisas, esta sentença anuncia que: (i) não há nenhuma possibilidade de extrair da relação entres os sexos – homem e mulher – a existência de uma regra natural que seja capaz de acoplar dois corpos, estabelecendo, a partir deste encontro, uma totalidade; e (ii) o gozo feminino, por ser *não-todo* regulado pela lógica fálica, não se reduz ao universo combinatório introduzido pela estrutura simbólica. Ele funciona como um excedente em relação à norma masculina, cavando, no interior dessa norma lógica, um abismo infinito.

“Dizer: *não há relação sexual* - explica Lacan - parte da ideia de uma *physis*, a saber, de alguma coisa que faria do sexo um princípio de harmonia. *Relação*, quer dizer, até os dias de hoje (os nossos dias): *proporção*” (Lacan, 1974-75, p. 76 - inédito.). Essa ausência real, segundo ele, afetaria alguns dos princípios ordenadores do *logos* ocidental, tais como: (a) a ideia de que o uso lógico das palavras poderia reproduzir a natureza das coisas; (b) a ideia de que as palavras eram destinadas a fazer sentido; (c) e a ideia de que o ‘ser sendo’ resultava, por exemplo, que o ‘não-ser não era’ (Lacan, 1974-75, p. 76 - inédito).

3.5.2A crítica à *Aufhebung* hegeliana

(...) os enunciados hegelianos, mesmo a nos atermos a seu texto, são propícios para dizer sempre Outra-coisa. Outra-coisa que corrige seu vínculo de síntese fantasística, enquanto conserva seu efeito de denunciar as identificações em seus engodos. Essa é a nossa própria *Aufhebung*, que transforma a de Hegel, o engodo dele, numa oportunidade de destacar, em lugar e vez dos saltos de um progresso ideal, os avatares de uma falta. (Lacan, 1966/1998k, p. 851).

Ao tentar aplicar esta citação à descrição de um processo de análise, poder-se-ia extrair o seguinte encaminhamento:

(i) a *Aufhebung* pode ser entendida como um momento da análise no qual a emergência de um *processo de verdade* resulta no abalo (na negação) de antigas estruturas de saber que definiam a solidez de uma determinada posição sintomática;

(ii) o giro dialético tem por característica conservar a antiga experiência negada, muito embora ela seja retomada em outro nível de inteligibilidade. A representação recalçada passa a compor a vida da consciência e seu reconhecimento revela a existência de um desejo enigmático e desconhecido. Nesse instante, é possível dizer que o analisante se sensibiliza para uma causa que o determina, ainda que esta lhe permaneça estranha e não possa ser absorvida e categorizada pela potência de seu julgamento. O reconhecimento dessa *Outra cena* desestabiliza os limites finitos das estruturas de seu saber. Pode-se dizer, de outro modo, que nesta ocasião, algo do *não ser* passa ao *ser*.

Até aqui, os pensamentos de Lacan e de Hegel permanecem em harmonia. Entretanto, é a reflexão sobre o fim da vida do Espírito e sobre o final de análise, que acaba por distanciá-los. Afinal:

(iii) Uma psicanálise não é concebida como um processo contínuo de “saltos progressivos” que tendem a resultar na ampliação do campo da consciência. Seu objetivo não é viabilizar uma síntese global que insira em seu domínio de determinação seu ser-outro. De modo distinto, ela tem como finalidade confrontar o sujeito com o “engodo de todas as identificações”; revelar que o Outro que sustenta o desejo não é uma estrutura que autoriza a totalização do saber, uma vez que ele também é marcado com a insígnia da falta.

A *Aufhebung* lacaniana pressupõe, portanto, a irredutibilidade da verdade ao saber. Ela estabelece o Real como a instância que define a existência de um ponto de impossibilidade concernente à vida psíquica do qual o sujeito não pode se curar. Ao invés de pulos em direção à conquista de um ideal, ao invés da conversão da negação a um endereçamento do Espírito à positividade unitária do saber absoluto, a psicanálise preserva os “avatares da falta”; ela resguarda a *potência de indeterminação da negatividade*.

Com Lacan é inimaginável efetuar-se uma “consciência de si”. A afirmação não integra a totalidade do seu contraposto, o particular, numa negação da negação que dissolva a oposição e dê repouso ao pensamento em um novo patamar do caminho do Espírito rumo ao Absoluto. (Almeida, 2006, p. 203).

3.6 Retomada e direções futuras

Até aqui, foram apresentados quatro eixos diferentes para determinar o significado do negativo: o lógico, o gramatical, o matemático e o filosófico. A extensão do tratamento dado ao eixo filosófico em relação aos outros três, não é sem justificativa. Ficará evidente, nas análises futuras, que a negação atribuída ao Nome-do-Pai, não obstante assuma um valor lógico, matemático ou linguístico, será sustentada por um pivô central. Não que ele seja

filosófico, uma vez que o pensamento derivado da clínica é bastante heterogêneo às ocupações de Hegel. Porém, pode-se supor que a filosofia hegeliana fornece alguns instrumentos que permitem refletir sobre a realidade ontológica das experiências de negação a que o sujeito descortinado pela experiência freudiana se encontra exposto.

Na sequência, será proposto o seguinte percurso: (1º) uma avaliação do modo como Freud apresenta sua versão sobre a negação, assim como a resposta de Lacan ao comentário de Hyppolite sobre a *Verneinung*; (2º) a retomada das quatro diferentes abordagens da negação – a lógica, a gramatical, a matemática e a filosófica – a partir do estabelecimento de algumas relações possíveis que podem ser postuladas entre elas e o conceito de Nome-do-Pai.

3.7 A *Verneinung* ou ‘A Negativa’

O artigo *Die Verneinung (A Negativa)* é introduzido através de uma experiência clínica bastante comum. Nele, Freud se indaga sobre o que o ‘não’ do paciente, em certas circunstâncias de uma sessão de análise, pode querer significar. Ele objetiva elucidar as bases que originam o fenômeno da negação a partir do emprego de dois recursos complementares: (a) uma consideração a respeito da ordem dinâmica do trânsito das representações no aparelho psíquico; e (b) uma consideração de ordem metapsicológica a respeito do processo que dá origem ao julgamento intelectual.

(a) Quando um paciente, referindo-se ao analista, lhe diz - “Agora o senhor vai pensar que quero dizer algo insultante, mas realmente não tenho essa intenção” -, não é difícil compreender que, nessa ocasião, ele apenas repudia, por meio de uma negativa, “uma ideia que acaba de lhe ocorrer” (Freud, 1925/1996i, p. 265). Quando, em outra situação, replica a pergunta feita pelo analista sobre a pessoa que supõe ser aquela que aparece nos seus sonhos dizendo - ‘Não é minha mãe’ -, também não é complicado compreender, da resposta, que se trata efetivamente dela; sua mãe deve ter ocupado boa parte de sua atenção durante seus devaneios noturnos.

Esses exemplos revelam que a negação “constitui um modo de tomar conhecimento do que está reprimido”, embora, naturalmente, não implique em uma aceitação desse conteúdo. Nesse sentido, uma condição paradoxal é atingida: o ‘não’ conferido à representação indesejada evidencia, por um lado, a presença dessa mesma representação no intelecto – fato que aponta para a existência de uma falha do recalque; por outro lado, a representação é rejeitada tão logo apareça na consciência e sua emergência aparece desligada do afeto que deveria acompanhá-la – o que aponta, diferentemente, para o sucesso do recalque. Como

lembra Lacan, “o recalque não pode ser distinguido do retorno do recalado, pelo qual aquilo que o sujeito não pode falar, ele o grita por todos os poros do seu ser” (Lacan, 1956/1998c, p. 388).

(b) Freud, na sequência, se detém sobre a avaliação das origens psicológicas desse processo de julgamento atribuído ao Eu. Sabe-se que a função do julgamento é submeter uma representação particular a um escrutínio rigoroso e optar ou por sua aceitação ou por sua rejeição. No caso de uma rejeição, tudo se passa como se ele reconhecesse sua existência, mas optasse por não aceitá-la. *O juízo negativo atua como um substituto intelectual do recalque*. É a partir dele que “o pensar pode se libertar das restrições da repressão e se enriquecer com o material indispensável ao seu funcionamento correto” (Freud, 1925/1996i, p. 266).

O que há de original no tratamento freudiano desta questão é o entendimento de que a inteligência não está relacionada apenas ao equacionamento racional entre os juízos conscientes e a realidade exterior. Freud discrimina duas funções lógicas da capacidade judicativa e mostra como ambas são produtos de nossas relações mais arcaicas com o mundo. Como tal, elas estão primitivamente submetidas ao princípio de prazer. A primeira – a função de atribuição – é, dentre as duas, a mais antiga. Consiste, basicamente, na imputação de uma qualidade ou predicado particular a uma coisa qualquer. A segunda – a função de existência – consiste, por seu lado, em verificar, em relação a uma representação que advém ao pensamento, se ela tem ou não um correlato objetivo na realidade.

A função de atribuição é resultado das operações engendradas pelo eu-prazer original. Ele classifica o mundo a partir de suas experiências de satisfação, rotulando as coisas em boas ou ruins de acordo com as consequências que produzem: o bom é o que dá prazer e o que deve ser integrado e introjetado ao eu; o ruim é o que dá desprazer e que deve ser expulso, ejetado ou negado. Já a função existencial é um pouco mais tardia. Diferentemente da primeira, ela satisfaz aos interesses do eu-realidade definitivo, que se desenvolve a partir do eu-prazer inicial. “Agora – diz Freud- não se trata mais de uma questão de saber se aquilo que foi percebido será ou não integrado ao ego, mas uma questão de saber se algo que está no ego como representação pode ser redescoberto também na percepção (realidade)” (Freud, 1925/1996i, p. 267). Portanto, o eu-realidade é responsável por estabelecer as fronteiras que divisam o interno e o externo, assim como por separar o que é irreal (as alucinações do aparelho psíquico) daquilo que é real (o que a percepção encontra no mundo externo).

Em um primeiro tempo, a existência da representação constituía uma garantia da realidade do que era representado. Não havia divisas claras estabelecidas entre o objetivo e o subjetivo. A finalidade inicial do aparelho psíquico não era *encontrar* na percepção real um

objeto que correspondesse ao representado, mas *reencontrar* tal objeto, convencer-se de que ele estava lá (Freud, 1925/1996i, p. 267)⁴. Foi somente após uma primeira operação de divisão do eu - assunção de uma afirmação primordial [*Bejahung*] acompanhada da expulsão [*Ausstossung aus dem Ich*] do que ameaçava o princípio de constância no nível de excitações do aparelho -, que a segunda função do julgamento pôde ser introduzida. A partir de então, seu papel tornou-se o de definir as diferenças existentes entre a percepção externa e a representação interna. Os meios utilizados passaram a ser a inibição do pensamento alucinatorio e a orientação do aparelho em direção a uma ação motora no mundo externo, cuja finalidade era o encontro com um “objeto real” (Freud, 1925/1996i).

O surgimento do símbolo negativo conferiu ao pensamento certa dose de liberdade em relação às imposições compulsivas do princípio de prazer, uma vez que age afastando para o inconsciente as representações que se revelam incompatíveis com as reivindicações da realidade. Afinal, ao interditar a presença da representação recalcada no pensamento consciente, ‘o não’ libera parcialmente o aparelho psíquico para melhor poder acomodar-se às exigências que a realidade lhe faz.

A *Verneinung*, portanto, é a operação sucedânea da expulsão primitiva produzida pelo eu. O julgamento é “uma continuação por toda a extensão das linhas de conveniência, do processo original através do qual o ego integra as coisas a si ou as expulsa de si, de acordo com o princípio do prazer” (Freud, 1925/1996i, p. 268). Essa visão compatibiliza-se muito bem, aliás, com o fato de que, na análise, nunca se encontra um ‘não’ no inconsciente e “que o reconhecimento do inconsciente por parte do ego se exprime numa fórmula negativa” (Idem, p. 269).

3.7.1 A análise dialética de Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud

Hyppolite interpreta o artigo freudiano sobre a *Verneinung* com o auxílio da filosofia hegeliana. Sua finalidade é extrair algumas consequências relativas ao tipo de manejo clínico que a experiência de uma análise comporta. Vejamos, na sequência, como ele encaminha suas observações.

A *Verneinung*, “é um modo de apresentar o que se é à maneira do não ser” (Hyppolite *apud* Lacan 1956/1998, p. 895). Isso só acontece porque, tal como é extraído do artigo de

⁴ O editor nos remete ao Projeto de 1895. Aí, Freud demonstra, com maior detalhamento, que o objeto perdido, que tratará de ser reencontrado, não é outro senão o seio materno.

Freud, “a denegação é a *Aufhebung* do recalque, mas nem por isso é a aceitação do recalcado”.

Aufhebung é um termo, como vimos, que possui um forte acento dialético. É a palavra que, em Hegel, “ao mesmo tempo quer dizer negar, suprimir e conservar, e, no fundo, suspender”. É justamente esta dualidade de sentidos que está em jogo no proferimento da *negativa* na dinâmica da experiência clínica. Quando um paciente nega o valor de uma associação que atinge sua consciência, esta operação não se refere nem à simples indicação daquilo que não é, nem a um simples processo de expulsão ou rechaçamento que jamais poderá ser retomado. Na verdade, ela indica a existência de uma clivagem, que estabelece uma separação e uma continuidade entre as instâncias psíquicas. Demarca a presença de um ser que é paradoxalmente reconhecido no instante em que é negado, assim como revela uma expulsão que retorna como presença desconhecida de uma representação que é estranhamente familiar.

Hyppolite discerne duas etapas diferentes acerca do destino clínico da *Verneinung*. A primeira etapa, a da *negação*, é aquela em que o paciente manifesta, às vezes com veemência, sua rejeição ao pensamento que lhe adveio⁵. A segunda etapa, a *negação da negação*, ocorre após a intervenção do analista. O paciente, nesse sentido, logo se vê obrigado a reconhecer e a aceitar a existência de um conteúdo reprimido que não era admitido na consciência. Entretanto, o que é mais curioso, é que nem por isso o recalque é suspenso (*aufgehoben*). Ele subsiste quanto ao essencial.

A sutileza filosófica de Freud reside, portanto, de acordo com Hyppolite, em determinar o que está em questão na gênese da formação do pensamento, uma vez que é na história mítica desta origem que o processo de separação entre o intelectual e o afetivo pode ser mapeado. A constituição do Eu é, desde o início, marcada por uma polaridade de forças pulsionais conflituosas. Por trás da afirmação encontra-se a força unificadora [*Vereinigung*] de Eros e por trás da denegação acha-se a pulsão de destruição. Essas forças primárias estão, ambas, inicialmente submetidas ao império do princípio de prazer (Hyppolite, 1956/1998).

Nas origens, existia apenas um aparelho primitivo que funcionava sobre o auspício do princípio de prazer. A distinção entre o que é estranho e o que é próprio ao Eu é apenas determinada *a posteriori*, quando duas operações interdependentes são acionadas, a saber: a

⁵ “Eis o que eu não sou. Disso se conclui o que eu sou. O recalque continua a subsistir sobre a forma da denegação” (Hyppolite *apud* Lacan, 1956/1998, p 897).

de afirmação [*Bejahung*] e a de expulsão [*Ausstossung*]⁶. Quando o Eu se origina, surge também com ele o juízo atributivo. Sua função é basicamente selecionar e introjetar as experiências de satisfação e ejetar ou expulsar tudo o que ameaça a unidade egoica. Ele é um produto da operação de clivagem operada no interior do aparelho psíquico. Sucessivamente, quando nega algo, o faz por meio da seleção das representações que devem ser recalçadas, na medida em que elas ameaçam o equilíbrio pulsional.

O que está na origem do juízo de existência é, por sua vez, a relação entre a representação e a percepção. No início, é indiferente para o aparelho saber se há ou não alguma distinção entre o objeto internamente representado e a sua percepção no mundo exterior. Quando o aparelho o alucina, tudo se passa como se o objeto estivesse necessariamente presente. O esforço corretivo do Eu só é engendrado porque a fantasia do objeto retarda a satisfação e, por conseguinte, aumenta a pressão pulsional, causando desequilíbrio e desprazer. A retificação é necessária para que a satisfação possa ser restabelecida. A realidade é instituída apenas secundariamente aos interesses prioritários de prazer do aparelho. A função do juízo de existência, portanto, implica uma nova clivagem: ela distingue o mundo interno do mundo externo; divisando as fronteiras existentes entre a fantasia e a realidade⁷. Ela, enfim, libera o pensamento do jugo do princípio de prazer, acondicionando-o às demandas que lhe são impostas do exterior.

Agora já não é tão difícil compreender clinicamente o aparecimento da *Verneinung*. Ela é o acolhimento do que paradoxalmente só pode ser reconhecido por intermédio de seu rechaço. Isso pressupõe uma divisão psíquica e uma relação biunívoca entre o recalque e o retorno do recalçado. Muito embora o Eu não acolha a representação inconsciente, é justamente no ato de sua não admissão que ela pode ser evidenciada. Em resumo:

Não se encontra na análise nenhum ‘não’ vindo do inconsciente, mas o reconhecimento do inconsciente, pelo lado do eu, mostra que o eu é sempre desconhecimento; mesmo no conhecimento, sempre encontramos do lado do eu, numa fórmula negativa, a possibilidade de deter o inconsciente, ao mesmo tempo recusando-o. (Hyppolite, 1956/1998, p. 902).

⁶ “*Das Schlechte*, o ruim, *das dem Ich Fremde*, o que é estranho ao eu, *das Aussenbefindliche*, o encontrado do lado de fora, *ist ihm zunächst identisch*, é-lhe inicialmente idêntico” (Hyppolite *apud* Lacan, 1956/1998, p. 899).

⁷ “O que estava em questão no juízo de atribuição era expulsar ou introjetar. No juízo de existência, trata-se de atribuir ao eu, ou melhor, ao sujeito (isso é mais abrangente), uma representação à qual esse objeto já não corresponde, mas correspondeu numa volta atrás. O que está em pauta aqui é a gênese do externo e do interno” (Hyppolite *apud* Lacan, 1956/1998, p. 899, 900).

3.7.2 A direção da cura por Hyppolite

Essas considerações de Hyppolite deságuam na defesa da delimitação de um pensamento relativo à direção que o tratamento psicanalítico deve assumir. De acordo com sua interpretação do texto freudiano, a denegação, por estar submetida ao princípio de prazer, desempenha um papel que tem menos a ver com uma tendência para a destruição do que para “uma atitude fundamental de simbolicidade explícita⁸” (Hyppolite, 1956/1998, p. 901). É possível compreender a representação recalcada como uma parte suprimida da vida subjetiva que protesta por um reconhecimento que lhe foi recusado.

Lembrando o forte acento hegeliano das observações de Hyppolite, trata-se de uma parcela da vida da consciência que foi suprimida devido à alienação do desejo às exigências interpostas pela realidade (o outro). O processo de uma análise consistiria, portanto, em um trabalho de reversibilidade em que:

(...) todo recalcado pode ser novamente retomado e reutilizado numa espécie de suspensão e que, de certo modo, em vez de ficar sob a dominação dos instintos de atração e de repulsão, pode produzir-se uma margem de pensamento (Hyppolite, 1956/1998, p. 901).

A opacidade do inconsciente deveria ser dissolvida por meio de uma atividade que fosse capaz de levar o sujeito ao reconhecimento da existência de um saber recalcado e esquecido. A linguagem seria a ferramenta que possibilitaria o êxito do trabalho, haja vista que ela é considerada como o verdadeiro mediador universal. Como lembra Safatle:

Até certo ponto para Kojève, mas principalmente para Hyppolite, a dialética da identidade e da diferença se desenvolverá no campo linguístico do reconhecimento intersubjetivo. “A única possibilidade de resolver a determinação opaca na transparência universal, de desatar o nó (...) é de comunicar através da linguagem, de aceitar o diálogo;” até porque: “a linguagem diz as coisas, mas ela diz também o eu que fala e estabelece a comunicação entre os diversos eu, ela é o instrumento universal de reconhecimento mútuo” (Safatle, 2006, p. 48).

Sob essa ótica, a psicanálise poderia ser caracterizada como um processo dialético (um diálogo), que operaria por meio da decifração de conteúdos recalcados, tendo como principal estratégia o uso das interpretações. O lugar privilegiado que o analista ocuparia na transferência autorizaria o reconhecimento, por parte do paciente, das suas representações inconscientes, de tal forma que, ao final, seus horizontes de compreensão e inteligibilidade

⁸ “A afirmação primordial não é outra coisa senão afirmar; mas negar é mais do que querer destruir” (Hyppolite *apud* Lacan, 1956/1998, p. 898).

pudessem ser efetivamente expandidos. O objetivo seria reintegrar à vida da consciência os elementos que teriam sido excluídos dela para que seu novo campo de saber pudesse comportar maior transparência em relação aos seus objetos intencionais de determinação. O desconhecimento próprio ao Eu seria, enfim, “dissolvido na rememoração de um Real recalçado” e “os núcleos traumáticos seriam simbolizados e sublimados no interior da estrutura narrativa da história do desejo do sujeito” (Safatle, 2007a, p. 58).

3.7.3 Outra maneira de dizer não

Lacan, ao apresentar sua resposta ao comentário de Hyppolite, destaca a existência de um outro modo de dizer não. Segundo ele, a primeira inscrição significativa – a *Bejahung* – não se realiza sem que haja uma expulsão necessária para fora do eu [*Ausstossung aus dem Ich*] de um real. Este último pode ser concebido como o domínio daquilo que “subsiste fora da simbolização”. (Lacan, 1956/1998c, p.390). Como expõe Neto:

A *Bejahung* (...) implica uma inscrição – inscrição significativa – e uma expulsão, esta última anterior logicamente à *Verneinung*, campo da representação, onde algo que ex-siste (dentro) se objetifica como palavra, como “não”, ou como negativa dessa ex-sistência. A *Bejahung*, ao excluir algo, corta-o na própria carne, que passa a existir como furo para que ela possa existir como traço (Neto, 2012, p. 18).

Safatle chega a propor que esta primeiríssima negação, própria do juízo atributivo, que surge simultaneamente à instituição do Eu, possibilitaria a admissão “de um gênero de *Verwerfung generalizada*” daquilo que está “para além do princípio de prazer” (Safatle, 2007a, p. 51). Não se trataria ainda da forclusão do Nome-do-Pai, mas de um modo de aparição do Real como um registro logicamente anterior à simbolização, “uma espécie de primeira emergência da falta própria ao Real” antes da incidência da castração propriamente dita.

Portanto, dois tipos de negação diferentes e heterogêneos poderiam ser colocados lado a lado. O primeiro seria o resultado da operação de expulsão para fora do eu do que é vivido por ele como uma ameaça, ou, se quisermos, como um excedente pulsional, que possui forte valor traumático; o segundo seria o produto de uma operação secundária, constituída após a assunção de um traço simbólico primitivo. O primeiro cortaria “pela raiz qualquer manifestação simbólica”, já o segundo estaria inserido no interior da lógica da simbolização⁹.

⁹ Balmès (2000) já havia notado a ambiguidade existente nos textos de Lacan sobre o lugar da *Verwerfung*. Ela pode tanto ser pensada como uma expulsão que constitui o Real, articulado como aquilo que se encontra fora da simbolização, quanto como uma forclusão, no caso da psicose, de um significante primordial – o Nome-do-Pai.

Se a *Verneinung* é uma operação, tal como destacou Hyppolite, que permite acesso ao que foi recalcado e antevê a possibilidade de sua decifração por meio de um processo de rememoração; o outro tipo de negação, entretanto, aponta para a existência de um osso pré-subjetivo, que se mostra terminantemente opaco aos artifícios simbólicos. A existência deste resto que, aliás, não cessaria de retornar para o campo de onde foi excluído; resto que se manteria irreduzível a qualquer procedimento dialético que objetivasse incorporá-lo em uma síntese convergente, definira uma estratégia distinta de tratamento.

Uma análise, ao invés de possibilitar a absolutização do saber, alcançado mediante a dissolução dos enigmas do inconsciente por meio da reversibilidade das negações, seria, para Lacan, uma experiência que encaminharia o sujeito em direção à fragilização das imagens que sustentam sua identidade no mundo, a tal ponto de levá-lo ao limite da quase despersonalização. Nela, o analisante:

(...) acaba reconhecendo que nunca foi senão um ser de sua obra no imaginário, e que essa obra desengana nele qualquer certeza. Pois nesse trabalho que faz de reconstruí-lo *para outro*, ele reencontra a alienação fundamental que o fez construí-lo *como um outro*, e que sempre o destinou a lhe ser furtada *por um outro* (Lacan, 1953/1998b, p. 251).

3.7.4 O sexo como opacidade

Poder-se-ia perguntar, aqui, do que é que efetivamente se trata quando se hipotetiza a existência de um tipo de negação que não tem tradução simbólica. Poder-se-ia indagar como é que este Real, que permanece excluído dos processos de assimilação e historicização patrocinados pela experiência de tomada da palavra, tem origem. A resposta mais viável, ao menos dentro do horizonte teórico lacaniano, é de que o Real está estreitamente vinculado ao valor negativo que o sexual assume para um ser imerso em um universo de linguagem. A linguagem, ao colonizar um corpo sexuado, não o faz sem engendrar um resto. Esse resíduo, produto da imissão do significante no corpo, não cessa, todavia, de retornar sobre o tecido que o exclui, cavando nele seus sulcos profundos.

Se, como lembra Safatle, a psicanálise define o sexual como “*lugar da verdade*”, como o sítio da origem do sentido dos sintomas; logo, o melhor que Lacan pôde fazer para impedir

No primeiro caso, aquele que estamos analisando aqui, a *Verwerfung* é a operação que se encontra ligada à origem do sistema significante, bem como, um pouco mais tardiamente no ensino, à extração de *das Ding* – esta Coisa ou núcleo real que, caracteristicamente, padece do significante. Balmès propõe estipular uma separação didática entre *Ausstossung* – expulsão – e *Verwerfung* – forclusão, para evitar algumas interpretações confusas em relação ao emprego do mesmo termo para se referir a operações distintas.

o advento de uma hermenêutica do sexual, foi transformar o seu sentido. Ele será considerado como “a presença do negativo no sujeito”:

Ele será o campo de uma experiência fundamental de inadequação que se revela na impossibilidade de os sujeitos produzirem representações adequadas de objetos de gozo, assim como representações adequadas de identidades sexuais. Experiência de inadequação que se revela também no interior de relações sexuais por meio da impossibilidade de representação do que, no outro, se fornece a mim apenas como falta. É por isso que Lacan pode afirmar que o advento do sexual será sempre ligado ao trauma vindo da “inadequação radical do pensamento à realidade do sexo” (Lacan, S. XIV sessão de 18.01.1967). Inadequação que indica como “o sexual se mostra por negatividades de estrutura” (Lacan, AE, p. 380). Tal sexual traumático está vinculado ao real da pulsão que foi forcluído, daí sua resistência aos procedimentos simbólicos de nomeação (Safatle, 2006, p. 67-68).

Enfim, após tantos circunlóquios, um ponto de destino foi encontrado. Agora, ao dar um passo atrás, ao voltar, portanto, ao Nome-do-Pai, podemos destacar o que está em causa nas diversas declinações que ele sofre durante o ensino de Lacan. Trata-se de um Nome que, seja na sua apresentação singular, seja na sua configuração plural, não deixará de estar articulado aos destinos da sexualidade no ser falante.

3.8 O Nome-do-Pai e os quatro modos de negação

Agora que já estamos municiados com uma longa série de sentidos que podem ser atribuídos à negação, podemos dar um passo adiante em nossa pesquisa. Este passo volta-se para a defesa da hipótese de que toda reflexão sobre o Nome-do-Pai na psicanálise lacaniana não pode ser bem-sucedida caso seu autor se furte a apresentar o fundamento negativo sob o qual o conceito se ancora. Ao articular o Nome-do-Pai, como será feito logo abaixo, aos quatro diferentes eixos que apresentamos – o lógico, o gramatical, o matemático e o filosófico –, objetiva-se apontar para as diferentes facetas da negação que ele comporta, muito embora todas convirjam para uma direção comum: sua relação com o sexual.

Talvez seja por causa dessa relação que, apesar das diversas declinações ao longo do ensino de Lacan, ele não cessa de surgir como um conceito limítrofe. Talvez, também, seja por isso que a manutenção dessa categoria, não obstante suas variações, tenha uma função basilar: ela formaliza e preserva a existência de uma indeterminação do sujeito que revela sua inadequação em relação a todo tipo de procedimento discursivo que almeja uma totalização. Talvez, enfim, seja também por isso que ele pode ser articulado a um encaminhamento da experiência clínica da psicanálise cuja validade não se sustenta apenas pelos efeitos terapêuticos que produz, mas está pautado, sobretudo, nas consequências éticas que engendra.

As relações propostas abaixo estão longe de ser exaustivas. Elas apenas apontam para algumas possibilidades interpretativas e têm como objetivo reforçar a natureza do argumento que estamos desenvolvendo. Esta advertência torna-se ainda mais relevante, na medida em que seria possível extrair de cada uma dessas vias uma trajetória de pesquisa independente. Em Lacan, o que não falta é uma fartura de referências que contempla cada um dos eixos tratados.

Em que pese o caráter quase despretensioso e ensaístico do restante do capítulo, seu objetivo, no entanto, é claro. Como ficou estabelecido anteriormente, na parte destinada à apresentação da noção de *declínio*, o *negativo* é uma propriedade constante do Nome-do-Pai. Se, aqui, tratamos apenas de localizar suas diferentes facetas, nos capítulos futuros, no entanto, a partir do delineamento de uma cartografia definida, serão percorridas o que consideramos ser suas diferentes versões.

3.8.1 Nome-do-Pai e a negação lógica

Antes de avançarmos neste ponto, vale, ao menos, anotar duas pequenas observações do uso que Lacan faz da lógica. (i) Em primeiro lugar, tal como ocorre com Aristóteles, ele a utiliza como um recurso formal, isto é, como um instrumento que lhe permite expor a estrutura de um raciocínio ou de uma operação. Diferente do estagirita, todavia, sua preocupação incide sobre um objeto caracteristicamente distinto. Ao invés da construção de um discurso rigoroso que objetiva estabelecer os critérios capazes de definir a estrutura de um pensamento verdadeiro, ele se detém numa questão relativamente mais modesta: a de pensar o modo como a realidade se estrutura para um sujeito, segundo as diretrizes que foram abertas pela experiência introduzida por Freud. (ii) Em segundo lugar, também como ocorre com Aristóteles, o uso lacaniano da lógica tem como finalidade a extração e transmissibilidade de um saber que seja capaz de expor a natureza da verdade que estrutura o real. Porém, a pressuposição da relação entre saber, verdade e real é bastante distinta se compararmos o *logos* que organiza a filosofia clássica e aquele que estrutura o pensamento psicanalítico.

Estas ressalvas definem a especificidade que deve ser atribuída à negação à qual o Nome-do-Pai dá ensejo. Pode-se dizer que essa negação possui um valor intrínseco (o que é um pai?) e um valor extrínseco (o que um pai produz?). O primeiro é relativo à natureza do pai e pode ser expresso a partir de duas constatações complementares: em psicanálise, ele não se reduz nem às qualidades que podem ser conferidas a um referente empírico particular (alguém que tenha porventura assumido a tarefa de reproduzir e/ou cuidar de uma criança),

nem a uma essência que demarca ou uma inclinação natural para o exercício da função ou um conceito naturalizado de paternidade. O segundo valor - o valor extrínseco - está relacionado, por sua vez, à sua função operativa, isto é, às consequências que advêm de sua intervenção no campo subjetivo. O Nome-do-Pai, afinal, é responsável tanto por possibilitar a inserção do sujeito no domínio estruturado da linguagem quanto por definir os parâmetros a partir dos quais sua identificação sexual se constituirá.

Reduzir o Nome-do-Pai a um significante significa, por um lado, compreendê-lo como um operador depurado do conteúdo imaginário que é associado à figura paterna em uma cultura determinada. Esse é o caso, por exemplo, tanto da série de sentidos pressuposta na divisão dos papéis de gênero no interior dos agrupamentos familiares das famílias ocidentais, quanto da construção de um conceito ideal que serve de baliza para reger as condutas daqueles que encarnam a paternidade¹⁰. Reduzi-lo a uma função¹¹ significa, por outro lado, concebê-lo como um operador que introduz uma lei responsável por regular o modo como elementos do conjunto ao qual dá origem operam. O Nome-do-Pai (*Nom-du-Père*¹²) dá forma a uma proibição que, pela interdição do desejo caprichoso da mãe, possibilita a integração do sujeito ao domínio mais amplo da cultura. A constituição subjetiva é dependente dessa proibição, que engendra uma perda inexorável, experimentada pelo sujeito no nível de seu próprio ser. Freud deu a esta operação negativa o nome de *castração*¹³.

3.8.2 Nome-do-Pai e a negação linguística

Há, ao menos, duas diferentes maneiras de articular o Nome-do-Pai à negação linguística: (a) ele é um operador que atua no nível sintático-semântico da linguagem, ainda que o faça de um modo diferente do sentido convencional que descrevemos e exemplificamos acima e; (b) é um elemento performativo, ou seja, determina a existência de formas distintas de entrada e confrontação do sujeito com a realidade.

¹⁰ O Nome-do-Pai, nesse sentido, é, antes de tudo, “um significante insignificante, um significante cuja eficácia depende justamente do esvaziamento de todo conteúdo significativo” (Teixeira, 2010, p, 36).

¹¹ Em matemática uma função é uma lei de formação algébrica que relaciona dois ou mais conjuntos a partir do estabelecimento de certas relações constantes.

¹² Aqui, é importante ressaltar a homofonia, autorizada pela língua francesa, entre Nome-do-Pai e o Não do Pai.

¹³ Esta função de interdição atribuída ao Nome-do-Pai é difundida ao longo de todo o ensino de Lacan. Ela está presente tanto na fórmula da metáfora paterna quanto na construção da tábua lógica da sexuação. Porém, se na primeira o Nome-do-Pai aponta para a existência de um significante vazio – o Falo - que orienta o destino da distribuição dos sexos a partir dos modos como homem e mulher se posicionam diante da castração; na segunda, todavia, ele determina uma espécie de destotalização, na medida em que sua incidência implica na própria rejeição de um Outro gozo; um gozo que se inscreve fora da norma fálica.

(a) A negação, como vimos, é uma operação linguística que se refere à modificação do sentido que o emprego de uma partícula negativa produz na sentença, dependendo das variações do lugar onde ela porventura tenha sido inserida. No entanto, é outra articulação que temos em vista, uma vez que a negação engendrada pelo Nome-do-Pai possui um papel bem mais elementar. Pode-se dizer que ele é um elemento necessário para que, entre os sujeitos falantes, haja alguma garantia da existência de sentidos linguísticos compartilháveis.

O Nome-do-Pai é um ponto de basta, um ponto de capitonagem que permite conter tanto o deslizamento autonômico e incessante dos significantes em uma cadeia simbólica, assim como o enclausuramento da linguagem em uma função exclusivamente autorreferente. Para Lacan, o ponto de capitonagem é essencial na experiência humana. Não sem razão, o complexo de Édipo tem importância crucial para Freud:

Por que esse esquema mínimo da experiência humana, que Freud nos deu no complexo de Édipo, conserva para nós seu valor irreduzível e no entanto enigmático? E por que esse privilégio do complexo de Édipo? Por que Freud quer sempre, com tanta insistência, reencontrá-lo por toda parte? Por que há aí um nó que lhe parece tão essencial que ele não pode abandoná-lo na menor observação, particular? – se não é porque a noção do pai, muito próxima daquela do temor a Deus, lhe dá o elemento mais sensível na experiência do que chamei o ponto de basta entre o significante e o significado. (Lacan, 1955-56/2008a, p. 311).

A existência de um ponto de basta implica na possibilidade dos significantes poderem ser fixados em significações relativamente estáveis e socializáveis, ou seja, indica a presença de uma lei que autoriza que uma mensagem subjetiva possa ter decifração no Outro. A psicose é o exemplo clínico que melhor ilustra os resultados da forclusão do Nome-do-Pai no campo da linguagem. Tudo se passa como se esta ausência permitisse constatar, ao menos nos instantes em que ainda não há suplências instauradas, como o significante funciona em estado puro, isto é, como ele se separa e resiste a qualquer acoplamento a um significado unitário qualquer.

Iannini (2012) apresenta um excelente exemplo que ajuda a elucidar esta questão. Ele sugere a análise destas duas sentenças: (a) “BH tem duas letras”; (b) “BH é a capital de Minas”. A primeira, como se vê, é autônoma, o que quer dizer que aquilo que ela comunica encontra-se encerrado na própria frase. A segunda, ao contrário, é denotativa, visto que seu predicado alude a alguma coisa que está para além do domínio circunscrito da linguagem. Em (a) “BH é o nome de uma palavra, de um sinal proposicional (menção)”; em (b) “BH é o nome de uma coisa, a cidade que o nome designa (uso)” (p. 132).

Com este exemplo, Iannini elucida o que define a particularidade da língua fundamental que constitui o delírio de Schreber. Aí, tal como a sentença ‘a’ ilustra, “essa relação da mensagem consigo mesma (...) reduplica-se (...) por serem estas mensagens tidas como sustentadas por seres cujas relações elas mesmas enunciam” (Lacan, 1959/1998f, p. 544). Os significantes, na psicose, funcionam a partir de uma lógica privada. Eles não apontam para outra coisa senão para si mesmos, em uma espécie de jogo de espelhamentos ininterrupto em que as coisas referidas (a realidade) são objetos de sua própria criação. O delírio é aberto a uma longa série de sentidos possíveis que, colateralmente, “não comunicam nada além de si mesmos, não apontam para nenhum objeto exterior que pode funcionar como limite à remissão incessante de sentido na cadeia” (Iannini, 2012, p. 132).

O Nome-do-Pai pode ser definido como o significante de uma *negação primitiva* necessária para que o campo do Outro se constitua, para cada sujeito particular, como um domínio estruturado e compartilhado. Sendo assim, sintaxe e semântica – leis da linguagem (metáfora e metonímia) e sentidos linguísticos comunicáveis (significação fálica) – são resultados de uma operação que ele autoriza.

Ao longo do ensino de Lacan, esta função de capitonagem, atribuída especificamente ao significante do Nome-do-Pai, é relativizada. Na clínica borromeana, por exemplo, ele pode ser considerado apenas como um ponto de amarração possível responsável por enodar os anéis Simbólico, Imaginário e Real. Entretanto, na sua ausência, ainda existiriam outras inúmeras suplências, capazes de configurar um modo de atar estes três registros (Rosa, 2000).

(b) O Nome-do-Pai tem também um uso performativo¹⁴, no sentido de que os resultados subjetivos produzidos pela incidência deste significante configuram modos distintos de relação com a realidade. A realidade psíquica é constituída a partir do modo como cada um enfrentará o problema da castração do Outro, isto é, as respostas subjetivas que serão dadas diante da percepção da falta materna, sinalizada, durante o Édipo, pela existência da lei paterna.

As estruturas clínicas refletem, basicamente, três diferentes operações realizadas em torno da negação da castração. Na neurose, ocorre uma negação simbólica com retorno também no simbólico: o sintoma. O recalque (*Verdrängung*) é o resultado da substituição metafórica do desejo da mãe pelo Nome-do-Pai. Na estrutura psicótica, o significante que substitui a falta da mãe é zerificado (NP0). O Nome-do-Pai encontra-se foracluído

¹⁴ Segundo Benveniste, o performativo é um ato de linguagem que se refere “a uma realidade que ele próprio constitui, pelo fato de ser enunciado em condições que o tornam ato”. Assim, ele é, ao mesmo tempo, manifestação linguística e fato de realidade. (Benveniste, 2005, p, 302).

(*Verwerfung*) - não inscrito simbolicamente - e, como consequência, retorna no real a partir do fenômeno da alucinação. Já na perversão, há uma negação simbólica da falta materna, com seu consequente retorno no campo do imaginário, através do objeto do fetiche. “A recusa, renegação ou desautorização (*Verleugnung*) se daria por identificação com a mãe fálica, equivalente possível do pai real, agente da privação” (Dunker, 2011, p. 464, 465).

Esta, contudo, está longe de ser a última palavra de Lacan sobre o Nome-do-Pai. Talvez esta função performática – definir uma realidade para o *parlêtre* - ganhe um acento ainda maior durante a década de 1970, a tal ponto de poder ser pensado como um *elemento tórico* “que organiza a coerência de cada um” (Leite, 2008, s/p). O deslocamento operado por Lacan ao longo do seu ensino - que evidencia uma mudança de coordenadas, que o leva progressivamente em direção a um rebaixamento da função prevalente atribuída ao Simbólico e a consequente ênfase colocada no Real e no gozo (Miller, 2003) - tem uma repercussão importante sobre o modo como o Nome-do-Pai será finalmente declinado.

Ele, que a princípio é pensado como a Lei normatizadora, Lei que é responsável pelo lançamento do sujeito em direção a um plano estruturado (há regras e normas bem definidas que especificam o registro de funcionamento do Simbólico) e estruturante (o Outro determina assimetricamente o desejo do sujeito), Lei cuja forclusão define uma experiência negativa derrisória, passa, progressivamente, a ser considerado apenas como um operador de suplência - entre outras inúmeras possíveis - responsável por enodar borromeamente três anéis.

A multiplicação dos nomes que lhe cabem, bem como a consequente redução da função paterna a ‘semblante de fundamento regulador’ são, por elas mesmas, reveladoras de um deslocamento substancial das reflexões lacanianas em torno do tema. Como corrobora Zenoni:

Da lei para todos, fundamento universal, o Nome-do-Pai se desloca assim para uma multiplicidade de suplentes, ou seja, para a multiplicidade das “exceções” à lei que têm o papel de fundamento da lei. A partir de então, se um Nome-do-Pai marca um começo, se ele faz ofício de fundamento – enquanto o Outro não o comporta, por ser inconsistente – é porque acredita-se nele, porque aceita-se que ele seja colocado neste lugar [de semblante] (Zenoni, 2007, p. 22).

3.8.3 Nome-do-Pai e uso matemático

Na matemática, o *negativo* (-) é utilizado para indicar ou uma operação subtrativa, ou a existência de algum número real menor que zero. O uso matemático do Nome-do-Pai que temos em vista está mais detidamente relacionado com o primeiro destes sentidos: ele dá ensejo a uma operação de subtração.

Por ora, visto que isto será desenvolvido com mais minúcia à frente, é possível, sinteticamente, destacar dois diferentes tipos de subtração. O primeiro, o mais clássico, está voltado para a compreensão da função subtrativa que o Nome-do-Pai desempenha ao substituir, tal como a fórmula da metáfora paterna formaliza, o significante do Desejo da Mãe. Sabe-se que não há substituição sem falhas, uma vez que todo substituto, por bem ou por mal, apresenta-se como algo relativamente diferente da coisa ou objeto que comuta. A subtração torna-se ainda mais aguda, porque o significante da substituição age, sobretudo, como função interditora e castradora. O resultado desta operação não poderia ser outro do que a constatação da existência de uma perda. Não à toa, o sujeito que se encontra submetido a ela, devém, em um mundo simbolicamente estruturado, como uma *falta-a-ser*.

O segundo tipo, bem mais tardio no ensino de Lacan, leva a outra constatação. Ao propor, no Seminário *R, S, I*, que os nomes do pai são o Simbólico, o Imaginário e o Real, e que eles “são os nomes primeiros enquanto nomeiam alguma coisa” (Lacan, 1974-75, p. 53, inédito), duas ocorrências parecem estar em jogo. A primeira delas não porta nenhum tipo de novidade, uma vez que repete a mesma pressuposição estabelecida pouco acima. “É da natureza de um nome ser substituído”. O nome “é a própria substituição” (Regnault, 1997, p. 81). A diferença é que já não se trata apenas de conferir um valor prevalente ao simbólico em relação ao imaginário e ao real. Ambos os registros são autônomos e equivalentes, sendo impreteríveis para definir o espaço topológico onde o *parlêtre* habita. A segunda delas, talvez mais importante do que a anterior, é a de que o Nome-do-Pai, por ser o elemento que sustenta a amarração borromeana, não o faz sem produzir um furo na consistência unitária de cada anel. É no lugar desse furo que as modalidades de gozo são produzidas. O verbo furar indica, aqui, não apenas a ação de esburacar, romper e cavar, como também, em seu sentido figurado, significa *fazer com que alguma coisa não se realize*, tal como acontece, por exemplo, quando um grupo de funcionários fura uma reunião ou uma greve. Nesse sentido, o furo que o nome produz determina uma espécie de não realização de uma totalidade, seja ela de ordem simbólica, imaginária ou real.

3.8.4 O Nome-do-Pai e a ontologia negativa

O Nome-do-Pai, pensado a partir do conceito de *ontologia negativa*, pode ser definido como um operador responsável por introduzir o sujeito em um certo regime de nomeação “que suporta a realidade daquilo que bloqueia o esgotamento do ser em uma determinação

positiva”. Não sem razão, ele é frequentemente articulado a duas figuras que são seus grandes emblemas: a da *metáfora* e a da *morte*.

3.8.4.1 A metáfora

Embora a discussão sobre a *metáfora* seja feita com um pouco mais de minúcia no próximo capítulo, nada nos impede, de imediato, de dizer uma ou duas palavras sobre ela. Lacan a define a partir da articulação conjunta de dois diferentes planos:

1º) “a metáfora é, radicalmente, o efeito da substituição de um significante por outro na cadeia, sem que nada de natural o predestine a essa função” (Lacan, 1961/1998m, p. 904). Trata-se de um *tropo* de linguagem que autoriza a emergência de novas significações a partir da dinâmica de substituições entre significantes inseridos em contextos de significação autônomos.

2º) a metáfora introduz “o poder de abstração da linguagem mediante a *negação da referência*, ou, ainda, da anulação da facticidade da referência” (Safatle, 2006, p. 104). O exemplo abaixo é bastante elucidativo para explicar o que está em questão:

Um trem chega a estação. Na cabine, um menino e uma menina, irmão e irmã, estão sentados um em frente ao outro, do lado em que a vidraça dando para o exterior descortina a visão das construções da plataforma ao longo do qual o trem parou: “Olha!, diz o irmão, chegamos a Mulheres!”; Imbecil!, responde a irmã, não está vendo que estamos em Homens?! (Lacan, 1957/1998e, p. 503).

Esta historinha expõe com transparência a concepção lacaniana do regime de funcionamento do significante: ele não apenas é resistente ao acoplamento a um significado unitário qualquer, mas também resiste em representar univocamente uma realidade aparentemente disponível para o sujeito. As crianças, agindo deste modo, elevam “a realidade à sofistica da significação”. Desprezando o valor de verdade daquilo que se apresenta a elas como experiência imediata, “desprezando a verossimilhança”, possibilitam uma abertura para a “diversidade de objetivações a serem verificadas de uma mesma coisa” (Lacan, 1960/1998j, p. 820). A partir de então, lembra Lacan, Homens e Mulheres serão “duas pátrias para as quais a alma de cada uma puxará sua brasa divergente” (Lacan, 1957/1998e, p. 504).

A articulação entre Nome-do-Pai e metáfora pode ser pensada a partir do cerzimento entre estes dois planos. Em primeiro lugar, ele é um significante que substitui outro significante. Como já foi dito, na estrutura ternária do Complexo de Édipo, o significante que ele substitui não é outro senão o do Desejo da Mãe. É esta substituição, ademais, que

possibilita a ruptura da criança tanto com o universo do desejo caprichoso da mãe quanto com sua hiperidentificação ao objeto imaginário supostamente capaz de completar a falta materna – o falo. Esta substituição tem como resultado lançar o sujeito em direção ao campo do Outro, ao mesmo tempo em que, ao elevar o Falo a um significante de exceção, acaba por introduzir o sujeito no domínio da significação fálica. Em segundo lugar, o Nome-do-Pai é um significante que expõe maximamente o que está em causa em toda a metáfora: ele determina a anulação da facticidade da referência. Como lembra Lacan, o pai é distinto tanto do “objeto real” - ainda que por vezes um pai de carne e osso tenha que intervir para dar corpo à castração - quanto de um “objeto ideal” (Lacan, 1957-58/1999, p. 180). Trata-se de um traço que tem por função, antes da nomeação e designação da existência de objetos reais, a indicação de que a linguagem tem lugar. Ele autoriza, anteriormente a qualquer menção ao mundo das significações, referir-se à origem do *acontecimento de linguagem* no interior do qual alguma coisa pode efetivamente ser significada. (Porge, 1998, p. 12-13).

A metáfora, definida com a anulação da facticidade do referente, nos leva, ademais, à definição da *palavra* como *a morte da coisa*. Desde o primeiro gesto de nomeação, aquele que foi executado por Adão quando deu nome aos animais do Éden, a ideia, enquanto palavra, foi libertada dos limites impostos pela experiência sensível. O que a princípio poderia pertencer ao domínio exclusivo da natureza, deixou, depois desse ato, de existir ingenuamente. O nome, ao tomar o mundo como objeto de uma representação, anulou seu valor como um simples ente natural¹⁵.

Não seria exagerado, portanto, afirmar que a metáfora é o regime geral de funcionamento do sistema Simbólico. Um regime que implica, ademais, um sacrifício – o que a ideia de morte corrobora -, muito embora não se saiba exatamente nem o que foi sacrificado e nem como recuperá-lo, visto que não se pode pensar fora da utilização da ferramenta simbólica. É possível dizer, seguindo esta mesma linha, que toda simbolização deixa restos.

¹⁵ O ato de simbolizar define uma ruptura categórica entre as palavras e as coisas. A linguagem, nesse sentido, pode ser pensada como uma estrutura autônoma em relação à realidade que lhe é exterior, definindo, por isso, um corte nada trivial entre as coisas da natureza e as coisas da cultura. O divórcio da palavra em relação à coisa permite, dentre outras coisas, entender: (i) a não redução da sexualidade às diferenças puramente anatômicas do corpo; (ii) a compreensão do sintoma como uma metáfora do desejo recalcado; (iii) a existência da mentira e, por conseguinte, o mal-estar gerado pela ideia de que o sentido do Outro sempre, em certa medida, nos escapa.

3.8.4.2 A morte

Em relação à figura da morte, podemos avaliá-la em um registro relativamente distinto do convencional. Vale, aqui, um pequeno retorno à *Dialética do Senhor e do Escravo*, visto que ela pode nos orientar em relação à extração de uma experiência produtiva que está para além da simples extinção da vida.

Lembremos que a morte, na experiência de confrontação da consciência-de-si com o seu ser outro, a outra consciência-de-si, é o senhor absoluto da dialética. Ela aponta para a máxima negatividade à qual o conflito pelo reconhecimento, se levado ao seu termo, pode chegar. Não à toa, ao se deparar com esta possibilidade, a consciência se angustia e, como produto desta angústia, nega sua natureza de ser-para-si, recua no intento de se fazer reconhecer e se aliena à outra consciência afirmando a essencialidade do desejo desta última.

A princípio, a morte poderia ser associada à simples possibilidade de destruição, despedaçamento ou extinção da vida da consciência. Ela poderia ser o instante de confrontação com a possibilidade do puro aniquilamento da vida. Contudo, embora esse sentido não seja falso, há outro modo de refleti-la. A morte não é o simples perecimento da vida (*zugrunde gehen*), mas um modo de encaminhá-la ao seu fundamento (*zu Grundgehen*), pois, como propõe Safatle (2008):

A confrontação com a morte é experiência fenomenológica que visa exprimir o acesso ao caráter inicialmente indeterminado do fundamento, que visa exprimir como “A essência, enquanto se determina como fundamento, determina-se com o não-determinado (*Nichtbestimmte*) e é apenas a superação (*Aufheben*) de seu ser determinado (*Bestimmtseins*) que é seu determinar” (Safatle, 2008, p. 120).

Dito de outra forma, a morte indica um modo de negação do puro Eu a partir de sua confrontação com algo que não se submete aos contornos autoidênticos da representação naturalizada dos objetos, sustentados por meio da sua atividade reflexiva. Ela tende a fragilizar as imagens substancialmente enraizadas que o Eu tem de si mesmo e do mundo e que constituem o campo estruturado de suas experiências. Por conseguinte, torna possível a reabertura ou o reencontro da consciência com o fundamento de sua própria indeterminação.

A morte possibilita “à consciência-de-si compreender o Espírito como aquilo que se expressa na multiplicidade de suas determinações fragilizando-as todas, levando-as a confrontar-se com uma potência do pré-pessoal e do indeterminado” (Safatle 2008, 121). Para Safatle, essa experiência não traria necessariamente um ganho de determinação e positividade, mas o assentimento com um risco capaz de implodir o centro fixo da vida da consciência,

colocando-a diante de sua pura indeterminação. Nestas condições - ele diz - “submeter-se a um Senhor absoluto que dissolve tudo aquilo que parecia fixo e determinado nada tem a ver com uma dinâmica psicológica da resignação, do ressentimento, ou da necessidade de repressão” (Safatle, 2008, p 121).

Hipotetizamos que o Nome-do-Pai, ao ser vinculado à figura da morte – afinal, ele representa o pai enquanto um pai morto -, sustenta um regime de negação que se conserva como negação, não obstante haja diferentes declinações em relação aos modos como as experiências negativas que ele engendra podem ser pensadas no interior do ensino lacaniano.

Pensá-lo como um significante de exceção elevado à condição de um ideal, ou seja, como o representante psíquico de uma norma da cultura, responsável por transmitir um legado intergeracional, uma identificação sexual e uma posição de gozo; é francamente distinto do que refleti-lo a partir da constatação de uma pluralidade de nomes, que suportam não somente referências de nomeações logicamente contraditórias, mas de naturezas claramente distintas, como o são o Nomes do Pai Simbólico, Imaginário e Real. Entretanto, apesar do valor destas diferenças, que serão destacadas na sequência do texto, “Lacan conservará até o final a importância da função paterna como motor dos processos de socialização e de reconhecimento do desejo” (Safatle, 2006, p. 16). Ao vincular o Nome-do-Pai à figura do pai morto, o que está em questão é a introdução da morte como um regime de negação sem conceito.

A morte, pensada como um dos nomes do Real, pode querer significar a abertura para o reconhecimento de uma indeterminação que é elemento inseparável e inextirpável da vida subjetiva. Por um lado, ela pode ser vivida como uma pura e angustiante experiência de desamparo; por outro lado, ela pode nos fazer confrontar com este caráter enigmático da vida, que a impulsiona em direção à sua própria destruição; entretanto, ela também pode ser pensada como uma potência capaz de fragilizar a multiplicidade de nossas experiências de determinação, possibilitando a abertura para um processo de verdade que corrói a estruturas fixas e determinadas de saber.

Que o pai esteja morto, isso pode, portanto, ser pensado a partir de ao menos três diferentes vias:

1^a) em primeiro lugar, que ele submete o sujeito a um regime de negatividade que “podemos chamar de *poder negativo do transcendental*, ou seja, negação *da determininidade empírica* e produção da *abertura de uma transcendência*” (Safatle, 2006, p. 124). *Poder negativo do transcendental*, porque o Nome-do-Pai é condição de possibilidade para o advento do desejo, na medida em que o desejo se torna *pura negatividade*. *Negação da*

determinidade empírica, porque ele não se confunde com qualquer elemento particular específico; trata-se de um pai morto, ou seja, daquele que expõe maximamente a negação de toda referência (real ou imaginária). *Abertura de uma transcendência* porque envia o sujeito em direção ao Outro, sem indicar, todavia, qual é o objeto verdadeiramente adequado para a realização do seu desejo ou a reconciliação de seu gozo.

2ª) Que o Nome-do-Pai seja o pai morto significa, em segundo lugar, que a interdição que ele produz é apenas uma ficção que formaliza uma impossibilidade intrínseca à própria existência da estrutura simbólica. Nesta segunda via, ele é apenas uma função que dá suporte a uma forma narrativa – o Édipo -, na medida em que a história do Édipo não faz outra coisa do que converter o impossível em uma proibição. O pai morto, colocado no lugar do semblante de representante da Lei, revela o que está em jogo em todo liame social: não há laço sem restos; não há universo simbólico sem excedente de gozo.

3ª) Que o Nome-do-Pai seja o pai morto significa que seu nome, que bem pode ser multiplicado em uma longa e diversa série de referências regulatórias, aponta para uma indeterminação com a qual todo sujeito deverá inexoravelmente colidir. Em um mundo caracterizado por seu excesso de determinismos e nomeações plurais, em um mundo burocratizado pela vigência do discurso universitário, a morte indica a fragilização das imagens substancialmente enraizadas e a possibilidade de trocar o domínio e a mestria pela possibilidade da invenção.

O percurso que leva Lacan de uma referência paterna unitária à pluralização dos nomes do pai; este mesmo percurso que o encaminha da potência atribuída ao plano Simbólico até a configuração do nó borromeano, onde este é apenas um elemento da estrutura ternária, indica, por um lado, a existência de importantes mudanças em relação ao modo como o conceito é articulado ao longo do ensino lacaniano. Porém, o que tentamos esclarecer ao longo de toda esta seção e que continuará sendo defendido durante o desenvolvimento desta tese, é de que, apesar das suas declinações, algo permanece presente de modo constante: ele não cessa de aparecer como um enigma que só pode ser respondido a partir da construção de diferentes versões. Nestas versões, é sempre seu fundamento negativo que está em causa.

4 1ª DECLINAÇÃO DO NOME-DO-PAI: ESTRUTURALISMO E METÁFORA PATERNA

4.1 Introdução

A primeira declinação do Nome-do-Pai no ensino de Lacan tem uma dupla derivação: (a) em primeiro lugar, ela é debitária das suas apropriações do estruturalismo linguístico e antropológico. A linguística estrutural permitiu-lhe formalizar sua teoria do significante, que se mostrou como um artifício fundamental tanto para orientar a reconceitualização do inconsciente freudiano quanto para traçar os limites relativos à teoria do sujeito que a experiência da psicanálise comporta. A antropologia estrutural, por sua vez, possibilitou o desenvolvimento da hipótese da existência de uma similaridade entre esferas de valores autônomas. Ela autorizou que a lei *princeps* de formação da cultura pudesse ser colocada em franca continuidade com a lei primitiva responsável pelo advento do sujeito. (b) Em segundo lugar, esta primeira declinação é produto de um pensamento construído em torno da tentativa de circunscrever a natureza da figura paterna, haja vista o lugar central que ela ocupa em praticamente todo o conjunto do pensamento de Freud. O pai é, aí, a um só tempo, a personagem que, no interior do drama edipiano, é o suporte da interdição do incesto; o elemento da horda primitiva cujo assassinato é condição necessária para o estabelecimento de uma clivagem decisiva entre os planos da natureza e da cultura; o primeiro traço da identificação subjetiva; o lugar de suporte da divisão das identidades sexuais infantis. Uma teoria do complexo de Édipo, formalizada a partir de uma matriz rigorosamente estrutural, permite não apenas organizar a diversidade destas proposições, como, também, esvaziá-las de seus excessos imaginários. Ela tende a reduzir a diversidade empírica dos acontecimentos experimentados no interior dos agrupamentos familiares, bem como as múltiplas derivações de sentido das interpretações dos mitos, a uma fórmula simplificada.

Neste capítulo, como o título faz alusão, o percurso encontra-se orientado em torno de três eixos centrais: (i) em primeiro lugar, será definido o campo epistêmico a partir do qual o conceito de Nome-do-Pai foi elaborado: o estruturalismo. Esta referência será fundamental, uma vez que estabelece os parâmetros mais importantes para que as especificidades desta primeira declinação possam ser elucidadas. A mais relevante, dentre elas, talvez seja aquela que se relaciona à primazia que Lacan confere, nesta época do seu ensino, ao plano Simbólico. (ii) Em segundo lugar, será exposta a dialética dos três tempos lógicos do Édipo,

assim como uma explicação da fórmula da metáfora paterna. Os objetivos são: (a) apresentar o desdobramento do pai em três diferentes registros: pai real, pai imaginário e pai simbólico; (b) destacar a operação fundamentalmente negativa à qual a lei paterna dá ensejo: *a castração*; (c) delimitar a relação ternária da estrutura do complexo - mãe, criança, pai (falo) -, bem como expor as consequências de sua dissolução. (iii) Por fim, destacaremos como o Nome-do-Pai e o Falo se constituem, nesta declinação, como significantes transcendentais. Isto significa que, associados, eles aparecem tanto como condição de possibilidade para a existência do sujeito em um mundo estruturado pela linguagem, quanto como elementos fundamentais para a delimitação da experiência do desejo e da identificação sexual. Será aqui, particularmente, que a relação entre o Nome-do-Pai e o *negativo* será evidenciada. Apenas para adiantá-la, é possível dizer que ela se manifesta em três diferentes níveis: (i) o sujeito que advém do reconhecimento da lei paterna é dividido, barrado, castrado; é um *ser* que, paradoxalmente, se define como uma *falta-a-ser*; (ii) o desejo, produto desta mesma operação, é desejo que fundamentalmente não se realiza, pouco importando qual seja o objeto no qual sua atividade se detenha; e (iii) a identificação sexual flutua entre a ameaça constante da perda de um objeto fálico que, em última medida, ninguém possui; ou, entre aqueles que, já de saída, reconheceram sua perda, o surgimento de uma inveja, que os fazem não cessar de protestá-lo junto ao Outro.

4.2 Qual é o estatuto do estruturalismo lacaniano?

“Lacan é um estruturalista?” - perguntava Miller (1988) a partir de uma clara tentativa de mapear a importância e o impacto que o estruturalismo teve no percurso lacaniano, sobretudo no início da década de 1950, quando o programa do ‘retorno a Freud’ tornou-se a principal bandeira do seu ensino. Ele seleciona três respostas, que poderiam ser diferentemente elaboradas, para responder a esta questão: (i) Lacan é, sim, estruturalista; (ii) Lacan é um estruturalista, muito embora seja preciso apresentar uma ressalva a respeito do modo como ele participa do movimento; (iii) Lacan não é estruturalista.

A eleição destas respostas aponta, cada uma, para certa perspectiva de interpretação que pode ser produzida ao se percorrer as linhas do texto lacaniano. Não obstante, elas revelam, preliminarmente, a complexidade e a dinâmica conflituosa em relação à apropriação realizada. Sem riscos de grandes extravios, pode-se dizer que o conceito de estrutura é, logo de saída, subvertido pela natureza do campo particular ao qual Lacan o aplica.

Retornando às respostas acima, é possível propor as seguintes interpretações:

(i) a primeira resposta é de *natureza genética*. Uma afirmação decidida e peremptória sobre a filiação de Lacan ao estruturalismo só é possível sob um ponto de vista bastante circunspeto: aquele que diz respeito à herança do conceito de estrutura, que provém tanto das pesquisas linguísticas de Saussure e Jakobson quanto da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss. A linguística conferiu-lhe um rico manancial para sua teorização do inconsciente, uma vez que atribuiu à linguagem o estatuto de um objeto independente, dotado de uma espessura própria e, por isso, adequado para o tratamento científico¹⁶. A antropologia, por sua vez, emprestou-lhe não apenas um método de análise, que se pautava sobre a primazia do significante e suas leis de articulação sobre o significado e o sentido¹⁷, como, sobretudo, a definição do tabu do incesto como lei universal, responsável pela clivagem entre os domínios da natureza e da cultura¹⁸.

(ii) A segunda resposta é de *natureza epistemológica*. A estrutura torna-se um operador conceitual capaz de definir os limites e as principais balizas a partir das quais a teoria e a clínica podem ser pensadas com maior precisão. A ressalva, entretanto, está relacionada com uma ocorrência bastante específica, que faz de Lacan um estruturalista e um pensador solitário no século XX. Enquanto os estruturalistas elidem o sujeito da estrutura, tornando-o uma categoria supérflua; Lacan, por seu turno, serve-se dela, justamente, para formalizar sua teoria do sujeito.

É importante, ainda que muito sinteticamente, apresentar algumas considerações tanto a respeito destas balizas epistêmicas quanto do modo como o sujeito pôde ser pensado a partir delas. Espera-se que, dessa forma, um esclarecimento acerca do estatuto particular do estruturalismo lacaniano possa ser definido com um pouco mais de clareza.

¹⁶ Foucault destaca que: “A partir do séc. XIX, a linguagem se dobra sobre si mesma, adquire sua espessura própria, desenvolve uma história, leis e uma objetividade que só a ela pertencem. Tornou-se um objeto do conhecimento entre tantos outros: ao lado dos seres vivos, ao lado das riquezas e do valor, ao lado da história dos acontecimentos e dos homens. Comporta, talvez, conceitos próprios, mas as análises que incidem sobre ela são enraizadas no mesmo nível que todas que concernem aos conhecimentos empíricos. (...) Conhecer a linguagem não é mais aproximar-se o mais perto possível do próprio conhecimento, é tão somente aplicar os métodos do saber em geral a um domínio singular da objetividade”. (Foucault, 1999/1985, p. 312).

¹⁷ “(...) nós mesmos, diz Lacan, fizemos do termo estrutura um emprego que cremos poder pautar no de Claude Lévi- Strauss; e é para nós uma razão pessoal, cabe dizê-lo aqui, não tomar esse emprego como genericamente confuso” (Lacan, 1961/1998g, p. 654).

¹⁸ “A proibição do incesto não é nem puramente de origem cultural nem puramente de origem natural; e também não é uma dosagem de elementos compósitos parcialmente tomados de empréstimo à natureza e parcialmente à cultura. Ele constitui a trajetória fundamental graças à qual, mas sobretudo na qual, se realiza a passagem da natureza à cultura. Num sentido, ele pertence à natureza, pois é uma condição geral da cultura, e consequentemente não devemos nos surpreender de vê-la manter da natureza o seu caráter formal, isto é, a universalidade. Mas, num sentido, também, ela já é a cultura, agindo e impondo sua regra no seio de fenômenos que em nada dependem originalmente dela”. (Lévi-Strauss, 1908/1982, p. 62)

(a) *Das balizas conceituais:*

Abaixo, encontra-se elencado um breve conjunto de asserções, encaminhamentos e conclusões, que, embora esteja longe de ser exaustivo, fornece um rápido panorama da importância que a via estrutural abriu para Lacan.

Asserções:

- i. a linguagem é “aquilo que distingue essencialmente a sociedade humana das sociedades naturais”;
- ii. a linguagem conquistou efetivamente, na experiência, “seu status de objeto científico”;
- iii. “a linguística se apresenta numa posição-piloto nesse campo em torno do qual uma reclassificação das ciências assinala, como é de costume, uma *revolução do conhecimento*.” (Lacan, 1957/1998e, p. 499).

Encaminhamentos:

- i. a distinção entre ciências naturais e humanas não se dá mais, ao menos para as ciências ditas estruturalistas, pela antiga dicotomia, proposta por Dilthey, entre *determinismo e causalidade*, de um lado, e *liberdade e compreensão*, do outro lado. A diferença encontra-se relacionada apenas à especificidade dos seus objetos. O objeto das ciências humanas é a linguagem e a ele pode ser aplicado o mesmo método rigoroso derivado das ciências naturais.
- ii. A linguagem, pela primeira vez na história, foi tomada como um objeto pela ciência. Para tanto, foi preciso esvaziá-la do peso ontológico que a tradição lhe havia legado e constituí-la como um objeto independente, possuidor de uma densidade própria. Por conseguinte, ela também deveria poder ser descrita por meio de uma adaptação dos procedimentos de matematização - aplicados, a princípio, aos objetos naturais - à especificidade de sua matéria compositiva. Somente desse modo, foi possível extrair a leis regulares e universais de operação de seus elementos mínimos¹⁹.
- iii. A linguística estrutural ocupa uma posição-chave em todo este processo. Ela possibilita uma revolução do conhecimento na medida em que desloca o problema da autonomia e liberdade do sujeito, tema caro a toda tradição metafísica moderna, cuja

¹⁹ Milner nomeia esta estratégia de *galileísmo ampliado*. Um galileísmo que se estende em dois sentidos: — baseado numa matemática ampliada a objetos não quantificáveis e extensivo a objetos inéditos (Milner, 1996, p. 77).

origem pode ser localizada em Descartes, para o problema dos jogos combinatórios - *autônomos e inconscientes* - de operação da estrutura.

Conclusões possíveis:

Um inconsciente estruturado como linguagem, pensado a partir desses meios, deve necessariamente comportar:

- i. um *determinismo*, evidenciado por meio da exposição das leis combinatórias entre os elementos simbólicos que o compõem²⁰;
- ii. um *funcionamento autônomo*, dado que o modo como as representações se encadeiam no inconsciente não depende, em absoluto, de qualquer recurso a uma vontade individual²¹;
- iii. uma *limitação da noção de liberdade*, uma vez que a identidade entre consciência e ação, tão cara, por exemplo, à filosofia existencial sartreana²², parece, de antemão, cerceada pela própria hipótese do inconsciente. *Algo pensa e age lá onde o sujeito pensa não pensar.*

(b) *Do sujeito*

Muito embora Lacan se aproprie deste campo formal, que possui, entre tantas vantagens, a possibilidade de reintroduzir o inconsciente freudiano em um quadro mais amplo de debate acerca da racionalidade científica, a manutenção do sujeito como categoria central das articulações teóricas e clínicas da psicanálise implica, inexoravelmente, em um desencontro evidente entre as duas posições. O estruturalismo *tout-court* pode ser visto como uma espécie de superação do cartesianismo, já que pressupõe a existência de uma estrutura autônoma, inconsciente e completa, que determina previamente os destinos e posições dos elementos que a compõem. Ele se insurge contra todo tipo de filosofia que se alicerça nas noções de sujeito e vontade livre. Para Lacan, de forma eminentemente distinta, a estrutura deve ser concebida como uma “máquina original” que tem por função, justamente, colocar o

²⁰ “A forma de matematização em que se inscreve a descoberta do fonema, como função dos pares de oposição compostos pelos menores elementos discriminativos captáveis da semântica, leva-nos aos próprios fundamentos nos quais a doutrina final de Freud aponta, numa conotação vocálica da presença e da ausência, as origens subjetivas da função simbólica. E a redução de todas as línguas ao grupo de um número pequeníssimo dessas oposições fonêmicas, dando início a uma formalização igualmente rigorosa dos seus mais elevados morfemas, coloca ao nosso alcance uma abordagem estrita de nosso campo”. (Lacan, 1953/1998b, p. 286).

²¹ A linguística, “cujo modelo é o jogo combinatório operando em sua espontaneidade, sozinho, de maneira pré-subjetiva”, determina “a estrutura que dá seu estatuto ao inconsciente” (Lacan, 1964/1998n, p. 26).

²² Ver: Sartre, Jean-Paul (2010). *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes.

sujeito em cena²³. Se entre os primeiros, o determinismo prévio da estrutura dispensa qualquer tipo de recurso à subjetividade; para o segundo, ao contrário, ela só é um artifício válido porque, é por intermédio de sua ação, que um sujeito pode ser pressuposto.

Evidentemente, ‘sujeito’ e ‘autonomia da vontade’ permanecem, no ensino lacaniano, como termos antinômicos. O sujeito está longe de ser definido como um ente autorreflexivo “caracterizado pela transparência dos atos de consciência e pela interioridade como instância desses atos” (Iannini, 2013, p. 17). Embora permaneça identificado ao sujeito cartesiano, tal equalização só é mantida como resultado de uma leitura *sui generis* da experiência de extração do *Cogito*. Em última medida, ele é um existente *dessubstancializado, pontual e evanescente*²⁴.

Na clínica, o aparecimento fenomenal do sujeito dá-se, respeitando o delineamento destas propriedades, a partir da *surpresa, descontinuidade e hiância*, detectadas nas fissuras observadas na ordem de um discurso corrente. A temporalidade de sua emergência poderia, alusivamente às reflexões hegelianas a propósito do tempo, ser articulada ao *agora*. Isso porque o *agora*, em Hegel, deve ser pensado com um instante ínfimo que não se apresenta como “um modo de presença do singular”, mas como “o nome que indica a negação de todos os instantes” (Safatle, 2012, p. 94). Quando o *agora* é destacado, ele já não é mais, pois passa diretamente para a referência ao passado; entretanto, ele também não pode ser a designação do que o sucede, visto que isto já seria estar no tempo futuro. Em última medida, o agora é apenas esta “passagem incessante” (Safatle, 2012, p. 94). De maneira semelhante, quando um analista exclama, a partir de uma parapraxia produzida por seu analisante – ‘Eis aí o sujeito!’ –, ele, em certa medida, acerta e erra seu alvo. O sujeito não pode ser, tal como uma fotografia, cristalizado no tempo de seu aparecimento e eternizado. Ao ser capturado pelo ato de apontamento do analista, aí, nesse justo momento, ele, paradoxalmente, também já foi perdido.

O sujeito pode, em Lacan, ser concebido como *índice de indeterminação da estrutura*. Ele falta ao lugar onde aparece; mostra-se sem poder ser fixado. Trata-se, se quisermos operar com uma categoria extraída da filosofia de Badiou, de uma *singularidade*, ou seja, do que se apresenta [no intervalo dos significantes], mas que resiste em se deixar representar

²³ “O inconsciente é um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito” (Lacan, 1966/1998k, p. 844).

“A estrutura (...) opera não como modelo teórico, mas como a máquina original que nela põe em cena o sujeito” (Lacan, 1961/1998g, p. 655).

²⁴ O primeiro capítulo do meu livro *O sujeito da psicanálise: interlocuções de Jacques Lacan com Descartes, a teoria da ciência moderna e o estruturalismo*, é inteiramente dedicado à elucidação desta equação dos sujeitos, proposta por Lacan em *A ciência e a verdade*: “O sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência” (Lacan, 1966/1998l).

univocamente. Este lugar destinado ao sujeito na teoria e na clínica é parte componente de uma estratégia mais geral da obra lacaniana. Aponta para uma recusa persistente em se filiar a todo tipo de procedimento que, a partir da suposição da existência de instâncias transcendentais e doadoras de sentido, determine a totalização de seu campo.

Em Lacan, portanto, a estrutura ganha este acento particular: comporta um existente paradoxal, que aparece como um corpo estranho ao seu campo de determinação. O sujeito, porém, não é concebido como uma substância que existe por detrás dos simulacros identificatórios [alienações]. Trata-se, apenas, de uma posição fugaz que ancora o desejo.

(iii) Em relação à última resposta milleriana – a de que Lacan não é um estruturalista – uma outra condição, que só aparece um pouco mais tardiamente no seu ensino, deve ser articulada²⁵. Ela pode ser sintetizada por meio da notação $S(A)$, a ser lida como: “o significante de uma falta no Outro, inerente à sua função mesma de ser o tesouro do significante”. (Lacan, 1960/1998j, p. 832-833). Com esta notação, Lacan estabelece que a estrutura, diferente do conjunto completo, coerente e universal dos estruturalistas, é fundamentalmente incompleta e inconsistente (Miller, 1988).

A incompletude é indicada por meio da significação paradoxal da notação. Afinal, ela presentifica a ausência de um significante, que, caso existisse, seria o elemento responsável por totalizar o campo do Outro. A inconsistência, por seu turno, indica que o lugar do Outro não se constitui como um domínio fechado. Nem tudo desta operação de incidência da lei simbólica sobre o sujeito é recoberto pelo significante. Uma parcela viva do corpo pulsional, um resto de gozo, sinalizado por Lacan pela presença do *objeto a*, surge como um resíduo que permanece heterogêneo ao universo simbólico, embora não cesse de retornar sobre ele.

É por causa desta dupla via – a da incompletude e a da inconsistência – que, para Lacan, não há nada mais equívoco do que sustentar a suposição da existência de uma metalinguagem. Não há campo discursivo algum que seja capaz de dizer a verdade sobre a verdade, sem deixar de pagar o preço da mais extrema impostura. A constituição de uma *Aufhebung* final, que resultaria na totalização do sentido ou na completa absorção da verdade pelo saber, é tornada uma operação impossível.

As três respostas de Miller sobre o estatuto do estruturalismo lacaniano podem, portanto, ser condensadas nestas três possibilidades: (a) ele é estruturalista porque herda da linguística e da antropologia estrutural um conceito rigoroso de estrutura simbólica; (b) ele é um estruturalista *sui generis* porque, se para os estruturalistas, o sujeito é uma categoria

²⁵ Ela é sinalizada já no final da década de 1950, mas só aparece mais explicitamente durante o ano de 1960.

atrofiada e supérflua, para Lacan, ao contrário, a estrutura é o que coloca o sujeito em cena; e (c) ele não é um estruturalista porque sua estrutura, diferente do lugar convencional que a ela foi destinado, é, no seu programa, incompleta e inconsistente.

Poder-se-ia perguntar, enfim, qual é o lugar que Nome-do-Pai ocupa no interior de cada uma destas respostas apresentadas por Miller, visto ser ele o elemento central de nossas ocupações. Em um primeiro nível, estritamente estrutural, pode-se afirmar que ele é o significante que funda a ordem simbólica e que confere a consistência da qual ela é dotada. Trata-se da Lei primitiva, investida de valor universal, que se constitui como o fundamento transcendental de nossa relação com a cultura. Em um segundo nível, aquele em que sujeito e estrutura são articulados, o advento do sujeito é o resultado da incidência de uma Lei promulgada em Nome-do-Pai. Quando surge para o Outro, ele o faz na condição de um ser castrado, dividido, submetido a uma perda inexorável, uma mortificação que experimenta no nível de seu próprio ser. Alienado de seu gozo resta-o assumir a condenação a um desejo errante e caracteristicamente infatigável. Em terceiro lugar, enfim, o Nome-do-Pai, colocado frente a frente ao significante da falta no campo do Outro $S(A)$, aparece como um tampão. Além de se apresentar como um Nome pacificador, aquele que tem por função unir Lei e desejo e servir como ponto de basta para conter o deslizamento ininterrupto dos significantes ao longo de uma cadeia simbólica, a promoção inédita da sua articulação ao objeto a descortina outro horizonte: ele também é um Nome que abre, nos caminhos percorridos pelo sujeito, uma via para o gozo. Está aí, certamente, o primeiro passo para a sua pluralização.

Antes, contudo, de apresentar uma exposição mais detalhada sobre cada uma destas articulações, é preciso dar um passo atrás para definir, com um pouco mais de precisão, as principais propriedades que caracterizam o estruturalismo. Isso porque, se o traço mais peculiar desta primeira declinação está relacionado à consistência simbólica, e se esta consistência é dependente deste significante elementar da lei, que é o seu suporte – o Nome-do-Pai -, então, é recomendável que apresentemos, com um pouco mais de cuidado, os limites epistêmicos que melhor nos permitem pensá-lo.

4.2.1 Em quê se pode reconhecer o estruturalismo?

Em um belo ensaio, datado de 1967, época em que o estruturalismo ainda estava no auge, Deleuze tenta discernir quais são as propriedades formais que permitem agrupar

pesquisadores de campos muito diversos de saber sobre um mesmo nome²⁶. Para tanto, ele estabelece um axioma e seis critérios que, somados, permitem reconhecer aqueles que se encontram reunidos neste mesmo conjunto. O axioma, ou ponto de partida, deriva-se das pesquisas linguísticas, que, neste cenário, ocupam um lugar de origem, e possui a seguinte formulação: “só há estrutura daquilo que é linguagem”. Abaixo, será apresentado e definido cada um dos critérios. Eles serão extremamente importantes para, na sequência, definirmos o modo como Lacan, ao longo dos anos de 1950, irá situar o problema da função paterna e do complexo de Édipo na psicanálise.

(i) *O critério Simbólico*

“O primeiro critério do estruturalismo é o reconhecimento de uma terceira ordem, de um terceiro reino: o do simbólico” (Deleuze, 1974). Ele deve ser diferenciado tanto do real quanto do imaginário, visto não confundir-se com ambos. Muito embora o real seja uma categoria profundamente problemática para a filosofia, pode-se, para pensá-lo abreviadamente, distribuí-lo segundo duas matrizes diferentes: aquela que o define como *eidos* universal, que deve ser encontrado por meio do afastamento das inclinações da sensibilidade; ou aquela que o entende enquanto o que se oferece diretamente à percepção, que é elevada à condição de suporte necessário para todo tipo de conhecimento possível²⁷.

O imaginário, por sua vez, é determinado por um jogo de espelhos, isto é, uma dinâmica de desdobramentos, identificações e projeções invertidas, que se constitui ao modo do duplo. A luta pelo reconhecimento, cujo modelo é encontrado na *Dialética do Senhor e do Escravo*, é um dos resultados mais evidentes daquilo que a relação especular, constituída pelo conflito entre o *eu* e o *outro*²⁸, pode produzir.

O simbólico, por fim, é um terceiro plano, que não deve ser confundido com qualquer ideia de *gestalt*, de figuras da imaginação ou de essências. Ele é composto pela combinação de elementos formais que, em si mesmos, “não têm nem forma, nem significação, nem representação, nem conteúdo, nem realidade empírica dada, nem modelo funcional hipotético, nem inteligibilidade por detrás das aparências”. (Deleuze, 1974). A estrutura simbólica

²⁶ Reúnem-se, sob esta mesma alcunha, pensadores de campos muito diversos, tais como: Jakobson, na linguística; Lévi-Strauss, na antropologia, Lacan, na psicanálise; Foucault, na epistemologia, Althusser, no campo de interpretação proposto pelo marxismo; Barthes, na crítica literária; e escritores, como aqueles do grupo Tel Quel.

²⁷ Há, em Lacan, um pensamento sobre o real, que se diferencia radicalmente destas duas vias filosóficas. Seguindo as construções de Milner, ele poderia ser abordado do seguinte modo: “Um agregado onde não se estabeleça nenhum laço, nenhuma similitude ou dissimilitude (...). Entendemos que todo pensamento aqui recua, já que não pode supor o que o dispersaria. É esse o verdadeiro Gênio Maligno”. (Milner, 2006, p. 49).

²⁸ Também é possível que este outro se constitua apenas como uma clivagem ou divisão do próprio eu.

encontra-se no princípio de uma gênese: “ela se encarna nas realidades e nas imagens segundo séries determináveis”. Muito antes de derivar-se delas, é ela quem as constitui; tornando-se o alicerce “para todos os solos do real”, bem como “para todos os céus da imaginação”. (Deleuze, 1974).

(ii) *Segundo critério: local ou de posição*

Distinto dos registros real e imaginário, o plano simbólico não se define nem por meio do recurso a uma realidade preexistente, à qual ele poderia se referir como um mero instrumento de nomeação, nem por meio do recurso a conteúdos conceituais prévios, que seriam supostamente capazes de determinar a significação de seus elementos. Como não possui, portanto, *designação extrínseca* ou *significação intrínseca*, a propriedade que lhe resta é apenas a do *sentido posicional*.

A estrutura pode ser concebida como um espaço em que os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche. Este espaço não guarda nenhuma similaridade com a noção de *substância extensa*; ele é puramente topológico. As leis de permuta da totalidade dos locais que a compõem são autônomas em relação às propriedades e atributos dos seus componentes. Por isso, diz Deleuze (1974), o estruturalismo não é separável de uma *nova filosofia transcendental*.

Deste segundo critério, três consequências são extraídas: (i) o sentido não é um dado *a priori*, mas é o resultado do efeito de permuta das posições da estrutura. É por causa dos movimentos constantes dos elementos nos espaços estruturais, que o sentido advém. E ele é sempre demasiado, produzido em excesso e sobredeterminado (Deleuze, 1974); (ii) Os estruturalistas têm gosto por certos jogos. A teoria dos jogos revela, afinal, a existência de uma clara prevalência dos lugares e das leis combinatórias tanto em relação à extensão dos tabuleiros e à qualidade das peças, quanto sobre a diversidade empírica dos jogadores. (iii) O “estruturalismo não é separável de um novo materialismo, de um novo ateísmo, de um novo anti-humanismo” (Deleuze, 1974).

(iii) *Terceiro critério: o diferencial e o singular*

“Toda estrutura apresenta os dois aspectos seguintes: um sistema de relações diferenciais segundo as quais elementos simbólicos se determinam reciprocamente, um sistema de singularidade que corresponde a essas relações e traça o espaço da estrutura”. (Deleuze, 1974).

De acordo com o critério diferencial, os elementos simbólicos, tomados isoladamente, não possuem significado algum. Eles faltam tanto à sua própria semelhança - não sendo, assim, uma imagem - quanto à sua própria identidade – não sendo, dessa forma, um conceito. Seu valor unitário é dependente dos jogos de diferenças e oposições com outros elementos da cadeia. O espaço de uma estrutura é formado pelo conjunto completo destas unidades diferenciais, bem como das suas leis de combinação.

Os significantes, por exemplo, definidos como elementos mínimos da língua, são, por um lado, autônomos em relação a todo domínio daquilo que lhes é extrínseco, quanto, por outro lado, também são resistentes à conexão unívoca a um significado particular qualquer. Sua autonomia em relação à realidade pode ser ilustrada a partir de duas diferentes experiências cotidianas: (i) Vieira (2008) relata o caso do estranhamento que não raras crianças sentem quando começam a ser alfabetizadas. Algumas, ele diz, cismam, por exemplo, “em escrever a palavra *trrrreeemmm* assim, grande, por não aceitarem que uma coisa tão gigante seja dita em uma palavra tão pequenina” (p.8). (ii) Este estranhamento também pode ser percebido quando, ao invés de usarmos, ao menos para certas coisas que emitem sons, uma língua onomatopeica, capaz de reproduzir algum traço, por menor que seja, de sua existência real; optamos, ao contrário, por representá-los por meio de relações fonemáticas, que não guardam nenhum indício de similitude ou de avizinhamo com suas propriedades empíricas. (Ex. *au-au/cão; tic-tac/relógio; chuá-chuá/correnteza*)²⁹.

Sua autonomia em relação a um conceito ou significado unívoco, também pode, por seu turno, ser ilustrada a partir de alguns exemplos habituais, tais como: (i) *o efeito da linguagem poética*: este se encontra frequentemente ligado à desestabilização da relação de acoplamento imaginário do significado no significante. A poesia possibilita, a um só tempo, perceber que a língua se constitui como puro jogo de diferenças; que a sonoridade (imagem acústica) pode ter ampla primazia sobre o sentido (conceito); e que há uma potência criativa dinâmica e inesgotável no interior da linguagem, que está para muito além de sua função estritamente denotativa e/ou comunicativa; (ii) *os equívocos da comunicação*: as ambiguidades, imprecisões e confusões dos usos da linguagem, quando surgem, escancaram o que se presentifica em praticamente toda relação dialógica. Há sempre uma parcela de mal-entendido, que se infiltra nos espaços existentes entre as falas trocadas entre dois ou mais

²⁹ Sugiuro, aqui, a leitura de uma historinha infantil – *Marcelo, martelo, marmelo*- escrita por Ruth Rocha. Ela serve como um excelente exemplo para elucidar esta função autônoma e arbitrária do nome em relação ao referente que nomeia.

interlocutores, e que cria, entre eles, uma zona de indeterminação de sentido³⁰; (iii) *os sintomas dos neuróticos*: os sintomas metaforizam o desejo recalcado escondendo o significado da representação do qual partem. Assim, um cavalo, como ele aparece na fobia do pequeno Hans, representa, ao mesmo tempo, o pai, a mãe, a irmãzinha, etc. (Lacan, 1957-58/1999). A existência de sentidos sobredeterminados para uma mesma representação só é possível porque o significado não é uma condição dada *a priori*. Ele, ao contrário, é o resultado de uma série complexa de combinações inconscientes, engendrada por meio de um jogo de diferenças produzidas pelo regime de operação própria ao sistema simbólico.

O critério singular, por seu turno, está relacionado às manifestações reduzidas e localizadas de determinado conjunto de relações diferenciais. Cada singularidade é um conjunto local e atualizado, que depende, para existir, da existência prévia de um sistema de diferenças completo. É daí que ele retira seu material e suas leis.

(iv) *Quarto critério: o diferenciador, a diferenciação*

Estes termos – *diferenciador e diferenciação* – apontam para uma distinção importante, que já aparece esboçada acima, mas que só é desenvolvida melhor por Deleuze durante a exposição deste quarto critério. A estrutura, por um lado, é uma multiplicidade de coexistência virtual, ou seja, é um depósito ideal, que preexiste aos seres, aos objetos e às obras. Nela coexistem todos os elementos, relações, valores de relações e o conjunto completo das singularidades próprias ao seu domínio (Deleuze, 1974). Por outro lado, esta totalidade [domínio transcendental] dá-se como condição de possibilidade para atualizações singulares, sem que, no entanto, ela mesma jamais se realize inteiramente. Apenas o que “se atualiza, aqui e agora” são algumas relações, alguns valores, uma repartição limitada de singularidades. Outras, no entanto, “atualizam-se alhures ou em outros momentos” (Deleuze, 1974).

Miller (1996a), ao analisar a *ação da estrutura*, reforça a existência, entre os estruturalistas, desta repartição entre dois planos, que ele nomeia de *plano atual* e de *dimensão virtual*. O primeiro é o que se oferece no tempo e no espaço e que constitui o estado da estrutura. O segundo é aquele que existe enquanto uma potência de determinação a partir

³⁰ Este descolamento do significante em relação ao significado, bem como a evidência de que a linguagem não se inscreve apenas no plano do enunciado, é central na experiência da psicanálise. Os enigmas da linguagem apontam na direção dos enigmas do desejo. Estes têm existência tanto entre dois interlocutores (Será que ele me disse tudo que estava pensando? Será que ele entendeu minha real intenção quando eu o disse aquilo? Será que ele não me conta uma verdade, assim tão claramente, para que eu ache que ele esteja mentindo?), quanto, em igual medida, na própria diferença que há, devido à hipótese da clivagem da vida subjetiva, entre o meu dito (o que eu quero falar) e o meu dizer (aquilo que escapa à minha intenção e que é determinado por uma *Outra cena*).

da qual todos os estados atuais são susceptíveis de serem deduzidos³¹. A estrutura, portanto, “é diferencial em si mesma”, visto que comporta um sistema virtual completo de elementos e relações diferenciais; como “é diferenciadora em seu efeito”, uma vez que se atualiza segundo a *diferença*ção das suas espécies, partes, seres e funções (Deleuze, 1974)³².

(v) *Critério serial*

A determinação da estrutura não é composta apenas pela escolha de certos elementos simbólicos e de certas relações diferenciais que os articula. Ela também não é feita exclusivamente pela “repartição de pontos singulares que lhes correspondem”. O que a anima e a coloca em movimento está relacionado com a sua capacidade de constituir séries. Nesse sentido, “toda estrutura é serial, multisserial e não funcionaria sem esta condição” (Deleuze, 1974).

É esta capacidade de formar séries que engendra todo o colorido e toda heterogeneidade fenomênica que compõe os arranjos diversificados da estrutura. O deslocamento das séries, portanto, não é, em absoluto, secundário a algo que poderia ter existência preliminar. Ao contrário, ele é propriamente simbólico: “pertence essencialmente aos lugares no espaço da estrutura, e comanda assim todos os disfarces imaginários dos seres e objetos que vêm secundariamente ocupar esses lugares” (Deleuze 1974, p.).

Milner (2006) destaca esta característica de preexistência da diferença sobre as propriedades, quando, conforme pode ser visto na citação abaixo, define o plano Simbólico. Ele é:

(...) aquele de que falamos quando dizemos o *outro* significante. Pois o significante não tem propriedade que seja anterior ao discernimento que ele efetiva. Muito pelo contrário, já que se trata aqui do que nomeia e, simplesmente pelo nome, distingue, é preciso dizer que uma propriedade qualquer sempre será posta discernida e nomeada: assim, longe de fundar o discernimento, é o discernimento que a funda. Se, portanto, há sentido dizer um significante e um outro, é bem porque o outro aqui, de certa maneira, se apreende independentemente de qualquer propriedade. (Milner, 2006, p. 18).

Não à toa, os estruturalistas dão uma grande atenção a estas duas figuras de linguagem: a *metáfora* e a *metonímia* (Deleuze, 1974). Ambas revelam, afinal, como é possível produzir,

³¹ “Será preciso portanto distinguir uma estrutura *estruturante* e uma estrutura *estruturada*”. (Miller, 1996a, p. 11).

³² Como lembra Deleuze: “Não há língua total, encarnando todos os fonemas e relações fonemáticas possíveis; mas a totalidade virtual da linguagem atualiza-se segundo direções exclusivas em línguas diversas, cada uma encarnando certas relações, certos valores de relações e certas singularidades dessa linguagem. Não há sociedade total, mas cada forma social encarna certos elementos, relações e valores de produção. Portanto, devemos distinguir a estrutura total de um domínio de coexistência virtual, e as subestruturas que correspondem às diversas atualizações no domínio”. (Deleuze, 1974)

respectivamente, derivações condensadas e deslocadas, que nos levam de uma série inicial até um conjunto de séries posteriores. Estes mecanismos são responsáveis pelo processo de complexificação serial das estruturas.

(vi) *Sexto critério: a casa vazia*

“Tudo indica, diz Deleuze, que a estrutura envolve, enfim, um objeto ou elemento completamente paradoxal” (Deleuze, 1971). Trata-se de um componente que é eminentemente simbólico ainda que não pertença a série alguma. Este objeto possui algumas propriedades peculiares que o discernem de todos os demais: (i) é o único que está presente nas séries correspondentes, percorrendo-as e circulando entre elas, “de uma à outra, com uma agilidade extraordinária”; (Deleuze, 1974); (ii) orienta - sem fixar-se em nenhuma - o sentido da combinação das séries, autorizando a emergência de seus sentidos sobredeterminados; (iii) ocupa um lugar diferente e heterogêneo na estrutura, ainda que também esteja incluído nela.

Ao tentar definir o estatuto deste objeto, resta a Deleuze, apenas, propor uma listagem negativa. Ele sempre “falta ao seu lugar (não sendo, assim, alguma coisa de real)”; sempre “falta à sua própria semelhança (não sendo, assim, uma imagem)”, e “sempre falta à sua identidade (não sendo, assim, um conceito)” (Deleuze, 1974). Poder-se-ia acrescentar à lista, que ele também falta ao conjunto ao qual pertence (não sendo, dessa forma, um elemento simbólico como outro qualquer). Este objeto comporta, enfim, um duplo paradoxo: (a) é uma exceção, mas, enquanto exceção, pertence ao próprio universo do qual se exclui; (b) é distinto de todos os demais, porém, ainda assim, possui a mesma natureza que eles.

Aproveitando-se da teoria dos jogos, Deleuze nomeia este critério de *a casa vazia*. Talvez, a partir da descrição de um joguinho de quebra-cabeças - que, ao menos durante as décadas de 1980 e 1990, era, aqui no Brasil, bastante comum nas brincadeiras infantis - podemos entendê-lo melhor. Este jogo foi criado em 1870 por um matemático - Sam Loyd - para explicar a lógica das combinatórias possíveis. Trata-se de um pequeno tabuleiro, composto por quinze peças quadradas, numeradas de 1 a 15. As peças estão encaixadas no tabuleiro, cada uma ocupando um lugar, e não podem ser retiradas dele, embora possam se mover. Para que elas se movimentem, há uma casa a mais - a décima sexta casa, a casa vazia - que permite a permuta das peças durante o jogo. A finalidade da brincadeira é deslocar os quadradinhos nos quatro sentidos possíveis (para cima, para baixo, para direita ou para a esquerda) para colocá-los em ordem cardinal.

Ora, não é preciso ter o jogo em mãos para saber que o resultado final é dependente da habilidade do jogador para operar, a cada movimento, com o espaço vazio. O que dá sentido

ao jogo é o modo como o jogador se serve do lugar do quadrado que não existe. A presença ausente deste elemento é o que faz existir toda a lógica das combinatórias que lhe são possíveis. “Essa falta essencial – diz Brisset - o percorre e se coloca nele, determinando seu movimento, a variação das respostas possíveis frente ao impossível que esse buraco instaura. A cada vez, a resposta está em relação ao modo como se joga com o vazio” (Barros-Brisset, 2011).

Para Deleuze, a casa vazia é uma categoria problemática, que parece estar presente no seio de qualquer estrutura e que nos reconduz ao reconhecimento de algo que, em seu interior, não é facilmente identificável. Este algo, ao mesmo tempo em que autoriza a existência de leis combinatórias entre séries de elementos diferenciais, ou seja, que se fixa com o ponto que origina a estrutura (é o seu grau-zero), só evidenciável como um ponto êxtimo a ela. É possível dizer que a causalidade estrutural repousa sobre esta exclusão interna (Floury, 2010, p. 21).

Na obra lacaniana, este objeto = x é identificado ao falo. O falo, afinal, é o objeto em torno do qual todo desejo se articula e a partir de onde *não-toda* identificação sexual se orienta. Como Deleuze ressalta (1974), ele não deve ser pensado “como um dado sexual, nem determinação empírica de um dos sexos, mas como órgão simbólico que funda toda³³ sexualidade como sistema ou estrutura”.

4.3 O Nome-do-Pai: o Imaginário, o Simbólico e o Real

Antes de propor um comentário que perfaça a relação existente entre o Nome-do-Pai e o estruturalismo, é preciso apresentar previamente o que está em jogo na trajetória do ensino de Lacan. Ele mesmo a expõe, em meados da década de 1970, já em um instante bastante avançado de seu percurso, quando propõe uma revisão sintética de sua obra a partir do estabelecimento de uma cronologia relativamente simples:

Eu comecei pelo Imaginário, e que depois disso, eu tive que mascar suficientemente essa história de Simbólico... com toda essa referência, essa referência linguística sobre a qual eu não encontrei efetivamente tudo o que me teria organizado bem... e depois, esse famoso Real que eu acabo por vos fazer chegar sob a forma mesma do nó. (Lacan, 1974-75, p.26).

³³ As teses lacanianas da década de 1970 sobre a sexualidade feminina autorizam uma correção desta frase de Deleuze. A partir de então, o falo, na verdade, funda *não toda* a sexualidade como sistema ou estrutura. [Ver: Lacan, J. (1985b). *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (2ª ed. revista, M. D. Magno, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1972-1973)].

Esta tríade – Imaginário, Simbólico e Real – aparece, pela primeira vez, durante a conferência pronunciada em julho de 1953, época, portanto, em que seu programa de um retorno a Freud estava em pleno vigor. Logo no seu início, Lacan relembra que a necessidade de retornar aos textos freudianos justifica-se porque tanto a teoria quanto a técnica psicanalítica tornaram-se objetos, ao longo do tempo, de um encolhimento e de uma verdadeira degradação (Lacan, 1953/2005a). Manter-se à altura da plenitude da via aberta por Freud estava longe de ser uma tarefa fácil. Tratava-se de uma empreitada que só podia ser viabilizada se algumas definições rigorosas fossem propostas e se elas expressassem e preservassem o caráter subversivo das primeiras descobertas.

Após apresentar esta dura crítica, Lacan propõe “dizer algumas palavras” sobre o significado da confrontação desses “*três registros bem distintos*, que são, efetivamente, *os registros essenciais da realidade humana*”: o simbólico, o imaginário e o real. (Lacan, 1953/2005, p. 12). Tudo se passa como se boa parte das confusões e equívocos das leituras da obra de Freud, assim como as consequências destes erros para a sustentação da prática clínica, estivessem relacionados à inépcia, entre boa parte dos analistas de seu tempo, em discernir cada um dos três e em demarcar as diferentes propriedades que os compõem³⁴.

Duas palavras diferentes chamam atenção no comentário lacaniano acima: *registro* e *essência*. A primeira evoca, muito amiúde, a ideia de inscrição ou de escrita. O termo provém do latim *regesta*, que significa livro de registro ou catálogo, e é derivado do particípio passado *regerere*, que denota a ação de relatar, inscrever ou consignar (Clavurier, 2013). A segunda, por sua vez, apenas para defini-la de modo muito simplificado e evitar entrar em debates filosóficos muito densos, indica a demarcação de uma propriedade - ou conjunto de propriedades - necessária, indispensável e fundamental para que alguma coisa exista tal como ela é. Trata-se de sua característica mais específica, ou seja, aquela sem a qual ela deixa de ser.

Dizer, portanto, que R, S e I são *registros*, significa, alusivamente, constituí-los como três livros nos quais serão escritos e depositados certas coisas, fatos ou fenômenos, que pertencem a três ordens diferenciadas da experiência (Clavurier, 2013, p. 126). Afirmar, por seu turno, que eles são *registros essenciais*, significa ajuizar que estas três instâncias são constituídas como verdadeiros fundamentos da experiência humana. Por conseguinte, a composição de um pensamento rigoroso, que a toma [a experiência humana] como seu objeto privilegiado, não deve prescindir do uso e do discernimento destas três categorias. Descartá-

³⁴ “Sentimo-nos sempre horrivelmente atravancados porque distinguimos mal imaginário, simbólico e real” (Lacan, 1953-54/1986, p. 104)

las, utilizá-las parcialmente³⁵, ou confundi-las e embaralhá-las não é sem consequências e efeitos colaterais para o nível das análises propostas.

Não é demasiado afirmar que, após terem surgido no seu ensino, Lacan jamais abriu mão do recurso a estes três registros. Todavia, o modo como a relação entre Simbólico, Imaginário e Real foi pensado não foi, ao longo de sua obra, homogêneo. A relação pressuposta entre eles, independentemente de analisarmos do ponto de vista das causas que a motivaram ou de pensá-las do ponto de vista dos resultados produzidos, não se estabeleceu numa direção contínua.

Miller (2000, 2003a, 2011) elegeu duas diferentes vias de leitura para tentar discernir as características do movimento do ensino lacaniano em relação a R, S e I. A primeira segue de perto a trajetória cronológica delineada, conforme apontado no trecho acima, pelo próprio Lacan. A segunda, por outro lado, é organizada em torno da distinção de dois eixos axiomáticos diferentes, que dividem o ensino em duas partes.

(i) Resumidamente, a divisão temporal é estabelecida em três tempos. Cada tempo é pautado pelo acento privilegiado que Lacan conferiu a um registro em comparação aos demais. Esta primazia pode ser verificada a partir das teses principais que, durante o tempo em que foram prevalentes, orientaram os destinos das interpretações teóricas e da sistematização da experiência clínica. A divisão responde à seguinte ordem:

1º tempo: No primeiro tempo, que atravessa as décadas de 1930 e 1940, a primazia é conferida ao registro Imaginário. A tese que a sustenta é relativa à *formação paranóica do Eu*, pensada a partir do recurso a esta célebre matriz da constituição egoica: *o estádio do espelho*.

2º tempo: No segundo tempo, que atravessa as décadas de 1950 e 1960, a primazia é conferida ao Simbólico, ainda que haja importantes nuances em relação ao modo como Lacan, ao longo desses quase 20 anos, articula a consistência desse registro. A tese que o sustenta é a do *inconsciente estruturado como uma linguagem*. As interlocuções com o estruturalismo linguístico e antropológico, bem como a crítica contumaz à psicologia do Ego são, sem dúvida, as suas principais marcas.

3º tempo: Por fim, neste terceiro tempo, introduzido no início da década de 1970 e que se estendeu até o final do ensino, a “primazia”³⁶ foi conferida ao Real. A tese central que lhe

³⁵ A utilização parcial tem a ver com a consideração ou de que uma delas seria suficiente para dar conta da totalidade da experiência humana ou, por outro lado, que bastariam apenas duas delas (S e I; ou R e I, ou S e R).

³⁶ As aspas colocadas sobre o termo primazia, especificamente neste tempo, são justificadas porque, muito embora Lacan se ocupe em orientar a teoria e a prática da psicanálise a partir do Real, os usos que ele faz do nó borromeano esclarecem, com bastante nitidez, que não há nenhum tipo de antecedência cronológica ou prevalência de importância de um registro sobre os outros. Eles funcionam em conjunto. Para haver nó, é preciso que existam três consistências distintas amarradas conjuntamente.

serviu de esteio foi a da *não existência da relação sexual*. Os artifícios teóricos mais evidentes que Lacan utilizou foram a *tábua da sexuação* e o uso dos *nós borromeanos*.

(ii) Em relação à segunda proposta - a divisão axiomática – é possível sintetizá-la a partir da delimitação de duas matrizes divergentes. Em lógica, um axioma pode ser definido como um postulado mínimo – frequentemente indemonstrável e evidente -, que serve de fundamento originário para que toda uma sequência de enunciados possa ser derivada. Quando o ponto de partida é modificado, quando os axiomas são alterados, é comum que toda a arquitetura lógica do sistema também seja transformada. É esta mudança de ponto de partida que, de acordo com a leitura milleriana, estaria em causa no percurso de Lacan; ela autorizaria propor a seguinte distinção entre “duas clínicas”:

1) A primeira clínica³⁷ partiria prevalentemente do plano Simbólico. A estrutura se constituiria como seu operador epistemológico fundamental. O conceito de Nome-do-Pai seria o seu principal alicerce. Ela se encontraria, ademais, orientada pela gramática do desejo.

2) A segunda clínica³⁸, por sua vez, seria fundamentalmente orientada para o Real. O alicerce estrutural teria sido substituído pela referência ao nó borromeano e pela pluralização do Nome-do-Pai. Nela, a lógica das pulsões tornar-se-ia prevalente sobre a gramática do desejo. Conceitos como *lalíngua*, *falasser* e *gozo* seriam os resultados de uma importante transformação, visto que teriam suprassumido os respectivos conceitos anteriores de *estrutura da linguagem*, *sujeito do inconsciente* e *falta constitutiva do desejo* (Iannini, 2012).

É importante dizer que estas periodizações do ensino não devem ser tomadas de maneira absoluta. A leitura do conjunto de seus *Seminários* evidencia a dificuldade que há em propor interpretações lineares para a trajetória do pensamento de Lacan. Embora seja nítido o movimento de diferenciação entre um ensino sustentado pela via estrutural e um ensino sustentado pela via borromeana, há, certamente, vários pontos de cruzamento e inúmeras indicações de reflexões que já se encontravam ensaiadas desde o primeiro tempo. A potência que elas portavam, entretanto, foi descortinada apenas *a posteriori*, na medida em que outras ferramentas possibilitaram que, do retorno sobre as premissas, algumas importantes novidades fossem extraídas e/ou introduzidas. Como lembra Iannini (2012), o recurso ao *Nachträglich* (retroação) freudiano pode servir de instrumento para pensar não apenas sobre a temporalidade no interior do dispositivo clínico, como, de modo similar, sobre a trajetória de evolução da teoria.

³⁷ A primeira clínica coincide, da linha cronológica estabelecida pouco acima, com o segundo período – aquele da primazia do plano Simbólico.

³⁸ A segunda clínica coincide, da linha cronológica estabelecida pouco acima, com o terceiro período – aquele da primazia do plano Real.

A delimitação destes registros e das suas vicissitudes, refletidos a partir do horizonte de uma perspectiva de análise mais ampla da obra lacaniana, torna-se, portanto, fundamental para compreender o que está em causa no conjunto do percurso de seu ensino. Ela é tanto mais importante, como Simanke sugere (1994), porque compõe o que ele intitula de a *metapsicologia lacaniana*. Naquilo que diz respeito especificamente às reflexões sobre a função paterna, tema do interesse particular desta tese, poder-se-ia afirmar que é praticamente impossível enfrentá-las sem o suporte necessário da distinção entre Real, Simbólico e Imaginário. Esta diferenciação, aliás, pode ser considerada como o método basilar, do qual Lacan se serviu constantemente, utilizado para enfrentar estas questões problemáticas, que sempre estiveram enraizadas no cerne da experiência da psicanálise: Afinal, *o que é um pai? Qual é a verdadeira natureza da função paterna?*³⁹. A trajetória que leva Lacan das primeiras considerações sobre o Nome-do-Pai até o último encaminhamento, relativo à retomada de sua pluralização, estabelecida a partir do recurso ao nó borromeano, embora sinuoso e complexo, nunca esteve desvinculado da relação tramada entre estes três registros⁴⁰.

4.4 A centralidade do Complexo de Édipo na constituição do pensamento de Freud

Podemos, agora, feitas estas considerações, retornar à primeira declinação do Nome-do-Pai: aquela que foi estabelecida, conforme já foi dito, a partir do recurso lacaniano ao estruturalismo linguístico e antropológico. O que deve ser sobressaltado neste recurso, como Miller destaca nas considerações relativas ao primeiro ensino, e como, ademais, pode ser evidenciado a partir da releitura das propriedades formais que caracterizam o movimento estruturalista e que se encontram expostas um pouco acima, é o valor central que Lacan atribuiu ao registro simbólico. Ele se constituiu como a ferramenta prioritária que fundamentou seu programa de retorno a Freud e, por conseguinte, que revigorou tanto a teoria quanto o alcance da práxis psicanalítica.

A primazia que, durante este período, Lacan conferiu à ordem simbólica, distinguindo-a e separando-a detalhadamente tanto da referência imaginária quanto das noções ingênuas de compreensão do real, muito além de responder a uma injunção epistemológica, foi estabelecida em torno de um imperativo ético elementar. A diferenciação

³⁹ “A interrogação – *o que é um pai?* – está formulada no centro da experiência analítica como eternamente não resolvida, pelo menos para nós, analistas” (Lacan, 1956-57/1995, p. 383).

⁴⁰ Não sem razão, Miller, ao reunir em um mesmo volume a conferência de 1953 – *O simbólico, o imaginário e o real* - e a lição de 1963 do seminário interrompido – *Introdução aos nomes do pai* – justifica sua escolha não apenas pelo recurso à perspectiva histórica da obra. Sua intenção mais proeminente era, diz ele, “dar peso à indicação de Lacan em seu último ensino, [...] bem à sua maneira de meio-dizer”, de que, enfim, simbólico, imaginário e real são “os verdadeiros Nomes-do-Pai” (Miller, 2005c, p. 8).

e oposição introduzida entre os registros objetivava afastar a prática da psicanálise de todo tipo de “credo de tolices”, que lançava suas grandes sombras sobre os destinos da “psicologia contemporânea” (Lacan, 1960/2005b, p. 16). Dentre eles, Lacan cita: (a) a compreensão do Eu *como instância autoidêntica*, responsável pela função de síntese da experiência e de integração da personalidade; (b) o destaque dado à *vida da consciência*, pensada como atividade máxima de realização da natureza racional do homem; (c) a ênfase atribuída à *evolução* que, uma vez aplicada ao domínio psicológico, evidenciaria tanto, por um lado, a existência de uma tendência de maturação natural da vida sexual humana, quanto, por outro lado, o desenvolvimento linear das estruturas de cognição da espécie; e (d) a noção de *conduta*, que faz alusão à existência de um tipo de desenvolvimento padrão e adaptativo, fixado como parâmetro para definir a normalidade e, por conseguinte, a aptidão do indivíduo para a convivência saudável na vida comunitária.

Lacan afirma categoricamente que todos estes quatro artifícios explicativos são apenas camuflagens imaginárias, que escamoteiam aquilo que é mais evidente na experiência do homem. Nada na vida de um indivíduo permite sustentar esta ideia da existência de finalidades naturais, que supostamente o conduziriam e o guiariam em direção à consciência progressiva de si e a consequente maximização de sua liberdade, das quais efetivamente dependeriam tanto, de modo mais circunscrito, a sua felicidade, quanto, de modo mais ampliado, a prosperidade da humanidade (Lacan, 1960/2005b, p. 16). Nem o Eu é instância autônoma e autoidêntica; nem a voz da razão tem domínio ou prevalência sobre os imperativos que advém da Outra Cena; nem o desenvolvimento psicosexual é percorrido linearmente, sem deixar pelo caminho adesividades, restos e resíduos permanentes, que, com não rara frequência, afetam a própria potência intelectual; nem, enfim, a adaptação, que é pressuposto básico da vida natural, tal como as descobertas de Darwin apontaram, é parte inerente e inextrincável da vida subjetiva.

O que se encontrava oculto sobre as trevas de nossa ignorância foi subitamente iluminado por Freud, quando, diz Lacan, ele deu início ao tratamento das neuroses. Foi deste seu embate com a clínica das patologias psíquicas, que o advento de uma nova experiência de verdade teve lugar. Esta experiência está referida ao desejo (Lacan 1960/2005b, p.18), na medida em que o desejo aparece estranhamente expresso na linguagem cifrada dos sintomas, sendo, portanto, caracteristicamente, desejo inconsciente.

A descoberta da existência de um desejo heterogêneo ao campo da consciência e profundamente desadaptado - seja à norma social, seja à moral utilitária -, não revelou apenas a existência de uma clivagem interna do aparelho psíquico - fato que, já desde seu *Projeto*

para uma Psicologia científica, Freud havia indicado. Ela também abriu uma importante via de pesquisa, que se sustentava, sobretudo, na indagação relativa às condições que teriam efetivamente o originado. Ademais, não obstante a pergunta sobre a sua gênese, a clínica do neurótico ainda ofereceu uma dimensão complementar, revelada por meio deste fenômeno adicional, que, com frequência, acompanhava o processo de emergência do desejo. Muito embora certos pacientes fossem zelosos bastiões da moral e tivessem uma conduta individual e social irrepreensível, nem por isso, contudo, encontravam-se livres de *um sentimento de culpa* persistente e quase indissolúvel.

O conjunto destas evidências clínicas, somado à constatação da forte dependência e, por conseguinte, do intenso valor de investimento libidinal das crianças nos seus primeiros cuidadores – que regularmente coincidem com a figura dos pais –, impulsionou Freud em direção à sua teorização sobre o complexo de Édipo. Ao longo do desenvolvimento de suas pesquisas, Freud destinou a ele um lugar central e permanente na sua teoria. O complexo de Édipo não foi apenas elevado à condição de *fundamento universal da constituição psíquica*, como, também, a partir das teses desenvolvidas em *Totem e tabu* e em *Moisés e o monoteísmo*, tornou-se, respectivamente, *o fundamento universal da constituição da cultura* e *o alicerce que sustenta o edifício moral do monoteísmo judaico-cristão*⁴¹. Na citação abaixo, extraída da conclusão de *Totem e tabu*, este valor universal do complexo aparece claramente realçado:

Gostaria de insistir [...] que *os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo*. Isso entra em completo acordo com a descoberta psicanalítica de que o mesmo complexo constitui o núcleo de todas as neuroses, pelo menos até onde vai nosso conhecimento atual. Parece-me ser uma descoberta muito surpreendente que também os problemas da psicologia social se mostrem solúveis com base num único ponto concreto: - a relação do homem com o pai (Freud, 1913/1996c, p. 158).

Deste pequeno trecho, é possível extrair ao menos três importantes constatações: (i) se algumas das principais produções culturais, como a religião, a moral e a arte, convergem em direção ao complexo de Édipo, constituindo-se como derivados de sua existência, isso se deve ao fato de que ele é a pedra angular que fundamenta a própria existência da cultura; (ii) Freud estabelece uma linha de continuidade entre a origem da vida social e a constituição psíquica. Não sem razão, ao longo de quase todo o ensaio, ele realça a homologia que há entre a neurose obsessiva, por um lado, com sua série característica de rituais e de proibições, e, por

⁴¹ É importante ressaltar que a moralidade do monoteísmo judaico-cristão, somado às reflexões éticas do período grego clássico, são, basicamente, as principais fontes que compõem a quase totalidade do edifício moral do pensamento no Ocidente.

outro lado, os tabus e rituais sagrados que compõem grande parte da dinâmica da vida dos povos primitivos. Em linhas gerais, pode-se afirmar que é do complexo de Édipo que procede a experiência do desejo, da culpa e da moral. Estes elementos estão estreitamente imbricados e são partes componentes inseparáveis tanto da vida individual quanto das formações coletivas; e (iii) a relação com o pai está no núcleo não apenas das neuroses, como, também, deve ser estendida à ampla gama de problemas com os quais a psicologia social se depara. Não é sem razão que Lacan, em algumas passagens cruciais de seus Seminários da década de 1950, destaca a importância que Freud confere ao pai, chegando a dizer, em algumas circunstâncias, tal como este fragmento extraído do *Seminário 4* ilustra, que: “toda interrogação freudiana – não apenas na doutrina, mas na experiência do próprio Freud [...] se resume no seguinte: *O que é um pai?*”. Esta pergunta, Lacan continua, “foi para ele um problema central, ponto fecundo a partir do qual toda a sua pesquisa realmente se orientou” (Lacan, 1956-57/1995, p. 209)⁴².

Em síntese, desta série de motivos elencados, podemos afirmar que: (i) a teoria do Complexo de Édipo talvez se constitua como a fonte mais importante para explicar a radical inadequação do homem a todo tipo de procedimento que pretenda, tal como a enumeração acima revelou, inscrever seus processos e seus comportamentos em uma espécie de teleologia natural e adaptativa. Primeiro porque o Édipo marca o instante inaugural da passagem do homem do domínio da natureza para o domínio da cultura; depois porque o traço distintivo desta passagem é a emergência da experiência do desejo. Ora, o desejo é caracterizado, justamente, tanto por sua profunda inadequação em relação às leis naturais, quanto por seu desajustamento e inconformidade em relação às leis da cultura e às normas de uma consciência judiciosa. O retorno de Lacan a Freud passa, inexoravelmente, pelo esforço exaustivo de revitalização desta descoberta, fonte de incessantes críticas de boa parte da comunidade dos não analistas e alvo de desvios, esquecimentos e incompreensões de grande parte da comunidade dos analistas. Não à toa, o destino de uma parcela considerável da crítica lacaniana teve como alvo, justamente, estes últimos. Os psicanalistas, que deveriam ser os fiéis zeladores da ética que sustenta a posição freudiana, foram, com não rara frequência, os primeiros a olvidá-la, elidi-la ou se desviarem dela; e (ii) a teoria do complexo de Édipo coloca no centro da psicanálise a questão da função paterna. Por isso que o retorno de Lacan a

⁴² No *Seminário livro 5: as formações do inconsciente*, Lacan, na passagem seguinte, frisa a importância central do pai no interior no complexo de Édipo: “A função do pai tem seu lugar, um lugar bastante grande, na história da análise. Está no centro da questão do Édipo, e é aí que vocês a veem presentificada. Freud introduziu-a desde o início, uma vez que o complexo de Édipo aparece desde a *Ciência dos Sonhos*. O que o inconsciente revela, no princípio, é, acima de tudo, o complexo de Édipo (Lacan, 1957-58/1999, p. 167).

Freud passa inevitavelmente por ela. Não seria exagerado afirmar, inclusive, que boa dose de sua energia, sobretudo ao longo da década de 1950, é despendida no esforço de situá-la e, por conseguinte, de introduzir as distinções necessárias para que algumas confusões teóricas pudessem ser dissipadas. Principalmente os equívocos daquelas teorias que, adeptas a uma espécie de realismo ingênuo, ligavam inocentemente a função paterna a uma propensão natural inerente ao genitor masculino, ou aquelas que a definiam por meio da eleição de certas propriedades imaginárias, que deveriam ser assumidas pelos homens que encarnavam a função, de tal modo que um ambiente estável e saudável pudesse ser disponibilizado para o desenvolvimento pleno da criança. Muito embora Lacan não se furte em analisar, nas suas articulações em torno da função paterna, o lugar que, nos tempos do complexo de Édipo, ocupam tanto o pai real quanto o pai imaginário, ele, ao menos ao longo desta declinação, destaca a primazia que o pai simbólico – que, nesta época, é identificado ao Nome-do-Pai – tem sobre os outros dois registros.

Antes de continuarmos, é importante destacar que o estruturalismo lacaniano tem, logo de saída, este acento bastante particular. Ao menos do ponto de visto teórico, a estrutura é utilizada como recurso para balizar o lugar central do Édipo na constituição do sujeito e, por conseguinte, definir os parâmetros formais a partir dos quais a experiência do desejo, lugar de fundamento ético da via aberta por Freud, pode ser pensada e revigorada. Toda a reflexão lacaniana sobre a estrutura tem como interesse primitivo as articulações que podem ser entretecidas entre o registro Simbólico e os destinos da sexualidade entre os seres falantes. Na axiologia psicanalítica, afinal, a sexualidade, sem dúvida alguma, ocupa uma posição privilegiada⁴³.

4.4.1 Notas sobre o Complexo de Édipo

Desde muito cedo, Freud deparou-se com a impossibilidade de explicar o sintoma neurótico por meio da redução estrita do trauma à ocorrência de um abuso sexual cometido pelo pai durante a infância dos pacientes⁴⁴. A partir de então, sua estratégia em relação à delimitação da função paterna nunca esteve distanciada de um uso das narrativas literárias e,

⁴³Dor (1991) lembra, que: “A triangulação edipiana só tem sentido, estruturalmente, se for compreendida em relação a essa entidade fundadora que a ordena: *o falo*, entidade tanto mais irredutível quanto é a unidade significante do real da diferença dos sexos. Enquanto tal, *o falo constitui assim o centro de gravidade da função paterna*, que vai permitir a um Pai real chegar a assumir a sua representação simbólica” (p. 18).

⁴⁴ Na Carta 69 de Freud a Fliess, datada de 21 de setembro de 1897, Freud escreve: “[...] Confiar-lhe-ei de imediato o grande segredo que comecei a compreender nos últimos meses. Não acredito mais em minha *neurótica* [teoria das neuroses]” (Freud 1897/1996, p. 309).

sobretudo, das narrativas míticas. Elas se constituíram como importantes recursos heurísticos que lhe permitiram tanto propor uma explicação a respeito das origens da formação individual, ou seja, da gênese e do desenvolvimento do aparelho psíquico, quanto admitiram sustentar a hipótese sobre aquilo que ele considerava ser o instante crucial que demarcou a passagem do homem do universo da natureza para o universo da cultura.

Estas narrativas foram uma alternativa viável para suprir a ineficiência de métodos como a observação clínica e a experimentação para responder com eficiência às perguntas relativas à reconstituição do passado imemorial tanto do indivíduo quanto da civilização. A visitação à trilogia tebana de Sófocles, ao mito darwinista do pai primevo e às controversas histórias sobre a origem de Moisés, pai fundador do monoteísmo judaico, foi o que tornou possível a construção de uma teoria feita em torno de um tipo de reflexão claramente resistente e opaca aos procedimentos canônicos de verificação empírica dos quais a ciência convencionalmente se utilizava.

A introdução do complexo de Édipo, pensado a partir da tragédia de Édipo rei, permitiu que Freud abandonasse a teoria da sedução e a substituísse pelas considerações referentes à importância central das fantasias para a estruturação da vida psíquica e, por conseguinte, de sua relevante ação causal no processo de precipitação das neuroses. Se, na neurótica, o trauma psíquico era diretamente relacionado a um abuso sexual cometido pelo pai, no Édipo, todavia, o sintoma é o produto da responsabilidade e culpabilidade inconscientes do filho, derivados do processo da dissolução do complexo. A verdade sobre as causas da doença ganha uma coloração tipicamente ficcional, na medida em que as fronteiras entre a realidade e a fantasia esvaecem (Freud 1917/1996d)⁴⁵. A realidade psíquica, ao menos no que diz respeito às explicações acerca da etiologia das doenças nervosas, passa a ter forte prevalência sobre a realidade material.

No interior do complexo de Édipo, o pai não deve ser reduzido, portanto, apenas ao valor concreto de sua presença física. Ao contrário, ele deve ser percebido como um objeto hipercatexizado pela criança, que, como tal, suscita nela uma intensa atividade fantasmática. Ao antepor-se entre ela e a mãe, cooptando o desejo materno, apresenta-se, ao mesmo tempo, como um empecilho a ser eliminado e como objeto da mais alta enlevação. A identificação ao traço de autoridade do pai é o resultado do ultrapassamento do complexo. Ela deixa como produto indelével o surgimento do núcleo do superego, que se torna a instância psíquica

⁴⁵ “No inconsciente, diz Freud, não há indicações de realidade, de modo que não se consegue distinguir entre a verdade e a ficção que é catexizada com o afeto. (Assim, permanecia aberta a possibilidade de que a fantasia sexual tivesse invariavelmente os pais como tema)”. (Freud, 1950[1897]/1996a, p. 310).

responsável por reproduzir a severidade paterna e por perpetuar a proibição contra o incesto, “defendendo assim o ego do retorno da catexia libidinal”. (Freud, 1924/1996h, p. 196).

Totem e tabu, por sua vez, apresenta outra versão do pai. Trata-se de uma variante que autoriza pensar tanto sobre a homologia existente entre a constituição psíquica e o surgimento da cultura quanto a relação dialética fundamental estabelecida entre a lei e o desejo. Freud conjectura, ao refletir sobre a natureza do totem entre os povos selvagens, que:

Se o animal totêmico é o pai, então as duas principais ordenanças do totemismo, as duas proibições de tabu que constituem seu âmago – não matar o totem e não ter relações sexuais – se relacionam com os dois crimes do Édipo, que matou o pai e casou com a mãe, assim como os dois desejos primários das crianças, cuja repressão insuficiente ou redespertar formam talvez o núcleo de todas as psiconeuroses (Freud, 1913/1996c, p. 137).

Podemos dividir a história do mito darwinista narrado por Freud, que, ademais, será extremamente relevante para Lacan, em quatro tempos diferentes:

1º) No princípio, havia apenas uma horda primeva chefiada por um pai onipotente. Trata-se de um pai “violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem” (Freud, 1913/1996c, p. 145). Ao agir dessa forma, ele os compele, a todos, à abstinência, “forçando-os assim a laços inibidos em seus objetivos”, enquanto reserva para si a liberdade de gozo sexual, “permanecendo, desse modo, sem vínculos” (Freud, 1921/1996, p. 150). Esta horda primitiva é um tipo de agrupamento anterior a qualquer espécie de laço social. Ela indica um tempo mítico do homem em estado natural bruto.

2º) “Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal (...)” (Freud, 1913/1996c, p. 145). Antes de pensar sobre as consequências do repasto totêmico, que se constitui como o terceiro tempo da história, é interessante demarcar o que está em causa neste segundo momento. Nele, a privação sexual torna-se a condição *sine qua non* para a criação do primeiro vínculo entre os irmãos e para a constituição de uma primeiríssima fratria. É bem verdade que ela se funda por meio de um laço extremamente frágil, sustentado em torno de um afeto comum: o ódio. A consumação do ato homicida, se não fosse por seus efeitos subsequentes, tenderia a desfazer a ligação evanescente entre os irmãos, uma vez que implicaria o desaparecimento do objeto que foi a causa da reunião do grupo.

3º) “Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima” (Freud, 1913/1996c, p. 145). O ato de devorar o pai da horda - que era tido como um modelo temido e invejado por cada um dos irmãos - acabou, enfim,

tanto por gerar a identificação do grupo com ele, uma vez que cada indivíduo que o consumia introjetava uma parte de sua potência, quanto por reforçar o laço fugaz do tempo anterior. Agora, além de participantes do mesmo ato, todos estavam ligados por uma mesma substância.

4º) Por fim, após satisfeito o ódio pela execução do ato homicida, a afeição e a admiração destinadas ao pai, antes reprimidas, ressurgiram e, conseqüentemente, deram origem a um forte sentimento de culpa. A partir de então, os irmãos erigiram, como tributo à memória do pai, a lei de proibição da morte do totem – seu substituto direto -, bem como renunciaram àquilo que havia sido a principal causa motivadora da revolta: o acesso sexual às mulheres.

Do sentimento de culpa, portanto, nasceram os dois tabus fundamentais: a proibição de matar o totem e a interdição do incesto. O primeiro ligava-se à expiação perpétua de um ato que, *a posteriori*, foi qualificado como infame e aviltante, uma marca abjeta que, desde então, encontrava-se para sempre encravada no coração da cultura. O segundo tinha uma forte base pragmática, visto que, uma vez retirado o pai do caminho, todos desejavam ser como ele e ter pleno direito à posse sexual das mulheres. Para que uma luta de todos contra todos fosse evitada, foi necessário que eles abdicassem de seus anseios primitivos e reforçassem seus primeiros vínculos. Dessa forma, estes dois imperativos - *Não desejarás matar o teu pai e não quererás possuir as mulheres que lhe são de direito* - tornaram-se as duas leis mais arcaicas da cultura, responsáveis por determinar a coesão da vida social. Foi assim, diz Freud, que:

O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo. [...] O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos [...]. Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram a seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem quer que infringisse esses tabus tornava-se culpado dos dois únicos crimes pelos quais a sociedade primitiva se interessava (Freud, 1913/1996c, p. 147).

O mito de *Totem e tabu* nos coloca diante de dois importantes conflitos, que demarcam a relação desarmônica existente, já desde muito cedo, entre a lei e o desejo. (i) A privação sexual das mulheres foi a causa principal que ocasionou a organização do motim entre os irmãos. Paradoxalmente, contudo, depois que o pai foi morto e que os membros da fratria passaram a dispor livremente delas, é que foram estabelecidas, em comum acordo, as leis que as interditavam. (ii) O pai plenipotente e privador, motivo central da falta de gozo entre os filhos, tornou-se, após a sua extinção, ainda mais vivo do que antes. Ao retirá-lo do caminho,

esperava-se que os filhos franqueassem o acesso ao poder e ao gozo dos quais eram destituídos. Porém, o fortalecimento do laço entre eles acabou por exigir uma renúncia necessária àquilo que tanto almejavam. Como lembra Lacan: “Não o mataram senão para mostrar que ele é incapaz de ser morto” (Lacan, 1956-57/1995, p. 215).

Freud revela, portanto, que o laço civilizatório possui uma dimensão dupla, ambígua e complementar. Por um lado, a adesão às leis gera, entre aqueles que a subscrevem, uma parcela de descanso, de conforto e de paz. Os membros da comunidade passam a ter assegurados os direitos de desfrutar da garantia de preservação de suas vidas⁴⁶ e de usufruir dos favores de toda a série de mulheres que não é proibida pelas leis regulatórias da sua comunidade totêmica (a lei da exogamia). Por outro lado, o saldo da vida social é o sacrifício necessário de uma parcela elementar de satisfação. Esta parcela, aliás, como a própria narrativa revela, não é de pequena monta e sua renúncia não cessa de ser exigida. Todo membro é obrigado a abandonar seu anseio narcísico de ocupar o lugar de exceção destinado ao pai e a abdicar de seus interesses prioritários, que ligavam seus desejos sexuais arcaicos às mulheres do próprio clã. A renúncia, sublimação ou recalçamento dos desejos não implica, entretanto, na sua completa aniquilação. Ao contrário - e é justamente isto que a clínica psicanalítica revela -, eles são preservados e persistentes, o que significa que sempre podem ressurgir, contemporizando o mal-estar da vida em cultura e remetendo à culpa impagável ligada ao remorso imemorial do crime originário.

O totem, em resumo, é a representação da aliança simbólica, relativamente bem-sucedida, instituída por meio de uma importante transfiguração. A face cruel, caprichosa e privadora do pai é substituída pela face apaziguadora, pacificadora e tranquilizadora da lei. Ele oferece proteção, cuidado e indulgência e recebe, em troca, o compromisso do respeito aos seus preceitos (Freud, 1913/1996c, p. 148). Apenas assim, o sistema totêmico permite amenizar a culpa gerada pelo ato violento e a esquecer, também com sucesso relativo, o evento que lhe deu origem.

Freud, daí em diante, na sequência de *Totem e tabu*, promove uma derivação e generalização relativamente simplificada das operações de substituição efetuadas pela história da cultura. Muito embora haja diferenças nítidas de níveis e graus de complexidade entre as

⁴⁶ “Por muito tempo depois – diz Freud -, os sentimentos fraternais sociais, que constituíram a base de toda a transformação, continuaram a exercer uma profunda influência no desenvolvimento da sociedade. Encontraram expressão na santificação do laço de sangue, na ênfase dada à solidariedade por toda a vida dentro do mesmo clã. Garantindo assim a vida uns dos outros, os irmãos estavam declarando que nenhum deles devia ser tratado por outro com o pai fora tratado por todos em conjunto. Estavam evitando a possibilidade de uma repetição dos destinos do pai”. (Freud, 1913/1996c, p. 149).

comunidades primitivas e as sociedades modernas, ainda que o movimento que nos leva dos totens às deidades e das sociedades politeístas à constituição da religião monoteísta seja pleno de diversas e inumeráveis vicissitudes, todas, sem exceção, são frutos desta mesma origem comum. Também é possível dizer que, de certa forma, todas sempre regressam a ela, visto que esta origem se constitui como o ponto traumático da vida civilizada que, como tal, parafraseando Nietzsche, engendra uma espécie de eterno retorno do mesmo.

Podemos propor, enfim, que o mito da horda primeva, ligado ao nascimento da cultura, e o complexo de Édipo, considerado como núcleo estruturante de toda a neurose, tem, em síntese, a seguinte estrutura comum:

- *Ambos partem das mesmas leis*: a da interdição do incesto e a da proibição de matar o pai (ou aquilo que o substitui). Estas leis revelam, em contrapartida, a própria existência duradoura do desejo que as motivou.
- Ambas têm como resultado *a constituição de uma aliança simbólica*. A identificação ao traço paterno – ao pai morto – é a condição necessária para o fortalecimento do laço comunitário e para a pacificação que ele traz. O assassinato do pai plenipotente e privador dá origem à figura idealizada do pai protetor, aquele que coloca a todos sob a sombra guardiã de uma mesma lei. Do ponto de vista do complexo, a identificação ao ideal do pai tem como efeito o enlaçamento do sujeito às normas da cultura, fato que, ademais, permite a socialização do seu desejo.
- Ambos, enfim, partem da *perenização do sentimento de culpa*. A culpa é o afeto mais elementar e permanente da cultura. As primeiras leis, ao mesmo tempo em que visam contorná-la e olvidá-la, também são, paradoxalmente, as lembranças mais claras do crime que a desencadeou. Do ponto de vista psíquico, o sentimento de culpa está diretamente relacionado à instância severa do supereu. Ele herda a dívida contraída pelo desejo de morte voltado contra o pai e suplementa a repressão quando o recalçamento ameaça falhar. Trata-se de uma instância intransigente e imperativa, que exige do sujeito todos os sacrifícios possíveis para que ele possa saldar uma dívida que é caracteristicamente impagável. Não é sem razão que, um pouco mais adiante, Freud a relacionará ao além do princípio do prazer ou à pulsão de morte⁴⁷. Também não é sem razão que Lacan dirá que o imperativo superegóico pode ser resumido a isto: Goze!

Não obstante esta série de aproximações e continuidades, Freud, todavia, já no final do ensaio, estabelece uma diferença importante entre o homem primitivo e o neurótico. Para ele,

⁴⁷Ver, sobretudo, O Ego e o Id (1923/1996g)

é possível propor uma separação entre a real ocorrência do crime na primeira fratria e o desejo criminoso presente na dimensão subjetiva de vivência do drama edípiano. Tudo leva a crer, fiando-nos nos seus argumentos, que ele efetivamente acredita na ocorrência histórica do assassinato do pai da horda. Ele chega a dizê-lo, afirmando que:

Os neuróticos são, acima de tudo, *inibidos* em suas ações: neles, o pensamento constitui um substituto completo do ato. Os homens primitivos, por outro lado, são *desinibidos*: o pensamento transforma-se diretamente em ação. Neles, é antes o ato que constitui um substituto do pensamento, sendo por isso que, sem pretender qualquer finalidade de julgamento, penso que no caso que se nos apresenta pode-se presumir com segurança que ‘no princípio foi o Ato’ (Freud, 1913/1996c, p. 162).

Moisés o e o monoteísmo (1939/1996k), por sua vez, é um ensaio que estabelece uma importante ponte entre *Totem e tabu* e o surgimento do monoteísmo judaico. Trata-se de um texto bastante polêmico, sobretudo para a comunidade hebreia. Para um povo que se constituiu e que perseverou na história - não obstante as mais deletérias ocorrências - graças à fidedignidade no seu destino singular de povo eleito por Deus, não haveria nada mais inoportuno do que a adesão a estas teses propostas por Freud. Isto acontece porque elas questionam o próprio fundamento no qual a tradição está ancorada. Poderíamos resumi-las a estas quatro: (i) A pressuposição de que Moisés, o homem que legou aos judeus sua unidade e seu orgulho, na verdade não era um semita. Tratava-se de um estrangeiro; mais precisamente de um egípcio; (ii) a defesa, em franca oposição à versão canônica da história, da existência de dois Moisés: o midianita, genro de Jetro, descendente da família de Abraão, aquele que é reconhecido pelas versões oficiais do Pentateuco; e o extraoficial, egípcio, aquele que, segundo Freud, é o Moisés recalcado pela história; (iii) a afirmação de que o monoteísmo não é originariamente judaico. O monoteísmo hebreu seria uma versão derivada e adaptada da primeira cultura monoteísta da história: aquela que se constituía no Egito, em torno do culto a Aten (Deus do sol), e que fora fundada durante a dinastia do Faraó Amenófis (Akhenaten)⁴⁸. Moisés, o egípcio, teria sido a testemunha ocular da ruína do faraó e fora o homem que transportou e introduziu o monoteísmo entre o povo de Israel⁴⁹; e (iv) Freud propõe, enfim, seguindo o resultado das pesquisas de Sellin, que Moisés teria sido assassinado no santuário

⁴⁸ A adoração a Aten é realizada por meio do afastamento de todo e qualquer tipo prática egípcia ligada ao culto de outros deuses. Nela, o Sol não é adorado como um elemento material, mas como o símbolo abstrato “de um ser divino cuja energia manifestava em seus raios”. (Freud, 1939/1996k, p.34).

⁴⁹ Freud conjectura que “Moisés era um aristocrata, um homem proeminente, talvez membro da casa real [...]. Indubitavelmente, estava cômico de suas grandes capacidades, era ambicioso e enérgico; pode inclusive ter alentado a ideia de um dia vir a ser líder de seu povo, de se tornar governante do reino. Achando-se perto do faraó, era um aderente convicto da nova religião, cujos pensamentos básicos fizera seus”. (Freud, 1939/1996k, p. 41).

de Baal-Peor. Os israelitas, inclusive Moisés, haviam sido induzidos à tentação pelas mulheres moabitas. Para fazer cessar o flagelo que Deus havia enviado ao povo por ele ter caído em pecado, o sacerdote Pinhas traspassou o corpo de um homem, fazendo dele uma vítima expiatória⁵⁰. Este homem, ao menos segundo a interpretação de Sellin, teria sido Moisés. Freud diz que Sellin descobriu:

(...) no profeta Oseias (segunda metade do séc. VIII a.C.) sinais inequívocos de uma tradição segundo a qual Moisés, o fundador da religião dos judeus, encontrou um final violento num levante de seu povo refratário e obstinado, ao mesmo tempo em que a religião por ele introduzida era repudiada. (...) Ao fim do cativo babilônico, surgiu entre o povo judeu a esperança de que o homem que fora tão vergonhosamente assassinado retornasse dentre os mortos e conduzisse seu povo cheio de remorso, e talvez não apenas esse povo, para o reino da felicidade duradoura (Freud, 1939/1996k, p. 49).

O encadeamento destas quatro teses implica, por um lado, na desconstrução dos próprios alicerces nos quais o judaísmo está fundado. Não é difícil, portanto, entender o porquê da rejeição, entre boa parte da comunidade judia, das interpretações propostas por Freud. Todavia, não é por seu valor histórico, ou seja, pela fidedignidade em relação aos dados antropológicos, que um texto como *Moisés e o monoteísmo* é valoroso. Afinal, grande parte do material que Freud utiliza para sustentar a hipótese da existência de um Moisés egípcio, que teria sido assassinado pelos judeus, carece de dados comprobatórios, sendo, em alguns pontos, puramente conjectural. Para Fuks (2000), o grande valor deste texto consiste, por outro lado, no legado que ele deixa às futuras gerações de analistas, “de uma espécie de *testamento* do *corpus* da psicanálise⁵¹” (p. 87). Nele, pode-se dizer que Freud: (i) retoma uma extensa série de conceitos trabalhados ao longo de sua obra; (ii) apresenta um método de leitura pouco convencional para poder lidar com verdades históricas cristalizadas – método, ademais, que é claramente herdado da clínica das neuroses, lugar onde ficção e realidade quase sempre aparecem tramadas e indistintas e onde a verdade surge, paradoxalmente, por meio de falsificações, tropeços e opacidades; e (iii) enfim, aponta para a importância elementar que a vida pulsional comporta tanto para a compreensão dos destinos individuais, como, também, para o entendimento das formações coletivas. Em franca linha de

⁵⁰ Ver a *Exposição do Sr. Caquot*, que se encontra no anexo B do *Seminário livro 17: o avesso da psicanálise*. Aí, ele propõe uma análise do livro *Bedeutung für die israelitisch-jüdische Geschichte* [Moisés e sua significação para a história israelita e judaica], da autoria de Sellin, que foi utilizado por Freud para sustentar sua hipótese do assassinato de Moisés.

⁵¹ “O que, então, é *Moisés e o monoteísmo*? Em primeiro lugar, é um hipertexto, cuja escrita não se presta à captura: múltiplos sentidos –mas não arbitrários –borbulham em suas páginas. Como um enigma, ele se abre para vários níveis de entendimento. Diferentemente do que pensam alguns comentadores da obra de Freud que o entendem como um escrito antropológico, psicológico, sociológico, trata-se de um grande texto de psicanálise em que ele repensa toda sua “bruxa”, a metapsicologia. Valendo-se da metáfora bíblica, Freud lega às futuras gerações de analistas uma espécie de “testamento” do *corpus* da psicanálise”. (Fuks, 2000, p. 87).

continuidade com *Totem e tabu* e *Psicologia das massas*, *Moisés e o monoteísmo* revela o quanto a força de organização e estabilização da vida em cultura é dependente da perpetração de um crime e das consequências que a morte da vítima (o pai ou um substituto direto) produz. A veneração ao *Decálogo*, lugar de inscrição pétrea das leis legadas por Moisés, segue de perto a mesma lógica que deu origem à obediência ao sistema totêmico, sendo, portanto, o resultado do sentimento de culpa gerado após o cometimento do crime.

É curioso perceber que, embora a invenção do monoteísmo tenha demorado muito tempo para se realizar, ela, depois de instituída, passou a exercer uma influência cada vez mais ampla, intensa e categórica sobre a humanidade. Para além das explicações políticas, econômicas e históricas, para além dos jogos de poder que compõem a vida social e que certamente são elementos importantes para pensar nas causas sobredeterminadas deste fenômeno, a contribuição original de Freud para elucidá-lo está pautada na sua teoria sobre o complexo de Édipo. Como ele constantemente relembra, um longo tempo de latência foi necessário para que o esquecimento do crime primitivo tenha se consumado. Passado este tempo, o evento pôde ser reatualizado na história da existência de um Deus único, uma vez que, a partir de então, ele já não era mais capaz de evocar a consciência da ocorrência temporal remota do parricídio. Como corroboram Couto e Alberti (2013):

(...) o sucesso da religião mosaica se deve ao fato de instituir um Deus único e universal. A operação que possibilita tal adesão é um raciocínio baseado na formalização lógica: há somente um Deus; é porque há uma verdade eterna. Verdade que esteve oculta e quando revelada, acabou por exercer uma influência muito forte sobre os crentes. Como a verdade é eterna e pertencente a um Deus, não se tem a preocupação de buscá-la. Como Deus, a verdade divina é o que é. Ter uma verdade eterna e que não precisa ser buscada é cômodo para os sujeitos, ou seja, um não querer saber sobre a verdade divina se desdobra no não querer saber da verdade subjetiva (...) (p. 98).

A teorização sobre o complexo de Édipo e as considerações sobre *Totem e tabu* e *Moisés e o monoteísmo* leva-nos, portanto, à constatação acerca da importância que o pai ocupa na estrutura das narrativas, seja se a pensarmos do ponto de vista subjetivo, a partir dos mitos individuais que sustentam o sintoma do neurótico, seja se a pensarmos do ponto de visto coletivo, a partir destes mitos que fundamentam a coexistência do laço social. O pai, agente central de todas elas, não coincide, contudo, com uma presença empírica positiva investida de poder. Sua eficácia simbólica é sempre dependente de um ato criminoso (cometido ou desejado), da culpa que advém dele e da aliança estabelecida para evitar sua repetição. É no instante de sua máxima negação, do extermínio de sua vida, que,

paradoxalmente, a potência paterna é fortalecida e multiplicada. A morte, a culpa e o pacto feito em seu nome eternizam sua memória e hipertrofiam o escopo de sua força regulatória.

4.5 O Nome-do-Pai e o fundamento simbólico

O lugar central que Freud conferiu ao complexo de Édipo e, por conseguinte, ao pai, foi, ao longo do tempo, objeto dos mais animados debates. As discussões em torno do tema, promovidas tanto por analistas quanto por pesquisadores de outros campos, podem ser divididas em duas vias de reflexões diferentes. A primeira está relacionada às dúvidas inerentes ao alcance e valor de verdade das teses defendidas por Freud⁵², sobretudo aquelas que estão baseadas em dados antropológicos que muito rapidamente foram falseados. É o caso, por exemplo, da antropologia evolucionista de Frazer, que serviu de alicerce para a construção de *Totem e tabu*. Ela é, hoje, considerada antiquada e completamente ultrapassada. É o caso, também, da narrativa acerca da existência de uma horda originária, que supostamente fora superada por meio de um ato criminoso. Ninguém jamais chegou a encontrar algum tipo de evidência comprobatória que a respaldasse. O mesmo aconteceu com o texto sobre *Moisés e o monoteísmo*. Caquot, na exposição que fez sobre as teses de Sellin acerca do assassinato de Moisés⁵³, revela o quanto o texto de Freud é fortemente conjectural e, em alguns pontos, até fantasioso. Estudos e registros históricos, hoje mais confiáveis e mais fidedignos do que aqueles dos quais Freud se utilizou, apontam para uma direção bastante divergente em relação à leitura e à interpretação que ele promoveu.

A segunda via crítica, por sua vez, está relacionada com o impacto das transformações sociais, observadas ao longo dos sécs. XIX e XX, sobre a dinâmica e a configuração da vida familiar. A fragilização da figura paterna, bem como a desinflação atribuída às imagens que sustentavam a autoridade do pai na cultura, gerou suspeitas e questionamentos diversos a respeito do alcance universal do complexo de Édipo. Perguntavam se esta teoria, nestes tempos em que o pai perde cada vez mais seu poder, ainda seria suficiente para sustentar uma

⁵² Ver: Malinowski, B. (1973). *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes.

⁵³ Caquot diz que: “Como observou K. Budde em 1932, Goethe havia imaginado, um século e meio antes de Sellin, uma morte violenta de Moisés: numa de suas *Noten und Abhandlungen zu besseren Verständnis des West-östlichen Diwans*, ele supõe que Josué e Caleb, aborrecidos pela decisão de Moisés em atravessar o Jordão para entrar na terra prometida, assassinaram o velho guia para se dirigir a Israel. É uma conjectura mais simples que a de Sellin, mas não menos gratuita, pois a informação lacônica do *Deuteronômio* 34, 5-6 sobre o túmulo desconhecido de Moisés pode certamente excitar as imaginações, mas não justifica nenhuma hipótese sobre a morte de Moisés. Poderíamos indagar se S. Freud não deve sua ideia de uma morte violenta de Moisés à lembrança longínqua de uma leitura de Goethe, e se não quis dar a ela uma justificativa considerada mais sábia a invocar apenas a autoridade de E. Sellin” (Caquot, 1970, p. 202).

explicação correta sobre o processo de constituição do sujeito e sobre as origens do desejo⁵⁴. Mesmo Lacan, em os *Complexos familiares*, chegou a indagar, como vimos, se as novas formas de padecimento psíquico, que ele observava cotidianamente na sua clínica, não teriam sido causadas pela pauperização da imago do pai na cultura, repercutida no interior da experiência infantil durante o tempo de enfrentamento do Édipo.

O encontro com o estruturalismo, no início da década de 1950, foi crucial para possibilitar que Lacan respondesse e solucionasse alguns destes importantes impasses. A suposição da existência de uma estrutura simbólica prévia ao nascimento do sujeito e a diferenciação metódica entre S, I, e R autorizou um retorno bastante singular aos textos freudianos. Antes de propor uma investigação que atestasse a veridicidade das referências epistemológicas e documentais que Freud utilizou para construir seu edifício teórico, Lacan ocupou-se, prioritariamente, com o revigoramento da infraestrutura do seu pensamento, isto é, com a retomada do que ele considerava ser o núcleo subversivo da experiência de verdade que Freud havia introduzido no universo das reflexões sobre o homem.

O conceito de Nome-do-Pai é um dos resultados mais evidentes e bem-sucedidos desta estratégia. Ele autoriza reler os mitos freudianos e ressituar o caráter universal do complexo de Édipo a partir de uma retomada que os inscreve no interior de um *princípio estrutural*. O Nome-do-Pai está na origem de uma edificação simbólica. Trata-se, como Lacan o define, do “significante que significa que, no interior desse significante, o significante existe” (Lacan, 1957-58/1999, p. 153).

Lévi-Strauss ocupa, nesta história, um papel de destaque, uma vez que suas pesquisas antropológicas o levaram à constatação de que a interdição do incesto estaria não apenas na gênese da vida social como também se constituiria como o seu princípio universal. Esta lei, ele diz:

(...) apresenta, sem o menor equívoco e indissolavelmente reunidos, os dois caracteres nos quais reconhecemos os atributos contraditórios de duas ordens exclusivas, isto é, constituem uma regra, mas uma regra que, única entre todas as regras sociais, possui ao mesmo tempo caráter de universalidade. (Lévi-Strauss, 1982, p. 47).

Trata-se, portanto, da lei que determina “o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual se realiza a passagem da natureza à cultura”. (Lévi-Strauss, 1982, p. 62). Ela, em certo sentido, pertence à natureza, porque conserva, daquilo que é próprio ao

⁵⁴ Indico, aqui, sobretudo a leitura de *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* da autoria de Deleuze e Guattari (1972-73/2010).

domínio da *physis*, o mesmo caráter formal, ou seja, a sua universalidade. Em outro sentido, também é cultural, visto que age e impõe sua regra “no interior de fenômenos que não dependem primeiramente dela” (Lévi-Strauss, 1982, p. 62), isto é, estende sua ação “às estruturas mais simples da vida psíquica” e às “estruturas mais simples da vida animal”, superpondo-as e integrando-as (Lévi-Strauss, 1982, p. 63). A lei da interdição do incesto é o que nos dá a prova da existência de uma passagem que nos transporta de um domínio para o outro. Ela é responsável, enfim, por realizar “o advento de uma nova ordem”. (Lévi-Strauss, 1982, p. 63).

Segundo Zafirooulos (2002), as análises sobre *o mana*⁵⁵, encontradas na célebre *Introdução à obra de Marcel Mauss*, também tiveram um impacto importante na formalização do conceito lacaniano de Nome-do-Pai. Nesse texto, Lévi-Strauss escrevia:

(...) vemos nas noções de *mana*, *wakan* e *orenda* e outras do mesmo tipo a expressão consciente de uma *função semântica*, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria. Assim se explicam as antinomias, aparentemente insolúveis, ligadas a essa noção, que tanto impressionaram os etnógrafos e que Mauss evidenciou: força e ação; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo ao mesmo tempo; abstrata e concreta; onipresente e localizada. E, de fato, o *mana* é tudo isso ao mesmo tempo; mas não é assim, precisamente, que ele não é nada disso? Porque ele é simples forma ou, mais exatamente, símbolo em estado puro, portanto suscetível de assumir qualquer conteúdo simbólico? Nesse sistema de símbolos que toda cosmologia constitui, ele seria simplesmente um *valor simbólico zero* (...). (Lévi-Strauss, 1950/2003, p. 43).

O *mana*, pensado como “espírito das coisas” ou “dos ancestrais”, que se constitui como um elemento simbólico flutuante, puro, vazio e negativo⁵⁶, não estaria muito distante, propõe Zafirooulos (2003), do “espírito do pai morto”, metaforizado pelos totens. Afinal, este último seria responsável por ordenar, tal como Freud indica, a determinação primitiva da vida social, e, de forma mais restrita, “o pensamento simbólico do neurótico monoteísta” (Zafirooulos, 2003, p. 8). Foi certamente sob estas influências de Lévi-Strauss, ele aponta, que, em 1953, no *Discurso de Roma*, Lacan introduziu a noção de Nome-do-Pai, a ser

⁵⁵ O *mana* refere-se, no interior de diversas comunidades primitivas, à noção de magia. Corresponde à ideia de uma força espiritual que envolve praticamente todo o universo do homem primitivo. O filme *Avatar*, escrito e dirigido por James Cameron, ilustra bem a sua função.

⁵⁶ Para Lévi-Strauss, a origem da linguagem não se deu de forma progressiva, a partir de uma evolução temporal, cujas fases poderiam ser demarcadas e reconstruídas. A formação do plano simbólico foi abrupta e disruptiva, ou seja, houve um momento em que não havia nada, e outro, onde o conjunto dos significantes surgiu subitamente. Já a ação de correlacionar significados e significantes é, esta sim, opositivamente, contínua e paulatina. Esta diferença entre um primeiro tempo – originário – e um segundo tempo – histórico – pode ser evidenciada, ademais, pela função de excesso que o significante comporta em relação ao significado. Os significantes flutuantes, como, por exemplo, o *mana*, apresentam-se como um resto ou sobre esta contradição simbólica. [Ver Lévi-Strauss, C (2003). *Introdução à obra de Marcel Mauss*. Em: Mauss, M. *Sociologia e antropologia* (P. Neves, trad.). São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho original publicado em 1950)].

entendida, pela primeira vez, como um significante de exceção, que possui uma função semântica crucial: ele é quem permite, em última medida, o pensamento simbólico a se exercer⁵⁷.

É possível concluir, portanto, que é porque a lei de interdição do incesto estabelece os limites entre os planos natural e cultural, que a ordem edipiana, sustentada pelo significante do Nome-do-Pai, pode apresentar-se legitimamente como o substrato universal da natureza do homem. O Pai, nesta leitura promovida por Lacan, não é, em absoluto, um referente garantido por uma verdade da experiência, mas, distintamente, trata-se de um traço primitivo que sustenta e garante a consistência do simbólico. “Ele funda como tal o fato de existir a lei, ou seja, a articulação, numa certa ordem, do significante” (Lacan, 1957-58/1999, p. 153).

O retorno de Lacan a Freud, feito por intermédio do recurso epistemológico extraído do estruturalismo, tem, enfim dentre tantas funções, este interesse nuclear: ele autoriza reler os mitos freudianos a partir do estabelecimento de certas coordenadas e distinções que revitalizam o alcance das teses centrais da psicanálise. Para efetivar tal projeto, Lacan evita, por um lado, julgar o mérito das referências com as quais Freud dialogou para construir o seu arcabouço metapsicológico. Naturalmente, o próprio percurso inventivo da ciência tenderia, como de fato aconteceu, a falseá-las ou a transformá-las. Ele evita, de modo similar, enfrentar as discussões que gravitam em torno das perguntas sobre a existência factual das narrativas históricas das quais Freud se serviu. A questão sobre sua real ocorrência é indecidível e, por causa de sua natureza, não pode ser senão objeto de uma conjectura. Por fim, Lacan também se esguia de entrar em debates estéreis relativos a algumas posições claramente controversas, como é o caso da hipótese freudiana relativa à transmissibilidade genética de traços mnêmicos de algumas experiências remotas da história da humanidade. É porque Freud não dispunha do conceito de estrutura, que a ideia de herança simbólica ainda não havia sido introduzida.

A estratégia de leitura promovida por Lacan é arguta e revigorante. Ela determina, antes de qualquer coisa, a eleição de uma via decisiva para articular a natureza da causalidade em psicanálise. Esta estaria ligada, em última medida, à ação prevalente da estrutura simbólica na determinação dos destinos subjetivos. Para Lacan, se é verdade que a psicanálise está apoiada sobre uma causa material, é tão somente porque sua matéria é o significante e, conseqüentemente, os modos da incidência do significante sobre o real. (Lacan, 1966/1998I, p. 890).

⁵⁷ Lacan já havia utilizado o termo um pouco antes, no *Mito individual do neurótico*. Porém, em uma acepção um pouco diferente, visto que aí, ele ainda não coincidia com a função simbólica.

A revitalização da centralidade do complexo de Édipo na teoria e na clínica psicanalítica, efetuada ao longo dos anos de 1950, a partir da constituição do programa de retorno a Freud, é viabilizada, portanto, por estas três referências: a primazia conferida ao plano Simbólico; a distinção proposta entre R, S e I; e a introdução do conceito de Nome-do-Pai, a ser entendido como a lei que fundamenta a inserção do homem no plano da cultura (lei de interdição do incesto) e como um significante originário, vazio, negativo e flutuante. Desse modo, ainda que um pai de carne e osso não esteja presente no núcleo familiar; ainda que, apesar de presente, ele seja uma figura fragilizada, humilhada e carente; ainda que, enfim, a força representativa do ideal de sua imagem em um tempo histórico determinado esteja decaída; nada impede que a força operatória da função paterna seja plenamente conservada. Para Lacan, embora Freud não dispusesse das ferramentas adequadas para enunciá-lo nitidamente, ambas as narrativas revelam, essencialmente, a natureza simbólica do pai. Afinal, o relato sobre o assassinato do pai da horda e a história enigmática sobre a morte de Moisés não indicam outra coisa senão isto: que a *força de lei* do Pai vale tanto menos por sua presença viva do que pelo seu valor desencarnado. É sobretudo porque está morto, que o espírito do pai pode, como uma aura, espalhar-se por todos os cantos⁵⁸.

4.6 O Nome-do-Pai e a religião monoteísta

Antes de seguirmos adiante, é importante destacar que, para além da referência estruturalista e da via rigorosa que ela abre para a reinserção da psicanálise no quadro mais amplo de debate acerca da racionalidade científica, não podemos, do mesmo modo, deixar de mencionar a relevância que a referência religiosa possui para a cunhagem do conceito de Nome-do-Pai. Afinal, basta enunciá-lo – o Nome-do-Pai – para que imediatamente os dois outros termos que complementam a trindade santa cristã sejam, também, evocados.

As interlocuções de Lacan com as religiões monoteístas, sobretudo com o judaísmo e o cristianismo, estão longe de ser triviais para a constituição de seu pensamento. Elas não só são assiduamente retomadas ao longo de seu ensino, como têm valor acentuado para a criação de alguns conceitos. Embora não seja nosso objetivo avaliar e desdobrar as referências religiosas das quais Lacan se serviu, talvez seja importante, ao menos, repertoriar algumas das possíveis relações existentes entre o Nome-do-Pai e a figura de Deus. É importante recuperá-las tanto porque elas colocam em destaque a heterogeneidade de referências cruzadas condensadas na

⁵⁸ “(...) que é um Pai? – É o Pai morto – responde Freud, mas ninguém o escuta, e, quanto ao que Lacan retoma disso sob a rubrica do Nome-do-Pai, é lamentável que uma situação pouco científica continue a deixá-lo privado de seu público normal” (Lacan, 1960/1998j, p. 827).

construção de um mesmo conceito, fato que demonstra sua complexidade, mas, também, porque indicam e reforçam sua natureza negativa, colidindo, portanto, com o objetivo de nossa tese.

É preciso, todavia, apresentar, antes, uma pequena ressalva. É necessário dizer que Freud e Lacan têm posições bem distintas em relação ao modo como abordam este tema. Segundo Regnault (1985), a relação antevista por Freud entre o Pai e o Deus das culturas monoteístas é relativamente simples e pode ser resumida nestas três diferentes interpretações: (i) a religião é uma neurose obsessiva estendida ao uso da humanidade; (ii) a religião é uma ilusão; trata-se de um engodo que tem por função, basicamente, aliviar o homem da série extensa de sofrimentos e males aos quais, ao longo da sua vida, ele se encontra submetido. Nesse sentido, Deus nada mais seria do que um substituto hiperbolizado do pai; e (iii) a verdade da religião pode ser revelada e iluminada pela verdade das relações do sujeito com o inconsciente, com a sexualidade e com os tabus e leis sociais. Em Freud, afinal, a causa da religião e da concepção da existência de um Deus zeloso, indulgente, vigilante e agraciador, pode ser elucidada a partir das descobertas a respeito do modo como se constitui e funciona o aparelho psíquico.

Já a relação de Lacan com a religião é mais tramada e certamente mais complexa. Embora ele incorpore as referências freudianas, seu pensamento sobre a questão está bem longe de resumir-se a elas⁵⁹. O repertório elencado abaixo, ainda que sucinto, aponta para algumas coordenadas que podem ser extraídas de seu ensino:

(i) O vínculo entre Nome-do-Pai e Deus demarca implicitamente a possibilidade de estabelecer uma conexão com as ideias de universalidade e de unicidade⁶⁰. Relacionamos o primeiro termo – universalidade – ao conceito lógico de quantificação universal, ou seja, de algo (uma propriedade ou função) que é indistintamente aplicado a todos os elementos do conjunto que define. Por um lado, a partir da referência cristã, é possível dizer que todos os homens são afetados por Deus, porque Deus não exclui ninguém de seu projeto salvífico. Por outro lado, a partir da referência psicanalítica, é possível afirmar que o Nome-do-Pai é uma função universal, porque ele define a natureza de todos aqueles que se encontram submetidos à sua lei (a lei fálica, a castração, a interdição do incesto etc.).

⁵⁹ Ver: Regnault, F. (1985). *Dieu est inconscient: Études lacaniennes autour de saint Thomas d' Aquin*. Paris: Navarin Éditeurs

⁶⁰ Esta divisão foi feita apenas para propor um discernimento puramente didático. Na filosofia, o uso lógico da noção de universalidade dificilmente é separado de considerações de ordens diversas, como o são a metafísica, a ontologia e a teologia.

Relacionamos o segundo termo – unicidade –, por sua vez, ao uso hipostático da natureza teológica do Uno. De acordo com Plotino, a noção do Um estaria ligada à existência prévia de alguma coisa “simples e diferente de todas as coisas que vêm depois dela”; de alguma coisa que é em si mesma, que não se mistura com as coisas que se seguem, mas que, de algum modo, está presente nelas. Este algo, que é um puro traço, talvez só contenha em si “a exclusão da multiplicidade” (Plotino, em: Abbagnano, 2007, p. 989). As reflexões em torno do Um estão frequentemente relacionadas a esta ideia do primeiro princípio ou das causas primeiras.

O Nome-do-Pai, compreendido como um puro traço estruturante, significante excluído que organiza o campo do Outro (o universo do saber), pode, por um lado, ao menos em relação às suas propriedades formais, ser identificado à compreensão de Deus segundo a via aberta pela teologia negativa. Deus é, aí, aquele que não pode ser representado, nem graficamente nem pictoricamente, porque não cabe nas categorias limitadas e finitas que o homem dispõe. Sua única evocação possível é feita por meio de um traço mínimo de linguagem – o Um. Porque está antes do ser e do discurso sobre o ser, que ele se encontra fora do domínio do conhecimento, excedendo-o⁶¹. O Nome-do-Pai, similarmente, é, também, um traço mínimo, internamente excluído da cadeia simbólica, que se dá como condição para que ela se funde como um campo estruturado. Suporta a contradição lógica de, a um só tempo, ser *fundamento e elemento* da estrutura. Ademais, não é possível defini-lo senão por meio do recurso a uma descrição negativa.

Por outro lado, Lacan evita, a todo custo, cair nas armadilhas da teologia. Não é sem razão, por exemplo, que, no curso do seu *Seminário sobre a ética* (1959-60/1997), ele propõe que o significante tenha surgido *ex-nihilo* (a partir do nada). Como Vieira (2009) sugere: “Ou bem tudo é como é porque sim e desde sempre, ou bem as coisas evoluíram a partir de um desejo original, que só pode ser de Deus” (p. 4). Enquanto esta última ideia frequentemente leva a uma teleologia, ou seja, a um pensamento sobre o fim último, definido pela tentativa de restabelecimento da perfeição do Um; a primeira nos direciona, por seu turno, para a absoluta contingência das origens e para a possibilidade da inventividade perene suscitada pela falta da garantia de um fundamento. Enquanto a teologia nos leva ao delineamento de lei ideal, pressuposta no desejo amoroso de um criador, a psicanálise depara-se com a absoluta potência de indeterminação da vida.

⁶¹ “Todo conhecimento leva a um ser. Ora, todo ser é limitado. O raio, por conseguinte, que está além de toda essência, deve transcender também todo conhecimento” (Pseudo-Dionísio, 2004, p. 15).

Embora a psicanálise não seja uma prática que se sustente em torno do Um, dificilmente ela pode ser pensada sem tê-lo como referência. A nostalgia e o suspiro do Um⁶² talvez sejam as marcas mais típicas do pensamento do homem ocidental. Quiçá a propriedade mais característica da clínica das neuroses, consista, justamente, neste anseio do sujeito por reencontrar o fundamento que refaria a sua suposta unidade perdida. É justamente por isso, que, enquanto analistas, é imperativo que saibamos fazer uso do Nome-do-Pai. Afinal, parece impossível restituir ao sujeito sua *potência de indeterminação*, se aderirmos ao lugar de mestria que nos é destinado na transferência.

(ii) O Nome-do-Pai também pode ser identificado a Deus porque, a exemplo do que ocorre na religião, a eficiência de seu escopo de ação depende de um ato de fé. “A essência e a função do pai como Nome, como eixo do discurso – lembra Lacan - decorrem precisamente de que afinal, nunca se pode saber quem é o pai. [...] é uma questão de fé” (Lacan, 1968-69/2008b, p. 149). O pai é um referente que é garantido pela crença na nomeação de seu nome (Porge, 1998, p. 8).

Apenas para ilustrar este ponto, gostaria de propor, com base nas reflexões sobre os fundamentos da teoria do direito de Kelsen, a historietta seguinte. Trata-se da tentativa de um pai para colocar o seu filho para dormir, uma vez que, no dia seguinte, o menino deverá acordar cedo para ir à aula. O garoto, no entanto, deseja assistir a um filme que está programado para terminar bem depois do horário em que ele habitualmente deve se deitar. Eis o diálogo que eles tecem:

Pai: Desliga a TV e vai dormir!

Garoto: Mas porque eu preciso dormir agora? Quero ficar até mais tarde!

Pai: Porque amanhã você tem que acordar cedinho para poder ir à aula.

Garoto: Mas por que eu preciso ir à aula amanhã? Não terá quase nada de interessante! Este filme é bem mais legal.

Pai: Você precisa ir à aula porque é só a dedicação ao estudo que te fará um homem bom e bem-sucedido. Portanto, desligue a TV.

Garoto: Será mesmo pai? Mas tem tanta gente que é moralmente ruim apesar de ter estudado muito. Além disso, tem gente muito rica, muito bem-sucedida na vida financeira, e que quase não foi alfabetizada... Por que preciso ir à aula?

Pai (já bastante irritado): Porque na aula você aprende muitas coisas que não aprenderia em casa. Por isso é preciso ir.

Garoto: Pai, na verdade, este filme que quero ver é sobre história. Foi uma professora quem sugeriu. Ademais, você precisa ir à minha escola. Lá, a gente passa mais tempo matando o tempo do que realmente estudando. Se você me deixar ficar em casa de vez em quando, pode ser até que eu aprenda mais aqui! Por que não posso matar aula amanhã e ver o filme hoje tranquilamente?

⁶² Sugiro a leitura de: Nietzsche, F (2007). *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras.

Pai (já com o dedo em riste): Porque eu sou seu pai e porque nós devemos obedecer às ordens dos pais. Eles têm mais experiência e sabem mais sobre a vida do que seus filhos!

Garoto: Mas pai, por que deve ser assim, se você nunca foi à minha escola e se nem me perguntou qual é o filme que quero ver?

Pai (com tom de voz bastante alterado): É assim porque Deus ordenou!! Nós devemos obediência aos pais, porque devemos ser tementes a Deus! Vai dormir!

Este diálogo exasperante entre o pai e o filho talvez revele o que efetivamente está em questão no fundamento normativo das leis. Ainda que a justificativa racional possa ser elevada à condição necessária para a sua existência e possa bastar para convencer e para agregar, distribuindo papéis e responsabilidades entre aqueles que a elas adiram, a força de seu fundamento originário, no entanto, parece provir de um ato de fé. Como lembra Derrida (1989-90/2010), “a autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos” (p.21). Seu ponto de ancoragem é, em última medida, uma crença, despida de qualquer determinação racional *a priori*⁶³.

A verdade de onde se origina a função da lei sustentada em Nome-do-Pai – é garantida, tal como acontece na religião, por intermédio de uma aposta. “A incerteza sobre a paternidade – *pater semper incertus est* – torna incontornável sua abordagem pela fé na palavra que nomeia o pai” (Porge, 1998, p. 8).

(iii) Enfim, um último ponto de contato pode ser estabelecido entre o Nome-do-Pai e Deus. Ambos estão calcados sobre um ponto limítrofe e dificilmente demarcável: o lugar das origens. Como tal, ambos constituem uma ordem, um universo, um domínio de saber, e, ao mesmo tempo, ambos aparecem como um furo na ordem constituída.

O cruzamento de duas referências bastante heterogêneas na origem de um mesmo conceito – como o são as referências estruturalista (científica) e religiosa – aponta para um lugar bastante próprio onde, no campo dos saberes, a psicanálise está situada. Por um lado, o Nome-do-Pai é o significante que permite que Lacan formalize, a partir de um recurso metódico e sistemático, importado das ciências estruturais, o alcance da experiência aberta por Freud. A lei de interdição do incesto que ele veicula demarca a passagem do domínio natural para o campo da cultura. Todo sujeito encontra-se, dessa forma, submetido e determinado pelas operações prévias, autônomas e inconscientes da estrutura simbólica, que

⁶³ Montaigne (1595/2010), citado por Derrida, afirmava que: “as leis mantêm-se em vigor não porque são justas, mas por que leis. É o fundamento místico de sua autoridade: não têm outro. O que muito lhes serve [...] Não há nada tão grosseira e amplamente, nem tão correntemente falível como as leis. Quem lhes obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deveria”. (p. 357).

podem ser demarcadas, tal como a linguística e antropologia o fizeram, com relativa precisão. Por outro lado, o flerte com o campo da religião, claramente evidenciado pela escolha do termo, não é de valor menor. Embora Lacan tenha substituído os mitos pelo significante, nem por isso, contudo, ele deixou de se aproximar de um domínio heterogêneo àquele do discurso da ciência⁶⁴.

A ciência nada quer saber sobre as causas primeiras. Ela as foraclui do seu campo de determinação. A psicanálise, diferentemente, além de revelar que aquilo que a ciência foraclui não cessa de retornar no real, gerando, por vezes, efeitos catastróficos, constitui-se, sobretudo, como um discurso que descortina a série de resultados que advém do processo original da incidência da lei sobre os destinos do sujeito. Ela aponta para a impossibilidade mesma de “banir toda ilusão do campo do conhecimento porque tudo o que se refere ao sexo (a fantasia, o desejo, o inconsciente e o sintoma) se comporta como um obstáculo a esta pretensão” (Lopes, 2009, p. 19). O Nome-do-Pai formaliza a impossibilidade de separar inteira e definitivamente a relação original existente entre um corpo sexuado e a linguagem. Afinal, o próprio poder de regulação do pai, seu valor e sua força, são conferidos, como iremos analisar na sequência, por este objeto sexual imaginarizado: o falo.

4.7 As facetas do pai no primeiro ensino

Dissemos, acima, que boa parte dos esforços de Lacan ao longo da década de 1950 foi despendida em torno da tentativa de formalização da teoria do complexo de Édipo e, por conseguinte, da função paterna, uma vez que o pai, como reiteradamente expusemos, ocupa, nisso, um lugar central. O objetivo, na sequência deste capítulo, é apresentar sinteticamente o desenvolvimento das facetas do pai dando destaque para: (i) a primazia da função simbólica, pensada, aqui, como uma dimensão tipicamente pacificadora, que responde aos conflitos imaginários da criança com a figura hiperbolizada de um pai potente, violento e cruel; (ii) a operação negativa à qual a função paterna dá ensejo; e (iii) a relação tramada entre o significante do Nome-do-Pai, o falo e a negatividade.

Para cumprir este percurso, elegemos as análises propostas por Lacan no *Seminário 3: as psicoses* (1955-56/2008a); no *Seminário 4: as relações de objeto* (1956-57/1995) e no *Seminário 5: as formações do inconsciente* (1957-58/1999). Esta eleição não foi feita ao acaso e seus motivos encontram-se justificados logo abaixo:

⁶⁴ A psicanálise é “o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai” (Lacan, 1966/19981, p.889).

(a) Começaremos pelo *Seminário das psicoses* porque, muito embora Lacan já tivesse falado sobre o Nome-do-Pai em momentos anteriores⁶⁵, é precisamente aí, nas análises e interpretações que ele propõe sobre o caso Schreber, que irá conferir a este significante o lugar definitivo que ele passará a ocupar no seu ensino. Desde então, será a partir das três formas de negação da castração, ou seja, dos três destinos psíquicos do Nome-do-Pai, que as estruturas freudianas passarão a ser coordenadas e, por conseguinte, as articulações em torno do diagnóstico clínico em psicanálise passarão a se realizar.

(b) O *Seminário sobre as relações de objeto* tem, por sua vez, uma importância dupla. Em primeiro lugar, porque nele Lacan desenvolve com mais nitidez as diferenças existentes entre o pai real, o pai imaginário e o pai simbólico, definindo-os a partir do modo como o objeto fálico circula no ternário edipiano. Em segundo lugar, porque ele descreve as etapas de desenvolvimento do complexo de Édipo segundo o delineamento de um quadro lógico onde estão articulados três elementos: o agente, a operação negativa que ele engendra e o objeto que é perdido nesta operação.

(c) Por fim, no *Seminário sobre as formações do inconsciente*, em continuidade direta com o Seminário anterior, Lacan estabelece a dialética dos três tempos lógicos do Édipo, além de apresentar a célebre fórmula da metáfora paterna. Sua importância é grande porque ela sintetiza o processo de constituição do sujeito, a operação de castração que dá origem ao desejo, assim como revela o fundamento excluído em torno do qual as representações inconscientes gravitam.

4.7.1 *Seminário 3: as psicoses*

“Antes que haja o Nome-do-Pai, diz Lacan, não havia pai, havia todas as espécies de outras coisas”. (Lacan, 1955-56/2008a, p. 353). A escrita de *Totem e tabu* - ele continua - faz parte da tentativa de Freud para demonstrar que, para efetivamente haver pai, foi necessário instituí-lo em um registro determinado, a saber: o do plano Simbólico. A falta da sua inscrição nesta ordem ou dimensão levar-nos-ia em direção à pré-história, ou seja, a um momento anterior àquele de constituição do laço civilizado.

⁶⁵ É bom lembrar, entretanto, que o conceito de Nome-do-Pai, como já dissemos acima, foi introduzido, pela primeira vez, em 1953, nas conferências sobre a *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* e sobre *O mito individual do neurótico*. Ele é consequência da superação da prevalência conferida, ao longo das décadas de 1930 e 1940, às imagos, pela prevalência atribuída, durante a década de 1950, e 1960, à estrutura da linguagem.

Lacan propõe, no entanto, que não seria preciso ir tão longe assim, não seria necessário redesenhar a gênese da história do homem para atestar a importância primordial deste significante para a composição da realidade humana. Bastaria apenas, para tanto, observar as consequências e sequelas engendradas nos lugares onde ele falta. O desencadeamento da psicose, nesse sentido, seria o exemplo mais alusivo do que o *déficit* deste nome comportaria.

Observem – Lacan convoca – “esse momento crucial com atenção e vocês poderão delinear essa passagem em toda entrada na psicose – é o momento que do outro como tal, do campo do outro, vem o apelo de um significante essencial que não pode ser acolhido” (Lacan, 1955-56/2008a, p. 353). Quando o Nome-do-Pai, justamente nesse instante capital em que é convocado, não está presente, quando ele se encontra foracluído da estrutura, o campo da realidade desmantela-se, fragmenta-se e o sujeito vê-se invadido por um imaginário excessivo, mortífero e, como tal, não dialetizável:

Temos a impressão – comenta Lacan a respeito do delírio de Schreber - de que é na medida em que ele não conseguiu, ou perdeu esse Outro, que ele encontra o outro puramente imaginário, o outro diminuído e decaído com o qual não pode ter outras relações que não as de frustração – esse outro o nega, literalmente o mata. Este outro é o que há de mais radical na alienação imaginária (Lacan, 1955-56/2008a, p. 244).

Os efeitos provocados pela *Verwerfung* do Nome-do-Pai são suficientes para revelar a dimensão essencial daquilo que este significante categoricamente ordena: ele estrutura a realidade do sujeito, realidade a ser pensada como “uma experiência puramente simbólica”; “experiência que implica a conquista da relação simbólica como tal” (Lacan, 1955-56/2008a, p. 232).

Seguindo o lastro de Lévi-Strauss, o Nome-do-Pai, pensado como o significante que transmite a lei da interdição do incesto, é responsável por introduzir o sujeito no domínio da aliança simbólica. Lacan mostra que ele atua como barreira, limite ou contenção em relação à imaginarização dual e mortífera que está em jogo na relação especular nos primeiros tempos de inserção da criança no complexo de Édipo. Nesse sentido, não fosse a existência deste terceiro elemento, deste significante que representa a lei, da cadeia simbólica, da intervenção da ordem da palavra; não fosse por tudo isso, o complexo de Édipo, quer dizer, a relação imaginária, conflituosa, incestuosa nela mesma, estaria destinado a nos levar à ruína, a nos encaminhar em direção ao pior. (Lacan, 1955-56/2008a, p. 118).

No caso da psicose, quando o sujeito se vê impossibilitado de assumir a realização do significante no nível simbólico, resta-lhe o submetimento e a servilidade diante da imagem à qual a função paterna se vê reduzida. Na ausência do Nome-do-Pai, o sujeito torna-se refém

de um jogo de rivalidade especular com uma figura inflacionada e onipotente. É justamente isso o que acontece no caso de Schreber. Com o agravante de que seu pai de carne e osso, seu pai real, tanto por causa dos métodos pedagógicos perversos que utilizava na sua educação, quanto por causa da eminência e pujança social de seu nome, coincidia, quase termo a termo, com o imaginário do pai não castrado, cujo modelo paradigmático é o pai primevo de *Totem e Tabu*. O pai de Schreber não apontava para a existência de qualquer tipo de lei externa e transcendente, à qual, ele, também, deveria encontrar-se assujeitado. Ele encarnava a lei; ele a inventava e a impunha. Schreber encontrava-se, portanto, submetido a uma alienação radical, que determinava o aniquilamento do próprio significante (Lacan, 1955-56/2008a). Disso não poderia resultar coisa melhor do que sua saída pela paranoia.

Em suma, no *Seminário 3*, Lacan apresenta a versão do Nome-do-Pai já plenamente desenvolvida. Ele é o significante responsável pela inserção do sujeito no domínio da lei simbólica e, por conseguinte, pela pacificação e resolução dos conflitos imaginários instaurados pelo complexo de Édipo. Trata-se de um pai morto – um significante – que tem por função estruturar a realidade psíquica e ordenar o arranjo das relações sociais. Ele é responsável, ademais, por definir a neurose como uma estrutura normativa, na medida em que a ideia de norma tem, ao menos aqui, um significado bem delimitado, a saber, a operação de assunção (*Bejahung*) da Lei simbólica. A psicose, ao menos nesse sentido particular, estaria ligada a um *déficit*, visto que ela é o resultado de uma operação de defesa ligada à forclusão (*Verwerfung*) do significante que introduz a lei.

4.7.2 Seminário 4: as relações de objeto

No *Seminário 4*, Lacan coloca o complexo de Édipo sob a lente aguda de um microscópio. Essa estratégia, que está sintetizada no quadro reproduzido logo abaixo, permite que ele defina, com maior rigor e minúcia, os elementos que o compõem, as etapas de seu desenvolvimento e os resultados que produz.

AGENTE	FALTA DE OBJETO	OBJETO
Pai real	Castração Simbólica	Falo Imaginário
Mãe simbólica	Frustração Imaginária	Seio Real
Pai imaginário	Privação Real	Falo Simbólico

Tabela 3–A lógica temporal de constituição do complexo de Édipo (Lacan, 1956-57/1995, p. 274).

Antes, contudo, de explicar passo a passo o alcance deste quadro, é importante esclarecer que toda a dialética do complexo de Édipo gira em torno do falo. O falo, para retornar aos critérios deleuzianos estabelecidos pouco acima, coincide com o critério da casa vazia. Ele é o elemento íntimo da estrutura, aquele que autoriza a existência de leis combinatórias entre suas séries de elementos diferenciais, mas que não pode ser balizado por nenhuma delas. O falo não deve ser pensado nem como um dado sexual natural, nem como uma determinação empírica dos sexos. Trata-se, diferentemente, de um órgão simbólico, responsável por fundar a sexualidade como sistema ou estrutura⁶⁶.

O falo é a unidade significativa do real da diferença dos sexos. Ele constitui o centro de gravitação a partir de onde todo drama edipiano irá se desenrolar. É, a um só tempo: (a) o objeto enigmático que captura o desejo materno, instaurando, para a criança, a abertura para um mais-além; (b) o elemento que insere a criança numa relação dialética fecunda entre o ser e o ter; e (c) aquilo que reveste de potência a função do pai, ocupando, no Édipo, um lugar central. É porque é suposto ter o falo, que o pai é investido do poder que a criança lhe devota.

Como veremos um pouco mais adiante, a relação do Nome-do-Pai com o objeto fálico será o ponto privilegiado para demarcar o lugar destinado à negatividade nesta primeira declinação. O falo é, afinal, um objeto que suporta a realidade de uma experiência que bloqueia o esgotamento do ser em uma determinação positiva.

Feitas estas considerações preliminares, podemos, agora, retornar ao quadro acima. Ele se constitui, basicamente, por meio das permutas entre um agente, uma operação e um objeto perdido. A cada vez, na relação existente entre esses três elementos, encontram-se articulados os três registros: real, simbólico e imaginário. A partir dessa matriz, Lacan desdobra o complexo de Édipo em cinco tempos diferentes, conforme descrevemos abaixo.

✓ *1º tempo*: A mãe, neste primeiro tempo, “é outra coisa que não o objeto primitivo” (real). Trata-se, na verdade, de uma primeiríssima matriz simbólica, uma vez que seu modo de aparecimento prenuncia a forma mais típica de funcionamento do significante, a saber: a presença e a ausência⁶⁷. É claro que, aqui, ainda estamos longe de ter uma estrutura

⁶⁶ “Freud nos diz que, no mundo dos objetos, existe um cuja função é paradoxalmente decisiva, a saber, o falo. Esse objeto é definido como imaginário, não é possível de modo algum confundir-lo com o pênis em sua realidade, que é, propriamente falando, a sua forma, a imagem erigida. Esse falo tem um papel tão decisivo que sua nostalgia, tanto quanto sua presença ou sua instância, no imaginário, parecem ser ainda mais importantes para os membros da humanidade a quem falta o correlato real, a saber, as mulheres, do que para aqueles que podem se assegurar de possuir sua realidade, e dos quais toda a vida sexual fica, entretanto, subordinada ao fato de que, imaginariamente, eles assumem verdadeiramente seu uso, e, afinal, assumem-no como lícito, ou seja, como permitido, ou seja, os homens”. (Lacan, 1956-57/1995, p. 70).

⁶⁷ Ver a *Sequência* de Seminário sobre ‘A carta roubada’ (Lacan, 1957/1998a).

organizada. Temos, tão somente, os traços arcaicos de oposição, que aparecem como condição embrionária para a constituição mais tardia do campo do Outro.

O objeto da relação entre o bebê e a mãe não poderia ser outro senão o seio real. Afinal, ele é o elemento necessário para que a criança subsista; é o objeto de sua primeira necessidade. Esse objeto, no entanto, como é a característica de toda relação de objeto pressuposta pela psicanálise, “não tem instância, nem entra em função, senão com relação à falta” (Lacan, 1956-57/1995, p.67). A mãe vai e volta, entra e sai de cena. A ausência do seio provoca um aumento da tensão (desprazer) enquanto sua presença causa a sensação de apaziguamento (prazer). Este movimento pendular acaba por gerar uma expectativa imaginária pela presença concreta do seio. Sua carência, não obstante a teimosia do apelo, é a causa principal da frustração. Lá onde ela o espera e o solicita, a criança, por vezes, não o recebe.

A mãe simbólica é, portanto, o agente que opera uma *frustração imaginária* de um *objeto real*. Esta frustração, cabe anotar, é condição de possibilidade para que o círculo da necessidade seja rompido e dê lugar para que uma outra etapa advenha.

✓ *2º tempo*: A mãe, neste segundo tempo, sofre uma importante transmutação. “Quando ela não responde mais, quando, de certa forma, só responde a seu critério, ela sai da estruturação, e torna-se real, isto é, torna-se uma potência. Isso, vamos observar, é também o início de toda realidade posterior” (Lacan, 1956-57/1995, p. 69).

A mãe real⁶⁸ tem para a criança uma função bastante peculiar. Como ela vai e vem quando bem quer, como seus movimentos dependem apenas de seu puro capricho, como os apelos da criança são tornados vãos frente àquilo que a mobiliza, ela passa, no imaginário infantil, a ocupar o lugar de uma figura potente. Os objetos cedidos também sofrem uma nítida mudança. Eles “que eram até então, pura e simplesmente, objetos de satisfação, tornam-se (...) objetos de dom” (Lacan, 1956-57/1995, p. 69). Isso significa que a mãe poderia perfeitamente não ofertá-los, porém, se os concede, é porque são oferecidos como signos de seu amor. Os objetos, dessa maneira, migram do registro real para o registro simbólico. Seu valor já não depende exclusivamente da inerência de suas propriedades materiais, mas daquilo que o gesto de doação representa ou indica.

⁶⁸ É importante ter em conta que esta ideia de real não coincide com a ideia de realidade material. Isto porque o que está em causa no Édipo é todo um jogo de projeções e fantasias infantis em relação às figuras centrais que se ocupam de suas primeiras necessidades.

O que está em questão, a partir desse ponto, é, sobretudo, o enigma a respeito do que ela (a criança) significa para a mãe. O que faz com que a mãe, com não rara frequência, retorne para a sua companhia, ao invés de simplesmente partir e jamais desejar voltar? Nesta etapa, diz Lacan, a criança inclui “a si mesma na relação como objeto de amor” (Lacan, 1956-57/1995, p. 229).

Alguma coisa, aos poucos, acaba, portanto, por ser integrada à experiência infantil. Algo que indica que, na presença da criança com a mãe, ela nunca está sozinha. É em torno da intuição a respeito da existência de um terceiro, que toda a dialética do complexo de Édipo se encadeará. A mãe potente irá decair, o que possibilitará o advento de um terceiro tempo. Despontará para a criança a revelação da castração materna, isto é, a descoberta de que também falta um objeto à mãe, o que faz dela uma figura desejante. (Lacan, 1956-57/1995, p. 72).

✓ *3º tempo*: Esta descoberta da criança abre espaço para a entrada do falo: o elemento imaginariamente capaz de suprir a falta materna. Na tentativa de tamponar esta falta e, por conseguinte, de eternizar a presença de seu objeto de amor, a criança identifica-se a ele, deseja sê-lo. Não obstante seus esforços, a mãe, ao menos nos melhores casos, persiste em apontar para a existência de uma instância externa que captura, submete e regula o seu desejo⁶⁹. Pela primeira vez, a criança supõe, nesse lugar, a existência da figura do pai.

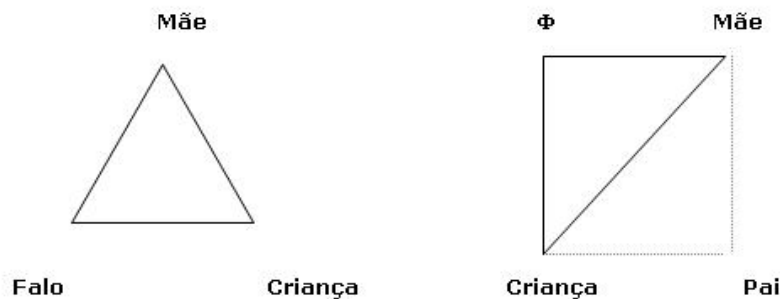


Figura 2–A triangulação edípica

⁶⁹ Isso, digamos, nos melhores casos. Sugiro a leitura da dissertação de Ana Heloísa Senra Cheib, intitulada *Inimputabilidade e loucura: consequências clínicas da inimputabilidade do sujeito psicótico*. Ela parte de um caso clínico de psicose (caso Erasmo) que tem um elemento biográfico bastante funesto. Há um episódio no desenrolar do caso, que a mãe confessa que, dos seis meses aos doze anos, manipulava a genitália do garoto. Isso, nas palavras dela, sob “o testemunho de Jesus que reconhecia nela as melhores intenções de uma mãe em satisfazer as necessidades de homem que surgiam no filho tão novo, a tal ponto que parecia ter um buraco na barriga”.

A inserção do pai no triângulo demarca o fim do período que Lacan denomina de pré-ediipiano - constituído pela tríade imaginária mãe-criança-falo -, e serve de prólogo para o estabelecimento da relação simbólica propriamente dita. A primeira versão do pai, todavia, é imaginária. É com ele que a criança estabelece a relação dialética de agressividade, identificação e idealização (Lacan, 1956-57/1995, p. 225)⁷⁰. A criança atribui sua condição real de privação do objeto simbólico (o falo) à existência presumida deste pai. O *pai imaginário*, portanto, é instituído como o *agente* que *priva realmente* a criança do *objeto simbólico* que supostamente colmataria a falta materna⁷¹.

Lacan lembra que este agente não tem, “obrigatoriamente, relação com o pai real da criança” (Lacan, 1956-57/1995, p. 225). Na verdade, ele é o produto típico de uma projeção infantil, por isso se encontra investido com uma série de propriedades hiperbolizadas e fantasiosas⁷². O pai imaginário é tornado uma figura onipotente, que goza dos favores da mãe (e de qualquer outra mulher) e que impõe à criança uma lei violenta e desmesurada. Resta a ela apenas uma conformidade passiva, uma vez que a possibilidade de rebelar-se contra esta lei vigorosa pode gerar como saldo funesto um castigo muito duro, a ameaça de perda deste que, dentre todos, é o seu bem mais precioso – o falo.

A prova clínica da existência deste pai - que coincide com o pai mítico da horda primeva - pode ser encontrada tanto nos mitos individuais do neurótico quanto em alguns delírios na psicose. Freud o ilustra, no caso do homem dos ratos, a partir do delineamento da figura do capitão cruel. No caso do presidente Schreber, por sua vez, ele é exemplificado pela imagem de seu médico – Flechsig -, que, posteriormente, ao longo da complexificação do seu delírio, é substituído pela figura de Deus.

✓ *4º tempo*: Segundo Lacan, é graças à presença do *pai real* que a criança poderá superar esta relação nefasta de rivalidade com o pai imaginário. Ele apontará para uma decalagem fundamental existente entre as projeções infantis, por um lado, e a presença da figura encarnada que se encontra junto à mãe, por outro lado. Por seu intermédio, a falta de objeto poderá ser deslocada do registro imaginário para o registro simbólico. Trata-se da operação de castração.

⁷⁰ Esta relação tem como matriz a versão kojèveana da *Dialética do Senhor e do Escravo*.

⁷¹ A noção de privação implica a simbolização do objeto no real. O objeto de que se trata aqui, não é outro senão o pênis.

⁷² Esta imagem do pai, pensada a partir do recurso ao plano especular, isto é, a partir de um jogo de reflexos, retorna sobre a criança de forma aterradora. Sendo assim, é porque a criança o odeia, visto que ele a priva de seu objeto amado, que ela se sente reciprocamente odiada por ele. Também é porque ela deseja matá-lo, dado que a morte do adversário significaria o direito de posse e gozo definitivo da mãe, que ela teme ser morto por ele.

Muito embora seja difícil caracterizá-lo - visto que o real, na experiência humana, não é constituído sem uma longa série de investimentos e desinvestimentos pulsionais, projeções fantasmáticas e afetos⁷³ -, o *pai real* é aquele que *produz um efeito de realidade no imaginário da criança*, na medida em que a realidade na qual ele se encontra imerso é simbolicamente estruturada. Dessa forma, ele autoriza uma espécie de contraste que a leva a operar uma desinflação da imagem atroz do pai privador, permitindo-a evadir-se da relação especular funesta do tempo anterior. O saldo desta operação é o apaziguamento, e, conseqüentemente, o reconhecimento da existência de uma lei comum que subjuga igualmente a todos. O *pai real*, portanto, é o agente de uma *castração simbólica*, que leva à perda de um *objeto imaginário*⁷⁴.

✓ *5º tempo*: Neste último tempo, enfim, nos deparamos com a figura do *pai simbólico*, que, como já foi dito, é o pai morto. Ele pode ser pensado como uma necessidade da construção da estrutura e, por isso, está situado num mais-além, “quase que numa transcendência”. (Lacan 1956-57/1995, p. 225). Desponta como o produto do reconhecimento da existência de uma impossibilidade efetiva do pai real, ou de quem quer que seja, de ocupar o lugar ou posição do pai imaginário. O pai simbólico é o resultado de uma defasagem entre o pai imaginário e o pai real.

Aos olhos da criança, o pai, que a princípio parecia investido de um poder sobre-humano, é desinflado. Ela percebe que ele só pode possuir aquela mulher (a mãe) na condição de estar submetido a uma lei simbólica. Esta lei, precisamente, o autoriza a apossar-se dela e confere o direito de sua autoridade sobre o filho. A criança depreende, afinal, que se o pai agora lhe exige renunciar à mãe, é porque também ele, no seu justo tempo, teve que fazer sacrifícios muito semelhantes. Este acontecimento é o que a conforma e a enche de esperanças. Quiçá no futuro, abdicando da mãe, não poderá também gozar da mesma autoridade fálica da qual o pai dispõe? O pai real, portanto, aparece na posição daquele elemento que humaniza a lei ao mesmo tempo em que revela que a castração é o destino inexorável de todos.

No *Seminário 4*, portanto, Lacan estabelece, de forma mais sistemática, as distinções entre pai simbólico, pai imaginário e o pai real. Ele revela, ademais, que toda problemática

⁷³ “Se existe algo que está no fundamento de toda experiência analítica, é certamente o fato de que temos uma enorme dificuldade de apreender aquilo que há de mais real em torno de nós, isto é, os seres humanos tais como são. Toda dificuldade, tanto do desenvolvimento psíquico quanto, simplesmente, da vida cotidiana, é de saber com o que realmente estamos lidando”. (Lacan, 1956-57/1995, p. 226).

⁷⁴ Esta posição de Lacan será modificada no Seminário seguinte. Aí, ele dirá, que não é necessário, em absoluto, a existência de um pai real para que a castração opere. Basta que haja o Nome-do-Pai.

das relações de objeto em psicanálise gira em torno de operações que sempre engendram uma perda. A falta, nesse sentido, é a mola-mestra da experiência subjetiva⁷⁵. Ela, em última medida, é retomada pela incidência do Nome-do-Pai (pai simbólico) a partir da operação simbólica de castração. Isso quer dizer que a sexualidade humana inscreve-se na ordem de uma perda que não cessa de ter efeito sobre a própria realidade que a estrutura.

4.7.3 Seminário 5: as formações do inconsciente

No *Seminário 5*, Lacan enfatiza, de forma bastante contundente, a importância crucial do plano simbólico para a determinação de tudo aquilo que é da ordem da experiência humana, bem como acentua a importância crucial que o Nome-do-Pai tem para a própria estruturação do campo do Outro. A posição do Nome-do-Pai – ele diz - “é uma questão que se situa no nível simbólico. Pode materializar-se sob diversas formas culturais, mas não depende como tal da forma cultural, é uma necessidade da cadeia significante” (Lacan, 1957-58/1999, p, 187). Ele é um termo “que subsiste no nível do significante, que, no Outro, como sede da lei, representa o Outro. É o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei. Esse é o Outro no Outro”. (Lacan, 1957-58/1999, p. 152).

Para dissipar quaisquer tipos de dúvidas a respeito do lugar que, no *Seminário* anterior, ele atribuía ao pai real, Lacan afirma que o sentido deste termo quase nada tem a ver com nossa aceção comum sobre o que vem a ser a realidade. O real, ao menos sobre este prisma específico, está, em larga medida, relacionado à primazia do plano simbólico para estruturação de uma certa realidade. Não se trata, portanto, de uma questão sociológica, ou seja, de condicionantes históricos, sociais ou institucionais, mas, distintamente, do efeito que este nome produz para o engendramento de uma determinada ordem⁷⁶.

Tanto é assim, que ele propõe algumas diferenciações necessárias para melhor poder situar o que está em causa na operatividade da função paterna. Em primeiro lugar, ela não está relacionada à questão da presença ou da ausência concreta de um pai como elemento do meio familiar. “Mesmo no caso em que o pai não está presente, em que a criança é deixada sozinha com a mãe, complexos de Édipo inteiramente normais (...) se estabelecem de maneira homóloga à dos outros casos” (Lacan, 1957-58/1999, p. 173). Em segundo lugar, ela não está relacionada com a potência ou carência do pai. Aliás, nunca se sabe efetivamente quando um

⁷⁵ “Jamais, em nossa experiência concreta da teoria analítica, podemos prescindir de uma noção de falta do objeto como central. Não é um negativo, mas a própria mola da relação do sujeito com o mundo”. (Lacan, 1956-57/1995, p. 35).

⁷⁶ “O pai, para nós, é, ele é real”. (Lacan, 1957-58/1999, p. 186).

pai é carente ou suficientemente bom; nunca se sabe o que é um pai bem temperado para o exercício da função. É possível até hipotetizar que a grande maioria dos pais são figuras débeis, frágeis, limitadas e até humilhadas. Não obstante a presença destes indivíduos junto à criança, a função opera, muitas vezes, sem nenhum tipo prejuízo. Em terceiro lugar, enfim, a função também não se confunde com sua posição normatizadora no interior do agrupamento. Não se trata da autoridade que o pai tem para ditar normas, distribuir tarefas ou regular os papéis domésticos. “Para falar de sua carência no complexo, é preciso introduzir uma outra dimensão que não a dimensão realista, definido pelo modo caracterológico, biográfico ou outro de sua presença na família” (Lacan, 1957-58/1999, p. 174).

Dor (1991) resume estas direções indicadas por Lacan em quatro diferentes sentenças:

- 1) A noção da função paterna institui e regula a dimensão do complexo de Édipo (dimensão conflitual);
- 2) O desenvolvimento da dialética edipiana requer certamente a instância simbólica da função paterna, sem no entanto exigir a presença necessária de um Pai real;
- 3) A carência do Pai simbólico, isto é, a inconsistência de sua função no decorrer da dialética edipiana, não é absolutamente coextensiva à carência do Pai real em sua dimensão realista.
- 4) A instância paterna inerente ao complexo de Édipo é exclusivamente simbólica, posto que é metáfora (p. 46).

Lacan, ao longo deste *Seminário*, desenvolve com bastante rigor a ideia - que já estava presente em ocasiões anteriores de seu ensino, mas que não havia sido tratada com este grau de detalhamento - de que o Nome-do-Pai possui fundamentalmente uma dimensão metafórica. Ele se inscreve psiquicamente seguindo a dinâmica lógica de uma temporalidade que pode ser dividida em três etapas diferentes. O que elas indicam, sobretudo, é a efetivação de uma operação elementar de substituição, que não é realizada sem a produção de uma importante perda no campo subjetivo.

4.7.3.1 Da centralidade do falo

Contudo, antes de apresentar a fórmula da metáfora paterna e percorrer os tempos lógicos do Édipo, é preciso, mais uma vez, lembrar o lugar basilar que Lacan destina ao objeto fálico. O início de todo processo dialético pelo qual a criança irá passar começa com uma indagação a respeito do desejo deste primeiro Outro com o qual ela inexoravelmente se depara. Desde então, para a criança, não se trata apenas de requisitar as atenções, os cuidados, a presença ou o contato, mas de capturar verdadeiramente o apetite do desejo materno. A partir “dessa primeira simbolização em que se afirma o desejo da criança” é que se esboçam

“todas as complicações posteriores da simbolização, na medida em que seu desejo é desejo do desejo da mãe” (Lacan, 1957-58/1999, p 188).

A percepção de que a mãe deseja torna-se o instante do irrompimento da intuição de que ela não é sem relação com a falta; em suma, de que há nela o desejo de Outra coisa que não o de satisfazer o próprio desejo da criança (Lacan, 1957-58/1999, p. 188). O objeto que ela deseja, sabidamente, não é outro senão o falo. O objeto fálico já se encontra “marcado pela necessidade instaurada pelo sistema simbólico” (Lacan, 1957-58/1999, p. 189).

O esquema abaixo, proposto por Lacan, mostra que, desde a origem da relação edípica, o desejo da mãe já é mediado pela presença do pai na ordem simbólica. A figura expõe com nitidez a ligação bastante estreita existente entre, por um lado, o falo – objeto imaginário suposto complementar a falta materna – e, por outro lado, o Pai, que comparece na tríade simbólica como o elemento que o detém.

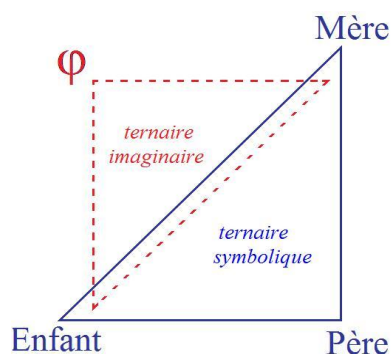


Figura 3–Triângulos simbólico e imaginário do Complexo de Édipo (Lacan, 1957/1958, p. 115)⁷⁷.

Desta sobreposição de um ternário (o simbólico) sobre o outro (o imaginário), é possível concluir sinteticamente que: (i) a relação da criança com o falo depende, prioritariamente, do elevado valor que a mãe confere ao objeto; (ii) a mãe, no entanto, o busca num para além, isto é, em um lugar previamente estruturado que submete e regula os destinos de sua procura; e (iii) a criança, desse modo, é encaminhada em direção ao reconhecimento da existência de uma ordem ou tribunal superior ao qual as questões relativas às vicissitudes de seu desejo deverão ser remetidas. O essencial do complexo de Édipo, conclui Lacan, “é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além dela e de seu capricho, ou seja,

⁷⁷ Imagem retirada de Lacan, J. (1974-1975). *Séminaire 5: Les formations de l'inconscient*. Recuperado em 01 de outubro de 2014, <http://staferla.free.fr/S5/S5%20FORMATIONS%20.pdf>. (*Séance de 22 janvier 1958*, p. 115)

pura e simplesmente a lei como tal. Trata-se do pai como Nome-do-Pai, estreitamente ligado à enunciação da lei (...).” (Lacan, 1957-58/1999, p. 197).

O falo, por seu turno, deve ser pensado como o objeto que confere todo o dinamismo ao complexo de Édipo. Em virtude da existência da cadeia significante - diz Lacan – “ele circula de todas as maneiras, como o anel no jogo de passar o anel [...]. A experiência nos mostra que esse significado assume para o sujeito um papel preponderante, que é o de *objeto universal*” (Lacan, 1957-58/1999, p. 207).

4.7.3.2 Os três tempos lógicos do Édipo

A exemplo do *Seminário 4*, Lacan também formula, neste quinto *Seminário*, uma temporalidade para o complexo de Édipo. Se antes a descrição acontece do ponto de vista das sucessivas perdas de objeto, aqui, contudo, a finalidade é esclarecer como o pai, investido estruturalmente como representante da lei simbólica, intervém gradualmente no psiquismo infantil. Lacan esclarece, ademais, com o auxílio da fórmula da metáfora paterna, o que, a partir da incidência da castração, está em causa na ordem das *formações do inconsciente*.

✓ *Primeiro tempo*: Na dialética da constituição do desejo, tudo parte disso: em um primeiro tempo, a criança, por sua condição de absoluto inacabamento, é um *assujeito*. Ela se encontra profundamente assujeitada aos caprichos do primeiro Outro de quem depende para subsistir: a mãe.

A lei materna, embora caprichosa, não é uma lei em tudo desarticulada⁷⁸. Pode-se dizer que é uma *lei sem transcendência* (Safatle, 2006), visto que está toda ela contida no próprio sujeito que a sustenta, ou seja, no apetite ou “no bem-querer e malquerer da mãe” (Lacan, 1957-58/1999, p. 195) A criança, aí, vê-se reduzida à condição de ocupar o lugar do objeto imaginário do desejo materno, uma vez que ela deseja o desejo do desejo de sua mãe⁷⁹. Para tanto, ela se identifica especularmente com a “*Gestalt* fálica”, o “pênis imaginário”, que ela supõe ser o elemento suficiente para suturar a falta percebida no Outro. (Safatle, 2006, p. 118).

⁷⁸ Nesta etapa fálica primitiva, a mãe já se encontra orientada pela metáfora paterna, “uma vez que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso e da lei. Mas criança, por sua vez, só pesca o resultado”. (Lacan, 1957-58/1999, p. 198).

⁷⁹ “O que a criança busca, como desejo do desejo, é poder satisfazer o desejo da mãe, isto é, *to be or not to be* o objeto do desejo da mãe”. (Lacan, 1957-58/1999, p. 197).

Como o falo, na economia materna, pode achar-se em diferentes estados como objeto, uma vez que ele, para todos aqueles que já habitam o espaço da estrutura, é caracteristicamente um objeto metonímico, a criança, animada pela imaginarização impossível do objeto, fica condenada, nesta primeira etapa, *ao infinito ruim de seu desejo*.

✓ *Segundo tempo*: O pai intervém no plano imaginário como o privador da mãe, “o que significa que a demanda endereçada ao Outro, caso transmitida como convém, será encaminhada a um *tribunal superior*” (Lacan, 1957-58/1999, p. 198). A criança percebe, a partir da entrada do pai, duas coisas diferentes: em primeiro lugar, que o desejo da mãe não é tão errante quanto ela supunha, que ele não é inteiramente caprichoso, que está referido a um ponto terceiro que tanto o direciona quanto o submete; em segundo lugar, que não obstante seus esforços infatigáveis de se fazer objeto para o preenchimento da falta, o desejo da mãe encontra-se situado alhures. Ele remete a um objeto que o Outro possui e do qual a criança está privada.

É importante dizer que, neste tempo, a relação do sujeito com o pai não se dá por meio de sua presença, mas através de sua palavra, na medida em que ele enuncia uma proibição que serve de lei e intervém efetivamente sobre o desejo da mãe. “Essa mensagem não é simplesmente o *Não te deitarás com tua mãe*, já nessa época dirigida à criança, mas um *Não reintegrarás teu produto*, que é endereçado à mãe” (Lacan, 1957-58/1999, p. 209).

Este segundo tempo, portanto, é crucial. Ele é a etapa negativa da dialética, visto que atua a partir do desvinculamento do sujeito a uma aderência ao objeto imaginário, ligando-o, ao mesmo tempo, a uma primeira forma de aparecimento da lei. “A estreita ligação desse remeter à mãe a uma lei que não é a dela, mas a de um Outro, com o fato de seu objeto ser soberanamente possuído, na realidade, por esse mesmo Outro cuja lei ela remete, fornece a chave da relação do Édipo” (Lacan, 1957-58/1999, p. 209).

✓ *Terceiro tempo*: Desta terceira etapa depende a saída do complexo de Édipo. O pai surge, enfim, como pai doador, ou seja, “como aquele que pode dar à mãe o que ela deseja, e pode dar porque o possui” (Lacan, 1957-58/1999, p. 200). Intervém, então, como um elemento real e potente, possibilitando, por causa desses traços, que o filho se identifique com ele.

Esta dimensão amorosa do pai, diferente da dimensão privadora do segundo instante, descortina para a criança a possibilidade de um momento novo e fecundo. Se a necessidade do abandono do desejo incestuoso era, a princípio, provocada pela angústia suscitada pela presença de um pai todo potente e privador, que, aos olhos da criança, impunha as sanções mais cruéis e temidas, agora, entretanto, ele aparece como aquele que sustenta a promessa do

advento de um futuro melhor. Sinaliza que o reconhecimento da lei, embora traga uma perda necessária, é acompanhada, quando o instante propício surgir, da possibilidade futura de gozar da potência fálica tão almejada.

A dialética da constituição do sujeito, lembra Lacan, pode, então, ser definida a partir destes três tempos distintos, ambos estreitamente ligados à instância paterna:

(a) Em primeiro lugar, o filho identifica-se ao objeto imaginário do desejo materno. O pai aparece, nesse instante, apenas de forma velada, ou seja, a partir do modo como a mãe, ao apontar para a existência de uma estrutura prévia à qual ela está submetida, o localiza.

(b) Em segundo lugar, a criança *nega* sua identificação ao falo, dado que percebe que este objeto está situado em outro sítio. O pai privador aparece, aqui, como a figura que encarna a potência fálica, sendo o elemento responsável por instituir a lei de interdição do incesto e de ameaçar com severidade qualquer possibilidade de seu descumprimento. Sua presença punitiva e violenta suscita a angústia de castração – o que, a seu modo, propulsiona o complexo de Édipo para o tempo seguinte.

(c) Por último, o sujeito *nega a negação* do momento anterior. O pai, nesse instante, já não mais se confunde com o falo, mas apenas, a justo título, aparece como aquele que o possui. O falo passa a ser algo que alguém pode ter ou não ter, oferecer ou negar. Como consequência, observa-se, na criança, o surgimento do Ideal do Eu, que aparece como um produto psíquico derivado da identificação com as insígnias e traços simbólicos do pai.

O pai deste último momento é a instância que situa para a criança a dimensão do pacto e da aliança simbólica. Em última medida, ele a leva ao reconhecimento da lei da castração (a lei da interdição do incesto), tornando-a condição *sine qua non* para o processo de socialização do seu desejo. Poder-se-ia dizer, seguindo a temporalidade lógica descrita, que a inscrição do Nome-do-Pai depende menos da atribuição fálica conferida à potência proibitiva, interdutora e violenta da lei⁸⁰, do que da efetividade daquilo que ela promete dar em troca do sacrifício que exige.

O Nome-do-Pai, pensado como pai morto, é “o significante que representa a existência do lugar da cadeia significante como lei. Ele se encontra por, assim dizer, acima desta” (Lacan, 1957-58/1999, p. 202). Acha-se numa posição metafórica “na medida e unicamente na medida em que a mãe faz dele aquele que sanciona, por sua presença, a existência como tal do lugar da lei” (Lacan, 1957-58/1999, p. 202).

⁸⁰ Este caráter desmesurado do pai imaginário talvez esteja mais próximo, como o próprio Lacan chega a indicar, dos imperativos da instância superegógica.

A *lei simbólica*, portanto, produz, como saldo positivo, um apaziguamento para os conflitos imaginários e um enlaçamento do sujeito ao campo Outro, lugar onde alguma parcela do desejo pode ser reconhecida e realizada. Entretanto, e é isso que nos fará retornar à *negatividade*, a operação metafórica que ele engendra resulta na presença eternizada da ausência de um objeto no campo simbólico que não cessa de retornar sobre os destinos do sujeito.

4.8 A fórmula da metáfora paterna

A fórmula da metáfora paterna, reproduzida logo abaixo, é, certamente, um dos resultados mais célebres dos esforços de Lacan para formalizar o complexo de Édipo freudiano. Ela sintetiza, em uma equação reduzida, simplificada e bastante exitosa, os resultados que advém da incidência da lei simbólica sobre os destinos do sujeito.

$$\frac{NP}{DM} \cdot \frac{DM}{x} \longrightarrow NP \cdot \left[\frac{A}{Falo} \right]$$

Figura 4 - Fórmula da metáfora paterna

Lacan define a metáfora, como já foi dito antes, “como o efeito da substituição de um significante por outro na cadeia, sem que nada de natural o predestine a essa função” (Lacan, 1961/1998m, p. 904). Dessa substituição surge, e esta é sua característica mais própria, um sentido novo, ou seja, uma nova significação.

Podemos ler a fórmula, parte a parte, do modo como é proposto abaixo:

a) $(DM/x) \rightarrow$ Para a criança, o ‘x’ indica a significação desconhecida para as causas da ausência da mãe. Trata-se de um objeto enigmático para o qual o significante do Desejo da Mãe se dirige.

A pergunta é: qual é o significado? O que quer essa mulher aí? Eu bem gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim que ela quer. Há outra coisa que mexe com ela – é o x, o significado. E o significado das idas e vindas da mãe é o falo. (Lacan, 1957-58/1999, p. 181).

A criança pode conseguir vislumbrar o que é este objeto imaginário e fazer-se de falo. Esta é a primeira via - uma saída tipicamente imaginária – embora não seja a via normal.

b) (NP/DM) → Esta parte da fórmula representa a via simbólica; a via metafórica propriamente dita. Trata-se, como podemos visualizar, da operação de substituição do significante do Desejo da Mãe pelo significante do Nome-do-Pai. Como é comum em qualquer formação metafórica, o significante antigo é elidido e o novo significante apodera-se dele instaurando uma nova significação.

Quando, por exemplo, dizemos: - ‘*Fulano é um touro*’!, *touro* é o significante novo que substitui um primeiro significante: *homem vigoroso*. O resultado da substituição é um acréscimo de sentido (*homem forte*) a uma palavra que, originariamente, designava apenas um animal.

No caso da metáfora paterna, de modo análogo, o Nome-do-Pai, ao substituir o Desejo da Mãe, transporta o sentido imaginário do objeto fálico para o campo da lei simbólica. Como consequência, “o elemento intermediário cai” e o Nome-do-Pai se apodera do objeto daquele desejo. (Lacan, 1957-58/1999, p. 181).

A elisão do Desejo da Mãe sintetiza o efeito de interdição produzido pela incidência da lei paterna. Os resultados mais evidentes desta operação para o campo subjetivo são: a assunção da castração simbólica; o esquecimento de algum dia ter desejado o desejo deste desejo primitivo; e, enfim, o surgimento do falo como significado sexual. Poder-se-ia dizer, de maneira complementar, que a criança é definitivamente liberada do capricho do desejo materno deixando de se encontrar submetida à diversidade imaginária das significações que ele lhe induzia. Ademais, ela torna-se capaz, a partir de então, de poder orientar-se por meio de uma significação que é ordenada segundo as leis da linguagem.

c) NP (A/Falo): Esta parte final da fórmula apresenta uma síntese dos resultados induzidos pelo processo de substituição metafórica. Ela pode ser interpretada a partir do destaque conferido a três diferentes aspectos que sumariza:

(i) Em primeiro lugar, o Nome-do-Pai é apresentado, como pode ser visto, como um elemento de exceção. Trata-se de um “Outro no Outro”, do “significante que dá esteio à lei”, que a sustenta, que a promulga. (Lacan, 1957-58/1999, p. 152). Não foi sem razão que Lacan o relacionou à figura do pai de *Totem e tabu*. A narrativa freudiana não poderia, aqui, ser mais clara. Ela dizia, conforme foi exposto, que era apenas na condição de morto – daquele que se excetua do campo da vida comum – que ele podia ser alçado à condição de lei regulatória da aliança e do pacto. Para que o campo do Outro (A) - pensado como sítio das leis simbólicas, ou como tesouro dos significantes – estruture-se como um conjunto organizado, é preciso que haja a exclusão de *ao menos um* elemento.

(ii) Em segundo lugar, o Nome-do-Pai, ao substituir o Desejo da Mãe, desloca a questão angustiante relativa ao enigma do desejo materno para o campo estruturado da lei simbólica. A partir de então, um importante problema será instaurado, problema com o qual todo sujeito submetido à castração terá que se deparar. O deslocamento do falo para o domínio do significante, ou seja, a captura dos órgãos sexuais a partir da sua inscrição simbólica (presença ou ausência), levará o sujeito a se defrontar com a inexistência de uma ordem natural, que seja capaz de definir, no inconsciente, uma posição exclusiva para cada sexo.

O falo, após sua passagem para o campo do Outro, já não é mais uma fantasia, caso deva se entender por isso o efeito produzido pela imaginarização de uma significação enigmática; tampouco é um “objeto (parcial, interno, bom, mal etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação”; e é menos ainda o órgão corporal – pênis ou clitóris – que ele simboliza (Lacan, 1958/1998h, p. 696). Trata-se de um significante cuja função levanta o véu da castração materna e permite que o sujeito se situe frente ao drama de seu desejo.

A inserção do sujeito na lei simbólica tem como um dos resultados mais decisivos a desnaturalização do corpo. O falo emerge como o significante que submete e define o destino da relação entre os sexos. A posição masculina, por um lado, consistirá em *parecer tê-lo* (já que o homem possui no corpo seu suporte imaginário – o pênis) e, conseqüentemente, doá-lo a quem não o tem. O *parecer ter* é uma tentativa de zelar pela manutenção de uma potência que, paradoxalmente, é inscrita, já desde muito cedo, como potência perdida⁸¹. A posição feminina, por outro lado, consistirá em *parecer sê-lo*. A mulher coloca-se no lugar daquela que se oferece como objeto para o desejo do Outro. Ela transforma seus atributos femininos, realçando-os, em insígnias do que é suposto capturar o desejo e o amor de um homem, utilizando-se, para tanto, do artifício da mascarada.

Segundo Lacan, a composição deste jogo de semblantes tecidos em torno do falo (parecer ter ou parecer ser) é o que faz advir toda reconhecida dimensão de comicidade dos desencontros frequentes observados nas relações entre os sexos. (Lacan, 1958/1998h, p. 701). Disso nos dão provas cotidianas e ininterruptas a literatura, o teatro, o cinema, a clínica, a conversas hodiernas etc.

⁸¹ *Totem e tabu* é particularmente interessante porque revela o destino universal da castração para todo o homem. Quando podem, enfim, depois do assassinato do pai, gozar do acesso que não tinham quando ele ainda estava vivo, isto é, do seu poder e do seu acesso às mulheres, é que eles fazem as leis que os interditam de ambos.

A metáfora paterna, portanto, enlaça o sujeito a uma ordem estrutural prévia e organizada (A), ao mesmo tempo em que produz, no interior deste campo, a significação fálica (A/Falo). Isso quer dizer que ela sustenta a mediação entre, por um lado, “as exigências abstratas da ordem” – o que poderíamos chamar de desejo anônimo do discurso universal – e, por outro lado, as consequências específicas que decorrem, para cada criança, dos enigmas relativos ao desejo particular da sua mãe (Freire e Pinheiro, 2008, p. 157). O falo, enfim, é o significante que serve de suporte para a experiência do desejo e de baliza para a estruturação da identificação sexual.

(iii) Por fim, a metáfora paterna também especifica o que está em causa nas formações do inconsciente. A própria “metáfora – diz Lacan – situa-se no inconsciente” (Lacan, 1957-59/1999, p. 182).

Não seria muito extraviado relacionar o Nome-do-Pai ao *recalque originário*, visto que é a partir da inscrição da ausência deste significante [NP (A/Falo)] que toda a cadeia inconsciente [A]⁸² se articula como um conjunto estruturado. O Nome-do-Pai (S1) é o significante que representa, para o campo articulado de todo conjunto dos demais significantes da língua (o campo o do Outro - S2), uma falta impossível de ser colmatada – falta simbólica do objeto imaginário que representaria o desejo materno.

Dentre os efeitos desta operação, podemos citar os seguintes:

(a) O advento de um sujeito dividido, marcado pela barra da lei e, por isso, definido como uma falta-a-ser;

(b) A produção de uma perda de objeto que não poderá ser inteiramente recuperada, porque o falo não tem representação adequada no campo do Outro. Ele é, propriamente, o significante que simboliza, para o sujeito, a ausência do objeto do seu desejo⁸³.

(c) Enfim, a compreensão da estrutura como um campo que não pode ser totalizado porque comporta a presença *negativa* do sexual. Isso pode ser pensado por duas diferentes vias: a via da estrutura da linguagem e a via das demais estruturas simbólicas. Lacan não cessará de repetir, ao longo de seu ensino, que não existe metalinguagem. Não há procedimento formal que seja capaz de neutralizar os efeitos que a incidência do significante provoca sobre um corpo sexuado. Em relação às outras estruturas simbólicas, ele dirá:

⁸² “O inconsciente é o discurso do Outro” (Lacan, 1968/2003b, p. 334).

⁸³ Para Lacan, o falo é “um símbolo geral da margem que sempre me separa do meu desejo, e que faz com que meu desejo seja marcado pela alteração que ele sofre em decorrência da entrada no significante” (Lacan, 1957-58/1999, p. 284).

Eu gostaria, gostaria, para terminar, de chamar sua atenção para as diversas manifestações da presença da Outra coisa no que elas são institucionalizadas. Vocês podem classificar as formações humanas instaladas pelos homens onde quer que eles vão, e por toda parte – as chamadas formações coletivas – em relação à satisfação que eles dão aos diferentes modos de relação com a Outra coisa.

Assim que se chega a algum lugar, o homem constrói uma prisão e um bordel, ou seja, o lugar onde está verdadeiramente o desejo, e fica esperando alguma coisa, um mundo melhor, um mundo futuro, ele fica ali, de vigília, à espera da revolução (Lacan, 1957-1958/1999, p. 183).

4.9 Para concluir: Nome-do-Pai, falo e negatividade

Depois deste longo percurso traçado em torno da primeira declinação do Nome-do-Pai no ensino lacaniano, apresentamos as conclusões que se seguem:

1- O Nome-do-Pai pode ser pensado, a partir da referência à matriz estruturalista da qual Lacan se serviu, como o significante que é suporte de uma Lei primitiva e universal. Esta lei, que não é outra senão a da interdição do incesto, é instituída como condição de possibilidade da relação do homem com a cultura.

2- A função paterna, ao servir de fundamento para a estruturação do sistema simbólico, torna-se, também, o motor principal dos processos de socialização e dos mecanismos sociais de reconhecimento do desejo.

3- O Nome-do-Pai, que pode ser articulado com o conceito de pai simbólico, não se confunde nem com o pai encarnado – o pai de família - nem com suas projeções imaginárias. Trata-se, tal como a referência mítica de Freud exposta em *Totem e tabu* indicava, de um pai morto que, como tal, é estabelecido como uma necessidade da estrutura.

4- Lacan, a partir desta via aberta pelo estruturalismo, retorna ao complexo de Édipo freudiano, revigora o valor que Freud o investia, abandona sua teoria das imagos, e o inscreve segundo um procedimento formal bem delineado.

5- O complexo de Édipo, a partir de então, será pensado como uma estrutura regular, que é articulada por meio destes dois significantes transcendentais: o Nome-do-Pai e o falo. Eles são significantes complementares, já que, como Safatle destaca (2006): “o Pai é o portador do Falo” e o Falo é a significação que o Nome-do-Pai produz para significar o objeto imaginário do desejo da mãe (p. 114). Ambos são responsáveis por estruturar todo processo dialético da constituição do sujeito.

Lacan também introduz a distinção – que vigorará por todo o seu ensino – entre três registros diferenciais da experiência humana: o real, o simbólico e o imaginário. Eles serão fundamentais para estabelecer os critérios adequados que o permitirá delinear a temporalidade lógica da experiência infantil de enfrentamento do complexo. Tudo nele gira, basicamente, em

torno da forma escalonada de incidência da instância paterna e, por conseguinte, das perdas de objeto que são engendradas por ela.

6- A metáfora paterna, pensada como substituição do Desejo da Mãe pelo Nome-do-Pai, produz duas consequências distintas: (a) Em primeiro lugar, o reconhecimento da lei simbólica, que submete igualmente a todos, e que traz, para a criança, uma pacificação para seus conflitos imaginários. (b) Em segundo lugar, sua inserção num certo regime de *negatividade*. O Nome-do-Pai é responsável por introduzir a lei da castração, que determina uma perda no campo simbólico de um objeto outrora imaginário. O resultado mais categórico desta operação é o advento do sujeito. Lacan o define como uma falta-a-ser, ou seja, um existente que é determinado pela errância de seu desejo⁸⁴. Uma metáfora bem-sucedida, tal como acontece no caso do neurótico, é, portanto, aquela que produz um resto metonímico. Ele circula pelos espaços da estrutura, autoriza suas séries diferenciais, mas não é esgotado por nenhuma delas⁸⁵.

7- A princípio, na dialética edipiana, o falo pode ser definido como aquilo que a mãe tem e que a torna potente aos olhos da criança. Em um segundo tempo, uma vez que a mãe aponta para a existência de algo que captura seu desejo para além do círculo fechado da necessidade e da demanda, o falo se torna uma imagem sexualmente investida do que falta ao corpo da criança para a realização do desejo do Outro (a mãe). Ele é, portanto, o objeto que situa o sujeito frente aos enigmas de sua sexualidade. Por fim, ao ser simbolizado pelo artifício da metáfora paterna, torna-se o elemento que inscreve a sexualidade num registro tipicamente *negativo*. Isso acontece porque, efetivamente, ninguém tem o falo – nem a mãe, nem a criança, nem o parceiro da mãe, nem o vizinho – ninguém. O único que o possui é o Pai simbólico. Seu verdadeiro guardião é, portanto, um pai morto.

O Nome-do-Pai, conclui Safatle (2006) “traz a castração como simbolização da inexistência de uma representação adequada do sexual e de um objeto próprio ao desejo”. A castração, no complexo de Édipo, talvez possa ser percebida menos como uma ameaça – muito embora a ameaça seja parte integrante das projeções infantis na experiência da criança de enfrentamento do complexo -, do que “um modo de entrar em um regime de simbolização

⁸⁴ “A função do desejo é o resíduo último do efeito do significante no sujeito. *Desidero*, é o *cogito* freudiano” (Lacan, 1964/1998n, p. 147).

⁸⁵ A castração paterna, diz Lacan, “talvez não seja menos terrível [do que a lei materna], mas é certamente mais favorável que a outra, porque é suscetível de desenvolvimentos, o que não é o caso do engolimento e devoração pela mãe. Do lado do pai, um desenvolvimento dialético é possível. Uma rivalidade com o pai é possível, um assassinato do pai é possível, uma eviração do pai é possível. Por este lado, o complexo de castração é fecundo no Édipo, no lugar em que não o é pelo lado da mãe”. (Lacan, 1956-57/1995, p. 377).

capaz de permitir o reconhecimento da negatividade do desejo por meio da Lei do Falo” (p. 127).

8- A função paterna pode, portanto, ser pensada como a negação de uma determinidade empírica que produz a abertura para uma transcendência que se conserva no interior de uma determinação transcendental (Safatle, 2006, p. 124). A substituição do Desejo da Mãe pelo Nome-do-Pai dá origem a um desejo descolado de qualquer conformação empírica e estreitamente relacionado a uma falta que não pode ser recoberta por nenhuma imagem. A operação metafórica, por um lado, interdita o sujeito da relação de alienação imaginária ao desejo caprichoso da mãe, enlaçando-o ao campo do Outro (abertura para a transcendência). O sujeito, a partir de então, encontra-se submetido às leis de uma estrutura simbólica prévia que captura e determina o curso assumido pelo seu desejo. Por outro lado, contudo, este Outro, que sustenta a promessa de algum reconhecimento e de alguma esperança de potência fálica, é incapaz de fornecer uma representação adequada para o objeto do desejo (*poder negativo do transcendental*).

9- O falo possibilita uma articulação plena de conseqüências. Ele é - diz Lacan - “o significante privilegiado dessa marca, onde parte do *logos* se conjuga com o advento do desejo” (Lacan, 1958/1998h, p. 699). O falo sintetiza o conjunto de efeitos que advém da incidência do significante - da lei simbólica, do *logos* - sobre os destinos da sexualidade humana.

Se, por um lado, ele é um significante *universal* que unifica as experiências singulares do desejo, criando um campo de reconhecimento mútuo; por outro lado, contudo, este campo que ordena é bastante peculiar, na medida em que as relações de reconhecimento entre os sexos que autoriza estão fadadas a não se realizar (Safatle, 2006):

Digamos que essas relações girarão em torno de um ser e de um ter que, por se reportarem a um significante, o falo, têm o efeito contrário de, por um lado, dar realidade ao sujeito nesse significante, e, por outro lado, irrealizar as relações a serem significadas (Lacan, 1958/1998h, p. 701).

Isso só ocorre porque o falo é um elemento paradoxal, um ponto de heterogeneidade da estrutura. Ele é “a internalização de sua própria negação”. Ao mesmo tempo em que é instituído como o significante que dá suporte ao desejo, é, por outro lado, “o significante que encarna a falta própria à castração, significante do ponto em que o significante falta/fracassa” (Safatle, 2006, p. 129). O falo, portanto, inscreve “a impossibilidade de uma representação adequada do sexual no interior da ordem simbólica” (Idem, p. 130); ele é enfim, uma maneira

disponível ao sujeito para “permitir o reconhecimento intersubjetivo da negatividade radical do seu desejo” (Idem, 130).

10- Finalmente, pode-se dizer que esta primeira declinação do Nome-do-Pai, que está estreitamente ligada à construção da proposta lacaniana de retorno aos fundamentos da via aberta por Freud, articula-se à delimitação de uma crítica e, por conseguinte, à especificação de uma ética. Crítica a todo tipo de teoria e prática clínica que se articula: (i) em torno do ideal normativo do amor humano concluído; isto é, de uma concepção do desenvolvimento linear da sexualidade que, ao final, nos levaria ao encontro feliz entre os sexos; (ii) em torno do ideal normativo da autenticidade, ou seja, da concepção da existência de um Eu autônomo, consciente, forte e adaptado à realidade; e (iii) em torno do ideal da não dependência, isto é, da norma da maximização das liberdades individuais e constrição das relações de reconhecimento.

A formalização sistemática do complexo de Édipo, construída a partir destes dois alicerces conceituais – o Nome-do-Pai e o Falo – permite que Lacan defina uma prática que suporte a realidade de uma experiência que bloqueie o esgotamento do ser em uma determinação positiva. Assim, contra o ideal do amor genital, ele interpõe a compreensão da impossibilidade, inerente à ordem simbólica, de comportar uma representação adequada do sexual; contra um Ego forte e autônomo, estabelece a existência de um sujeito dividido, definido como falta-a-ser; enfim, contra o ideal do indivíduo livre; propõe que não há liberdade sem a alienação do sujeito a um discurso libertário; não há desejo que esteja desarticulado do desejo do desejo do Outro.

O conceito de Nome-do-Pai, pensando como significante primordial que sustenta a lei simbólica e introduz a lei da castração, que, portanto, simboliza no campo do Outro tanto a inexistência de uma representação adequada do sexual quanto a impossibilidade de fornecer um objeto derradeiro para o desejo, permite a Lacan pensar seu dispositivo clínico como uma estratégia de subjetivação da falta. Uma psicanálise deve, ao final, encaminhar o sujeito, por um lado, em direção à desalienação das pregnâncias imaginárias do Eu e, por outro lado, ao esvaziamento da estratégia neurótica de conformar o desejo à demanda do Outro, investindo-o de uma potência que ele efetivamente não tem. A colisão como este ponto derradeiro da falta possibilitaria a reabertura para o reconhecimento da negatividade radical do desejo e para o restabelecimento da potência de sua indeterminação.

4.9.1 Indicações futuras

Muito embora esta primeira declinação do Nome-do-Pai leve-nos ao reconhecimento da *negatividade* como fundamento da experiência analítica, há, aí, uma importante ressalva que é preciso fazer. Pode-se perceber que, durante todo o capítulo, quase não tocamos no tema do gozo. O não aparecimento deste termo ao longo do texto tem uma justificativa importante, ainda que revele um paradoxo em relação ao pressuposto que serve de sustentação para esta tese.

O conceito de gozo ocupa um lugar de destaque na economia da teoria lacaniana. Trata-se de uma categoria estratégica, pois, como Dunker (2009) propõe:

(...) ela jamais nos permite separar, clara e distintamente, a realidade corporal de sua incidência do Real lógico de sua inscrição. O gozo aparenta-se ao prazer, mas não é o prazer, é o seu limite. O gozo aparenta-se ao saber, mas não é o saber, este é seu meio. O gozo aparenta-se à angústia, mas não é a angústia, é sua dispersão. Em outras palavras, o gozo é a substância que faz a junção entre a realidade e o Real (p. 29).

No capítulo anterior, vimos que a aplicação da ontologia negativa como um método de leitura da psicanálise lacaniana justificava-se, sobretudo, pela defesa da existência do Real pensado como um modo de negação não redutível aos procedimentos de simbolização. O Real, desse modo, é considerado um registro terminantemente opaco a todo artifício de significantização, rememoração ou historicização; algo que, enfim, estaria relacionado a um resíduo ou osso pré-subjetivo que não comportaria uma dialetização (uma redução dialética).

Ora, não é bem isso, exatamente, o que ocorre com o falo. O significante fálico, ao menos do modo como ele é articulado ao longo desta parte do ensino lacaniano, parece propor uma espécie de síntese ou ponto de convergência entre o gozo e o desejo. Ainda que seja verdade que ele não seja um significante qualquer, ainda que apareça como elemento paradoxal e limítrofe da estrutura simbólica, o falo, contudo, não deixa de ser, também ele, um elemento simbólico⁸⁶.

Lacan, por meio da eleição desse significante puro, desse grau-zero da estrutura, parece, portanto, aceitar a possibilidade de simbolização do Real, o que significaria, de igual modo, defender um procedimento de análise que implicaria o esgotamento do gozo por meio do artifício de simbolização da falta de objeto.

⁸⁶ “O falo é algo como o ponto de perspectiva no qual convergem duas correntes da experiência freudiana: esta do significante, descoberta por Freud nas formações do inconsciente, e esta da libido e da pulsão, teorizada por Lacan com o conceito de gozo”. (RAZAVET, 2000, p. 141).

Como Miller (2012) reforça:

(...) é no conceito de desejo que se conclui, que se realiza, que se efetua, a significantização do gozo. Evidentemente, é um gozo mortificado, um gozo transposto para o significante (p.9). (...) O significante anula o gozo e o restitui sob a forma do desejo significado (p. 10).

A vantagem dessa estratégia consiste no delineamento de um dispositivo clínico pensado como um meio de possibilitar a desalienação progressiva dos engodos imaginários do Eu, levando o sujeito, enfim, a se deparar com o vazio da forma pura da Lei (o que podemos chamar de subjetivação da falta). Seu efeito colateral ou déficit, no entanto, é gerar um rebaixamento do campo da experiência, uma vez que todo objeto que o desejo alcança é um apenas semblante do objeto fálico, e uma retração do campo pulsional, visto que ele é inteiramente absorvido pelo domínio da estrutura simbólica.

A pluralização dos nomes do pai, como veremos a partir do próximo capítulo, implica uma importante mudança em relação a este panorama. Ela traz uma dimensão do Nome que está voltada, para além da pacificação simbólica, para a revelação da dimensão de um excedente de gozo que dificilmente pode ser sintetizado pelo domínio circunscrito do campo do significante. Não sem razão, Lacan recorrerá ao Antigo Testamento bíblico. Afinal, diferente do Deus (Nome) pacificador, encarnado na figura do cordeiro que redime os pecados do mundo, Lacan encontrará, aí, a figura de um Deus (YHVH) feroz, ignorante, violento e gozador.

Desde então, como iremos recuperar adiante, Lacan dará destaque para a existência de um gozo que se imiscui na estrutura, muito embora permaneça êxtimo a ela. A estrutura engendra um resto real – o objeto *a* – que permanecerá opaco a todo artifício de simbolização. Já não haverá, portanto, mais possibilidade de defender um dispositivo clínico que se estruture em torno da possibilidade de significantização da falta.

5 2ª DECLINAÇÃO DO NOME-DO-PAI: OS NOMES DO PAI

5.1 Introdução

Este capítulo será iniciado de uma forma diferente dos demais. Antes de estabelecer seus objetivos e delinear seu panorama, o que será feito, efetivamente, um pouco mais à frente, gostaria de introduzi-lo com duas diferentes narrativas bíblicas. Para tanto, seguirei a própria cronologia do texto sagrado. Começarei pela história do patriarca – Abraão – e do sacrifício que lhe foi recomendado por Deus – o de seu filho Isaac – este que, reconhecidamente, é fruto de um milagre e da consolidação de uma aliança. Em seguida, passarei à breve e célebre narrativa do episódio da sarça ardente, dando destaque ao momento em que Moisés, depois de enviado por Deus para libertar seu povo do exílio nas terras do Egito, voltou-se a Ele e, antes de precipitar-se para seu destino, indagou-lhe sobre seu verdadeiro Nome.

É importante indicar, preliminarmente, que estas histórias são relevantes porque oferecem uma base sólida para a argumentação desenvolvida por Lacan no seu Seminário inexistente. Elas introduzem a problemática relativa àquilo que nomeamos de segunda declinação do Nome-do-Pai, a saber: aquela que está estreitamente vinculada à sua pluralização.

5.1.1 A ‘Akedah’ ou o sacrifício de Isaac



Figura 5–O Sacrifício de Isaac (Caravaggio)

A história, narrada no livro de *Gênesis*, começa com um rápido relato sobre a genealogia de Abrão. Na sequência, conta o momento em que ele sai da casa de seus pais encorajado por uma promessa feita por Deus: “Sai da tua terra, e da tua parentela, e da casa de teu pai, e vem para a terra que eu te mostrarei. Eu te farei pai de um grande povo, e te abençoarei: eu farei célebre o teu nome, e tu serás bendito”. (Gen, 11: 1-2). Abrão, motivado pela promessa, tomou a Sarai, sua esposa, a Ló, seu sobrinho, a todos os bens e escravos que havia acumulado ao longo dos anos, e partiu em direção à terra de Canaã.

Após uma série de venturas e desventuras no Egito e em Hebron, eis que Deus apareceu a Abrão e selou sua aliança com ele. Em sonho, ele recebeu a profecia do destino que caberia à sua descendência:

Sabe desde agora, que tua posteridade ficará vivendo em uma terra estrangeira e será reduzida à escravidão, e aflita por quatrocentos anos. Mas eu exercitarei meus juízos sobre o povo a que eles estarão sujeitos; eles sairão ao depois daquela terra, trazendo consigo grandes riquezas. Pelo que toca a ti, tu irás em paz para teus pais, sendo sepultado numa ditosa velhice. Mas os teus descendentes tornarão a entrar nesta terra à quarta geração (...) (Gen, 15: 13-15).

A este tempo, Abrão já se mostrava bastante aflito, pois ainda não havia sido concedida a ele a graça da paternidade. O ventre de Sarai era estéril e a promessa acerca da multiplicação de sua descendência parecia-lhe francamente ameaçada. Percebendo sua aflição e já avançada em idade, Sarai ofereceu-lhe a Agar, sua escrava egípcia, para que, possuindo-a, ele, enfim, pudesse ter filhos.

Após ter Agar engravidado, Sarai convocou Abrão e reclamou do tratamento injusto e do desprezo que ela passou a lhe dirigir, rogando ao marido que fosse honesto na mesma medida da bondade que, como esposa, ela sempre lhe devotara. Abrão deixou a sorte de Agar nas mãos de sua mulher que, vingando-se, passou a atormentá-la e a humilhá-la.

A escrava, não suportando os maus tratos frequentes, optou por fugir. Quando, então, encontrava-se a caminho de Sur, no deserto, foi visitada por um anjo do Senhor, que lhe ordenou regressar à casa de Abrão e suportar os castigos de sua antiga senhora. Em troca, Ele lhe concederia a graça do nascimento de um varão, a quem seria dado o nome de Ismael, e a garantia da multiplicação de sua descendência. Agar retornou e, quando Abrão contava com oitenta e seis anos, teve a Ismael, seu primeiro filho.

Treze anos depois, quando Abrão estava com noventa e nove anos, eis que *El Shadday*⁸⁷ novamente lhe apareceu para confirmar definitivamente a aliança que houvera sido feita. Deus passou, então, a chamá-lo Abraão – que significa o pai de muitos povos – e ordenou, como sinal do consórcio entre Ele e seu povo, que todos os homens que com ele conviviam, inclusive seus escravos, tivessem a carne de seu prepúcio cortada. Exigiu, ainda, que as crianças que nascessem no decurso de todas as gerações que se sucedessem fossem circuncidadas na idade de oito dias, ameaçando a desobediência da ordem com a perdição da alma que a violou: “E esta marca do meu pacto será na vossa carne como sinal duma eterna aliança. Todo macho, cuja carne não for circuncidada, será aquela alma exterminada de seu povo, porque violou meu pacto” (Gen., 17: 13-14). Deus, por fim, renomeou a mulher de Abraão, passando a chamá-la Sara e prometeu fazer seu ventre murcho e seco florescer, presenteando-os com o milagre de um filho legítimo.

“Abraão se prostou com o rosto em terra, e riu-se” (Gen., 17: 17), pois a promessa de um filho parecia impossível, dada a idade avançada com que contavam nesta época ele e a sua esposa. Deus, entretanto, confirmou sua promessa e profetizou o destino do menino, a quem chamariam Isaac.

Um pouco mais tarde, estando Abraão no Vale de Mambre, Deus apareceu sob a forma de três anciãos. Sara pôde escutar a conversa entre seu esposo e os velhos homens e a promessa de que do seu ventre ainda brotaria vida. Tal como Abraão no instante da revelação de Deus, Sara deixou-se secretamente rir, afinal, como poderia, já tão velha, usufruir dos prazeres do matrimônio, que, por toda a juventude, seu corpo insistentemente lhe negara? Deus se revelou a Sara e manteve seu compromisso, dizendo-lhe que, depois de um ano, encontraria ambos pródigos em saúde e com Isaac já entre eles. Assim foi e, depois do prazo anunciado, na idade de noventa anos, Sara concebeu a Isaac, seu primeiro e único filho.

Certo dia, ao ter visto brincar Isaac e Ismael, ela rogou a Abraão que expulsasse a família bastarda de seus domínios, alegando que o filho da escrava não era merecedor da mesma herança de Isaac. O desprezo e a decisão de Sara pareceram bastante rudes a Abraão, mas Deus lhe confortou, alegando que, após a expulsão, Ismael teria um grande futuro, sendo pai de um povo numeroso.

Quando, todavia, tudo estava em plena paz, quando a prodigalidade de Abraão era reconhecida e exaltada em toda a terra, Deus, por desígnios desconhecidos, resolveu tentá-lo, dizendo-lhe: Abraão: “-Toma a Isaac teu filho único, a quem tu tanto amas, e vai à terra da

⁸⁷*El Shadday* é um dos nomes de Deus. Remete à ideia daquele “que elege, que promete e faz passar por seu nome uma certa aliança, que é transmissível nessa cultura pela circuncisão”. (MATTOS, 2006, p, 148).

Visão, e oferecer-mo-ás em holocausto sobre um dos montes, que eu te mostrarei” (Gen, 22: 2). Abraão, obediente, juntou seus pertences e com dois de seus escravos, Isaac, um jumento, um cutelo e um monte de lenha, caminhou na direção indicada por seu Senhor. No final do terceiro dia, tendo chegado ao seu destino, pediu a seus servos que o esperassem e seguiu com o filho na direção do local onde seria feito o sacrifício. No caminho, percebendo que faltava o cordeiro para a oblação, Isaac indagou a seu pai: “Aqui vai o fogo e o cutelo; onde está a vítima para o holocausto?” (Gen., 22: 7) No que Abraão respondeu: “Deus proverá nisso” (Gen., 22:8). Ele nos deparará uma vítima.

Chegando ao local, Abraão ergueu um altar, pôs-lhe a lenha em cima, atou Isaac como se fosse um cordeiro e ergueu o cutelo para imolar seu filho. Quando ia desferir o golpe derradeiro, eis que surgiu um anjo do Senhor que impediu a consumação do assassinato: “Não estendas a tua mão sobre o menino” – bradou o anjo – “e não lhe faças mal algum. Agora conheci que temes a Deus, pois por me obedeceres, não perdoaste a teu filho único” (Gen., 22:12). Ao levantar os olhos, Abraão viu atrás de si um carneiro embaraçado nas ramas de um espinheiro e, tomando-o, o sacrificou.

5.1.2 Moisés e o episódio da sarça ardente

Certo dia, enquanto Moisés apascentava o gado de seu sogro Jetro, acabou, caminhando com ele, por levá-lo até o monte Horeb. Lá, então, avistou uma chama que saía do meio de uma sarça sem consumi-la. Disse, pois, Moisés: “É necessário que eu vá reconhecer esta grande maravilha, que estou vendo, e por que causa se não consome a sarça” (E., 3:3). Após aproximar-se dela e examiná-la, eis que então foi surpreendido por uma voz que lhe chamou por seu nome e que se apresentou a ele dizendo-lhe: “Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó” (Ex., 3:6). Moisés, como gesto de reverência e temor, cobriu seu rosto e escutou atentamente aquilo que a voz tinha a lhe dizer.

Deus, então, recordou a Moisés o trágico destino ao qual seu povo havia sido submetido nas terras do Egito. O novo Faraó, surpreso com o crescimento vertiginoso dos filhos de Israel nas terras sob seu domínio, temia que seu reino sucumbisse caso estes se reunissem a alguns de seus inimigos e decidissem se rebelar contra suas ordens. Além de castigá-los com o fardo de trabalhos cada vez mais numerosos e insalubres, ordenou às parteiras que sacrificassem, tão logo nascessem, os varões dos hebreus. As parteiras, contudo, temerosas das consequências que pudessem advir deste ordenamento ignominioso, não o cumpriram. Quando convocadas pelo rei, mentiram, justificando a manutenção do crescimento do povo

pelo fato das hebreias dominarem a arte de partejar. O Faraó, irado, adotou como recurso último a proclamação da seguinte ordem válida em todo território sob sua autoridade: “Lançai no rio todo o que nascer macho, e não reservei senão as fêmeas” (Ex., 1:22). O nascimento de Moisés deu-se justamente durante esta época de perseguição austera aos judeus.

Deus, ao perceber este sofrimento e ao lembrar a aliança que havia feito com Abraão, prometeu a Moisés retirar seu povo do Egito e fazê-lo passar para uma terra fértil e vasta, “para uma terra onde correm arroios de leite e de mel” (Ex., 3:8). Moisés seria aquele que, mandado até o Egito, se responsabilizaria por promover não apenas a libertação do seu povo do jugo egípcio, como caminharia com ele em direção à terra prometida. Após ser enviado, aconteceu a Moisés de voltar-se para Deus e indagá-lo:

Visto isto, irei eu ter com os filhos de Israel, e lhes direi: “O Deus de vossos pais me enviou a vós. Mas, se eles me disserem: Que nome é o seu? que lhes hei eu de responder? Disse Deus a Moisés: Eu sou aquele que sou (*Ehyeh acher ehyeh*). Eis aqui, prosseguiu Ele, o que tu hás de dizer aos filhos de Israel: Aquele que é me enviou a vós. Mais, disse Deus ainda a Moisés: Dirás aos filhos de Israel: O Senhor Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó me enviou a vós. Este será o meu nome por toda a eternidade, e debaixo deste nome é que eu serei lembrado no decurso de todas as gerações”. (Ex., 3: 13-15)⁸⁸.

Ademais, para que pudesse convencer os hebreus sobre a verdade que iria lhes proclamar, Moisés recebeu de Deus o poder de fazer milagres. Pôde tanto transformar o bastão com que Deus lhe presenteou em uma serpente, quanto, ao apertar a mão sobre o peito, vê-la modificar-se, assumindo uma feição tão branca que se assemelhava à cor da neve.

5.2 Lacan e o seminário sobre os Nomes-do-Pai: contextualização

Antes de propor um comentário sobre estas histórias, é preciso localizar previamente o contexto relativo à introdução desta que consideramos ser a segunda declinação do conceito de Nome-do-Pai no ensino de Lacan. Ela foi proposta no ano de 1963, naquele que deveria ter sido o seu décimo primeiro seminário. O tema escolhido era, justamente, a pluralização dos nomes do pai.

⁸⁸ Na *Torah* o mesmo trecho é apresentado do modo como se segue: “E disse Moisés a Deus: Eis que quando eu vier aos filhos de Israel e lhes disser: o Deus de vossos pais me enviou a vós, e dirão para mim: - Qual é o seu nome? – Que direi a eles? E disse Deus a Moisés: *Serei o que serei*. E disse: Assim dirás aos filhos de Israel: ‘*Serei*’ enviou-me a vós. E disse ainda Deus a Moisés: Assim dirás aos filhos de Israel: O Eterno Deus de vossos pais, o Deus de Abrahão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob enviou-me a vós. É este o meu nome para sempre, é este o meu memorial para todas as gerações”. (Ex. III: 13-15).

Todavia, apresentar esta declinação não é uma tarefa simples, visto que ela aparece vinculada à necessidade do enfrentamento de um problema pouco convencional. O referido Seminário que a introduziu, e que serve como nosso ponto de apoio, literalmente não existiu. Ele foi interrompido antes, sequer, de ter sido iniciado. A única coisa que nos resta como testemunho do que Lacan teria dito nele, é a apresentação de sua pequena lição introdutória, proferida na manhã seguinte ao recebimento da notícia de sua exclusão do quadro de analistas didatas da Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP).

A relação de Lacan com a IPA nunca foi das mais amistosas. No início da década de 1960, contudo, as coisas agravaram-se um pouco. Após o Congresso de Edimburgo a Internacional não apenas censurou abertamente seu método pouco ortodoxo de condução das análises, como instalou uma comissão para investigar, julgar e deliberar sobre a validade de sua prática. Por cerca de dois anos, o comitê coletou depoimentos dos analistas filiados à Sociedade, de parte de seus analisantes e do próprio Lacan. Enfim, em 1963, a IPA ordenou, como condição para incorporação da SFP a seu quadro, que ele fosse excluído do grupo de seus analistas didatas. Nessa época, então, Lacan decidiu romper definitivamente com a Sociedade. Pouco mais tarde, cerca de oito meses depois, em comunhão com outros dissidentes, fundou sua própria escola: a *École Française de Psychanalyse*⁸⁹.

Foi no interior deste cenário político-institucional de contendas e rupturas, que ocorreu a única lição do seminário inexistente. No ano seguinte, Lacan, a convite de Althusser, levou suas aulas para a *École Pratique des Hautes Études*. Entretanto, ao retomá-las, ele escolheu deliberadamente não mais voltar ao tema do ano anterior⁹⁰.

Desde então, sua estratégia em relação ao tratamento da matéria que orientava o seminário foi bastante característica. Ele optou por manter um silêncio permanente em torno do que havia planejado abordar. Eventualmente, quando recordava deste seminário, era apenas para rememorar, junto aqueles que o ouviam, a ferida incontornável que fora aberta no seu ensino.

Porge (1998) interpreta este artifício lacaniano sob dois prismas diferentes: por um lado, ele carrega o sentido da consumação de um ato efetivo de ruptura; por outro lado, é um eco daquilo que há de indizível na própria natureza da função paterna. Um seminário que, paradoxalmente, tem tanto mais valor pelo fato de não ter acontecido, é homólogo ao próprio

⁸⁹ Consultar, para maior esclarecimento a respeito da história, a ótima biografia de Lacan, escrita por Elisabeth Roudinesco. Ver: Roudinesco, E. (2008). *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das letras.

⁹⁰ Lacan recomeça seu ensino pela consolidação de uma proposta de fundamentação da psicanálise feita a partir da eleição do que ele considera ser seus conceitos basilares: inconsciente, transferência, pulsão e repetição.

modo como a verdade comparece no interior da prática da psicanálise. Fazer deste seminário uma enunciação, isto é, um dizer instável, movediço, escorregadio, que, a seu modo, esgueira-se dos limites sólidos do dito, é fisgar uma parcela de verdade acerca dos nomes do pai:

No correr dos anos parece que este seminário não-dito toma um lugar particular, aquele de sustentar uma enunciação de Lacan sobre o Nome-do-Pai que seja da ordem do semi-dito. A coisa se mostra tanto mais pertinente porque tudo não é dizível na natureza do Nome-do-Pai. O seminário não proferido torna-se ele mesmo um emblema deste indizível, e enquanto tal é elemento de um dizer sobre o Nome-do-Pai. (Porge, 1998, p. 111).

A definição do que está em jogo nesta segunda declinação não pode ser proposta, portanto, sem o reconhecimento desta série de limites. Nosso ponto de partida são as indicações oferecidas por Lacan nesta lição única do seminário que não existiu. A partir delas, tentaremos averiguar os seus lastros no ensino, assim como as mudanças que produzem para a compreensão do lugar que o Nome-do-Pai ocupa na psicanálise.

Gostaria, apenas a título de ilustração, de retomar rapidamente as duas histórias que deram início a este capítulo, apontando na direção da novidade que elas parecem anunciar. (i) A narrativa do sacrifício de Isaac, quase consumado por seu pai Abraão, é bem heterogênea à estrutura da tragédia edípica. Se nesta, a culpa pela morte do pai recai sobre o filho, que deve perpetuamente expiá-la; naquela, contudo, o pai é quem quase pratica, com uma obediência estranhamente álgida, o ato homicida contra seu filho amado. (ii) É difícil, para quem lê a história de Abraão, não se espantar com a dimensão excessiva e derrisória de Deus. Ele se apresenta como uma figura verdadeiramente zombeteira, que, a todo tempo, intervém sobre os destinos do homem e goza dos poderes que sua natureza superior lhe confere. Faz promessas exorbitantes, cria expectativas utópicas, exige, em seu nome, os sacrifícios mais loucos. Diferente da pacificação da Lei, este Deus, por seu turno, parece não querer deixar ninguém em repouso. (iii) Enfim, o episódio de Moisés e a sarça ardente coloca em debate uma importante pergunta acerca da natureza de Deus. Quem é, enfim, este que, quando indagado, nomeia-se de tal modo que a natureza de seu nome parece confundir-se com a natureza de seu Ser? Não parece, efetivamente, haver, no limite do nome, uma fronteira da linguagem que nos coloca em rota de colisão com a ex-sistência de uma alteridade indizível?

5.3 Do Nome-do-Pai aos Nomes do Pai

Lacan, no início da lição, afirma que, muito embora uma única aula seja insuficiente para contemplar o alcance da passagem do singular para o plural, há, nesta suposição, a

evidência de um progresso em relação ao modo como, desde o Seminário sobre as psicoses, a questão do Nome-do-Pai vinha sendo abordada. Não sem antes repertoriar o conjunto das principais lições que, ao longo do seu ensino, trataram especificamente do tema⁹¹, ele propõe que esta progressão deve ser encadeada às consequências que podem ser extraídas do seu Seminário do ano anterior, a saber, o Seminário sobre a *Angústia* (1962-63/2005c).

A transição do singular – o Nome-do-Pai – para o plural – os Nomes do Pai – pode ser pensada a partir de duas direções complementares. A primeira é a mais óbvia. Se os nomes são plurais, logo, certamente, é porque existe mais de um. A facilidade da dedução não se confunde, entretanto, com a complexidade das consequências. A partir dela, lembra Miller (1992), “muda tudo, porque se passa do Um ao múltiplo”, e o efeito é uma relativização em relação ao que pode, para um sujeito, servir de esteio à lei simbólica (p. 19). A segunda está relacionada à invenção lacaniana introduzida no Seminário citado. Tudo se passa como se a pluralização dos nomes do pai fosse uma consequência necessária da introdução do conceito de objeto *a* no interior do saber psicanalítico.

Neste capítulo, portanto, o percurso será orientado em torno de três eixos centrais: (i) a demarcação do conceito de objeto *a*, (ii) a demonstração do impacto deste conceito para a reformulação da função atribuída ao Nome-do-Pai e (iii) a extração de algumas consequências clínicas advindas destas reformulações.

5.4 A natureza do objeto *a*

Qual é a natureza deste objeto cuja elaboração encontramos no centro do Seminário sobre a *Angústia*?

Gostaria, sem ser exaustivo, de propor a divisão da resposta a esta pergunta em três diferentes partes: (i) trata-se de um objeto cuja natureza é fundamentalmente topológica; (ii) trata-se de um objeto real; (iii) trata-se de um objeto parcial que permite conjugar, a um só tempo, o gozo, a angústia e o desejo.

⁹¹ Lacan cita, nesta ordem, as seguintes lições: Os seminários dos dias 15, 22, 29 de janeiro e 5 de fevereiro de 1958, “referentes à metáfora paterna”. “Os seminários de maio de 1960 referentes ao que, do drama do pai, está implicado na trilogia claudeliana e, finalmente, o seminário de 20 de dezembro de 1961, seguido pelos seminários de janeiro de 1962, referentes ao nome próprio” (Lacan, 1963/2005d, p. 58).

5.4.1 O objeto topológico

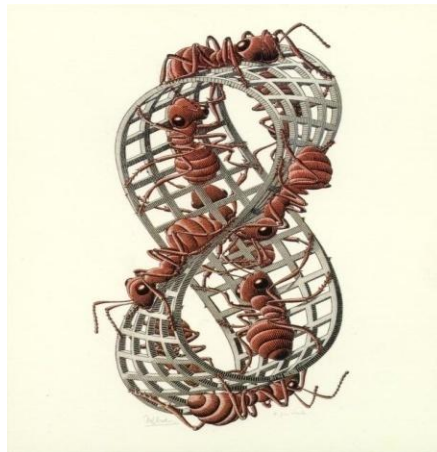


Figura 6 - Banda de Moebius (Escher)

O inseto que passeia na superfície da banda de Moebius, caso tenha a representação do que é uma superfície, pode acreditar, a todo instante, que existe uma superfície que ele não explorou, a que está sempre no avesso da qual ele passeia. Ele pode acreditar nesse avesso, embora este não exista (...). Sem que o saiba, ele explora a única face que existe e, no entanto, a cada momento, há um avesso. O que lhe falta, para perceber que passou para o lado avesso, é aquela pecinha que um dia materializei (...). Essa pecinha faltante é uma espécie de curto-circuito, que o levaria pelo caminho mais curto para o avesso do ponto em que ele estava no instante anterior. Essa pecinha faltante, o *a*, será, no caso, que seu problema fica resolvido pelo fato de a descrevermos desta forma paradigmática? Absolutamente não, porque é o fato de ela faltar que produz toda realidade do mundo em que o inseto passeia. O pequeno oito interior é efetivamente irreduzível. Em outras palavras, é uma falta que o símbolo não supre. Não é uma ausência contra a qual o símbolo possa se precaver. (Lacan 1962-63/2005c, p. 152).

O recurso à banda de Moebius, reproduzida logo acima, bem como a explicação de Lacan sobre a percepção do inseto ao percorrer a superfície, não poderia ser mais clara para situar o estatuto paradoxal da relação do sujeito com o objeto *a*. Este objeto dificilmente poderia ser localizado a partir das coordenadas que frequentemente dispomos para lidar com a divisão do espaço e do tempo.

O lugar que ele ocupa na topologia do aparelho psíquico não está situado nem do lado de fora, na medida em que o sujeito poderia atribuir a exclusividade da sua posse ao Outro, nem do lado de dentro, uma vez que ele poderia reconhecer a existência de uma força intrínseca ou de um movimento natural que perfizesse o caminho de uma relação harmônica entre o seu corpo e o ambiente externo⁹². O *topos* que ele ocupa, caso queiramos propor uma definição geométrica mais adequada, é o da *extimidade*.

⁹² “Não se trata do corpo como algo que nos permita explicar tudo, por uma espécie de esboço da harmonia do *Unwelt* [ambiente externo] com o *Innenwelt* [ambiente interno], mas é que sempre há no corpo, em virtude deste

Este neologismo— *extimidade* - provém da união entre dois termos: *externo* e *intimidade*. Aponta para aquilo que se encontra alhures – o que está fora do campo subjetivo – e para aquilo que, ao mesmo tempo, pode ser considerado como o elemento mais íntimo e mais particular do sujeito. A extimidade não se refere à fusão entre duas extensões espaciais heterogêneas, mas, de outra forma, indica a existência de uma nova dimensão do espaço, composta por uma única face retorcida, que coloca em relação de continuidade o direito e o avesso.

O toro, melhor do que a banda de Moebius, talvez seja a figura que represente mais adequadamente o estatuto do objeto. Apesar de aparentar-se à esfera, dado que, em uma primeira observação, uma clivagem nítida entre o seu exterior e o seu interior parece evidente, diferencia-se dela, uma vez que o seu ponto central, aquele a partir do qual a estrutura se origina, está localizado do lado de fora. Esta propriedade é chamada de “*extimidade de seu ponto central*: trata-se (...) de um ponto externo à superfície, mas que está implicado nela”. (Carrabino, 2005, p. 50)⁹³.

É possível, de modo similar, a partir destas relações, também refletir sobre o tempo de emergência do objeto. Em nosso campo, não é raro depararmos-nos com as seguintes indagações: ‘O objeto existiria previamente à ação do significante, sendo o elemento que, já desde o início, encontrar-se-ia situado nas bordas erógenas de um corpo arcaico entregue inteiramente ao gozo? Ou ele seria apenas um objeto secundário, produto da ação preliminar da estrutura da linguagem sobre o corpo sexuado? ‘Ou ainda: ‘O Outro existiria antes da instituição do sujeito? Ou, de outra forma, poder-se-ia pressupor a anterioridade de um ser de gozo para o qual o Outro só teria existência *a posteriori*, isto é, após um gesto inaugural capaz de reconhecê-lo e conferir-lhe consistência?

Respostas desatentas a estas perguntas podem levar-nos a alguns sofismas⁹⁴. A banda de Moebius é um bom recurso representativo para pensá-las, porque mostra que, dependendo do ponto a partir do qual fixamos a solução, o avesso, por conseguinte, é negado, muito embora componha a mesma face da superfície retorcida⁹⁵.

engajamento na dialética significante, algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne”. (Lacan, 1962-63/2005c, p. 242).

⁹³Sugiro consultar o link abaixo. Ele apresenta uma animação bastante interessante da estrutura tórica. O toro, como pode ser visto, é utilizado como modelo para explicar os movimentos simultâneos de origem, expansão e contração do universo.

<https://www.youtube.com/watch?v=EKtevjrZOGs>

⁹⁴ Sugiro, a respeito, a leitura do excelente conto de Clarice Lispector: ‘*O ovo e a galinha*’. Nele, a autora se mostra bastante atenta para os paradoxos que as reflexões referentes às origens podem nos levar.

⁹⁵ Esta questão sobre a origem temporal de surgimento do objeto será, no ensino de Lacan, melhor especificada quando, um pouco mais adiante, ele se servir da topologia do nó borromeano. O nó se sustenta do três – Real,

O artifício mais adequado para livra-nos dos impasses referentes à fixação em um ou outro destes pólos é considerar que o objeto *a* é objeto de uma dupla queda. Nesse sentido, ele é tanto o que falta ao sujeito para que o sujeito possa se totalizar - a constatação desta falta, ademais, seria a condição para, somente por retroação, pressupor o tempo mítico de uma plenitude – quanto é o que falta ao campo do Outro [S(A)] para que o Outro possa advir como um conjunto completo. Este ponto de falha, outrossim, é o que nos permite pensá-lo como uma estrutura inexoravelmente aberta ao desejo e ao gozo.

A libido vem se alojar no circuito que vai da falta do sujeito à falta do Outro. Essas duas faltas recobrem-se. (...) Ao se recobrirem, elas positivam-se como um objeto. O corpo empresta uma de suas partes para satisfazer à função lógica. Este é um ponto essencial em Lacan: o objeto *a* propriamente dito é uma consistência lógica, é feito de duas faltas (Miller, 2005b, p. 269).

O inseto da xilogravura de Escher, ao percorrer a fita, supõe sempre que a solução para a sua falta se encontra fora do lugar em que ele efetivamente está. Isso o torna, digamos, um bichinho neurótico, visto que é no Outro que ele procura sanar sua falha. O que ele não percebe, entretanto, é que o *a*, aquilo em relação ao qual ele mantém uma distância êxtima, é, também, uma falta que falta ao Outro. Não se trata, portanto, de uma ausência contra a qual o símbolo possa se precaver. O objeto *a* é da ordem de um furo real, que, como tal, produz a realidade deste mundo em que o sujeito vagueia.

Estas propriedades topológicas revelam, portanto, que o objeto *a* é resistente ao submetimento a qualquer tipo de protocolo naturalizado de identidade, diferença ou oposição. É da ordem de sua natureza embaralhar as distinções seguras entre o si mesmo e o Outro, o exterior e o interior, a antecedência e a consequência. Ele carrega, como indica Safatle (2012), “a negação de sua submissão à identidade” (p. 152)⁹⁶.

Simbólico e Imaginário - o quer dizer que não há primazia ou anterioridade de um registro sobre o outro. Eles são, ao contrário, equivalentes, e seu surgimento é simultâneo. O *a* é o ponto a partir do qual eles são enodados.

⁹⁶Safatle recorda que é preciso reconhecer a dívida de Lacan com Winnicott em relação a estas reflexões topológicas sobre a natureza do objeto. Ele diz que: “Graças às análises da importância dos chamados “fenômenos transicionais” já presentes na primeira infância, Winnicott pôde conceitualizar uma área intermediária não contestada de experiência situada entre *o subjetivamente concebido* e *o objetivamente percebido*. (...) Os objetos que se desdobram neste espaço intermediário entre o sujeito e o Outro (...) não são objetivos, sem serem exatamente alucinações. Eles não estão submetidos à alucinação da onipotência do pensamento, mas também não estão totalmente fora de controle. Na verdade, Winnicott falará de uma espécie de *ilusão*, a fim de caracterizar tais objetos como pólo de tensão entre a realidade interna e a realidade externa. Tensão de que nenhum ser humano consegue se libertar”. (Safatle, 2006, p. 207).

5.4.2 O objeto real no lugar da causa

Lacan, na lição XVI de seu Seminário sobre a angústia, afirma:

(...) realmente devemos tornar a fundamentar o que está em causa este ano, ou seja, que o lugar sutil, o lugar que tentamos delimitar e definir, o lugar nunca situado até aqui em tudo o que possamos chamar de sua irradiação ultra-subjetiva, o lugar central da função pura do desejo, se assim posso dizê-lo, esse lugar é aquele que lhes demonstro como se forma o $a - a$, o objeto dos objetos. (Lacan, 1962-63/2005c, p 236).

Esta citação encadeia três importantes ideias: (i) a de que o objeto a é uma novidade teórica que permite ressituar algumas importantes questões relativas ao estatuto do sujeito e da estrutura⁹⁷; (ii) a de que o lugar central da *função pura do desejo*, sua causa, está ligada à maneira como este objeto é formado; e (iii) a de que “o a é o objeto dos objetos”.

Esta série não possui um valor qualquer. Ela resulta numa contrastação com teorizações anteriores. O desejo puro, conforme analisamos no capítulo precedente, era pensado como um desejo sem objeto, visto que era o produto resultante tanto da ação interditora do Nome-do-Pai quanto da função negativizante do falo. Aqui, entretanto, há o delineamento da proposição de um deslocamento da *função pura do desejo*. Este movimento a transporta do campo dos significantes transcendentais para o domínio específico do objeto. Resta-nos, portanto, precisar, um pouco melhor, a natureza do objeto que surge no lugar da causa.

5.4.2.1 A objetividade da ciência e a objetividade da psicanálise

Lacan, para avançar um pouco mais neste ponto, propõe a abertura de uma discussão referente à maneira contrastante como a ciência e a psicanálise refletem sobre a natureza da causalidade. Com este intuito, ele opõe dois termos distintos: a *objetividade* e a *objetividade*. A objetividade, ele diz, “apenas para reunir estas oposições em formulações rápidas”, pode ser definida como “o termo supremo do pensamento científico ocidental, o correlato de uma razão pura que, no final das contas, traduz-se (...) num formalismo lógico” (Lacan 1962-63/2005c, p. 236). A objetividade, por sua vez – termo promovido para cernir a natureza do objeto a -, “é o correlato de um *pathos* de corte” (p. 237).

⁹⁷ Diz Lacan, na lição introdutória do Seminário sobre os nomes do pai: “Fico tentado, no momento de deixá-los, a lembrar-lhes o caráter radical, totalmente reestruturante, das concepções que lhes trago, tanto do sujeito quanto do objeto” (Lacan, 1963/2005d, p 61).

No interior do discurso da ciência, a causalidade pode ser reduzida a um conjunto de princípios formais, estabelecidos de acordo com o isolamento de leis constantes, responsáveis por estruturar a forma como os fenômenos aparecem e se coordenam. Os enunciados científicos, quase sempre bem sucedidos no que propõem, estabelecem uma “sintaxe do real, que permite explicar como algo acontece segundo as leis regulares de sua produção” (Teixeira, 1999, p. 30)⁹⁸.

No horizonte de determinação da racionalidade científica, nada impede, por exemplo, que o homem seja objeto de uma completa desmontagem. Os avanços técnicos introduzidos pela engenharia, verificados pela invenção de aparelhos excepcionalmente sofisticados, permitem, hoje, um perscrutamento detalhado do corpo. Além de ser possível isolar as partículas mais elementares que o compõem, também é exequível, por meio do emprego de exames de imagens cada vez mais acurados, a investigação, em tempo real, do dinamismo do funcionamento de seus órgãos e sistemas. Essa tecnologia tanto autoriza a decifração e a consequente manipulação do código genético, visando aperfeiçoá-lo, quanto admite a observação e a intervenção sobre a fisiologia e o comportamento, objetivando adaptá-los a um padrão ou normalidade ideal. O homem passa, portanto, a poder ser representado à maneira de um autômato, ou seja, uma marionete regida integralmente por seu DNA e por seus humores (hormônios, neurotransmissores, etc.)⁹⁹.

Especificamente na clínica psiquiátrica, é bem frequente observar pacientes que, investidos do reconhecimento deste sucesso incontestável da ciência, exijam que seu sofrimento seja tratado de forma tão objetivável quanto uma lei natural. Não é raro considerarem que sua dor é o resultado de uma desordem da qual eles seriam apenas elementos passivos e sem qualquer tipo de implicação ou responsabilidade. A contrapartida, ainda mais comum, é encontrarem, do outro lado da mesa, os técnicos que ministram docilmente aquilo que lhes é demandado. Médicos, psicólogos, neuropsicólogos e não poucos

⁹⁸ Teixeira (1999) lembra que, se a causalidade aparece, em certo momento, como problemática e irredutível ao saber do cientista, é porque existem discursos que não se interrogam apenas sobre o *como*, mas, sobretudo, sobre o *porquê* deste *como* acerca do qual a ciência não pode decidir. Afinal, “o discurso da ciência progride na medida em que seu agente nada quer saber desta causa, pois ela implica sua própria posição subjetiva que este discurso exclui. Após tê-la enviado, no tempo de Descartes, a um Deus incompreensível suposto garantir a validade das ideias claras e distintas – análogo em Newton à potência hiperfísica de um Deus insondável que seria a verdadeira causa não-formal da gravitação -, a ciência se contenta, em nossos dias, a reduzir ao silêncio a questão sobre a causa que revelaria, sob a objetividade do cientista, a verdade do seu desejo” (Teixeira, 1999, p. 30, 31).

⁹⁹ Talvez seja interessante, aqui, a indicação do *best-seller* de Aldous Huxley - *O admirável mundo novo*. Há, aí, a ficção da construção de um mundo plenamente racionalizado. Nele, não resta sequer espaço para a reflexão ética, visto que, em um tempo em que a felicidade pode ser consumida em pequenas cápsulas, já não faz qualquer sentido pensar sobre a natureza de uma vida feliz. O romance mostra, ademais, e este é o seu ponto de tensão, como a dimensão excessiva do controle máximo da razão pode, eventualmente, por meio de um *pathos* de corte, sofrer uma importante reviravolta.

analistas encontram-se, afinal, de forma talvez ainda mais categórica do que seus pacientes, submetidos à potência do cientificismo.

A oposição entre objetividade e objetividade não indica, entretanto, o confronto somente com estas tentativas de submissão do psíquico ao orgânico. Lacan considerava, conforme vimos no capítulo anterior, que a inserção do homem no domínio da lei simbólica produziu uma ruptura nada trivial entre os planos da natureza e da cultura. Ele assinalava que, desde então, o campo das produções humanas, para além da servilidade às leis da biologia, passou a estar sobre o império autônomo do sistema simbólico.

O estruturalismo, sensível a este corte, surgiu como uma corrente de pensamento que, aderida ao ideal da ciência, estendia os métodos sistemáticos derivados das ciências da natureza às produções da cultura. Dentre os objetos destas últimas, incluía-se o próprio pensamento do homem¹⁰⁰. O resultado mais notável ao qual chegou foi a construção de um formalismo lógico verdadeiramente rigoroso, que, como tal, reduzia a ampla diversidade das produções humanas ao domínio circunscrito e regular de um conjunto relativamente simplificado de leis. A seu modo, o estruturalismo reconstituía a *estética transcendental*, destinando, no entanto, às leis *a priori* da estrutura, o lugar que outrora, na gnosiologia kantiana, era conferido ao sujeito. Estas leis, colocadas no lugar de causa, eram consideradas como o lugar de origem a partir do qual toda multiplicidade das formas empíricas das produções culturais observáveis derivava-se¹⁰¹.

Lacan, como sabemos, serviu-se desta ciência para produzir sua releitura suprassumida dos textos de Freud. O estruturalismo, sem dúvida, forneceu-lhe as ferramentas adequadas para a formalização do inconsciente, garantindo que, sob este termo, “algo de qualificável, de acessível e de objetivável” pudesse ser extraído (Lacan, 1964/1998n, p. 26). Entretanto, a proposição do contraponto entre a objetividade e a objetividade surgiu, justamente, da constatação da evidência de um ponto de vacilação que interferia nesta ordem regular,

¹⁰⁰ Essa estratégia foi denominada por Milner (1996) de *galileísmo ampliado*. Consistia, portanto, numa expansão do formalismo matemático aplicado às ciências naturais à especificidade de objetos até então inéditos, tais como: a linguagem, o pensamento selvagem, as leis de parentesco, os mitos, as formações do inconsciente, etc. (p. 77).

¹⁰¹ Lacan, comentando as pesquisas de Lévi-Strauss, aponta na direção da definição da estrutura como suporte transcendental da experiência, coisa contra a qual, logo na sequência da lição, ele irá se opor: “Antes de qualquer experiência, antes de qualquer dedução individual, antes mesmo que se inscrevam as experiências coletivas que só são relacionáveis com as necessidades sociais, algo organiza esse campo, nele inscrevendo as linhas de força iniciais. É a função que Claude Lévi-Strauss nos mostra ser a verdade totêmica, e que reduz sua aparência – a função classificatória primária”.

“Antes que se estabeleçam relações que sejam propriamente humanas, certas relações já são determinadas. Elas se prendem a tudo o que a natureza possa oferecer como suporte, suportes que se dispõem em temas de oposição. A natureza fornece, para dizer o termo, significantes, e esse significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhes dão as estrutura, e as modelam” (Lacan, 1964/1998n, p. 25, 26).

apontando para a necessidade do reconhecimento de uma causa que se mantinha insubmissa à combinatória pura e simples dos significantes:

Muito bem – diz Lacan –, o inconsciente freudiano, é nesse ponto que eu tento fazer vocês visarem por aproximação que ele se situa nesse ponto em que, entre a causa e o que ela afeta, há sempre claudicação. O importante não é que o inconsciente determina a neurose – quanto a isso, Freud fez de bom grado o gesto pilático de lavar as mãos. Mais dia menos dia, vão achar talvez alguma coisa, determinantes humorais, pouco importa – para ele dá na mesma. Pois o inconsciente nos mostra a hiância por onde a neurose se conforma a um real – real que bem pode, ele sim, não ser determinado (Lacan, 1964/1998n, p 27).

Lacan propõe, portanto, que, no nível do pensamento inconsciente, é possível demarcar a existência de uma hiância entre a causa e a lei. A não conformidade de uma à outra é a indicação de que nem toda experiência do homem pode ser redutível aos processos de simbolização. No ensino lacaniano, isso que se apresenta como obstáculo à totalização simbólica tem um nome preciso: trata-se do real, a ser entendido, aqui, como algo *negativo, anticonceitual e indeterminado*. É no lugar desta *causa real* que o objeto *a* é inserido.

A antinomia entre a *objetividade* e a *objetalidade* pode, portanto, ser retomada a partir do discernimento referente ao modo disjunto como a ciência e a psicanálise operam com algumas relações. A objetividade da ciência integra um método que tem como finalidade estabelecer a síntese integral da *causa à lei, da verdade ao saber e do real ao simbólico*. A objetalidade da psicanálise, por sua vez, define-se por meio do reconhecimento de um objeto que interpõe um limite à materialização completa desta aspiração.

Em primeiro lugar, o objeto demarca a lacuna entre a causa e a lei. Por um lado, ele é um pedaço que se desprende do corpo devido à intervenção do Outro, tornando-se, por isso, estranho às leis da biologia. Por outro lado, ele é a sobra da operação mortificante do significante sobre as vicissitudes do corpo pulsional, que permanece, todavia, estrangeiro ao campo de determinação da lei simbólica. O estatuto da causa é duplamente problemático, haja vista que o objeto que é seu suporte é determinado por um duplo não pertencimento: é um fragmento do corpo erógeno que não se submete às leis da natureza; e é um resíduo da relação entre o sujeito e o Outro, que se mantém êxtimo às leis da linguagem.

Em segundo lugar, o objeto *a* demarca um limite do saber diante da verdade. Para a ciência, a verdade pode ser reduzida à causa formal (Lacan, 1966/19981). A possibilidade de matematização da natureza, ou seja, a subordinação do empírico à pura forma, é definida como sua propriedade mais elementar (Koyré, 2006). Uma fórmula matemática aponta para a existência de uma verdade contida inteiramente no plano do enunciado. Ela condensa um

saber que pretende ser universalmente válido, integralmente transmissível e blindado contra qualquer espécie de mal-entendido. A psicanálise, por sua vez, interessa-se pela verdade na dimensão da causa material, o que quer dizer que ela se ocupa com os efeitos que o significante produz na realidade subjetiva (Lacan, 1966/998). Essa operação engendra, por um lado, um sujeito que, submetido à lógica da castração, constitui-se como uma falta-a-ser. Porém, isso não é tudo. “O sujeito não é de ponta a ponta produzido pelo simbólico”, uma vez que o “próprio simbólico é barrado, fundado por um vazio de referencialidade, por um impasse do real. Há um ponto de real no coração do simbólico” (Iannini, 2012, p. 233). É aí, precisamente, que, a partir do recurso à noção de objeto *a*, Lacan articula a verdade a uma causa irreduzível ao saber.

O inconsciente revela “a hiância característica da causa que ultrapassa, pelo seu efeito de surpresa, o que o sujeito esperava dos determinantes do seu discurso” (Teixeira, 1999, p.32). O irrompimento da verdade, avesso ao que ocorre com a ciência, dá-se, em uma análise, por meio de um ato de enunciação. A psicanálise opera a partir do que, na fala, surge de modo inesperado – à maneira de um engodo, um erro, um equívoco, uma falha¹⁰² – e que resulta na desestabilização do campo organizado do saber, uma vez que o analisante tende a se reconhecer ultrapassado por aquilo que diz. A verdade, por estar apoiada na dimensão real daquilo que a causa, aparece como um acontecimento fugaz, instável e descontínuo. Revela-se por intermédio de um dizer que permanece alheio tanto à fixação à ideia de absolutização do saber quanto à possibilidade de sua redução a uma significação derradeira.

Em terceiro lugar, enfim, o objeto *a* indica a irreduzibilidade do real ao simbólico. O desejo da ciência é produzir uma formalização sem restos do seu objeto. Para conduzir-se em direção a este ideal, ela opera uma elisão completa do sujeito de sua experiência; o mesmo sujeito que, segundo Lacan, ela foi responsável por introduzir no mundo. Dessa forma, é possível, por exemplo, conceber a situação em que um pesquisador maneja com sucesso as leis da física newtoniana sem nunca sequer ter lido uma única linha de um tratado de Newton ou sem conhecer um único detalhe de sua biografia (Iannini, 2012). Também é possível, se nos ativermos ao campo atual das pesquisas em neurobiologia, supor a probabilidade futura de um diagnóstico de sofrimento mental poder ser conferido sem haver a necessidade de solicitar ao paciente qualquer palavra sobre o que o faz padecer. Para tanto, será suficiente

¹⁰²A coisa freudiana, seguindo a prosopopeia que Lacan lhe confere, ao falar de si mesma diz: “Eu a verdade falo” (...) “Vagabundeio pelo que considerais como o menos verdadeiro em essência: pelo sonho, pelo desafio ao sentido da piadinha mais gongórica e pelo *non sense* do mais grotesco trocadilho, pelo acaso, e não por sua lei, mas por sua contingência, e nunca procedo com maior certeza para mudar a face do mundo do que lhe dar o perfil do nariz de Cleópatra”. (Lacan, 1956/1998d, p. 411).

localizar as causas físico-químicas que disparam o transtorno para, por meio da terapêutica psicofarmacológica, reinstaurar o equilíbrio químico parcialmente perdido. Sob esta ótica, o diagnóstico e o tratamento passam a ser considerados tanto mais precisos quanto menos dependentes são da necessidade de recorrer às particularidades da história do paciente, a não ser, é claro, aquelas que dizem respeito às disposições genéticas herdadas. A ciência tende, em suma, a excluir de seu campo de determinação, justamente, a referência à dimensão particular do sujeito desejante.

O advento da psicanálise, por seu turno, está estreitamente relacionado com a recuperação desta dimensão do sujeito que a ciência forcluiu. A centralidade que a psicanálise confere ao sujeito deve, no entanto, ser distanciada de qualquer tipo de miragem que uma perspectiva subjetivista pode trazer para o seu campo (Lacan, 1962-63/2005c). O sujeito da psicanálise não coincide com qualquer ideia de sujeito psicológico autônomo. Ele está longe de ser considerado como uma instância autoidêntica ou de ser remetido a um pressuposto ontológico que fixe previamente os predicados imanentes de sua natureza. A teoria do objeto *a* tem, nesse sentido, um valor operatório bastante relevante. Por um lado, ela reforça o que já era indicado pela teoria do significante, a saber: que o sujeito não é causa de si mesmo, dado que aquilo que o define é estrangeiro ao seu próprio domínio; por outro lado, sustenta a ideia de que a *causa real*, que se mostra irreduzível tanto ao imaginário quanto à trama simbólica, leva à necessidade do reconhecimento da existência de uma *experiência produtiva de indeterminação*, que se dá como um elemento inextricável da vida subjetiva e do qual a ciência nada quer saber¹⁰³.

À ideia de uma pretensa intencionalidade, que daria lugar a um saber de ordem puramente hermenêutica, Lacan vai opor justo o que diz respeito ao objeto. E para pensar o objeto de que se trata em psicanálise, ele vai retomar a noção de causa. Da causa como o que implica não um naturalismo que poderia ser reduzido a uma representação científica, mas sim o real que justamente, não se subsume à representação. E é com esse real da causa que se furta à representação que Lacan vai ter que contar para pensar o objeto. (Costa-Moura & Costa-Moura, 2011, p. 227, 228).

¹⁰³ “Uma diferença essencial é que, na ciência, a pesquisa da causa exclui o sujeito e sua divisão. Aqui a causa só se diz no lugar da regularidade, da homogeneidade, da continuidade mantida entre ela e seus efeitos, toda hiância, todo tropeço, toda heterogeneidade são eliminados. Do ponto de vista da psicanálise, agir assim como o faz a ciência é, em última instância, não só forcluir o sujeito mas, nessa forclusão, arrastar a própria causa do sujeito e do desejo; agir assim é reduzir o domínio inapreensível da causa à ordem determinada da lei; agir assim é tratar a causa como antinômica ao sujeito e à sua divisão, num contraste aberto com a psicanálise onde toda a causa vem testemunhar uma implicação do sujeito (Souza, 1996, p. 69, 70),

5.4.2.2 Das críticas de Lacan à ciência¹⁰⁴

O conceito de objeto *a* aponta para existência de uma *zona de indeterminação* que se constitui como parte elementar do campo de forças ao qual o sujeito se encontra exposto. Ele auxilia a compor uma crítica à ciência que, no ensino lacaniano, possui um desdobramento ético-político de grande relevância. De forma sintética, esta crítica pode ser percorrida a partir das observações propostas abaixo:

(i) Em primeiro lugar, é preciso dizer que a crítica não está dirigida contra os progressos promovidos pela ciência. Isso é verdade, ao menos, se considerarmos que, no conjunto do ensino lacaniano, não há nenhum tipo de olhar nostálgico voltado para o passado, que sugira que o homem, não fosse os males causados pelos avanços da tecnociência, estaria numa condição melhor e mais feliz do que esta em que se encontra hoje. Seu juízo está bem longe de se assemelhar ao juízo de Rousseau. Lacan não é, em absoluto, um arcadista.

A crítica mira, portanto, um alvo diferente. Incide, sobretudo, sobre os efeitos colaterais advindos da forma a partir da qual a ciência moderna se constituiu. Dentre eles, o mais pernicioso seja, talvez, a tentativa de supressão, de seus protocolos rígidos, de todo tipo de *experiência subjetiva de indeterminação*.

Ainda que o inconsciente possa ser concebido segundo o modelo de uma máquina pensante, o que o integra ao eixo da racionalidade da ciência, sua lei, entretanto, deve ser inserida no domínio de uma causa que se manifesta ao modo de uma ruptura. A causa real, atribuída à realidade sexual do sujeito, é traumática, na medida em que o trauma deve ser pensado como aquilo que “excede, pelo *continuum* de gozo não cifrável, a determinação significativa constitutiva do sujeito” (Teixeira, 1999, p. 32).

(ii) O segundo juízo crítico tem uma dimensão política essencial, muito semelhante, ademais, a de alguns epistemólogos da época. Lacan lembra que, todos aqueles que se resignam passivamente diante dos imperativos do discurso da ciência acabam por se tornar reféns do desconhecimento e da aura de obscurantismo em torno do qual seu ideal de objetividade gravita. Refletindo especificamente sobre o alcance das ciências psicológicas, demonstra não ser muito difícil perceber contra o quê sua pretensa neutralidade se choca. Ela deságua, afinal, “nos empreendimentos cada vez mais intencionais de uma tecnocracia, na

¹⁰⁴Milner (1996) indica a existência de uma importante diferença entre os modos como Lacan e Freud posicionam-se diante do discurso da ciência. Freud assente ao ideal da ciência e esse ideal fundamenta plenamente o voto de que a psicanálise seja, também ela, uma ciência rigorosa. Lacan, por seu turno, distancia-se de Freud em relação à abordagem desta questão, visto que ele não acredita nesse ideal. Mais precisamente, não acredita nisso para a psicanálise. “Já que não há ideal de ciência em relação à psicanálise, ele diz, tampouco há para ela ciência ideal”. Por isso “A psicanálise encontrará em si mesma os fundamentos de seus princípios e métodos.”

padronização psicológica dos sujeitos desajustados no trabalho, no ingresso nos quadros da sociedade existente, na cabeça curvada sob a norma do psicólogo” (Lacan, 1963/2005d, p. 62). A descoberta de Freud, completa Lacan, “é uma oposição radical a isso” (Idem).

A ciência está longe de ser apolítica, visto que ela não se constitui como um discurso desinteressado dos valores que regulam o laço social e que, com não pouca frequência, são os mesmos que financiam seus avanços. Não é raro, desse modo, vê-la responder, reproduzir e reforçar os ímpetus: (a) da normatização utilitária, (b) do delineamento minucioso das formas de vida consideradas desejáveis e (c) do estabelecimento de uma teleologia da adaptação social. Ora, não deve haver nada de mais heterogêneo à ética que sustenta o edifício da prática do analista do que a obediência servil a esta padronização normativa.

(iii) Por fim, é preciso considerar que a crítica lacaniana não está relacionada com qualquer juízo fundado sobre a defesa de uma espécie de liberdade romântica que, nas questões relativas ao sujeito, deveria inexoravelmente se impor contra a rigidez do método científico. Nesse sentido, ela não guarda semelhanças nem com a busca, à maneira da filosofia heideggeriana, por “uma compreensão pré-científica do sentido do ser”, potencialmente alcançável por meio da abertura à experiência da linguagem poética (Iannini, 2012, p. 231); nem com o resgate, em coro com a tradição hermenêutica que remonta a Husserl, das relações de sentido que definem os modos como os indivíduos se relacionam com os objetos visados intencionalmente pelo desejo. Lacan, como Iannini destaca, não recusa a ciência, visto que, tal como ela, a psicanálise também é herdeira de uma pesquisa sobre a verdade que é eminentemente refratária ao sentido:

O “desencantamento do mundo” em Lacan não tem qualquer conotação nostálgica. O Universo da ciência perdeu o calor, a maciez e o colorido do mundo pré-científico orientado por fins e harmônico em relação a um belo... mas exatamente por essas razões nos livrou das ilusões do sentido do ser e da tarefa de sua compreensão. Nisso temos um Lacan herdeiro do melhor iluminismo de Freud, sem, no entanto, o ranço que alimentava, até certo ponto, a concepção freudiana de ciência de uma filosofia positivista da história. Como em Freud, que o mundo seja desencantado, é uma condição até mesmo para a fruição da beleza transitória, desprovida da ilusão do sentido humano e divino, que mais oblitera do que torna possível a fruição. (Iannini, 2012. p. 231, 232).

A crítica lacaniana à ciência não passa, portanto, pela tentativa de retorno ao primado do Imaginário, a ser entendido, aqui, como uma retomada do sentido do ser e do desvelamento das significações atribuídas à sua relação com o mundo. A psicanálise, ao contrário, é tributária do mesmo movimento de esvaziamento dos sentidos e significados do mundo operado pela ciência. Não sem razão, seu sujeito, concebido como determinado pelo significante, é *vazio, pontual e evanescente*, não possuindo nenhum tipo de suporte

predicativo *a priori*, que defina ou constitua alguma essência positiva (Souza, 2013). A crítica tem, dessa maneira, outro direcionamento. Ela se volta para o reconhecimento e para a reposição daquilo que a ciência suprime de seu domínio e do qual não quer absolutamente saber¹⁰⁵. Essa elisão diz respeito, fundamentalmente, aos efeitos do *real* sobre a realidade subjetiva¹⁰⁶.

O conceito de objeto *a* leva à necessidade de uma reconfiguração tanto da concepção de estrutura quanto da noção de sujeito. A estrutura já não pode ser compreendida apenas como o que confere suporte à lógica operatória dos significantes. Ela deve comportar, também, esse objeto que, embora heterogêneo ao universo simbólico, não cessa de produzir efeitos de retorno sobre ele¹⁰⁷. O sujeito, por sua vez, passa a ser articulado a partir de dois eixos suplementares: por um lado, o do significante que o divide e que o introduz, pela via da castração, em um domínio simbólico comum, a partir do qual a experiência do desejo será definida. Por outro lado, o eixo do objeto perdido, que o insere na relação com o gozo (ou com as vias de satisfação pulsional) e que o veicula a algo da dimensão de seu próprio ser que lhe aparece como irrecuperável¹⁰⁸.

A partir do conceito de objeto *a*, ademais, Lacan reinsere, no campo do formalismo inconsciente, algo da dimensão corporal. Conforme a passagem abaixo esclarece, a reflexão sobre a natureza da causalidade em psicanálise acabou por levar à necessidade de adicionar à consistência lógica “um pouco de carne” (Miller, 2005b, p. 266), isto é, de acrescentar, ao

¹⁰⁵Lacan, em *Ciência e a verdade* (1966/1998), diz que: “Quanto ao que ocorre com a ciência, não é de hoje que posso dizer o que me parece ser a estrutura de suas relações com a verdade como causa, já que nosso progresso este ano deve contribuir para isso. Abordá-la-ei através da estranha observação de que a prodigiosa fecundidade de nossa ciência deve ser interrogada em sua relação com o seguinte aspecto, no qual a ciência se sustentaria: que da verdade como causa, ela não quer-saber-nada”. (p. 889).

¹⁰⁶Estes efeitos do real sobre o sujeito podem ser demarcados a partir do relevo, conferido por Lacan, a estas diferentes facetas: (i) *o trabalho negativo da pulsão de morte*; (ii) *a indeterminação do sujeito, pensada como consequência da imersão do corpo sexuado no campo estruturado da linguagem*; (iii) *a existência do objeto a, pensado como uma causa êxtima ao domínio da lei*.

¹⁰⁷Mais tarde, no *Seminário livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992), Lacan formalizará esta estrutura servindo-se, para tanto, da teoria dos quatro discursos. O inconsciente, nessa teoria, pode ser pensado a partir do recurso ao Discurso do Mestre. Nele, o sujeito (\$) aparece como um elemento (recalcado) que o significante (S1) representa para outro significante (S2). A significação fálica advém no nível do sujeito, uma vez que ele está no mesmo lugar do significado produzido pela retroação de S2 a S1. A estrutura, entretanto, comporta, para além desses três termos, um quarto elemento, o objeto *a*. Trata-se do objeto que é heterogêneo ao campo do Outro (o tesouro dos significantes) e com o qual o sujeito mantém uma relação de disjunção. O objeto, pensado como um efeito inerente à própria existência da estrutura, indica, por um lado, uma perda de gozo subsequentemente recuperável a partir da função do mais-de-gozar. Por outro lado, o objeto sofre um efeito de arraste, visto que, de produto de uma operação, passa a ser a causa êxtima que sustenta a experiência do desejo.

¹⁰⁸“Que sou [Eu]? Sou no lugar de onde se vocifera que o universo é uma falha na pureza do Não-Ser. E não sem razão, porque, para se preservar, esse lugar faz o próprio Ser ansiar com impaciência. Chama-se o Gozo, e é aquele cuja falta tornaria vão o universo” (Lacan, 1960/1998j, p. 834).

A resposta para “quem sou eu?”, lembra Miller, fazendo clara alusão a esta passagem extraída de *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, encontra-se, portanto, no nível do objeto (do gozo) e não do significante (do desejo). (Miller, 2005b, p. 240).

domínio específico do pensamento, a dimensão econômica da pulsão que, de fora a fora, atravessa o corpo:

Pois bem, se esta causa se revela tão irreduzível, é na medida em que se superpõe, em que é idêntica em sua função ao que lhes venho ensinando a delimitar e a manejar (...) como a parte de nós mesmos, a parte de nossa carne que permanece necessariamente aprisionada na máquina formal, sem o que o formalismo lógico para nós, não seria absolutamente nada.

Esse formalismo só nos faz exigir e nos dar os quadros de nosso pensamento e de nossa estética transcendental, captando-nos por algum lugar. Nós lhe damos não simplesmente a matéria, não apenas nosso ser de pensamento, mas também o pedaço carnal arrancado de nós mesmos. Esse é o pedaço que circula no formalismo lógico, tal como ele foi constituído em nosso trabalho do uso do significante. É essa parte de nós que é aprisionada na máquina e fica irrecuperável para sempre. Objeto perdido nos diferentes níveis da experiência corporal em que se produz seu corte, é ela que constitui o suporte, o substrato autêntico, de toda e qualquer função da causa. (Lacan, 1962-63/2005c, p. 237).

A introdução do conceito de objeto *a* na teoria provoca, de acordo com Safatle (2003), um movimento de “retorno ao sensível e ao primado do objeto” que culmina no progressivo abandono “do conceito de *desejo puro* em prol da rearticulação do conceito de pulsão” (p. 211). É claro que é preciso interpretar com cautela esta ideia. Não se trata de pensar o *a* como algo que deve ser diretamente referenciado aos órgãos sensoriais do corpo e, menos ainda, de concebê-lo a partir do modo como o empirismo reflete sobre a relação estabelecida, no processo de construção do conhecimento, entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível. Por um lado, é preciso considerar que a “diversidade das formas assumidas” pelo objeto *a* “encontra-se em certa relação com a qual o desejo do Outro é apreendido pelo sujeito” (Lacan, 1963/2005d, p. 66)¹⁰⁹. O objeto situa-se no corpo não como elemento de garantia de uma suposta integridade imaginária, mas, ao contrário, como elemento de queda, localizável em um espaço topológico que aponta para a preservação de uma *zona de indiferenciação* entre o que causa o desejo do sujeito e o que captura o desejo do Outro. Por outro lado, ao se estruturar, na lógica da fantasia, como apresentação imaginarizada do real, o objeto auxilia a compor uma matriz que determinará o modo de acesso do sujeito à realidade. Esse acesso não se constituirá sem levar em conta o que resta e o que se fixa destas primeiras relações estabelecidas com o Outro¹¹⁰.

¹⁰⁹ Lacan, em *O Seminário livro10: a angústia* (1962-63/2005c), especifica, seguindo o trajeto do desenvolvimento psicosssexual descrito por Freud nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/1996b), as formas prevalentes assumidas pelo objeto da pulsão. Contudo, à série freudiana - seio, fezes e falo -, ele acrescenta outros dois objetos: o olhar e a voz.

¹¹⁰ A imagem da fantasia é sempre ambígua, uma vez que comporta, ao mesmo tempo, a dimensão da alienação e a dimensão da revelação. A fantasia indica uma resistência frente a qualquer tipo de submissão do objeto *a* ao empirismo. Nesse sentido, Safatle (2006) ressalta que: [o objeto *a*], aquilo que o sujeito perdeu a fim de se constituir como instância de autorreferência e como imagem do corpo próprio servirá de matriz quase-transcendental capaz de sustentar o quadro de identificação fantasmática. O que o sujeito perdeu para ser uma identidade narcísica, este objeto cujo estatuto escapa ao estatuto de objeto derivado da imagem especular,

5.4.3 O gozo, a angústia e o desejo: a formação do objeto *a*

Podemos, enfim, a partir do esquema reproduzido logo abaixo, no qual Lacan sintetiza o processo de constituição do sujeito, delimitar a operação responsável pela formação do objeto *a*, assim como apreender as suas diferentes incidências sobre o psiquismo. Conforme pode ser observado, o objeto condensa, a um só tempo, pelo menos três funções diversificadas: é o objeto do gozo, o mesmo que, um pouco mais tardiamente no seu ensino, Lacan atribuirá a função de mais-de-gozar¹¹¹; é o objeto da angústia; e é o objeto causa do desejo.

A	S	jouissance
a	A	angoisse
S		désir

Figura 7 - Esquema gozo / angústia / desejo (Lacan, 1962-63, p. 125)¹¹².

As operações expostas no esquema podem ser lidas de acordo com algumas das coordenadas que propomos logo abaixo:

i. O processo de subjetivação parte, prioritariamente, do lugar estruturante ocupado pelo Outro (A). O sujeito, diz Lacan, “tem que se constituir no lugar do Outro, sob a forma

fornecerá a matriz do quadro de submissão do diverso da experiência ao pensamento da identidade fantasmática (Safatle, 2006, p. 205). Isso quer dizer, de forma bastante simplificada, que a fantasia passa a ser a peneira a partir da qual a experiência da realidade irá se estruturar para o sujeito.

¹¹¹ Ver, sobretudo, o *Seminário 16: De um Outro ao outro* (1968-69/2008b). Lacan indica que é a partir do conceito de mais-valia, extraído da filosofia de Marx, que ele articula a função do mais-de-gozar.

A operação de constituição do sujeito produz um resto não capturável pelo significante. Este resíduo, o ‘*a*’, é sempre recuperável na medida em que jamais é recuperado. Ele sinaliza para a existência de uma perda de gozo que se fixa como condição necessária da inserção do sujeito na linguagem. O sujeito goza mais, goza reiteradamente, na exata proporção em que goza menos, ou seja, em que o objeto supremo de seu gozo é, desde a partida, um objeto perdido.

A estrutura pensada por Marx para explicar o funcionamento do capitalismo é, segundo Lacan, homóloga e esta estrutura de constituição do sujeito. O trabalhador é, aí, representado a partir do seu intercâmbio entre dois valores – o valor de uso (sua força de trabalho) e o valor de troca (a transformação da primeira força em mercadoria a ser comprada). A mais-valia advém como a resultante ou o produto dessa operação de transformação, constituindo-se como o excedente necessário para que a dinâmica do capital se sustente. Da mesma forma que o objeto *a* é separado do sujeito e retorna ao campo da estrutura como mais-de gozar, a mais-valia é, também, separada do trabalhador, entregue ao Outro (o capitalista), para retornar como um excesso que estrutura sua busca repetitiva, fadada sempre a ser malsucedida, de recuperar aquilo que lhe foi subtraído. Quanto mais trabalha e mais maximiza sua produção, mais produz, paradoxalmente, o resto que lhe falta. Não sem razão, Lacan compara o trabalho inerente ao sintoma do neurótico à atividade do trabalhador no capitalismo.

¹¹² Imagem retirada de Lacan, J. (1962-1963). *Séminaire 10: Angoisse*. Recuperado em 15 de novembro de 2014, <http://staferla.free.fr/S10/S10%20L'ANGOISSE.pdf>. (*Séance de 13 mars 1963*, p. 121).

primária do significante, e com base no tesouro do significante já constituído no Outro” (Lacan, 1962-63/2005c, p. 179). A estrutura simbólica deve ser considerada tão essencial à vida do homem quanto o meio-ambiente natural (*Unwelt*) o é para vida do animal. O Outro já se encontra antecipadamente constituído e à espera do sujeito. O sujeito (S) desse primeiro tempo, por sua vez, grafado sem a escritura de uma barra de cisão, é *o sujeito do gozo*. Por ser anterior a qualquer tipo de operação, ele não pode ser pensado senão a partir do recurso ao mito. (Lacan, 1962-63/2005c, p.192)¹¹³.

ii. É a partir da relação estabelecida com o Outro, que o sujeito promove uma primeira operação interrogativa sobre o desejo. “Supondo-se essa operação, diz Lacan, surge então uma diferença entre o A-resposta, marcado pela interrogação, e o A-dado, algo que é o resto, a irreducibilidade do sujeito. É o *a*. O *a* é o que resta de irreducível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro” (Lacan, 1962-63/2005c, p. 179).

O ‘*a*’, de acordo com o esquema, poderia assumir a condição de ser uma metáfora do *sujeito do gozo*. Porém, se ele não adquire esse estatuto, é porque não é assimilável, como ocorre com a figura da metáfora, ao significante. Ele, ao contrário, é “o que resiste a qualquer assimilação à função do significante, e é por isso mesmo que simboliza o que, na esfera do significante, sempre se apresenta como perdido, como o que se perde para a ‘significantização’” (Lacan, 1962-63/2005c, p. 193).

A queda do objeto *a* dá origem a uma dupla falta. Aponta, por um lado, que o sujeito, submetido à castração, perde inexoravelmente algo elementar de seu ser, advindo, em um mundo simbolicamente estruturado, como um existente dividido (\$). Revela, por outro lado, que, no campo do Outro (A), falta o significante capaz de significantizar o objeto perdido. O gozo, portanto, possui, ao menos aqui, uma dimensão real. Muito embora seja o resultado do corte promovido pela ação do significante sobre o corpo, permanece, entretanto, como algo não integralizável ao domínio da estruturada linguagem. De acordo com Miller, Lacan fabrica o conceito de objeto *a*:

(...) para tentar pensar um gozo mais além da mortificação, mais além da *Aufhebung*, mais além do desaparecimento do significante. É o valor do que ele enuncia, quando diz que a lei e o desejo recalado são uma só e mesma coisa. O significante da lei, o Nome-do-Pai, e seu significado, o desejo como recalado, pertencem à mesma ordem. O gozo, porém, é de outra ordem, e mesmo anulado pelo significante, dele resta algo não anulável (Miller, 2005b, p. 239).

¹¹³ Mais tarde, no *Seminário livro 20: mais ainda* (1972-73/1985b), Lacan irá propor, a partir da construção da tábua da sexuação, que este sujeito mítico (o pai da horda) constitui-se, na verdade, como uma condição lógica necessária para a estruturação de um conjunto finito. Seguindo de perto a teoria matemática dos conjuntos, que pode ser aplicada sem exceção para os elementos que compõem o lado masculino da tábua, pode-se postular que condição necessária para que um conjunto tenha existência é que ao menos um elemento esteja excluído dele.

iii. A queda do objeto *a* determina, segundo a diferenciação dos estágios que compõem a temporalidade lógica da constituição do sujeito, as funções distintas que ele assume no plano subjetivo. Elas podem ser discernidas da forma como se segue:

(a) no primeiro patamar, o objeto aparece como produto residual da operação subtrativa da incidência da lei sobre um corpo atravessado pela pulsão. Ele surge, nesse lugar, como elemento êxtimo ao significante, que serve de suporte para a recuperação de ao menos uma parcela do gozo perdido.

(b) No segundo patamar, ele se encontra articulado à angústia. A angústia, definida como o afeto que não engana, é, como pode ser observado no esquema, “um termo intermediário entre o desejo e o gozo” (Lacan, 1962-63/2005c, p 193). Sua emergência, por um lado, é o sinal crucial do encontro do sujeito com o que Lacan nomeia de *falta da falta no Outro (A)*. Essa é a sua *faceta inibitória*, uma vez que o sujeito, nesse instante, se depara com sua máxima anulação, ou seja, ele se percebe reduzido à condição de puro objeto de satisfação para um gozo estrangeiro, apreendido como radicalmente dissimétrico e profundamente enigmático¹¹⁴.

Por outro lado, a angústia é, também, a insígnia do encontro do sujeito com *a falta no campo do Outro (A)*. Essa é a sua *faceta produtiva*, visto que ela o encaminha em direção ao reconhecimento da existência de um objeto que o impulsiona à fragilização das imagens ordenadas que tem de si mesmo e do Outro. Isso ocorre porque o ‘*a*’ é um objeto real que tanto destotaliza as projeções imaginárias da *gestalt* corporal quanto desestabiliza a expectativa da crença neurótica na existência de uma estrutura simbólica sem falhas. A resistência à integração aos protocolos fixos de constituição identitária e ao processo de alienação às leis do significante, inerente à natureza do objeto, exige, de um dispositivo clínico sensível a ele, a necessidade de um engajamento ético que acolha a radical indeterminação do real¹¹⁵.

(c) No terceiro patamar, enfim, o ‘*a*’ comparece como causa do desejo. É possível, nesse sentido, postular que o objeto sofre, no ensino de Lacan, o efeito de um arraste. Ele é deslocado do lugar de miragem subjetiva, ou seja, daquilo que se encontra no horizonte da busca contínua e infatigável de cada sujeito ($\$ \rightarrow a$), para ser concebido, ao contrário, como a

¹¹⁴ “(...) a angústia, diz Lacan, manifesta-se, sensivelmente, como relacionada de maneira complexa com o desejo do Outro. Desde essa primeira abordagem, indiquei que a função angustiante do desejo do Outro estava ligada a eu não saber que objeto *a* sou eu para esse desejo”. (Lacan, 1962-63/2005c, p. 353).

¹¹⁵ Parafraseando Hegel, a verdadeira saúde não é aquela que não se atemoriza ante a angústia e se conserva intacta da devastação. Ao contrário, “(...) a verdadeira saúde suporta a angústia, convertendo o negativo em ser. Há de se perguntar porque nossas formas hegemônicas de vida são pouco capazes de formar sujeitos que saibam produzir tais conversões” (Safatle, 2012, p. 155).

condição a partir da qual toda experiência de desejo se estrutura ($a \rightarrow \$$). Como Solano-Suárez (2006) destaca:

(...) o objeto é, antes, um objeto exterior a toda interiorização. O objeto causa não é um objeto que se encontre ao alcance do sujeito, ele já se encontra ali antes que o sujeito o apreenda em sua forma especular chegando, desse modo, à distinção entre o eu (*moi*) e o não eu (*non-moi*). Nessas condições seria preciso conceber um objeto que é mais exterior porque ele está ali antes de toda interiorização, antes de toda distinção entre o eu (*moi*) e o não-eu (*non-moi*), é no nível desse objeto que Lacan identifica a função de causa. (p. 4).

iv. Por fim, o esquema revela a necessidade de pensar o Nome-do-Pai para além dos limites outrora fixados. Já não se trata de defini-lo apenas como uma lei pacificadora que garante, a partir da aliança simbólica à qual dá origem, o suporte para a resolução dos conflitos imaginários. Muito embora essa permaneça como uma de suas funções mais notáveis, ela está, contudo, longe de ser a sua única via possível.

O conceito de objeto *a* exige uma revisão do conceito de Nome-do-Pai. Por causa de sua introdução na teoria, o Outro passa a ser definido como uma estrutura inconsistente, desejante (*A*), que não cessa, por isso, de ordenar renúncias e sacrifícios. No plano subjetivo, sobretudo por causa da condição originária de desamparo e de imaturação da criança, o desejo do Outro é vivido como um verdadeiro enigma. Tudo se passa, desde então, como se o sujeito se deparasse recorrentemente com estes questionamentos: ‘Afinal, o que ele quer de mim, se o que lhe concedo parece sempre insuficiente para realizar aquilo que me exige?’ ‘Que objeto é esse que preciso lhe ceder, se todo sacrifício que faço em seu nome - sacrifício tanto maior porque lhe entrego parte do meu ser de gozo -, parece sempre fracassar em sua finalidade derradeira?’¹¹⁶.

O que é buscado no Outro, portanto, é “a resposta à queda essencial do sujeito em sua miséria suprema e essa resposta é a angústia” (Lacan, 1962-63/2005c, p. 182). Desejar o desejo do Outro, desejar o *A* maiúsculo, não indica outra coisa senão, tal como Lacan realça no trecho abaixo, desejar o objeto que eu possa vir a ser para a realização de seu desejo:

(...) o *a* como tal, e nada mais, é o acesso não ao gozo, mas ao Outro. Isso é tudo o que resta dele, a partir do momento em que o sujeito quer fazer sua entrada nesse Outro.

¹¹⁶ Lacan lembra que basta forçar um pouco o grafo do desejo para que o alcance pleno do que aparece no seu segundo andar possa ser desdobrado. Nesse sentido, para além da pergunta ‘*Che vuoi?*’ (Que queres?), que se origina no Outro e atinge o lugar do sujeito (*\$*), também é preciso refletir sobre a plausibilidade de um movimento inverso, ou seja, uma indagação feita pelo sujeito e endereçada ao mistério referente ao modo como o desejo do Outro é percebido. A pergunta ‘*O que quer ele de mim?*’, diz Lacan, não trata apenas de um “*Que quer ele comigo?*”, mas também – e sobretudo – “de uma interrogação em suspenso que concerne diretamente ao eu: não *Como me quer ele?* mas *Que quer ele a respeito deste lugar do eu?*” (Lacan, 1962-63/ 2005c, p. 14)

(...) Quando o S se destaca desse acesso ao Outro, ele é o inconsciente, ou seja, o Outro barrado. Como eu lhes disse a pouco, só lhe resta fazer do A algo do qual é menos importante a função metafórica do que a relação de queda em que ele se encontrará com respeito a esse *a*. Portanto, desejar o Outro, o A maiúsculo, nunca é senão desejar o *a*. (Lacan, 1962-63/2005c, p. 198).

5.4.4 As formas do objeto *a*

Na angústia, diz Lacan, o objeto pequeno *a* cai. “Essa queda é primitiva. A diversidade das formas assumidas por esse objeto da queda encontra-se em certa relação com o modo sob o qual o desejo do Outro é apreendido pelo sujeito” (Lacan, 1963/2005d, p. 66). A queda do objeto é articulada de cinco maneiras diferentes, todas diretamente dependentes das fontes corporais a partir das quais a intervenção do Outro incide de forma prevalente. À série composta pelos objetos *seio*, *fezes* e *falo*, que Freud estabeleceu nos seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/1996b), Lacan acrescentou, ainda, o *olhar* e a *voz*. O gráfico reproduzido logo abaixo ilustra como esses objetos parciais se apresentam ao longo da trajetória da pulsão. Antes de percorrê-lo, contudo, é importante apresentar duas considerações preliminares:

i. Em primeiro lugar, é bom ter em mente que a concepção de Lacan, embora tenha certa inspiração na teoria das relações de objeto proposta pela escola inglesa¹¹⁷, distancia-se categoricamente dela. Ele chega a dizer que a noção de objeto parcial talvez seja o que a análise tenha descoberto de mais exato, “porém ao preço de postulados sobre uma totalização ideal”, que resulta na própria anulação do seu benefício (Lacan, 1961/1998g, p. 683). Sua crítica dirige-se a toda teoria que, em psicanálise, supõe a existência de uma linearidade do desenvolvimento psicosssexual, como se houvesse uma matriz retilínea de fases e mutações que, uma vez atravessadas de maneira adequada, bastariam para promover uma maturação individual plena. Para Lacan, não existe nenhum tipo de princípio prévio, imanente ou transcendente, que regule os destinos da sexualidade no ser falante, propulsionando-o a elevar-se do estágio polimórfico e desagregado, que caracteriza o autoerotismo da primeira fase da sua vida, até um estágio final de amadurecimento, que, de acordo com alguns autores, poderia ser evidenciado a partir da consumação de dois tipos de ideais normativos prevalentes. No campo das relações amorosas, ele poderia ser atestado pelo movimento de unificação das pulsões parciais e na conseqüente realização do ideal do amor genital e heterossexual; já no campo do jogo das forças sociais, por sua vez, ele poderia ser verificado

¹¹⁷A figura mais eminente, aqui, é, sem dúvida, Karl Abraham. É possível também citar a figura mais importante dentre seus continuadores, a saber: Melanie Klein.

por meio da sublimação do excedente pulsional e na sua consecutiva conversão para fins de reforçamento dos ideais da vida civilizada.

Em franca oposição a esta concepção linear, Lacan propõe a ideia de uma “constituição circular do objeto” (Lacan, 1962-63/2005c, p. 320). É possível, em cada um dos estágios da trajetória da libido, encontrar aderências que não são simplesmente anuladas pela evolução progressiva das etapas. A pulsão, ao contrário, liga-se aos resíduos das operações sucessivas da constituição subjetiva, permanecendo, portanto, como um excedente não submetido ao domínio das representações provenientes do Outro e como o que escapa à regulação do princípio de prazer. A adesividade da pulsão ao objeto determina o surgimento de um gozo situado para além do campo do desejo e, por conseguinte, para além do universo de circunscrição da lei simbólica.

A partir da década de 1960, a constituição do sujeito e a teoria do laço social já não devem ser pensadas sem a referência à pulsão, ao objeto *a* e ao gozo. O sexual, longe de ser concebido como o que se inscreve no registro natural de uma linha evolutiva positiva, deve ser considerado, ao contrário, como o *domínio categórico da presença do negativo no sujeito*. Isso quer dizer que ele é o lugar de suporte das experiências subjetivas de descentramento e de inadequação, especialmente no que diz respeito à produção de identidades sexuais e ao estabelecimento de vínculos/relações amorosas¹¹⁸. A realidade sexual, afinal, não se constitui sem que um resto de gozo não cifrável – um resíduo real – seja produzido¹¹⁹.

ii. Em segundo lugar, é bom reforçar, conforme já foi dito antes, que o objeto possui uma estrutura topológica. Ao mesmo tempo em que é simultaneamente pertinente ao campo do Outro e ao domínio subjetivo, também não pertence, em igual medida, a nenhum deles. Trata-se, na verdade, de um elemento de dupla queda que origina uma dupla inconsistência: a da totalidade da imagem do corpo e das projeções identitárias do Eu, por um lado, e a da estrutura simbólica, por outro lado.

¹¹⁸ Esses elementos (normatização da sexualidade e delineamento do ideal do amor genital), de acordo com Foucault, seriam reflexos, no interior da teoria psicanalítica, de uma estratégia bem mais ampla da modernidade: a gestão biopolítica dos corpos. Muito embora Lacan perceba esse movimento no interior de alguns célebres intérpretes da obra freudiana, sua estratégia, entretanto, é, como pode ser visto, inteiramente divergente em relação a elas.

¹¹⁹ É importante lembrar, conforme visto acima, que a relação do sujeito com o Outro sexo passará inevitavelmente pela articulação em torno do objeto. Lacan, na década de 1970, extrairá consequências radicais dessa teorização. No *Seminário 20: mais ainda*, ele dirá: “Não há relação sexual porque o gozo do Outro tomado como corpo é sempre inadequado – perverso de um lado, enquanto que o Outro se reduz ao objeto *a* – e, do outro, eu diria louco, enigmático” (Lacan, 1972-73/1985b, p. 131). Isso acontece porque o gozo feminino se apresenta como um gozo não-todo submetido à norma fálica.

Uma vez anotadas estas duas considerações, podemos, agora, seguir o trajeto do gráfico, resumindo o que está em questão em cada um de seus diferentes estágios.

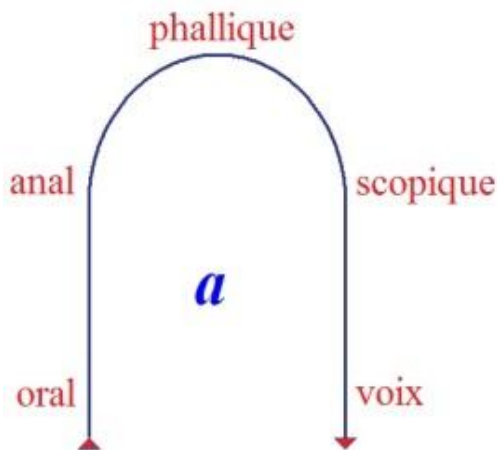


Figura 8 - As formas do objeto *a* nos diferentes estágios da libido (Lacan, 1962-63, p. 189)¹²⁰

(a) *O objeto oral*

O objeto oral, como sabemos, é aquele que satisfaz as primeiras necessidades do lactente. Sua queda, nesse primeiro nível, encontra-se articulada à função do desmame, isto é, à perda do seio. O seio - e isso é o que é capital nesse nível - é primariamente percebido como uma parte do mundo interno da criança. É apenas em um segundo instante que ele é destacado do seu corpo e cedido à satisfação de uma necessidade percebida no Outro:

No nível da relação oral, diz Lacan, há não uma necessidade *do* Outro, mas uma **necessidade no Outro**, no nível do Outro. É em função da dependência do ser materno que se produz a disjunção do sujeito com o *a*, o mamilo, cujo verdadeiro alcance vocês só podem perceber se virem que o mamilo faz parte do mundo interno do sujeito, e não do corpo da mãe. (Lacan, 1962-63/2005c, p. 317).

Em essência, portanto, seria incorreto dizer que a criança seja desmamada. É ela, efetivamente, quem se desliga do seio (Lacan, 1962-63, p. 357). O objeto oral torna-se, nesse sentido, o elemento primário da função de um corte que separa a criança de um elemento de satisfação encontrado preliminarmente no seu próprio corpo. Isso quer dizer que algo da substância de gozo do seu ser cai e, por conseguinte, é deportado ao Outro.

¹²⁰ Imagem retirada de Lacan, J. (1962-1963). *Séminaire 10: Angoisse*. Recuperado em 15 de novembro de 2014, <http://staferla.free.fr/S10/S10%20L'ANGOISSE.pdf>. (*Séance de 12 juin 1963*, p. 189).

(b) *O objeto anal*

No estágio do *objeto anal*, encontramos o que Lacan nomeia de *demanda no Outro*. Trata-se da demanda educativa por excelência, visto que está prevalentemente relacionada com os ensinamentos referentes ao modo como a criança deve proceder com relação aos seus excrementos. (Lacan, 1962-63/2005c, p. 317). É aí que, pela primeira vez, ela se reconhece em um objeto, na medida em que as fezes são um produto genuíno de seus próprios esforços. A inscrição deste objeto no círculo da relação com o Outro dá origem a algumas de suas significações paradoxais.

Em primeiro lugar, trata-se de algo que o Outro solicita a partir de um pedido que é recebido com ambiguidade. Afinal, há certas circunstâncias em que é demandado à criança que o segure e o guarde; e há outras, contudo, em que é requerido que ela o solte e o oferte como um presente. Desde muito cedo, portanto, as fezes são capturadas por uma dialética ligada ao enigma da satisfação do Outro.

Em segundo lugar, a criança se volta para a tentativa de compreender tanto o estatuto destes pedidos inicialmente confusos e caprichosos quanto as vicissitudes, também caprichosas, pelas quais o objeto passa, tão logo ela se livre dele. Seu “montinho” sofre os efeitos de uma destinação que é dúbia. Primeiro, ele é solicitado e admirado pelo Outro (- *Que cocô bonito!*); em seguida, porém, o Outro o renega e o descarta. É ensinado à criança, enfim, que ela não deve manter relações com ele, a não ser pelas vias de uma satisfação sublimada.

Nessa etapa, o sujeito, portanto, se vê no nível de um reconhecimento pleno de equivocidades. “Ao mesmo tempo, o que está ali é a criança e não deve ser ela, e mais até, não é dela”. (Lacan, 1962-63/2005c, p. 329). O objeto é inserido em um circuito prenhe de conflitos. Por um lado, ele é um elemento de dom, dádiva ou oblação, na medida em que o sujeito oferta ao Outro, como gesto do seu amor, um produto que lhe é muito caro. É possível considerá-lo como a sua primeira propriedade privada que, enquanto tal, lhe dá, pela primeira vez, certo controle sobre a potência do Outro. Por outro lado, contudo, o Outro tanto o aceita com satisfação quanto, ao mesmo tempo, o descarta como objeto de nojo e de reproche. O produto ao qual a criança se apega, objeto de suas próprias entranhas, não deve mais confundir-se com ela e nem, sequer, ao final, deve mais lhe pertencer¹²¹.

¹²¹ Lacan, seguindo a inspiração de Freud, atribui a ambivalência desta fase ao caráter anal típico do sintoma obsessivo. Ele diz: “(...) bem poderíamos ver nisso a origem da ambivalência obsessiva. Poderíamos inscrevê-la numa fórmula [$a \diamond \$$], onde a é causa dessa ambivalência, desse sim-e-não. Os maus pensamentos que tenho a seu respeito, analista, é evidente que os aponto a você, mas, afinal, de todo modo não é verdade que eu o

(c) *O objeto fálico*

Este nível, colocado no centro do gráfico é, por três motivos basilares, particular em relação ao demais. Ele indica, em primeiro lugar, o instante crucial da entrada da sexualidade no campo do Outro, o que acaba, ademais, por impor uma ressignificação aos dois estágios anteriores¹²². Ele revela, em segundo lugar, que o objeto adequado para atrair o desejo do Outro é, precisamente, aquilo que o sujeito experimenta, no próprio corpo, como uma falta [-Φ]. Por fim, ele determina uma inversão entre o ponto de desejo e o ponto de angústia: o primeiro encontra-se localizado no nível do Outro - é o falo -; o segundo, por seu turno, está situado na relação do sujeito com um pedaço do seu corpo que, antes de valer como um instrumento de potência, é, ao contrário, o objeto de uma queda.

O objeto fálico dá origem à negatividade do desejo. Poder-se-ia dizer que ele é o resultado direto da experiência que a criança tem da impotência de seu órgão para capturar o desejo do Outro materno. Nesse sentido, é possível concebê-lo como um artifício criado para contornar a angústia suscitada pela falta sentida no plano da mediação genital.

Se a posse do falo é remetida a um terceiro, é porque a invenção de uma instância hiperpotente é necessária tanto, por um lado, para dar abrigo ao objeto agalmático, quanto, por outro lado, para manter viva no sujeito a esperança de um dia, por seu justo merecimento, poder, enfim, gozar com o objeto que lhe falta. Não seria descomedido afirmar que o Outro, pensado como uma estrutura sem furos, existe, dessa maneira, apenas como um sonho do neurótico. Ele é o efeito da tentativa de costurar o buraco incontornável da perda que inexoravelmente advém da entrada do sujeito em um universo estruturado.

Lacan passa progressivamente a pensar a falta do falo menos como uma consequência derivada da incidência do Nome-do-Pai sobre os desejos incestuosos que ligam a criança ao desejo da mãe, tal como foi visto no capítulo anterior, do que como a manifestação de um princípio estrutural. A perda de gozo, dessa forma, não seria um efeito causado pela incidência da castração veiculada pela lei paterna, mas, sim, uma consequência fundamental e necessária derivada da própria captura do sujeito no tecido da linguagem¹²³:

considere uma merda. É meu esse sintoma; mas apesar disso não é meu. Vemos desenhar-se aí toda uma ordem de causalidade” (Lacan, 1962-63/ 2005c, p. 329).

¹²² No estágio da castração fálica, diz Lacan, há “o menos falo, a entrada da negatividade quanto ao instrumento do desejo, no momento do surgimento do desejo sexual como tal no campo do Outro” (Lacan, 1962-63/2005c, p. 251).

¹²³ Essa ideia, que, aqui, aparece apenas ensaiada, será desenvolvida com maior minúcia no *Seminário livro 17: o avesso da psicanálise* (1969-70/1992). Ver, sobretudo, a lição VIII, intitulada *Do mito à estrutura*.

O fato de o falo não se encontrar onde é esperado, ali onde é exigido, ou seja, no plano da mediação genital, é o que explica que a angústia seja a verdade da sexualidade, isto é, aquilo que aparece toda vez que seu fluxo recua e mostra a areia. A castração é o preço dessa estrutura, substitui essa verdade. Mas, de fato, esse é um jogo ilusório. Não existe castração, porque, no lugar em que ela tem que se produzir, não há objeto a castrar. Para isso, seria preciso que o falo estivesse ali, mas ele só está ali para que não haja angústia. O falo, ali onde é esperado como sexual, nunca aparece senão como falta, e é essa sua ligação com a angústia. (Lacan, 1962-63/2005c, p. 293).

Esse acontecimento – a atribuição da potência fálica ao Outro – é, ademais, o que confere ao desejo uma parte substancial de sua dimensão de logro:

O desejo é ilusório, por quê? Porque sempre se dirige a um outro lugar, a um resto, um resto constituído pela relação do sujeito com o Outro que vem substituí-lo. Mas isso deixa em aberto a questão de saber onde pode encontrar-se a certeza. Nenhum falo permanente, nenhum falo onipotente é próprio por natureza para fechar, seja pelo que for de apaziguador, a dialética da relação do sujeito com o Outro e com o real. Se com isso tocamos na função estruturante do engodo, será que isso quer dizer que devemos ficar por aí, confessar nossa impotência, nosso limite e o ponto em que se rompe a distinção entre a análise finita e a análise indefinida? Creio que não. (Lacan, 1962-63/2005c, p. 262).

Lacan sinaliza, já nesse *Seminário*, para um importante deslocamento em relação ao modo como o complexo de Édipo passará a ser articulado no seu ensino. Ele é gradativamente retirado do lugar de fundamento transcendental da lei para ser concebido como uma narrativa mítica, que reveste, com uma forma épica, uma perda que é introduzida pela própria existência da estrutura. O objeto fálico, de maneira semelhante, sucumbe ao mesmo destino. Ele é uma invenção utilizada para encobrir o resíduo real engendrado pela operação do advento do sujeito no Outro.

Ainda de acordo com o trecho acima, Lacan postula que o reconhecimento da existência do objeto *a* exige do analista uma calibragem do seu dispositivo clínico. Já não se trata apenas de levar a análise ao limite da linguagem, buscando esvaziar o objeto do desejo de seu conteúdo imaginário, para possibilitar ao analisante a colisão derradeira com a negatividade do falo. É preciso, adicionalmente, integrar ao dispositivo uma técnica que espelhe a natureza de um objeto êxtimo aos dispositivos de simbolização. É por essa razão que ele passa a refletir sistematicamente sobre a natureza do *ato analítico*.

(d) *O objeto escópico*

Neste estágio, encontramos a quarta forma do objeto, aquela que está implicada na função do pequeno *a* no nível da pulsão escópica. Nele:

(...) o sujeito encontra o mundo como espetáculo que o possui. Ele é aí a vítima de um logro, pelo qual o que sai dele e o enfrenta não é o verdadeiro *a*, mas seu complemento, a imagem especular, *i(a)*. Eis o

que parece ter caído dele. O sujeito é arrebatado pelo espetáculo, regozija-se, esbalda-se. É o que santo Agostinho denuncia e designa de forma tão sublime, num texto que gostaria de lhes passar, como a concupiscência dos olhos. Ele acredita desejar porque se vê como desejado e não vê que o que o Outro quer lhe arrancar é o olhar. (Lacan, 1963/2005d, p. 68-69).

Nessa etapa, que é a da fantasia, “lidamos com a potência no Outro, que é a miragem do desejo humano” (Lacan, 1962-63/2005c, p. 318). Em verdade, ela não é senão uma miragem enganosa de potência, cuja função e finalidade é a de estender um véu sobre o confronto do sujeito com a angústia.

Lacan articula o objeto escópico ao *agalma*. Trata-se do objeto “que o sujeito acredita que seu desejo visa, e com o qual leva a seu extremo o desconhecimento do objeto como causa do desejo” (Lacan, 1963/2005d, p. 70). Ele é tanto mais interessante porque comporta, simultaneamente, um efeito de engodo e um brilho de verdade.

A tentativa do jovem Alcebíades de seduzir Sócrates pode, aqui, ser tomada como um exemplo paradigmático. É possível extrair dela dois sentidos que, embora divergentes, não se anulam. Por um lado, o jovem confia que o mestre possua o objeto precioso visado por seu desejo. Não é por outra razão que ele tenta efusivamente atraí-lo para si, visto que tê-lo consigo significaria o delineamento de uma possibilidade de contornar o abismo de sua própria castração. A análise, por meio da transferência, frequentemente se serve, para ser viabilizada, deste mesmo logro contido na experiência amorosa. Por outro lado, contudo, a conquista do velho mestre seria, para ele, a prova mais contundente e incontestável daquilo que a sua bela imagem seria capaz de alcançar. Nesse sentido, não basta atrair o desejo de todos os convivas que disputam a possibilidade de serem seus benfeitores; é preciso que o desejo capturado seja o de quem ele considera o mais potente dentre todos os atenienses. Alcebíades, com essa estratégia, quer se certificar da força contida no valor narcísico de sua própria imagem. Entretanto, o que oculta de si mesmo é a própria dimensão da verdade que a construção desta imagem veicula: ela vem do Outro e está, portanto, quase integralmente alienada a ele.

A resposta de Sócrates ao jovem, por seu turno, não é emitida do lugar de mestria a partir de onde ele é convocado a falar, mas, sim, da posição de objeto causa do desejo. De acordo com Lacan, esse artifício torna o filósofo o dono do primeiro ato analítico descrito pela literatura¹²⁴. Sua réplica a Alcebíades - “Ocupa-te com tua alma!” – possui a seguinte significação:

¹²⁴ Sócrates, adicionalmente, produz, com a sua interpretação, uma cisão clara entre o enunciado de Alcebíades e a dimensão da enunciação que seu discurso presentifica. Pela posição que o jovem assume junto aos convivas do

Saiba que o que persegues não passa daquilo com que Platão mais tarde fará a tua alma, ou seja, tua imagem. Percebe que a função desse objeto não é de visada, mas de causa mortal, e faça teu luto desse objeto. Ele não é senão a tua imagem. Então, conhecerá os caminhos do teu desejo. Pois eu, Sócrates, que nada sei, a única coisa que conheço é a função de Eros. (Lacan, 1963/2005d, p. 70).

Na pulsão escópica, portanto, o sujeito é possuído pelo espetáculo do mundo. Ele é vítima de um engodo fundamental, uma vez que se confunde com o reflexo de sua imagem no espelho. Diferentemente da cegueira relativa à autonomia que ele enganosamente supõe no próprio Eu, sua imagem, na verdade, encontra-se alienada ao desejo e aos imperativos do Outro. A incidência desse desejo resulta, justamente, na queda do seu olhar como objeto *a*.

É possível demarcar, como o gráfico evidencia, uma clara correspondência entre este estágio e o estágio anal. O objeto anal, semelhante ao objeto escópico, comporta, afinal, um erro semelhante. Da mesma forma que a função de oblatividade conferida às fezes possibilita à criança transmutar sua submissão à ordem do Outro em objeto de dádiva; o engodo narcísico do Eu permite transformar em autonomia a alienação da imagem de si ao desejo do Outro. Os objetos de queda – as fezes e o olhar - não são, dessa forma, apenas separados do corpo. Eles são, além de separados, elididos da cena. (Costa-Moura e Costa-Moura, 2011).

É no nível da pulsão escópica, contudo, que a angústia surge de forma mais imperativa¹²⁵. “A cada vez que, subitamente, por algum incidente fomentado pelo Outro, sua imagem no Outro aparece para o sujeito como privado de seu olhar, toda a trama da qual o sujeito é cativo se desfaz (...) e é o retorno da angústia mais básica” (Lacan, 1963/2005d, p. 69). Prova disso, lembra Lacan, é o que acontece no fenômeno do *Unheimlich*.

Há um conto de Guimarães Rosa, intitulado *O espelho*, que revela, com uma precisão que só um gênio da literatura é capaz, o que está em questão no fenômeno descrito magistralmente por Freud no seu artigo *O estranho* (1919/1996e). O conto narra a experiência do encontro de um homem com uma imagem aterradora refletida num jogo de espelhos. Após um olhar mais detalhado, instigado pela curiosidade que ela provoca, ele se atenta para o fato de que o reflexo não é outro senão de si mesmo:

Banquete, seu elogio, embora dirija-se declaradamente a Sócrates, tem efetivamente outra destinação. O seu verdadeiro objeto de amor não é outro senão Agatão.

¹²⁵ “O que acentuarei hoje é o seguinte: só no nível que apontei no quadro como sendo o quarto – dentre os cinco definíveis como característicos da constituição do sujeito em sua relação com o Outro, na medida em que podemos articulá-lo como centrado na função da angústia – é que se articula plenamente, assume forma exemplar, preenche-se em sua plenitude essa forma específica pela qual o desejo humano é função do desejo do Outro”. (Lacan, 1962-63/2005c, p. 353).

Foi num lavatório de edifício público, por acaso. Eu era moço, comigo contente, vaidoso. Descuidado, avistei... Explico-lhe: dois espelhos - um de parede, o outro de porta lateral, aberta em ângulo propício - faziam jogo. E o que enxerguei, por um instante, foi uma figura, perfil humano, desagradável ao derradeiro grau, repulsivo senão hediondo. Deu-me náusea, aquele homem, causava-me ódio e susto, eriçamento, espavor. E era - logo descobri-, era eu mesmo! O senhor acha que eu algum dia ia esquecer essa revelação? Desde aí, comecei a procurar-me - ao eu por detrás de mim - à tona dos espelhos, em sua lisa, funda lâmina, em seu lume frio. Isso, que se saiba, antes ninguém tentara (Rosa, 1988, p. 67).

O personagem, provocado por esse estranhamento e pela angústia que o acompanha, começa, então, a percorrer sistematicamente sua imagem nos espelhos, utilizando-se de métodos verdadeiramente rigorosos e diversificados para apreender-se. Sua intenção é poder encontrar uma parcela de si mesmo, por mais ínfima que seja, que não tenha sido o reflexo da captura de sua imagem junto ao Outro. Certo dia, depois de algum tempo de suspensão desta pesquisa fatigante, motivado pelas cefaleias resultantes de seus esforços contínuos, ao olhar-se desavisadamente em um espelho, eis que a única coisa que lhe surge é a face plana, lisa e fria do vidro. Ele não vê mais nada, nem sequer o indício de um traço de imagem, nem sequer o vestígio do brilho de seus olhos curiosos. Nada, absolutamente nada!

E a terrível conclusão? – ele se indaga:

(...) não haveria em mim uma existência central, pessoal, autônoma? Seria eu um... des-almado? Então, o que se me fingia de um suposto eu, não era mais que, sobre a persistência do animal, um pouco de herança, de soltos instintos, energia passional estranha, um entrecruzar-se de influências, e tudo o mais que na impermanência se indefine? Diziam-me isso os raios luminosos e a face vazia do espelho - com rigorosa infidelidade. E, seria assim, com todos? Seríamos não muito mais que as crianças - o espírito do viver não passando de ímpetos espasmódicos, relampejados entre miragens: a esperança e a memória (Rosa, 1988, p. 71).

É possível concluir, dessa narrativa, que a mancha que deforma a sua imagem no espelho e que, portanto, atíça toda sua inquirição sobre o estranho/familiar que ele contempla naquele instante fugidio e aterrador, aparece-lhe como uma verdadeira potência. Por um lado, esse momento é absolutamente angustiante, porque o faz perceber que a construção de si, da qual tanto se envaidece, quase nada tem de próprio, visto que advém das determinações do Outro, das quais ele se torna um prisioneiro fiel. Por outro lado, contudo, abre-se a possibilidade de reconhecer-se em um objeto separado do Outro e da sua imagem narcísica, objeto real, que não se submete aos protocolos rígidos e estanques de “identidade, diferença e oposição”. Decerto, é a possibilidade de reconhecer-se nele, que abre uma via, muito embora

seja necessário precavermo-nos em relação aos usos viciados dessa palavra, para um certo encontro com a liberdade¹²⁶:

Quando Lacan determina que tais objetos são aquilo que satisfaz à pulsão (de morte), é porque a negatividade da pulsão de morte pode se satisfazer com o gozo de um objeto que traz em si mesmo sua própria negação, que é a destruição de si, torção de seus protocolos de identidade (protocolos que, para Lacan, são fundamentalmente vinculados à ordem do Imaginário).

(...) Sendo assim, a elaboração lacaniana a respeito da centralidade da pulsão de morte como dispositivo de direção do tratamento depende de uma noção de objeto que não reduza a figura da autonegação da identidade ao estatuto de um objeto vazio desprovido de conceito. Tal noção determina a essencialidade do objeto como o que é marcado por uma negatividade cuja aparição é sempre fonte de angústia por implicar na fragilização das imagens ordenadas do mundo e de si (Safatle, 2007b, p. 182)¹²⁷.

(e) *O objeto voz*

Encontramos, enfim, no quinto estágio, o objeto da pulsão invocante - a voz. A voz ocupa, nesse circuito, um lugar particularmente importante, uma vez que ela se refere ao que resta do pai após a sua suprassunção pelo Nome. Trata-se de um objeto que acena para o

¹²⁶ O final do conto, como pode ser visto abaixo, é alusivo em relação a essa ideia. Ele parece indicar a possibilidade produtiva, depois de ter passado pela experiência radical de sua negação, da emergência subjetiva de uma nova dimensão do ser:

“Pois foi que, mais tarde, anos, ao fim de uma ocasião de sofrimentos grandes, de novo me defrontei - não rosto a rosto. O espelho mostrou-me. Ouça. Por um certo tempo, nada enxerguei. Só então, só depois: o tênue começo de um quanto como uma luz, que se nublava, aos poucos tentando-se em débil cintilação, radiância. Seu mínimo ondear comovia-me, ou já estaria contido em minha emoção? Que luzinha, aquela, que de mim se emitia, para deter-se acolá, refletida, surpresa? Se quiser, infira o senhor mesmo. São coisas que se não devem entrever; pelo menos, além de um tanto. São outras coisas, conforme pude distinguir, muito mais tarde - por último - num espelho. Por aí, perdoe-me o detalhe, eu já amava - já aprendendo, isto seja, a conformidade e a alegria. E... Sim, vi, a mim mesmo, de novo, meu rosto, um rosto; não este, que o senhor razoavelmente me atribui. Mas o ainda-nem-rosto - quase delineado, apenas - mal emergindo, qual uma flor pelágica, de nascimento abissal ... E era não mais que: rostinho de menino, de menos-que-menino, só. Só. Será que o senhor nunca compreenderá? (Rosa, 1988, p. 71,72).

¹²⁷ Lacan, no *Seminário livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998n), avalia minuciosamente a função do olhar como objeto *a*. Ele se serve, para tanto, de um debate fecundo com a análise proposta por Merleau-Ponty no seu livro póstumo intitulado *O visível e o invisível*.

Há aí, também, uma reflexão detalhada sobre a pintura em anamorfose, tecida, sobretudo, a partir da análise do quadro *Os embaixadores*, de autoria do pintor renascentista alemão Hans Holbein.

O quadro é particularmente interessante. Nele, estão representados, em ricas vestes, o embaixador da França na Inglaterra em 1533, Jean de Dinteville (à esquerda) e o antigo embaixador do Império Romano-Germânico, o bispo de Lavaur (à direita). Há, ao fundo, uma pequena estante, onde está depositada uma série de objetos que alude, fundamentalmente, às artes e às ciências da época. O que, entretanto, atrai a atenção do observador, é a mancha informe que, estranhamente, atravessa o quadro. Uma mudança de perspectiva em relação ao ponto do qual ele mira a tela mostra do que efetivamente se trata: um crânio, a figura mais representativa da morte.

É bem curioso perceber que entre a política, a religião, as ciências e as artes, em suma, as principais riquezas das quais uma cultura se orgulha, o artista represente esta figura disforme, estranhamente familiar, que só temos coragem de encarar colateralmente. Ele parece, com esta representação, querer indicar que a morte é, ao mesmo tempo, o que motiva toda criação e aquilo ao qual todo criador inexoravelmente retorna. O próprio movimento físico de enxergá-la apenas sobre certa perspectiva visual revela, ademais, nossa relação típica com esta que, dentre todas, é a figura mais eminente do real.

Ora, será que este quadro não expressa a própria posição dupla que a pulsão de morte assume no texto lacaniano? Afinal, por um lado, tal como Freud propõe, ela impulsiona o aparelho em direção a um retorno ao informe; por outro lado, entretanto, é ela quem o impele a um movimento constante de destruição e de reinvenção, ligando o homem à possibilidade ininterrupta de criar novas formas de vida.

resíduo da dimensão pulsante do seu gozo. Mesmo após a mortificação produzida pelo corte da Lei da qual ele se torna o suporte, essa parcela permanece viva, traçando um limite êtímo em relação ao próprio conjunto simbólico que ele delimita.

Antes, todavia, de detalhar esta relação entre a voz e o gozo do pai, é preciso circunscrever um pouco melhor a natureza desse objeto. Para alcançar esse intento, Lacan propõe diferenciá-lo de outras duas dimensões da linguagem, a saber: a fonetização e a comunicação.

O primeiro termo – a fonetização – refere-se, basicamente, ao modelo de compreensão da linguagem herdado da linguística estrutural¹²⁸. Ela é, aí, definida como um sistema de oposições regido por suas próprias leis. Apóia-se sobre a natureza negativa e relativa dos significantes, seus elementos mínimos, e é responsável por introduzir no mundo uma nova realidade.

Muito embora Lacan tenha reconhecidamente se apropriado dessa definição para delimitar a estrutura do inconsciente, ele, todavia, não reduz a linguagem ao puro jogo combinatório de oposições entre significantes. Isso acontece porque pressupõe que ela comporta, adicionalmente, um elemento êtímo, suporte da dimensão real do objeto *a*, a saber: a voz.

É possível, nesse sentido, propor uma clivagem entre o *significante* e a *voz*. O primeiro é um átomo do simbólico que, como tal, não possui força denotativa e manifesta, inicialmente, apenas a presença da diferença. Ele espelha, ademais, a compreensão lacaniana da natureza absolutamente antirrealista da linguagem. A segunda, de outra forma, se constitui como um dos suportes do objeto. Sinaliza para a *ex-sistência*, no limite do plano simbólico, de um gozo não integralizado pelo domínio da estrutura. Revela, por seu turno, que a linguagem, dentre outras funções possíveis, comporta uma atribuição que é nuclear para o ser falante e cuja apreensão é bem pouco convencional e heterogênea às análises lógicas e linguísticas: ela é um instrumento de satisfação pulsional. A voz é o veículo de um gozo que não possui tradutibilidade. Expõe o aparecimento, na *extimidade* da palavra, de um silêncio incontornável: trata-se de um eco do real¹²⁹.

¹²⁸ Um significante, na definição proposta por Saussure e apropriada por Lacan, é uma imagem acústica. O fonema, por sua vez, é um módulo abstrato mínimo da fala, um som articulado, que constitui, pelo conjunto de suas oposições, a unidade do significante. É por causa dessa relação que propomos a interseção entre a fonetização e a linguística estrutural.

¹²⁹ “(...) a voz como objeto ocupa esse lugar limite, litoral, entre a presença de um querer dizer e o silêncio como avesso do dito. Ela se articula como objeto indizível, indica justamente o que não pode ser dito” (Caldas, 2007, p. 95).

A comunicação, por sua vez – o segundo termo avaliado por Lacan -, ainda que se mostre como uma função proeminente da linguagem, não basta para circunscrever todo o campo dos usos que o sujeito pode fazer dela. Esta função, aliás, sequer pode ser considerada como seu elemento mais primitivo, visto que, “na origem, o S não tem nada a comunicar, em razão de todos os instrumentos da comunicação estarem do outro lado, no campo do Outro, e de ele ter que recebê-los deste” (Lacan, 1962-63/2005c, p. 296).

A evocação de Lacan da pesquisa de Jakobson sobre o monólogo hipnopômico pode, nesse sentido, ser bastante alusiva. Trata-se de uma fala que aparece muito precocemente na vida infantil e que é caracteristicamente destituída de qualquer tipo de intencionalidade comunicativa – fato que pode ser comprovado por sua interrupção tão logo uma pessoa entre no ambiente em que a criança se encontra. Embora desestruturada e desarticulada, manifesta, entretanto, uma primeiríssima organização: sua prosódia é bastante semelhante ao ritmo e à entonação da língua utilizada pela mãe¹³⁰.

Este tipo de fala, como a forma de seu aparecimento deixa claro, determina o sujeito como um destinatário da voz do Outro. Podemos, apenas para especificar um pouco melhor sua função, percorrer, tal como proposto logo abaixo, a estrutura temporal da formação do objeto da pulsão invocante¹³¹:

(a) Temos, no primeiro tempo – um tempo mítico, diga-se de passagem -, apenas a presença crua do grito. De início, ele não possui nenhum tipo de intenção pressuposta. É apenas uma manifestação vocal das tensões de um organismo que ainda não passou por nenhum tipo de tratamento simbólico ou de nomeação.

(b) O grito, no segundo tempo, transmuta-se em uma demanda à qual a mãe irá responder. A criança, desse modo, se deparará com uma alteridade originária que conferirá um sentido ao seu mal-estar, arrancando-a do fluxo vital e organizando parte de suas percepções internas. É nesse nível, especificamente, que o monólogo, descrito por Jakobson, terá emergência.

¹³⁰ Lacan (1962-63/2005c) chega a propor que esta fala, “espantosamente reveladora da precocidade das tensões denominadas de primordiais no inconsciente, é análoga, em todos os aspectos, à função do sonho” (p. 298).

¹³¹ Azevedo (2008), citando Bentata, indica que, entre os gregos, existem três diferentes expressões para designar a voz: (i) *phthoggos*, (ii) *op'se* (iii) *aoïde*. Elas referem-se, respectivamente: (i) ao canto enquanto grito, indicando, também, o grunhido e a morte; (ii) a palavra de sedução, em que predomina o seu sentido físico, com destaque para sua harmonia. Encontra-se frequentemente associada à voz feminina; e (iii) a voz associada à promessa de saber, isto é, a uma transmissão simbólica. O autor, ainda, propõe articulá-las aos registros Real (o grito), Imaginário (o grito da criança significado pela voz da mãe) e Simbólico (a subjetivação da voz e entrada na linguagem estruturada).

Esta etapa carrega uma ambiguidade fundamental. Por um lado, a voz pode ser pensada como um instrumento de prazer. O solilóquio hipnopômico é, desse modo, o indício vocal da alucinação da presença do Outro. Nos instantes em que o Outro falta, e que as sensações de desamparo e de dor aumentam, a reprodução de sua voz é um dos sinais da reativação das marcas primitivas de satisfação gravadas no aparelho, responsáveis pelo engendramento da ilusão da presença real do objeto. Por outro lado, todavia, esta mesma voz pode, também, ser pensada como um sinal de angústia. O *assujeito* comparece, no círculo da demanda, como alguém submetido aos caprichos do Outro, respondendo, desse lugar, como um objeto para o seu desejo imperativo e enigmático. Cantarolar a voz materna pode indicar, dessa forma, tal como acontece com o jogo de carretel do exemplo célebre do *Fort-Da*, do qual Freud se serviu em *Além do Princípio de prazer* (1920/1996f), a tentativa de dominar, por meio da repetição extenuante da situação traumática, um gozo que tanto a ultrapassa quanto a anula.

(c) No último tempo, enfim, vemos surgir a dimensão da separação, o que supõe o nascimento do sujeito e a queda da voz como um objeto perdido. Para o sujeito advir é preciso, portanto, que haja um silenciamento do sopro real da voz do Outro, isto é, que exista uma contenção de seu gozo, o que é apenas obtido por intermédio de uma aliança simbólica. Como Schwarz (2012) avalia:

Uma zona de silêncio é necessária para o trânsito da voz própria. Não é gratuito que Lacan tenha recorrido ao precipício de Edvard Munch – afinal, para que se instale o silêncio é necessário descontinuar a planície na qual o corpo do sujeito era tomado em continuidade à voz do Outro. O objeto *a* precipita um vazio, a partir do qual o sujeito terá de arcar com as consequências dessa renúncia a um gozo pleno que o fundia no trânsito com o Outro. No entanto, este vazio necessário é o que instala um ponto de enigma do lado do Outro, a partir do qual o desejo se funda (p. 81).

A dimensão real da voz, apesar de exilada nas fronteiras da linguagem, encontra-se, no entanto, sempre na iminência do retorno. Como o gráfico revela, o supereu é a instância psíquica responsável por preservá-la. Ele é um eco desta voz arcaica que convoca imperativamente o sujeito em direção ao restabelecimento do gozo perdido.

O objeto voz e o canto das sereias

Vivès (2009) propõe uma aproximação interessante entre a voz, pensada como um dos suportes do objeto *a*, e o canto das sereias, tal como ele aparece na narrativa épica da *Odisseia*. Sabemos que, na mitologia, este canto, melódico e inebriante, seduz todo aquele que o escuta, convocando-o a encaminhar-se em direção ao destino fatídico que o aguarda.

Um ímpeto incoercível apodera-se do corpo e o faz precipitar-se para a morte. De nada adianta conhecer previamente a fortuna dos que se deixam seduzir por elas. O saber, aqui, é totalmente ineficaz para conter esse estranho impulso que o faz, quase mecanicamente, avançarem direção à própria extinção¹³².

Homero (2011) conta que Ulisses, alertado por uma previsão da deusa Circe¹³³, como reproduzido nos versos abaixo, já sabe onde e quando se encontrará com as sereias, bem como a estratégia que ele e os amigos deverão utilizar para evitar sucumbir à fascinação delas:

Prossegue caminho, pondo nos ouvidos dos companheiros
cera doce, para que nenhum deles as ouça.
Mas se tu próprio quiseses ouvir o canto,
deixa que, na nau veloz, te amarrem as mãos e os pés... (v. 47-50)

É curioso observar, nesta passagem, que a feiticeira deixa a decisão de ouvi-las nas mãos do herói. Uma decisão forçada, é verdade, dado que, uma vez que apresenta esta possibilidade, já sabe de antemão, porque é uma deusa, que ele não se esquivará de escolhê-la. Ainda mais curioso é notar que, na sequência, ao comunicar o presságio aos companheiros, Ulisses acaba, inconscientemente, alterando-o. Ele elide a possibilidade da opção. Afirma que Circe o teria destinado a ser, dentre todos os membros da tripulação, o único a escutá-las¹³⁴.

Podemos ouvir, nesse ‘esquecimento’, a voz imperativa do supereu, aquela que o faz encaminhar-se em direção a uma situação limite que o avizinha da fronteira com a morte. Especificamente aqui, a morte não se refere apenas à apresentação da possibilidade genérica de perecibilidade da vida. Ela alude, ainda, à promessa do encontro com um gozo pleno, que seria o resultado esperado do retorno ao seio indiferenciado do Outro. O alcance dessa posição derradeira, a máxima identificação ao objeto, determinaria a anulação de sua condição idiosincrática de sujeito (\$).

¹³² Em *Kant com Sade* (1963/1998i), Lacan alude a um exemplo ilustrativo empregado por Kant na *Crítica da Razão Prática*, indagando se o desfecho interpretativo do filósofo seria, de fato, correto para aplicação à toda situação. Trata-se do caso em que alguém alega que não pode resistir à sua paixão quando o objeto amado e a oportunidade se apresentam. Kant acredita que se erguerem um cadafalso no lugar em que a oportunidade se oferece para o indivíduo e que, tão logo desfrute dela, ele seja enforcado, a resistência ao desejo, inicialmente incoercível, é tornada possível. No fundo, Kant diz, o sujeito tem a consciência moral de seu erro, apesar de não assumi-la. Lacan, ao retornar ao exemplo, pergunta se o cadafalso seria realmente suficiente para inibir a ação. Afinal, sabemos que, em alguns casos, “nenhuma ocasião precipita alguns com mais certeza para seu objetivo do que vê-lo oferecer-se ao desafio, ou mesmo ao ultraje do cadafalso” (p. 793). Afinal, ele continua, “A Lei é outra coisa, como se sabe desde Antígona” (Idem). A possibilidade da morte, ao invés de constranger o ato, pode, paradoxalmente, ser aquilo que mais o impulsiona. Há uma Lei de gozo que Lacan encontra no próprio imperativo categórico de Kant,

¹³³ Circe, na mitologia, é considerada tanto uma feiticeira quanto uma deusa ligada à feitiçaria

¹³⁴ A deusa, diz Ulisses, “disse para ser só eu a ouvi-las”.

O encontro com as sereias, voltando à narrativa, não tarda a acontecer. Ulisses, amarrado ao mastro de sua nau, escuta o som do canto magnífico, que lhe dirige o seguinte chamamento:

Vem até nós, famoso Ulisses, glória maior dos Aqueus!
 Para a nau, para que nos possas ouvir! Pois nunca
 por nós passou nenhum homem na sua escura nau
 que não ouvisse primeiro o doce canto das nossas bocas;
 depois de se deleitar, prossegue o caminho, já mais sabedor.
 Pois nós sabemos todas as coisas que na ampla Troia
 Argivos e Troianos sofreram pela vontade dos deuses;
 e sabemos todas as coisas que acontecerão na terra fértil⁷ (v. 184-191).

Ulisses é verdadeiramente arrebatado pelo canto. Em frenesi, debate-se com veemência contra o mastro, buscando soltar-se, bem como clama desesperadamente que o libertem. Não fossem as suas orientações preliminares aos amigos, e ele teria se lançado em direção a elas com voracidade e apetite pouco comuns.

O que há de tão irrecusável no canto das sereias?

Podemos hipotetizar que seu efeito é menos uma consequência daquilo que elas lhe dizem e do saber que prometem oferecê-lo do que da substância enigmática de suas vozes. O magnetismo que o canto produz não deve, portanto, ser atribuído apenas às significações que podem ser extraídas do texto enunciado. As mesmas palavras e promessas poderiam surgir em qualquer outro contexto, sem, no entanto, induzir ao mesmo resultado. O magnetismo do canto provém, portanto, de uma outra fonte. Sua harmonia estranhamente familiar, evoca, por um lado, a presença doce e apaziguadora de um tempo longínquo, já há muito perdido, no qual uma suposta plenitude teria tido lugar e da qual, para existir, o sujeito precisou, a contragosto, fazer o luto. Ela também evoca, por outro lado, a partir de seu caráter hipnótico e assombroso, ou seja, do misto de atração e repulsão que exerce sobre o ouvinte, o encontro com a dimensão desmesurada e caprichosa do gozo feminino.

A voz, dessa maneira, alude à existência de um gozo anterior ao tempo do advento da Lei. Embora ele seja suprassumido pela dimensão ordenada e regular da linguagem (*logos*)¹³⁵, dele, contudo, ainda permanece um pequeno resíduo vivo, separado, não integralizado e êxtimo. Miller (2013) afirma que a voz é o rebotalho do gozo que continua habitando e

¹³⁵ Sugiro ao leitor uma leitura da interpretação desta passagem da *Odisseia* proposta por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (1985). Em suma, eles interpretam criticamente a resistência de Ulisses à voz das sereias como uma vitória da autocracia da razão e da racionalidade técnica sobre o amplo domínio da experiência sensível.

assombrando a linguagem. Não é difícil constatar a sua existência - ele diz -, basta que alguém tome a palavra:

(...) para que emergja, para que apareça a ameaça daquilo que não se pode dizer. Se falamos tanto, se fazemos colóquios, se conversamos, se cantamos e ouvimos os cantores, se fazemos e ouvimos música, a tese de Lacan comporta que é para calarmos aquilo que merece ser chamado de voz como objeto *a*. (Miller, 2013, p. 12-13).

Em suma, podemos extrair duas consequências diferentes da existência deste objeto na extimidade da linguagem:

(i) em primeiro lugar, como foi dito, ele evoca o tempo de uma origem mítica, marcado pela pressuposição da existência de uma continuidade indiscernível entre o sujeito e o Outro. Se, na *Odisseia*, a contrapartida da aquiescência ao convite das sereias é a morte, não é por outro motivo senão porque a perda do gozo é uma condição fundamental para o advento do sujeito. Essa ocorrência determina um certo deslocamento de nossa compreensão sobre a operação de castração. Ela deve, nesse sentido, ser pensada menos como uma ameaça do que como uma condição humanizadora¹³⁶. A voz, refletida como o elemento que resta desta separação, indica, paradoxalmente, tanto o deleite que a possibilidade do retorno à unidade perdida suscita quanto, sobretudo, o horror provocado pela condição de se ver reduzido a um simples objeto para o usufruto do Outro¹³⁷.

(ii) em segundo lugar, podemos pensar a voz como um objeto que interpõe uma resistência ao campo de determinação do Outro¹³⁸. Nesse sentido particular, ela aparece como um obstáculo à totalização do saber da estrutura, abrindo, no domínio reificado dos usos da linguagem, uma hiância insuturável. Mesmo que o significante a encubra, lançando um véu sobre a angústia que sua presença levanta, ele, no entanto, é incapaz de elidi-la.

Esta especificidade do objeto voz possibilita, no domínio específico da clínica, a abertura para o acolhimento de uma experiência inédita com a linguagem. A dimensão terapêutica da psicanálise não pode se pautar, ao menos de acordo com Lacan, na

¹³⁶ “Por isso, no ensino de Lacan, a castração simbólica demonstra ser algo saudável, não uma ameaça. O que terá que ser temido é sua carência – carência que gera fantasmas de angústia (...)” (Maleval, 2009, p. 98).

¹³⁷ Há voz – diz Miller – “pelo fato do significante girar em torno do objeto indizível. E a voz, como tal, emerge toda vez que o significante se quebra, e vai se reunir nesse objeto no horror. Se eu tivesse que formular a invocação de toda cadeia significante, eu a diria assim: ‘Não me dê que te peço, pois não é o que desejo’. Mas talvez possamos dizê-lo ainda mais brevemente, sob a forma de uma injunção dirigida ao Outro: ‘Cala-te!’” (Miller, 2013, p. 12).

Decerto, a falta do silêncio do Outro, a constatação da falta de sua falta, a redução do sujeito a objeto de seu gozo, é a causa primária do afeto da angústia.

¹³⁸ Chamo atenção, aqui, para o fato das consequências éticas, referentes à formalização do dispositivo clínico da psicanálise, que a teoria do objeto *a* comporta.

exclusividade dos efeitos obtidos por meio da tentativa de conversão dos sentidos inconscientes do sintoma à transparência dos processos e atos da consciência. A psicanálise não é uma prática que tenha como finalidade perfazer um trabalho de tradução da linguagem primitiva da vida pulsional na linguagem civilizada da razão. Não se trata, portanto, de uma domesticação, à maneira da pedagogia grega, do *pathos* pelo *logos*.

A admissão da existência da voz, definida como um objeto êxtimo e resistente aos procedimentos de síntese simbólica e imaginária, deve tanto autorizar que a prática reconheça a presença de um *não-sentido* radical no âmago da linguagem quanto proporcionar uma abertura para o acolhimento da emergência *de experiências subjetivas de indeterminação* advindas da ação de tomar a palavra. A constituição de um dispositivo clínico que suporta e abriga os conceitos *negativos* de pulsão de morte e de objeto *a* deve, afinal, servir como um meio para possibilitar o reconhecimento de uma verdade concebida como a emergência de uma causa que não se reduz ao saber.

Em linhas gerais, isso significa que a psicanálise é uma práxis heterogênea a qualquer tipo de método clínico fundado ou no ideal do enquadramento da verdade nas categorias obsoletas de uma linguagem objetificada, ou em um conjunto de proposições que ambicionem adequar ou adaptar o sujeito às formações prévias de uma estrutura já constituída. O irrompimento de *um processo de verdade* deve, ao contrário, vir acompanhado da possibilidade de dialetização das estruturas fixas do saber, potencializando uma experiência que determine um forçamento dos limites e fronteiras às quais o sujeito se encontra alienado. Isso autorizaria, ademais, a produção de uma reconfiguração e/ou uma reinvenção tanto do Outro quanto de si mesmo¹³⁹.

¹³⁹ A noção de objeto *a* subverte o problema filosófico relativo à natureza da verdade introduzido pela teoria do conhecimento. Na teoria do conhecimento, a verdade é definida a partir do delineamento das condições que possibilitam a adequação entre a forma do juízo (sujeito) e o conteúdo do real (objeto). Tudo se passa como se ela já estivesse contida na estrutura do fenômeno, esperando apenas pelo método mais ajustado que seja capaz de descortiná-la. Em psicanálise, a verdade tem outro alcance. Não se trata de descobri-la, visto que a ação da descoberta é aplicada para um objeto imóvel, idêntico a si mesmo e dócil ao saber. A verdade, ao contrário, aparece como aquilo que produz um efeito categórico de desestabilização do domínio do saber, revelando não apenas as suas falhas, como, também, a impossibilidade de sua totalização. Poder-se-ia dizer que a verdade é o que não cessa de ser não sabido.

Não há outro domínio melhor para perceber sua emergência do aquele relativo ao campo das relações sexuais. Sobre elas, há saberes excessivos - dos mais banais, que podem ser encontrados nas revistas para os adolescentes, até os mais estruturados, resultantes das pesquisas metódicas e rigorosas empreendidas por pesquisadores das ciências humanas e biológicas; dos mais cotidianos, que são produzidos nas conversas ingênuas do dia-a-dia; até aqueles mais densos, que emergem das análises mais bem-sucedidas; dos mais triviais, derivados dos romances que satisfazem o gosto popular, até os mais sublimes, aqueles produzidos pela mais bela experiência literária -; sobre elas, entretanto, repetimos, há saberes excessivos, embora, contudo, sempre parciais. Há, nisso tudo, um não saber estruturante.

5.4.5 A voz do shofar

Lacan, para poder circunscrever o estatuto do objeto voz, esse mesmo que introduz a dimensão do *desejo no Outro*, serve-se, com bastante frequência, deste que pode ser considerado como seu elemento paradigmático: *o som do shofar*. Na sequência, é proposto o seguinte percurso: (a) uma explicação sintética do que é este instrumento; (b) a enumeração das circunstâncias em que ele é frequentemente tocado; e (c) o porquê da sua importância no conjunto das considerações de Lacan relativas à pluralização dos Nomes-do-Pai¹⁴⁰.

(a) O shofar nada mais é do que um chifre. “Um chifre que se sopra e que faz ouvir um som” (Lacan, 1962-63/2005c, p, 268). A princípio, ele pode ser extraído de qualquer animal *casher*¹⁴¹, com exceção da vaca ou do bezerro¹⁴². O mais comum, entretanto, é que ele seja feito a partir de um chifre de carneiro¹⁴³. O shofar não pode ser pintado, ainda que possa ter, na superfície, alguns desenhos esculpidos. Sua parte externa pode ser coberta com ouro, desde que esta cobertura não interfira em seu som original. Seu bocal deve permanecer sempre descoberto. O comprimento mínimo exigido para a fabricação do instrumento é de 15 cm. Não existe nenhum tipo de prescrição quanto ao som que ele deva emitir.

(b) A primeira referência ao shofar aparece no livro do Êxodo, cap. XIX, versículos 13 e 16, por ocasião do recebimento dos dez mandamentos por Moisés, no monte Sinai. Desde então, ele surge nos textos sagrados em diversas outras ocasiões, como é o caso, tal como lembra Lacan a partir de sua leitura do livro de Reik (*Le rituel, psychanalyse des rites religieux*), das passagens dos livros de Samuel (2Sm 6; 15) e das Crônicas (1Cr 13; 8)¹⁴⁴.

¹⁴⁰ “O chofar de que se trata, primeiro convém que eu esclareça o que ele é, pois não estou muito seguro de que todos aqui saibam o que isso designa. É um objeto, em que me servirá de eixo para substantivar diante de vocês o que entendo pela função do *a* nesse estágio, o último, no qual ele nos permite revelar a função de sustentação que liga o desejo à angústia no que é o seu derradeiro nó. Vocês compreenderão por que, em vez de nomear de imediato qual é o *a* nesse nível – ele ultrapassa o da ocultação da angústia no desejo ligado ao Outro -, eu o abordo pelo manejo de um objeto, um objeto ritual” (Lacan, 1962-63/2005c, p. 268).

¹⁴¹ Animais *casher* são aqueles que preenchem os critérios da Torá sobre o que é permitido aos judeus consumirem. Frequentemente, são animais domésticos ou dóceis, como as ovelhas, gado, cabras, cervos e antílopes.

¹⁴² A vaca e o bezerro lembram o episódio, narrado no livro do Êxodo, do culto ao bezerro de ouro, que aconteceu, justamente, no instante em que Moisés se encontrava no Monte Sinai para receber de Deus a tábua dos mandamentos.

¹⁴³ O carneiro, afinal, relembra o selamento do pacto entre Deus e Abraão no célebre episódio da *Akedah*, descrito logo no início deste capítulo.

¹⁴⁴ Estas duas passagens fazem referência a um mesmo acontecimento: o cortejo festivo, promovido pelo então novo rei, Davi, da arca da Aliança para a terra sagrada. Abaixo, reproduzimos a primeira delas:

“E vieram dizer ao rei Davi que o Senhor tinha abençoado a Obbedom, e a tudo o que lhe pertencia, por causa da arca de Deus. Foi pois Davi, e trouxe da casa de Obbedom a arca de Deus para a cidade de Davi com gozo. E levava Davi consigo sete coros, e um novilho para vítima. E quando os que levavam a arca do Senhor tinham dado seis passos, imolava ele um boi e um carneiro, e Davi dançava diante do Senhor com todas as suas forças:

Nessas circunstâncias e em outras semelhantes, seu uso é feito “todas as vezes que se trata de renovar a aliança com Deus em algum novo conflito, seja ele periódico ou histórico” (Lacan, 1962-63/2005c, p. 272).

O shofar é bastante usado no ciclo ritual judaico que se inicia no dia do *Rosh Hashaná* e que se encerra no dia do *Yom Kippur*¹⁴⁵. Dentre as suas funções principais, encontram-se:

- ✓ A lembrança simbólica da promessa de Deus aos patriarcas de que seu povo seria numeroso e pródigo;
- ✓ A lembrança da aliança firmada com Abraão no dia do sacrifício do cordeiro no lugar de seu filho Isaac;
- ✓ A renovação da esperança de que, no futuro, Elias tocará a trombeta para anunciar, enfim, a vinda do Messias;
- ✓ E, sobretudo, a de trazer à consciência o arrependimento pelos pecados cometidos, renovando, dessa forma, a aliança com o Criador¹⁴⁶.

Ele ainda é utilizado em outras circunstâncias de estimado valor afetivo para a comunidade judaica, como, por exemplo, no *Yom Hazikaron* (Dia da Memória – em que se homenageiam os soldados judeus mortos na guerra árabe-israelense e os semitas que foram vítimas de terrorismo) e no *Yom Ha'atzma'ut* (dia da independência do Estado de Israel). Por fim, ele também é tocado em algumas circunstâncias excepcionais, como em cerimônias de excomunhão, tal qual aquela que, em 27 de junho de 1656, sucumbiu Espinosa¹⁴⁷.

(c) Visto pelo prisma dos momentos em que é usado, Lacan destaca a conclusão a que Reik chega, a saber: a de que o som shofar deve, realmente, ser a voz de Javé, a voz do próprio Deus. (Lacan, 1962-63/2005c, p. 272). Talvez por isso:

Davi porém estava vestido dum efod de linho. E Davi e toda a casa de Israel conduziam a arca do testamento do Senhor, com júbilo e **ao som de trombeta** (2Sm 6, 12-15)

¹⁴⁵ *Rosh Hashaná* é a festividade que marca o início do ano novo judaico. Sua data coincide com o final do mês de setembro e início do mês de outubro do nosso calendário. Nela, comemora-se a conclusão da criação do Universo e a aceitação da soberania de Deus sobre ele.

O período do *Rosh Hashaná* até o *Yom Kippur* dura 10 dias. É conhecido como *Os dez dias do arrependimento*. O último dia, o *Yom Kippur*, é o dia do grande arrependimento. É o tempo do concedimento do perdão de Deus para todo o povo de Israel. Ele evoca a lembrança dos 10 dias que se passaram entre o pecado do bezerro de ouro e o perdão pleno conferido por Deus ao seu povo.

¹⁴⁶ A principal mensagem do shofar, de acordo com Maimônides é: “Acordai de vosso sono e ponderai sobre os vossos feitos; lembrai-vos do Criador e voltai a Ele em penitência. Não sejais daqueles que perdem a realidade de vista ao perseguirem sombras ou esbanjam anos buscando coisas vãs que não lhes trazem proveito. Olhai bem vossas almas e considerai vossos atos; abandonai os caminhos errados e os maus pensamentos e voltai a Deus, para que Ele tenha misericórdia para convosco!”

¹⁴⁷ Lacan retomará esse tema, um pouco mais tarde, para comparar a situação de sua exclusão do quadro de analistas didatas da SFP à excomunhão de Spinoza da comunidade judia. [Ver a primeira lição do Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (Lacan, 1964/1998n, p. 9-22).

Independentemente do clima de recolhimento, de fé ou de arrependimento em que eles se manifestem e ressoem, uma emoção inusitada surge pelas vias misteriosas do afeto propriamente auditivo, as quais não podem deixar de comover, num grau realmente insólito, todos os que ficam ao alcance desses sons. (Lacan, 1962-63/2005c, p. 269).

Mas, afinal, por que o som do shofar provoca, entre aqueles que o ouvem, tamanha comoção? Ao que ele efetivamente alude? Qual é o significado desta voz divina e quais as consequências de sua articulação para o nosso campo?

A partir dos usos do instrumento, é possível constatar que ele entra em ação, sobretudo, nos momentos referentes à renovação da Aliança entre Deus e o seu povo, aquela que se deu, tal como os versículos abaixo descrevem, no monte Sinai:

Chegado que foi o dia terceiro, quando já era muito dia, eis que se começam a ouvir trovões, e a ver-se fuzilar o ar: uma nuvem mui espessa cobre o monte: **soa a trombeta com grande estrondo**; e o povo, que estava no campo, todo fica passado de medo. Então os fez Moisés abalar do campo para se irem encontrar com o Senhor, e eles ficaram ao sopé do monte. Todo o monte Sinai estava cheio de fumo: porque tinha descido o Senhor a ele no meio dos fogos; e daí se elevava o fumo ao alto, como de uma fornalha; e todo o monte metia terror. **O som da trombeta também se ia aumentando pouco a pouco**, e era já mais forte, e mais penetrante. Moisés falava a Deus, e Deus lhe respondia. (Ex 19, 16-19)¹⁴⁸.

Neste episódio, que, logo na sequência, culminará no ditado das leis a Moisés, é possível discernir, tal como fizemos pouco acima, entre a estrutura significativa do texto enunciado e a dimensão real da voz divina. Enquanto a primeira está diretamente relacionada à transmissão dos mandamentos (o texto da lei), é possível pressupor que a segunda, por sua vez, pode ser verificada por meio do toque do shofar.

O som do shofar é o signo da presença de Deus. Trata-se da marca sonora a partir da qual Ele é reconhecido pelo povo. Ela revela que é o próprio Yahveh, e não outro *Eloim*, que se encontra ali, no alto do monte, falando com eles. Afinal, desperta, como analisaremos logo abaixo, a lembrança da consumação do pacto feito com Abraão. Decerto por isso tem um efeito pacificador, uma vez que sinaliza e garante, apesar do efeito grandioso, arrebatador e pavoroso de sua presença, que Deus está disposto a cumprir com as promessas que fez.

Entretanto, este não é o único resultado da voz. O som da trombeta é, também, altissonante, ameaçador e clivado dos efeitos apaziguadores de significação. Ele provoca angústia. O único a discernir-lhe os sentidos é Moisés. Estas propriedades da voz de Deus são reveladoras, tal como as considerações sobre o objeto *a* já avançaram, da permanência de um

¹⁴⁸ Na Torah, esta mesma passagem, está escrita do modo como se segue: “E foi no terceiro dia, ao raiar a manhã, e houve trovões e relâmpagos, e nuvem pesada sobre o monte, e som do shofar muito forte; e estremeceu todo o povo que estava no acampamento. E fez sair Moisés o povo do acampamento, ao encontro de Deus, e estiveram ao pé do monte. E o monte Sinai fumegava todo, porque apareceu sobre ele o Eterno em fogo; e subiu seu fumo como fumo de fornalha, e estremeceu muito todo o monte. E foi o som do shofar andando e aumentando muito: Moisés falava e Deus lhe respondia pelo som”. (Ex. XIX, 16-19).

gozo que o pacto simbólico parece falho em recobrir integralmente. Recordam a existência do Deus anterior à própria consumação da aliança.

É por essa razão que Lacan, ao revisitar o ritual judaico do *Yom Kippur*, indaga a quem o toque repetitivo do shofar deve, efetivamente, despertar a lembrança e o arrependimento. Seria a dos fiéis, que acabam justamente de passar um tempo de recolhimento em torno desta memória, ou, ao contrário, tratar-se-ia de atizar a recordação divina?

Essa pergunta tem enorme importância, porque nos leva ao campo em que se desenhou no espírito de Freud, em sua mais fulgurante forma, a função da repetição. Será que a função da repetição é apenas automática e ligada ao retorno, à carreação necessária da bateria do significante, ou terá ela uma outra dimensão? Parece-me inevitável deparar com essa outra dimensão em nossa experiência, se esta tiver sentido, essa dimensão é a que confere o sentido da interrogação trazida pelo lugar do Outro. Em suma, será que aquele cuja lembrança se trata de despertar nessa ocasião, fazendo com que ele se lembre, não é o próprio Deus? (Lacan, 1962-63/ 2005c, p. 275).

Precisamente. O shofar é tocado para que Deus não se esqueça da existência do acordo firmado em seu Nome e do compromisso que tem em cumpri-lo. Poder-se-ia afirmar que esse instrumento indica, ao mesmo tempo, a castração no Outro e a recordação do tempo mítico de sua existência feroz.

(i) Em relação à castração no Outro (A/), a cena do monte Sinai e da *Akedah* são precisas para esclarecê-la:

(a) É possível afirmar que Moisés, depois de receber de Deus os mandamentos, jurar-lhes obediência e transmiti-los ao povo, tem garantido os princípios mínimos que asseguram a coesão da comunidade, a saber: a constituição de uma instância transcendente e reguladora, a fé na capacidade normativa e justa da lei que provém dela e a herança cultural. Porém, é preciso, para que o laço seja fortalecido e perpetuado, que a crença no Outro tenha necessariamente uma contrapartida. Ela pode ser atestada por meio de duas vias complementares: a observância rigorosa às promessas que faz e a capacidade de deliberar de modo justo em relação aos casos que excedem as normas.

Deus, na estrutura do pacto, só pode se encontrar numa certa posição paradoxal. Por um lado, Ele é o Onipotente. Trata-se d'Aquele que elege o seu povo, que o presenteia com suas leis e que zela primorosamente pelo seu cumprimento – mesmo que, para tanto, como o antigo Testamento dá provas abundantes, precise punir, com violência exemplar, todos os que as transgridem. Por outro lado, entretanto, e aqui reside o paradoxo, Ele também deve se submeter ao próprio sistema regulatório que criou, jogando o jogo de acordo com as leis que foram compactuadas. Um Deus que se subordina à lei, limitando a potência de sua liberdade

para garantir e perenizar a aliança feita em seu Nome, só pode ser, portanto, um Deus castrado de seu gozo.

(b) É isto que está precisamente em questão na outra história: a do sacrifício de Isaac. Lembremos que, na cena, conforme está detalhado na descrição com a qual abrimos este capítulo, Deus, por meio de um anjo, detém a mão filicida de Abraão e impede a consumação da imolação de Isaac. Na sequência, não sabemos muito bem de onde, um carneiro irrompe na cena, para, enfim, ser a vítima sacrificada. Nos belíssimos quadros de Caravaggio que, no Seminário interrompido, Lacan utiliza para ilustrar o episódio, é possível ver este carneiro representado no primeiro plano das telas, sendo, aliás, pintado com um chifre bastante saliente.

Lacan propõe que este cordeiro representa o próprio deus primitivo que antecedeu a aliança. Ele é:

(...) tradicionalmente reconhecido como ancestral da raça de Sem¹⁴⁹, aquele que se junta a Abraão, por um período bem curto por sinal, nas origens.

O cordeiro de chifres emaranhados se precipita até uma cerca que o detém. (...) O animal precipita-se para o local do sacrifício, e convém insistir naquilo sobre o qual ele vem avidamente pastar, quando aquele cujo Nome é impronunciável o designa, ele, para ser sacrificado por Abraão no lugar de seu filho. Esse cordeiro é seu ancestral epônimo, o Deus de sua raça (Lacan, 1963/2005d, p. 84, 85).

Para Lacan, a imolação do cordeiro é, portanto, o signo contumaz do apagamento do gozo do deus primitivo. Se YHVH, por um lado, exigiu de seu novo séquito a circuncisão do prepúcio, o pedacinho de carne arrancado do corpo erógeno de cada um dos filhos de Israel, ofereceu a ele, em compensação, a renúncia de sua natureza animal, entregando-a, em definitivo, para a morte.

Marca-se aqui o gume entre o gozo de Deus e o que, nessa tradição presentifica-se como desejo. **Aquilo de que se trata de provocar a queda é a origem biológica.** Aí está a chave do mistério, em que se lê a aversão da tradição judaica a respeito do que existe por todo lado. O hebraico odeia a prática dos ritos metafísico-sexuais que, na festa, unem a comunidade ao gozo de Deus. **Valoriza, ao contrário, a hiância que separa desejo e gozo** (Lacan, 1963/2005d, p. 84-85).

¹⁴⁹Conta-se, no livro do *Gênesis*, que, no grande dilúvio, toda a população da Terra foi extinta, tendo sobrevivido apenas Noé, seus três filhos e suas referentes esposas. Coube somente a eles, passado o tempo das tempestades, a tarefa de dar continuidade a todo o gênero humano que hoje habita o planeta. De acordo com a tradição bíblica, de Sem, Cam e Jafé saíram todas as três grandes raças do mundo: os semitas, os africanos e os euro-asiáticos respectivamente. Abraão pertencia à oitava geração dos filhos de Sem, e, tendo Sem vivido quinhentos anos depois do nascimento de Arfaxad, seu primeiro filho, o cálculo dos anos permite constatar que, ao menos por um tempo curto, Abrão e Sem coabitaram a Terra.

O que restou do gozo divino foi apenas o pequeno chifre, aquele a partir do qual o shofar foi fabricado. Seu toque, portanto, é o gemido do deus imolado. Sua voz é a parcela de gozo, talvez a única, que restou após a consumação da aliança.

(ii) Já no que diz respeito ao segundo ponto – a recordação do tempo mítico –, é possível averiguar que o retorno do Deus feroz e voraz - aquele que não recua diante do pedido do sacrifício de um filho concebido miraculosamente - permanece como um fantasma que não cessa de assombrar assiduamente os indivíduos que compõem a comunidade. Um dos objetivos nucleares da repetição do ritual é, justamente, afastar esta ameaça. É imperioso, para tanto, redespertar ciclicamente a lembrança de Deus, uma vez que Ele sempre parece próximo de sucumbir ao empuxo que o chama de volta à sua condição prévia.

Eis-nos, portanto, conclui Lacan, “com um filho e, depois, dois pais” (Lacan, 1963/2005d, p. 83). Esta frase lacaniana pode, aplicada a esta história, ser objeto de pelo menos três diferentes declinações:

(a) O filho, em primeiro lugar, pode ser Isaac, que se encontra situado entre *o gozo de Deus* e *o amor de Abraão*;

(b) O filho pode ser, em segundo lugar, o próprio Abraão, situado entre um Deus cordial, que o elege para ser o guardião de sua herança e que oferece, em troca de sua fidelidade, um futuro próspero e uma descendência numerosa e pródiga, e um Deus que lhe faz exigências incompreensíveis e cruéis. Um Deus, em suma, feroz e voraz;

(c) O filho pode, em terceiro lugar, ser novamente Isaac, que não sabe quem exatamente é Abraão: se se trata do pai amoroso e heróico, objeto de uma devoção ideal, ou se é aquele que parece extrair um prazer mórbido no cumprimento de um ato tão infame e aviltante. Nesse último sentido, Lacan, baseado na leitura de Rachi, chega a destacar o estranho comentário que ele propõe sobre o instante em que Abraão é impedido de consumir o sacrifício: “- E então? Quer dizer que eu vim para nada? Vou, mesmo assim, lhe fazer ao menos um leve ferimento, para sair um pouco de sangue. Isso te dará prazer, Eloim?” (Lacan, 1963/2005d, p. 83).

Independentemente das diferenças entre estas três versões, que, ademais, dariam margem para uma imaginarização exaustiva a respeito das elucubrações dos personagens, é o seu aspecto formal que merece ser ressaltado. Podemos localizar, em todas elas, a presença de um filho situado entre dois pais. Um Pai pacificador, por um lado, colocado na condição de

pai ideal, e, por outro lado, um Pai gozador, ultrapassado pela dimensão de um excesso que não é contido pelo poder da aliança feita em Nome da função que ele ocupa¹⁵⁰.

Apenas para retomar à pergunta feita pouco atrás, para não deixá-la sem resposta, a consternação provocada pelo toque do shofar é sobredeterminada, possuindo, dessa maneira, ao menos uma tríplice justificativa:

(a) Reside, por um lado, na angústia causada pela possibilidade do retorno do Outro à sua condição primitiva: aquela de um gozo descomedido, caprichoso e onipotente (em que falta a falta), que traria, como consequência, a obstaculização do reconhecimento de qualquer tipo de alteridade;

(b) Reside, por outro lado, no desejo de cada membro da comunidade de assumir o lugar estruturalmente impossível da figura primitiva do deus gozador. Este empuxo ao gozo, embora suprassumido pelo ato de reconhecimento da lei, não é, contudo, inteiramente elidido do campo subjetivo. A voz imperativa do supereu é um dos indícios desta herança paterna. Embora ela leve o sujeito a um sentimento de culpa duradouro e impagável, criando uma sensação de mal estar contínua, não cessa, no entanto, de repetir entropicamente uma busca que leva sempre ao mesmo lugar: à repetição do fracasso. O gozo, afinal, é estruturalmente perdido, podendo ser recuperado apenas parcialmente, a partir dos pequenos objetos *a* que se oferecem para a satisfação circular da pulsão.

(c) Relembra, enfim, e de forma desencontrada com o que observamos no complexo de Édipo, que o pecado cometido já não é mais, apenas, exclusividade do filho. A falta também

¹⁵⁰ Remeto o leitor à leitura do belo ensaio de Kierkegaard (1843/1979), certamente lido por Lacan, intitulado *Tremor e Temor*. Logo no início do ensaio, o autor nos brinda com quatro diferentes variações da história do sacrifício de Isaac, que resumimos brevemente abaixo:

(i) Na primeira versão, Abraão mostra-se inicialmente um pai cuidadoso, compreensivo e amoroso. Porém, logo na sequência, a poucos instantes do sacrifício, ele muda radicalmente seu comportamento, apresentando-se, diante de Isaac, com um olhar feroz e uma face aterradora. Esta postura, que assusta o garoto, provoca-lhe verdadeiro ódio e repúdio, uma vez que ele desconhecia esta face terrível, fria e violenta de seu próprio pai. A transfiguração fora, no entanto, calculada por Abraão. Afinal, ele julgava ser melhor que Isaac perdesse a fé em seu pai terreno do que no pai celestial. Abraão sacrificou-se aos olhos do filho em amor ao Pai. Este foi o único modo que encontrou para garantir a continuidade da fé de Isaac em Deus.

(ii) Na segunda versão, Abraão, com uma tristeza ímpar, encaminhou-se obstinadamente em direção ao cumprimento da sua tarefa. No monte, puxou a faca, disposto a sacrificar Isaac, quando viu o cordeiro e efetivou a troca da vítima sacrificial. A partir desse dia, Abraão envelheceu, sem jamais poder esquecer o que Deus lhe exigira. Isaac cresceu, mas os olhos de seu pai haviam perdido o brilho e ele nunca mais tornou a sentir alegria.

(iii) Na terceira versão, Abraão subiu à montanha e puxou a faca. Após o sacrifício do cordeiro, viu-se sozinho no monte e, jogado sobre a terra, pediu perdão a Deus pelo seu pecado. Como pôde ter querido matar a seu próprio filho? Como pôde divorciar-se do seu amor paternal? Fez o mesmo caminho do sacrifício diversas outras vezes sozinho, para poder, enfim, encontrar o perdão de Deus. Porém, jamais encontrou repouso.

(iv) Enfim, na quarta versão, Abraão fez serenamente todos os preparativos do sacrifício. Quando ergueu o cutelo, todavia, Isaac pôde ver como a mão de seu pai tremia de desespero e como seu corpo estava trespassado pelo pavor. Desceram do monte e regressaram à casa. Nem Isaac, nem Abraão jamais falaram sobre os estranhos acontecimentos que ocorreram no monte. Porém, Isaac nunca mais pôde ter fé em Deus.

está do lado do pai. Ele, afinal, aparece como aquele que se encontra em um certo registro de relação com o 'a'.

5.5 Do objeto *a* aos Nomes-do-Pai

E quais seriam as consequências destas articulações para o campo da psicanálise? Onde, enfim, elas poderiam nos levar?

Lacan, na passagem abaixo, sinaliza a possibilidade do delineamento de uma resposta:

Digamos, mais simplesmente, que é o fato original inscrito no mito do assassinato do pai que dá partida naquilo cuja função temos de apreender, por conseguinte, na economia do desejo, isto é, que interdítamos, como impossível de transgredir, aquilo que constitui, em sua forma mais fundamental, o desejo original. No entanto, ele é secundário no tocante a uma dimensão que temos de abordar aqui: a relação com esse objeto essencial que exerce a função do *a*, a voz, e aquilo que sua função introduz de dimensões novas na relação do desejo com a angústia (Lacan, 1962-63/2005c, p. 279).

Seguindo esta citação, é possível localizar dois modos distintos relativos à forma como a função paterna pode ser abordada na psicanálise lacaniana. Na primeira interpretação, conforme visto no capítulo anterior, o Nome-do-Pai (o pai assassinado) é definido como o significante que dá esteio ao plano simbólico (é o Outro no Outro), sendo o elemento que introduz, no campo subjetivo, a lei universal de interdição do incesto. Ele é fixado, ademais, como a condição transcendental para a articulação de toda experiência possível do desejo. Na segunda interpretação, por sua vez, Lacan propõe um rebaixamento da operação metafórica engendrada pela função paterna. Embora saibamos que o gozo seja recusado no instante da consumação do pacto simbólico, dele resta, entretanto, uma parcela viva e não dialetizável (não recoberta pela função de síntese do significante): o 'a'. Pensado a partir do primado do objeto, podemos então, propor duas diferentes articulações: (a) por um lado, e isto é um dos significados para a sua pluralização, os nomes do pai são ficções criadas em torno da tentativa de contornar a perda de gozo intrínseca à inserção do sujeito na linguagem; (b) por outro lado, os nomes do pai tornam-se o suporte topológico para o enodamento entre o gozo e o desejo. Nesse sentido, eles suportam uma função paradoxal, visto que, sob um aspecto, nomeiam o sujeito para o Outro, o que determina a possibilidade de abertura para o reconhecimento de uma transcendência; sob outro aspecto, contudo, guardam uma relação proximal com a dimensão inominável do objeto, trazendo à tona a relação com um gozo que, em nosso campo, aparece desligado do enlaçamento simbólico. É a esta sua propriedade real que as considerações relativas à voz e ao som do shofar fazem eco.

Se o objeto *a* é, portanto, um elemento de dupla queda, a voz, pensada como um de seus suportes privilegiados, localiza-se numa posição de extimidade tanto em relação ao campo do Outro quanto em relação ao domínio subjetivo. Em relação ao primeiro – o campo do Outro –, podemos articulá-la a partir do delineamento de duas vias diferenciais: (i) a da linguagem e (ii) a da lei simbólica; em relação ao segundo – o domínio subjetivo –, podemos pensá-la a partir da voz do supereu (iii).

(i) A primeira, portanto, é a via da linguagem. A voz é a sua matéria estranhamente íntima. Ela assombra tanto a lógica que estrutura o sistema regular de funcionamento da estrutura simbólica quanto a capacidade da linguagem de veicular um conjunto de significações estáveis - aquelas mesmas que possibilitam algum acordo em relação ao modo como a realidade é apreendida e como nossos estados internos são comunicados e tornados inteligíveis. A voz ameaça romper, fragmentar e descontinuar a matéria a partir da qual nossa racionalidade é hasteada. Miller (2013) a caracteriza a partir das seguintes propriedades negativas:

- (a) É imaterial e *a-fônica*, na medida em que não pertence ao campo do jogo de diferenças acústicas que caracteriza o aparecimento dos significantes;
- (b) É um resto dos efeitos de significação, infiltrando-se neles como um resíduo que não é passível de ser significado;
- (c) É um objeto que se apresenta tanto na língua falada quanto na língua escrita como uma enunciação. Enquanto tal, não se deixa adstringir pela função redutora do jogo de enunciados;
- (d) É parte êxtima da cadeia significante que, por não ser assimilada por ela, se torna cativa de um jogo de refrações (não é propriedade nem do Outro, o que o faz atribuí-la ao sujeito; não é propriedade do sujeito, o que o faz atribuí-la ao Outro);
- (e) É articulada ao gozo, sendo, dessa forma, uma figura do real.

A voz, portanto, refletida a partir da sua articulação ao objeto *a*, serve de suporte para um gozo desligado dos dispositivos simbólicos. Talvez por isso ela sofra, no campo das produções da cultura, dois destinos antagônicos. Por um lado, ela é alvo de um esforço constante de amordaçamento, uma vez que tanto corrói a estabilidade dos sistemas de comunicação quanto resiste à lógica e à finalidade que alicerceia todo sistema linguístico positivo, a saber: o ideal da purificação da linguagem de qualquer espécie de mal entendido. Por isso a língua do louco, que é o correspondente clínico mais evidente da manifestação fenomenológica da voz, é objeto do mais franco rechaço. Afinal, em um mundo fundado sobre os ideais da racionalidade e do utilitarismo, esta voz revela, justamente, uma fagulha da

verdade que deve ser obrigatoriamente elidida de seu campo, visto que aponta para existência de um gozo indomável pela razão e para o surgimento contínuo de uma dimensão entrópica da existência, que permanece insubordinada ao ideal benthamiano da utilidade máxima.

Por outro lado, ela é o objeto, ao menos para um certo campo da filosofia e para um certo domínio da experiência literária, do mais alto enlevo, visto indicar a possibilidade de rompimento com os grilhões das formas reificadas e quase desencarnadas da comunicação: aquelas que são promovidas, por um lado, pelo discurso da ciência, e, por outro lado, pelos meios de informações hodiernos aos quais estamos, incansavelmente, expostos. Nesse sentido, a voz aponta para uma possibilidade de liberdade e de inventividade, na medida em que abre uma via para o reconhecimento da indeterminação inerente à própria história viva da linguagem.

Especificamente em uma análise, dar voz à voz, significa acolher a vivacidade do paradoxo que ela engendra. Em primeiro lugar porque ela é fonte de angústia; em seguida, porque, talvez como consequência possível da primeira afirmação, ela aponte para a possibilidade de emergência de uma potência criativa:

(...) a voz é a alteridade do que é dito. É por isso mesmo e não por outra coisa, que, separada de nós, nossa voz nos soa como um som estranho. É próprio da estrutura do Outro constituir um certo vazio, o vazio de sua falta de garantia. A verdade entra no mundo com o significante antes de qualquer controle. Ela se experimenta, reflete-se unicamente por seus ecos no real (Lacan, 1962-63/2005c, p. 300).

Se nossa voz nos soa como um som estranho, é porque ela surge, na experiência clínica da associação livre, como um dizer que ultrapassa a dimensão do dito; se ela se depara com a falta de garantia no Outro, é porque, no que diz respeito à possibilidade de significar o sentido do sexual, o Outro falha. Propriamente neste campo, ele é carente de material. Esta experiência de confronto com a falta no Outro abre a prática analítica para o acolhimento do exercício poético, afinal, é preciso criar, a partir dos seus vazios e dos seus silêncios, novas possibilidades.

(ii) A segunda via é a da lei simbólica. Lacan, ao colocar o Outro em relação com o objeto *a*, indica que ele é uma estrutura marcada precipuamente por uma falta, o que o leva a ser concebido, portanto, como uma estrutura caracteristicamente desejan¹⁵¹. A lei simbólica,

¹⁵¹ “Podemos partir da abordagem fenomenológica para situar a relação com a voz do Outro, como objeto caído do Outro, mas não podemos esgotar sua função estrutural a não ser dirigindo uma interrogação para *o que é o Outro como sujeito*. Com efeito, se a voz é o produto, o objeto caído do órgão da fala, o Outro é o lugar onde *isso fala*.”

Aqui não podemos mais escapar à questão: para além daquele que fala no lugar do Outro e que é o sujeito, o que há cuja voz é assumida pelo sujeito a cada vez que fala? (Lacan, 1962-63/2005c, p. 71).

que estrutura e ordena o laço social, comporta, dessa forma, uma ambiguidade notável, ou seja, ela possui uma dobradura topológica que nos permite situar suas contradições internas. Por um lado, tal como destacamos no capítulo anterior, ela possui uma dimensão francamente pacificadora, protetiva e inclusiva, uma vez que articula um espaço comum onde uma certa parcela do desejo pode ser reconhecida e realizada e onde o sujeito pode se ver libertado do domínio mortífero que o jugo da relação especular o impõe. Por outro lado, o sujeito se depara com o desejo assimétrico do Outro, que lhe constrange à subordinação ao seu domínio, ameaçando-o tanto com o risco iminente de sua exclusão das relações de reconhecimento quanto com o risco de segregação do domínio de seu escopo regulatório. O sujeito, ao se deparar com o enigma relativo ao desejo do Outro, confronta-se, igualmente, com a questão referente ao objeto que deve ser (ou se tornar) para responder adequadamente à sua falta e, conseqüentemente, para não ser excluído deste campo ao qual ele atribui os destinos de sua existência.

A lei simbólica abriga, no seu *avesso moebiano*, a dimensão de um excesso e de uma violência que ela faz semblante de excluir.

Toda lei tem um núcleo louco, há um núcleo incompreensível da lei que inclui de maneira êxtima o ponto de gozo daquele que a enuncia. Isso é irredutível, seja ao nível do sujeito ou ao nível da cultura. As leis, boas e más, contém algo de louco em sua versão final. (Laurent, 2010).

As reflexões sobre o lugar do poder soberano no Direito Romano, propostas por Agamben na sua série de publicações a respeito do *Homo sacer*, são bastante pertinentes para situar esta relação entre e mediação da lei e a violência que a atravessa. Em linhas gerais, o soberano é aquele que aplica a lei, ao mesmo tempo em que se desaplica dela. Ele está “legalmente fora da lei” (Agamben, 2010, p. 22). Trata-se de um elemento familiarmente estrangeiro que ocupa o lugar de ponto de fuga da estrutura jurídica regular. A ele é conferido, paradoxalmente, o poder legal de deliberar e agir violentamente fora da lei, naquelas circunstâncias em que a lei julga necessário que ele julgue necessário suspendê-la. A presença dessa fronteira nos limites do ordenamento é a própria condição para a sua existência.

Derrida (1989-90/2010), em suas conferências em torno da temática da *força de lei*, propõe, a partir das contribuições benjaminianas sobre o tema, que não há ordenamento legal sem a presença da violência. Por um lado, ela pode ser legitimada, o que deve ser observado por meio dos aparelhos de segurança oficiais de uma nação, tal como as forças armadas. Por outro lado, ela pode estar presente como uma força contrária aos interesses instituídos, aparecendo como aquilo que lhe impõe resistência. Em circunstâncias mais agudas, como nas

revoluções, estas forças ou fragilizam ou destituem o antigo ordenamento, forçando a reforma ou a criação de outro sistema legal. Derrida propõe, seguindo esta via, a distinção entre uma violência mantenedora da lei e uma violência fundadora da lei. Quanto a esta última, ele a considera como o fundamento místico de qualquer sistema jurídico, uma vez que sua consistência é intensamente dependente de uma força originária, um excesso, sem o qual ou ele não teria existência ou não teria ímpeto suficiente para viger. Por mais racional que seja a justificativa para a instituição da lei é, ainda assim, preciso admitir a existência da imisção, no domínio do *logos*, de uma força heterogênea a ele. Ela, frequentemente, o excede, o ultrapassa, e, por vezes, paradoxalmente, é até mesmo responsável por instituí-lo¹⁵²¹⁵³.

Portanto, a função pacificadora do Outro, observada nos dispositivos simbólicos de regulação, não pode ser desvinculada de seu avesso¹⁵⁴. É preciso considerar, enfim, a existência de um gozo cravado no coração da cultura. Ele é uma consequência necessária da própria existência da lei, não obstante seja destinado à elisão, ao esquecimento e ao descarte.

A presença de um elemento real no campo da lei, índice da inconsistência do Outro, é, também, objeto de uma dupla vicissitude. Por um lado, ele pode ser destinado a um processo ativo de desconhecimento e o sujeito pode dispor de todas as energias que possui para colmatar esta falha. Ele tenta, dessa forma, exaustiva e exasperadamente, ocupar o lugar impossível do objeto que supostamente a remediaria. Já do ponto de vista da constituição do laço social (ponto de vista político), o rechaçamento deste ponto (real) pode ter destinações diversas. Nas democracias do Ocidente, se é que ainda podemos chamá-las assim, observamos a constituição de governos fundamentalmente paranoicos, apoiados tanto na máquina burocrática, cada dia mais inflacionada, de administração da vida, quanto no imperativo hiperbólico da segurança e do controle. Não há espaço para o reconhecimento de seus furos e, menos ainda, dos dejetos que elas criam. Frequentemente, quando estes retornam sobre elas, seus esforços são ainda mais contundentes no sentido de descartá-los¹⁵⁵.

Por outro lado, este resíduo real pode ter um destino diferente e talvez, ao menos sob nosso prisma de valoração, um pouco mais feliz. É exatamente o que experiência analítica propõe. O sujeito, em uma análise, é levado a confrontar-se com o objeto *a* e fazer o luto de

¹⁵² Como não lembrar, especificamente aqui, do terror Jacobino, sobretudo daquele exercido pela figura emblemática de Robespierre, justificado racionalmente por meio da aposta incondicional no ideal libertário da Revolução francesa, princípio básico de constituição de todo Estado democrático moderno?

¹⁵³ Em Freud, a rigor, a instituição do *logos* é dependente de um assassinato. As primeiras leis, as mais arcaicas, que ainda estão presentes como fundamento dos sistemas complexos de parentesco, são consequências dele.

¹⁵⁴ O Outro social também é, destaca Miller (2011), “um Outro mau, que quer gozar de mim, me usar, me fazer servir aos seus fins” (p. 230)

¹⁵⁵ Ver, sobretudo, Agamben (2014). Como a obsessão por segurança muda a história da democracia. Em: <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1568>

sua posição fantasmática. Três acontecimentos simétricos, a partir de então, se descortinariam para ele: a revelação da inconsistência do Outro, o defrontamento com a inexorável impossibilidade do gozo e o embate com o caráter negativo do objeto causa de desejo.

Mas o que haveria de felicidade no somatório destes acontecimentos? Eles, ao contrário, não parecem encaminhar o sujeito em direção à constituição de uma posição tipicamente melancólica? Já que não há esperança possível, resignar-se diante da impossibilidade não seria a única posição adequada? Afinal, não é parte do reconhecimento do impossível admitir a impossibilidade de sua superação¹⁵⁶?

Esta é uma via interpretativa possível, ainda que não seja nem a mais adequada nem aquela que franqueamos. Há uma outra que, cremos, esteja mais coadunada com o projeto de Lacan. Trata-se daquela que reconhece que a experiência de confrontação com o objeto real e o consecutivo atravessamento de uma posição fixa de gozo engendra um saldo positivo evidente: a abertura para o acolhimento de uma experiência radical de indeterminação. Um processo de análise guiado a partir do postulado da existência do objeto *a* levaria o sujeito a deter-se um pouco mais demoradamente diante da potência renovadora do negativo.

Esse ponto é importante por nos lembrar que, ao falar do desejo como pura negatividade, Lacan tinha em mente essa potência de indeterminação, essa presença, em todo sujeito, daquilo que não se submete integralmente à determinação identitária da unidade sintética de um Eu, que não se submete à forma positiva de um objeto finito. Ou seja, a falta própria ao desejo é, na verdade, o modo de descrição de uma potência de indeterminação e de despersonalização que habita todo sujeito e que Lacan chamará em certos momentos de infinitude. (Safatle, 2010).

Embora as consequências de um tal atravessamento não possam ser calculadas com antecipação, pois dependem das saídas contingenciais criadas por cada analisante, é possível, no entanto, definir três aspectos comuns a todas elas: (a) o sismo das antigas estruturas de saber, efeito inexorável da experiência da emergência da verdade; (b) a compreensão de que a verdade é resistente ao saber, o que produz, como saldo final, não a síntese totalizante (um saber absoluto), mas uma síntese disjuntiva (as soluções abrem-se para a possibilidade de novas fraturas)¹⁵⁷; e (c) o reconhecimento da natureza indomesticável do real¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Sobre esta questão, sugiro a consulta do excelente artigo de Dunker (2007): *Ontologia negativa em psicanálise: entre ética e epistemologia*

¹⁵⁷ A poesia, *A verdade dividida*, de Carlos Drummond, reproduzida logo abaixo, é bastante elucidativa em relação ao que estamos propondo:

“A porta da verdade estava aberta / mas só deixava passar meia pessoa de cada vez.
Assim não era possível atingir toda a verdade, / porque a meia pessoa que entrava / só conseguia o perfil de meia verdade. / E sua segunda metade voltava igualmente com meio perfil/ E os meios perfis não coincidiam.
Arrebentaram a porta. Derrubaram a porta. / Chegaram ao lugar luminoso / onde a verdade esplendia os seus fogos. / Era dividida em duas metades / diferentes uma da outra.

Já do ponto de vista político, o reconhecimento da existência de um núcleo real no interior dos processos históricos de constituição dos sistemas de gestão do Estado, poderia resultar em um saldo tipicamente positivo, embora saibamos quão difícil seria torná-lo exequível, isto é, integrá-lo às estratégias de poder. Um Estado disposto a confrontar-se com a verdade, a deter-se diante do seu caráter negativo, deve ser aquele capaz de:

(...) *acolher a experiência de indeterminação que habita as individualidades e que deve fornecer as determinações necessárias para a efetivação da autonomia através da constituição de um conjunto de leis positivas universalizáveis.* Ele fornece um conjunto de regras sociais, assim como fornece o modo de expressão daquilo que, nos sujeitos, é refratário à determinação no interior das regras sociais. Ele, ao mesmo tempo, *cria as instituições e gere a indeterminação* (Safatle, 2012, p. 86)¹⁵⁹.

(iii) Enfim, retomando o curso da discussão acima, um dos modos mais evidentes do aparecimento da extimidade da voz no plano subjetivo dá-se a partir da figura do supereu. A função do supereu é homóloga à do pai primitivo (o deus gozador), constituindo-se, tal como ele, como uma figura obscena e feroz.

A princípio, as imposições superegóicas surgem como a *voz da consciência*, reproduzindo, no interior do coração de cada sujeito¹⁶⁰, a obediência e o zelo com a lei moral. Elas se encontram coadunadas às exigências da vida civilizada, uma vez que reforçam os anseios de renúncia daquelas pulsões que tenderiam a ameaçar a estabilidade do vínculo sublimado com o outro. Logo fica claro, porém, que não é prioritariamente a estas reivindicações que o supereu obedece. Muito embora o sujeito se imponha sacrifícios

Chegou-se a discutir qual a metade mais bela. / Nenhuma das duas era perfeitamente bela. / Era preciso optar. Cada um optou / conforme seu capricho, sua ilusão, sua miopia”.

¹⁵⁸Safatle destaca, seguindo Lacan, que a efetivação do luto do objeto da fantasia, pode ter como saldo capital a abertura para uma dimensão inédita da relação amorosa:

“Há contudo, um outro amor, este que visa ao ser, dirá Lacan. Podemos dizer que se trata de um amor que descobre que a essência do objeto é o fracasso (*ratage*). Fracassamos uma relação sexual quando o corpo do outro não se submete integralmente à cena fantasmática. O amor endereça-se então ao semblante e afronta-se com o impasse de um objeto que resiste ao pensamento fantasmático do eu. Lacan nos dirá que o amor que visa ao ser pede a *coragem* de sustentar o olhar diante do impasse, sustentar o olhar diante do estranhamento angustiante deste corpo não submetido à imagem e à sua submissão ao significante. Ou, se quisermos, como dizia Hegel, coragem de olhar o negativo e deter-se diante dele (Safatle, 2006, p. 211).

¹⁵⁹ É importante precaver o leitor que, embora tenhamos proposto uma aproximação entre as repercussões da teoria do objeto *a* na estruturação da prática clínica e, com ela, alimentado uma crítica social, estamos longe de querer apresentar uma saída tal como aquela que, na *República*, foi fornecida por Platão. Não se trata de elevar o analista, que fez a experiência do término de sua análise, à condição do governante ideal da cidade. Primeiro porque os campos de atuação são radicalmente heterogêneos; depois porque a gestão política exige procedimentos completamente distintos do manejo clínico, por fim porque, o sucesso tanto de um quanto de outro, admite, para além dos procedimentos técnicos, a abertura para o efeito ineliminável da contingência: do encontro transferencial, no caso de uma análise, das conjunturas e históricas e políticas, no caso dos governos.

¹⁶⁰Faço referência, aqui, à célebre frase com que Kant introduz a conclusão da sua *Segunda Crítica* e que se encontra gravada em sua lápide: “Duas coisas encham o ânimo de crescente admiração e respeito, veneração sempre renovada quanto com mais frequência e aplicação delas se ocupa a reflexão: por sobre mim o céu estrelado; em mim a lei moral”. (Kant, 1788/2008 p. 255).

hiperbólicos e loucos, a ponto de se inabilitar por completo para o convívio social, o sentimento espraído de culpa não cessa, como também não cessa sua impulsão para sacrificar sempre um pouco a mais. O apetite do supereu é voraz e seu imperativo de gozo é incessantemente atualizado. Nesse sentido, podemos dizer, sem muito receio de equivocarmos, que ele é uma espécie de Deus lúgubre do neurótico¹⁶¹. Não considera nem os benefícios práticos, nem os interesses da cultura, nem o funcionamento do princípio de prazer. Curva a todos à dimensão despótica de um gozo insano e sem limites.

Uma vez que o sujeito não quer abrir mão do gozo inexoravelmente perdido no processo de sua constituição, torna-se possível, no entanto, recuperá-lo de duas formas diferentes: ou de maneira direta, como, por exemplo, em casos de usos compulsivos de drogas, ou de maneira indireta, gozando, portanto, com a satisfação encontrada na própria renúncia de satisfação. É por isso que enquanto mais sacrifícios se faz no altar erguido em nome do supereu, mais, paradoxalmente, ele exige novos sacrifícios. Ele goza com a impossibilidade de gozar.

O que uma análise busca é, em certo sentido, tecer o caminho contrário a esta satisfação perseverante e acéfala da pulsão. Em primeiro lugar, porque ela leva o sujeito a reconhecer a impossibilidade de alcançar a plenitude do gozo; em segundo lugar, porque o encaminha em direção ao abandono à fixidez de sua posição fantasmática, matriz originária de toda formação dos sintomas; em terceiro lugar, enfim, porque o permite lidar com o real de outro modo: já não mais como a repetição incessante do impossível, o que leva o sujeito à angústia e a toda uma série de infortúnios na vida, mas, ao contrário, como o processo de abertura para o reconhecimento da contingência (abertura para processos produtivos de indeterminação). Trata-se de produzir uma torção que autoriza, portanto, operar um deslocamento do objeto *a*, subtraindo-o da função de mais-de-gozar para poder, então, assumi-lo como objeto causa de desejo.

5.5.1 Do Nome-do-Pai aos nomes do pai

Embora este capítulo tenha dado voltas sucessivas em torno do objeto *a*, ainda é preciso encarar de frente esta indagação: em que consiste, afinal, a transição do singular – o Nome-

¹⁶¹ Sapiro, aqui, sobretudo, a leitura de *Kant com Sade* (1963/1998i). Este é um artigo excepcionalmente notável. Em linhas gerais, Lacan demonstra a tese de que a verdade da lei moral kantiana – o imperativo categórico – é aquela que é revelada pelo gozo sadeano. Ao desejar eliminar do campo das reflexões éticas toda a dimensão patológica, tornando o campo da razão prática o único em que a razão pura pode ser aplicada sem exceções, Lacan revela que Kant acaba por se encontrar, enfim, com a dimensão mortífera do imperativo superegoico: Goze!

do-Pai – para o plural – os nomes do pai? Qual é o significado e o valor, no conjunto do ensino de Lacan, desta declinação?

Para respondê-la, é interessante que retomemos à segunda história com a qual abrimos o capítulo, aquela que narra o episódio da sarça ardente. Relembremos que, quando indagado por Moisés sobre qual seria o seu nome, o nome que o identificaria junto ao povo, Deus diz: - *Ehié ascher ehié*. E continua: “Assim dirás aos filhos de Israel, YHVH, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, enviou-me a vós”.

Como esta resposta enigmática poderia ser interpretada, uma vez que ambos os nomes – YHVH e *Ehié ascher ehié* - assemelham-se mais a uma recusa de resposta, a um furo nos protocolos canônicos de nomeação, do que a um nome que nos dá, como outro qualquer, a identificação de seu agente?

Encontramos, em primeiro lugar, este tetragrama impronunciável – יהוה (YHVH – Yod Hêi Vav Hêi). Não se sabe ao certo quando foi que a sua pronúncia foi perdida. É provável, entretanto, que, ao longo do tempo, o temor relativo à sanção advinda do descumprimento do terceiro mandamento¹⁶² tenha dissuadido os fiéis a empregá-lo. Sabe-se que, nos rituais judaicos antigos, quando sua pronúncia ainda era conhecida, o Nome era dito uma única vez ao ano, no dia do *Yom Kippur* (dia do grande arrependimento). Ainda assim, isso acontecia segundo o cumprimento de um ritual bastante meticuloso e apenas o grande sacerdote tinha autorização para proferi-lo. Nas leituras mais cotidianas dos textos sagrados, o tetragrama era substituído por outros nomes - *El Shaddaí, Adonai, Jehovah*, etc¹⁶³-, que foram os que acabaram, por seu uso comum, sendo aqueles que a tradição nos legou.

Encontramos, em segundo lugar, este outro nome: *Ehié asher ehié*. Na Torá, ele é canonicamente traduzido como *Serei o que serei*. Esta tradução dá relevo à dimensão de um Deus que não se inscreve na escala temporal, que não tem início ou fim: trata-sedo Eterno. Na tradição teológica cristã, ele possui uma longa série de traduções possíveis, reflexo dos

¹⁶²– “Não tomarás em vão o nome do Senhor teu Deus: porque o Senhor não terá por inocente aquele, que toma em vão o nome do Senhor seu Deus. (Ex 20; 7)”

¹⁶³ Mattos (2006) mostra que, na Bíblia cristã, existem, cerca de dez nomes diferentes para nomear a Deus. Além de YHVH e *ehié asher ehié*, ainda encontramos:

- 1- *Yah* – que significa louvor, tal como encontrado na palavra *Alleluiah*.
- 2- *El* – que indica uma orientação.
- 3- *Adonai* – que em hebraico é provável que designe o senhor dos mundos como fonte de onde provém a vida. Foi traduzido em grego para *Kyrios (o Senhor)* e em latim pelo termo *Ominipotens*.
- 4- *El Shadday* – que é aquele que elege, que promete e faz passar por seu nome uma certa aliança.
- 5- *Shabaôt* – que é o Deus dos exércitos.
- 6- *Elohîms (Eloim)* – que designa as energias que manifestam a presença de Deus em cada criatura, em tudo que existe.
- 7- *Yeshoua*– já no novo Testamento. Que é o Jesus, o Deus-filho. É o nome de Deus em sua *Kenose* em seu rebaixamento e auto-esvaziamento para viver com os homens.
- 8- *Abbá*- que é um jeito íntimo e carinhoso de um filho falar com o pai (literalmente, significa papai).

debates acalorados produzidos em torno da questão relativa à definição de sua natureza. “Eu sou Aquele que é”; “Eu estou sendo Aquele que está sendo”; “Eu sou quem sou”; “Eu sou Aquele que sempre é, “Eu sou Aquele que está sendo”; “Eu estou sendo o que estou sendo”, “Eu sou o existente”, “Eu sou Aquele que existe por si mesmo”, são, dentre tantos, alguns dos seus significados possíveis¹⁶⁴.

Lacan, ao comentar esta reposta de Deus a Moisés, tem, é claro, suas preferências em relação ao que considera ser a melhor tradução para ela¹⁶⁵. No Seminário sobre os Nomes-do-Pai, embora não diga qual seja sua versão preferida, critica abertamente a tradução agostiniana e afirma, referindo-se à *Septuaginta*, que os gregos, embora não apresentassem uma tradução ideal, estavam, neste negócio, um pouco mais bem informados:

Eles não traduziram *Ehyeh acher ehyeh* por “Eu sou aquele que *sou*, como santo Agostinho, mas por “Eu sou aquele que *é*” – designando o ente, *Emito on*, “Eu sou o Ente”, e não o Ser, *einai*. Não é isso, mas pelo menos faz sentido. Como gregos, eles pensaram que Deus é o Ente supremo. *Eu* = Ente (Lacan, 1963/2005d, p. 78).

Não nos importa trazer para o centro do debate as discussões que, na tradição filosófica, giraram em torno da tentativa de traçar uma distinção entre o ser e o ente. Isso exigiria de nós um esforço excessivo sem, no entanto, conferir a garantia de nos deixar mais próximos daquilo que efetivamente está em questão em nosso campo. Porém, se ainda assim for possível extrair algum significado desta diferença, ele consistiria, basicamente, em não identificar Deus pura e simplesmente ao ser.

Regnault (1985) destaca, nesse sentido, baseando-se nas pesquisas de Étienne Gilson, que os árabes já apontavam para a importância desta diferenciação. É o caso, por exemplo, de Avicenne, que propunha que o *esse* divino não era o Ser – o substantivo que indica sua Substância – mas o *Existir* – o verbo infinitivo que aponta para *O ato*. Maimônides, embora herdeiro de outra tradição, também postulava que, em Deus, é a existência que se constitui como essência. Afirmava, em outras palavras, “que Deus não tem existência, Ele a é”. O tetragrama impronunciável significaria, segundo a etimologia então em vigência, a existência necessária.

¹⁶⁴ Sugiro a consulta do link abaixo. Nele autor propõe uma boa sumarização dos significados atribuídos ao Nome, bem como as justificativas empregadas pelas escolhas das traduções.

<http://jovemevangelho.blogspot.com.br/2012/02/yhwh-identidade-do-deus-de-israel.html>

¹⁶⁵ No percurso do ensino de Lacan, há uma evolução em relação ao sentido da tradução preferida. Como não é nosso objetivo propor o passo a passo deste percurso, remeto o leitor ao livro: *Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas*. Lá estão descritas algumas destas principais coordenadas.

Tendo em vista estas considerações, podemos perguntar como esta relação entre essência, ser e existência é articulada na teoria lacaniana e como ela nos ajudaria efetivamente a compreender a passagem do Nome-do-Pai para os Nomes-do-Pai. Regnault (1985), em que pese a reconhecida complexidade destas reflexões, serve-se, para avaliá-las, das quatro asserções sintéticas abaixo:

- (a) Em primeiro lugar, a questão do ser é deixada unicamente ao *parlêtre* e a ontologia, dessa forma, é reduzida ao que do *ser* pode sustentar quem fala¹⁶⁶;
- (b) Em segundo lugar, a relação entre a *essência* e a *existência* é, em Lacan, claramente dissociada. A essência é abandonada, via *eidos* platônico, à teoria do Imaginário;
- (c) A existência, em terceiro lugar, também não está relacionada ao acidente ou à contingência, tendo, portanto, uma natureza bastante específica.
- (d) Em quarto lugar, por fim, pode-se dizer, da *ex-sistência* – é esta a grafia privilegiada por Lacan - que seu suporte é o que faz buraco: “Para que algo exista, é necessário que haja um buraco; pelo qual, depois, se dirá que isso é o suporte do real”.

Regnault destaca, seguindo a via lacaniana, que o Deus da tradição judaica é, portanto, uma *ex-sistência*; ele se encontra no real. Não é por outra razão que, quando nomeado, surge como um nome que esburaca o universo da nomeação. Advém, afinal, como o Nome que nomeia, justamente, o impossível de ser nomeado¹⁶⁷.

Porge, seguindo uma via semelhante, lembra que o nome sagrado de Deus tende a obstaculizar “toda mística das bodas do ser”. Ele faz valer, no lugar em que Deus é interrogado, uma palavra de verdade. Enquanto tal, ela não só não secreta sentido, como, sobretudo, aparece como palavra negada, instalando, no coração da resposta, “um furo, um vazio, uma barra” (Porge, 1998, p. 179). O *Ehié ascher ehié* é um nome que indica, ao mesmo tempo, uma recusa de resposta e uma resposta de recusa, sendo constitutivo de um furo no campo do Outro. Um furo real, diga-se de passagem, que descompleta qualquer pressuposição de totalização da estrutura simbólica.

¹⁶⁶ Regnault (1985) defende que, nesta teoria, haveria uma espécie de heideggerianismo extenuado.

¹⁶⁷ Regnault (1985), a partir deste lugar *sui generis* do Nome, propõe que a constituição da realidade do ser falante é fundada segundo uma ordem lógica composta por três tempos: no primeiro, encontrar-se-ia um buraco sem nome; no segundo, haveria a nomeação do buraco, o que o faria *ex-sistir* como um furo; no terceiro, afinal, os três anéis que comporiam esta realidade seriam, enfim, discernidos – Real, Simbólico e Imaginário. Estes três registros, seguindo a proposta de Lacan no *Seminário 21: Les non-dupes errent* (Lacan, 1973-74 – inédito), seriam os nomes do pai.

Se o nome de Deus aparece no campo do pensamento como o impossível a ser pensado, é porque, enfim - realça Miller -, trata-se de um real sem conceito¹⁶⁸. De onde se pode concluir que:

(...) o conceito de Deus não é o grande Outro do conceito, não é o Outro do significante. O Deus do qual se trata é o *a*, tem o estatuto de um real sem conceito, e em torno disso giram os Nomes do Pai que tratam de encarcerá-lo, de aliá-lo.

Quiçá surpreenda-os a ideia de que Deus seja *a*, em lugar do grande Outro. (Miller, 1992, p. 38).

Seguindo o curso desta argumentação, pode-se propor, portanto, que o nome do pai, pensado a partir do primado do objeto *a*, não define nenhum tipo de universal ontológico, mas, apenas, uma relação com o impossível. (Laurent, 2005). Ele se torna, desse modo, o nome de uma função: aquela que introduz, para cada sujeito, uma certa relação com o real, isto é, uma certa articulação com a impossibilidade de acesso à plenitude do gozo, uma relação, enfim, como Lacan proporá no final de seu ensino, com a inexistência da relação sexual.

Podemos, a partir de então, extrair uma série de consequências desta pluralização, dentre as quais são destacadas as seguintes:

(i) A necessidade de um discernimento entre o Nome-do-Pai, pensado como o significante que funda a lei simbólica e que garante a consistência do campo do Outro, e outro Nome-do-Pai, aquele que está relacionado, sobretudo, à dimensão real do objeto. Como estabelece Lacan a partir da proposta de Pascal, é preciso que aprendamos a diferenciar deuses: “O Deus de Abrão, Deus de Isaac e Deus de Jacó” não é, afinal, o mesmo “Deus dos filósofos e dos cientistas”. (Lacan, 1963/2005d, p. 78). Enquanto este último consiste no Outro que cria e ordena o mundo, estabelecendo-se como o seu suporte e como a sua garantia; o primeiro, por sua vez, é um Outro inconsistente, desejante, que não cessa de exigir sacrifícios:

E é nesta mesma linha que Lacan pode dizer que não se trata do Pai como figura da Lei, que ele mesmo construiu. Que não se trata de um Pai equivalente ao grande Outro, bem tranquilo, como lugar. Porque o Pai da Lei é um lugar, é como uma cadeira, é para dar assento. Mas, o Deus de Abraão o disse: “Levanta-te!”. Disse: “Levanta-te e vem a sacrificar o seu filho!”. E esse Deus, não é o Deus do assento mas da rota no deserto, é coerente com a introdução do S(A)e de sua relação com o *a*. Ou seja, é uma figura do Outro sem razão (Miller, 1992, p.34, 35).

¹⁶⁸ “Todos os que salvam o argumento ontológico o fazem dessa maneira, o fazem da maneira lacaniana, ou seja, tratam de demonstrar que há uma impossibilidade a pensar, e que dessa impossibilidade a pensar, há que pensar que há um real. É do impossível que colocam o real” (Miller, 1992, p. 36). A ideia de uma ontologia negativa é fundada nesta pressuposição da ex-sistência do real como impossível.

(ii) Os nomes do pai, em segundo lugar, são os significantes que, no caso a caso, sustentam uma relação paradoxal. Apontam, por um lado, para uma forma de incidência da lei, do pacto ou da aliança simbólica que não é consumada sem o surgimento de um resto¹⁶⁹. Advêm, por outro lado, como um semblante criado em torno da tentativa de contornar a perda de gozo inerente à inserção do sujeito no campo da linguagem. Isso quer dizer, portanto, apenas para realçar a contradição da qual eles são o suporte, que, ao mesmo tempo, recortam um buraco no campo do Outro e são os elementos responsáveis por encobrir sua hiância. É importe indicar, ademais, que são elementos de ligação, na medida em que asseguram a inclusão do falo no objeto *a* determinando a conexão deste último com a linguagem:

A operação do Nome-do-Pai recorta um buraco no campo do Outro e aporta ao mesmo tempo o elemento para velar essa hiância. Enodando o sujeito com a linguagem, o separa de uma confrontação não mediatizada com o desejo do Outro, geradora de angústia. Instaura o falo simbólico, significante do gozo, significante do que se deve fazer como homem ou como mulher, instaura o falo imaginário que assegura o fechamento da significação. Então, o pai é aquele que cria com o nada, aquele que sustenta toda a nomeação e está encarregado de sustentar o Universo mediante a linguagem. Sua pluralização rompe evidentemente com toda possibilidade de uma metalinguagem cuja garantia poderia ser ele mesmo. (Maleval, 2009, p, 101).

(iii) Por fim, podemos propor uma aproximação entre os nomes do pai e o pai real. Este sintagma, “pai real” indica, segundo Castilho (2009), duas extremidades antinômicas: (a) o real que escapa à noção de pai simbólico e (b) o agente definido, encarnado, que realiza a operação simbólica da castração (ver p. 229). Estes dois significados, porém, acabam por se reunir, um pouco mais à frente, em um mesmo ponto.

(a) O pai real é, em primeiro lugar, um operador estrutural. Trata-se do elemento da estrutura que condensa a impossibilidade de gozo inerente à inserção do sujeito na linguagem:

Que o pai morto seja o gozo isto se apresenta a nós como sinal do próprio impossível. E é nisso mesmo que reencontramos aqui os termos que defini como aqueles que fixam a categoria do real, na medida em que ela se distingue radicalmente, no que articulo, do simbólico e do imaginário – o real é o impossível.

¹⁶⁹ É importante indicar que o significante-mestre, tal como aparece na lógica dos quatro discursos de Lacan, torna-se o herdeiro direto do conceito de Nome-do-Pai.

Rabinovich (2001), ao se referir a ele, indica que: O significante mestre é o significante “que representa o sujeito como diferente do indivíduo vivente, como sujeito atravessado e determinado como tal pela ação do significante. É o significante primeiro, condição para a articulação da cadeia. Nome do pai, traço unário, significante da lei, falo simbólico, são essas algumas das denominações do S1 na álgebra lacaniana. ‘S1 é entre todos os significantes esse significante do qual não há significado, e que, enquanto sentido, define o seu fracasso’ (p. 12). A princípio, ela diz, qualquer significante pode ocupar este posto de introdução do sujeito na ordem simbólica. Qualquer um pode valer como Nome-do-Pai. Uma vez fixado como primeiro elemento da cadeia, entretanto, ele deixa de ser um significante qualquer.

Não na qualidade de simples escolha contra o qual quebramos a cara, mas de escolha lógico daquilo que, do simbólico, se enuncia como impossível. É daí que surge o real.

Aí reconhecemos, com efeito, para além do mito de Édipo, um operador, um operador estrutural, aquele chamado de pai real – com a propriedade, eu diria, de também ser ele, na qualidade de paradigma, a promoção, no coração do sistema freudiano, do que é o pai do real, que coloca, no centro da enunciação de Freud um termo do impossível (Lacan, 1969-70/1992, p. 116).

No Seminário livro 17: o avesso da psicanálise, Lacan, a partir da construção da teoria dos *quatro discursos*, desenvolve, formalmente, aquilo que aparecia apenas ensaiado no *Seminário inexistente*. Trata-se da delimitação da passagem que o leva do mito à estrutura, ou seja, do delineamento de uma proposta que acaba por possibilitar o ultrapassamento do complexo de Édipo. A vinculação do pai à castração, tão importante, por exemplo, na articulação dos tempos lógicos do Édipo, é rebaixada à condição de uma ficção do neurótico. A castração, antes de se constituir como uma operação simbólica engendrada pela metáfora paterna, é, na verdade, um produto necessário da existência real da estrutura (ou da existência da estrutura no real). Os mitos freudianos passam a ser considerados, desse modo, apenas como formas épicas - uma espécie de imaginarização do real –, que conferem, para o sujeito, um revestimento heróico para uma perda inexorável de gozo advinda da sua entrada na linguagem.

Lacan coloca lado a lado os principais mitos de Freud para demonstrar que a sua aparente dessemelhança acaba por ser absorvida pela estrutura. Nesse sentido, se, por um lado, a tragédia sofocliana e o mito da horda primeva aparecem, inicialmente, como o avesso um do outro, ao final, por outro lado, eles acabam por ser iguados, visto que promovem um resultado idêntico.

Édipo, no primeiro tempo da história, mata o pai; no segundo tempo, torna-se rei, casa-se com a mãe e tem filhos com ela. O assassinato do pai é a condição para franquear sua acessibilidade ao gozo. Na horda arcaica, por sua vez, há, em um primeiro instante, um pai de puro gozo. No segundo momento este pai é assassinado e devorado. Em torno de sua memória são realizadas as proibições que impedem o retorno à condição inaugural. Em Édipo, portanto, primeiro encontra-se a Lei e, na sequência, o gozo que advém de sua transgressão. Em *Totem e tabu*, ao contrário, primeiro está o gozo; na sequência, depois da morte do pai, o acesso a ele é impedido pela fabricação da lei. Fica claro, nesta síntese condensada, a heterogeneidade existente entre as formas de exposição das narrativas.

Lacan, todavia, dá um passo à frente. Ele corrige a tragédia de Édipo como uso do mito darwinista de Freud. O gozo de Édipo, afinal, está longe de ser tão pleno quanto, à primeira vista, parecia. A soma de seus pecados é punida severamente pelos deuses e a terra que ele

governa é devastada por pragas. Ele vive a desgraça de, sob a vista de seu séquito, ser considerado um rei maldito. Tudo piora ainda mais, quando resolve buscar um saber sobre a verdade da sua história. É aí, enfim, que ele se depara com seu destino trágico.

Vê-se, portanto, que o assassinato de Laio apenas em aparência autoriza o acesso ao gozo. Por uma espécie de reviramento da história, ele, em verdade, é a condição para o seu impedimento. O gozo, seja em *Totem e tabu* seja em *Édipo rei*, é impossível. O pai é apenas o simulacro do agenciamento de uma proibição. Mata-se o pai primevo com a intenção de gozar com a mesma magnitude com a qual ele gozava e, ao final, instituem-se as leis que privam toda a fratria do gozo. Mata-se Laio para gozar do objeto cuja posse é, dentre todos, o mais almejado, no entanto, seu pertencimento não é o signo da esperada plenitude. O gozo pleno, ao invés de ser autorizado depois do assassinato, escoa, é enterrado junto com o desaparecimento do pai.

O pai edipiano, antes de se constituir como causa excluída responsável pela falta de gozo da criança, passa, ao contrário, a ser pensado como uma construção neurótica, que se eleva como uma resposta possível para suturar um ponto radical de impossibilidade. A barreira que Freud encenou, indica Miller (2004), “não é senão semblante, a projeção que reveste uma hiância” (Miller, 2004, p. 20).

No mito de *Totem e tabu*, que, dentre os dois, é o mais basal, encontramos, dessa forma, na figura do pai, a articulação direta entre o significante e o gozo. O pai real constitui-se como o agente responsável pela castração, aplicando-a a todos os elementos da comunidade, ao mesmo tempo em que aparece como o único não submetido a ela (somente ele goza de todas as mulheres). Não é sem razão que se trata de um pai morto. O mito propõe-se, justamente, a apresentar a plenitude do gozo como uma condição que, por estrutura, é impossível¹⁷⁰.

No Édipo, que pode ser tratado como o segundo tempo da história da constituição subjetiva, a identificação ao traço do pai é assumida como Ideal do Eu.

O Ideal do eu é a versão neurótica do pai, esse pai ideal, que se constitui como um pai de amor, uma espécie de Deus-Pai que protege o sujeito (...). Esse pai edípico, cujo assassinato constitui um voto de que ele exista, é um lugar sustentado pelo sujeito como o esconderijo de um saber do qual ele se imagina separado ou excluído. Ele é um pai que poderia responder aos apelos de saber do sujeito, constituindo-se com um pai que sabe, ou seja, como esse lugar do Outro da palavra, que Lacan batizou

¹⁷⁰ Interessante dizer, de modo suplementar, que o pai morto leva consigo o gozo pleno, mas deixa um resíduo que não cessa de retornar para o lugar de onde foi excluído. Segundo Freud (1913/1996c), o pai morto passa a ser representado pelo totem, o animal que o simboliza e que é objeto, entre os povos selvagens, de uma série quase ilimitada de tabus. Por outro lado, curiosamente, não é raro observar entre eles a repetição de certas circunstâncias festivas em que a morte do totem não só é permitida como é efusivamente celebrada. É possível pressupor que tanto o gozo da lei quanto seu afrouxamento nestes banquetes totêmicos estejam marcadas por um gozo que não entra no cálculo simbólico.

de sujeito suposto saber, objeto de uma fé que não é senão a fé que se tem na linguagem. (Oliveira, 2005, p. 8).

A estrutura, portanto, produz apenas sujeitos separados do gozo, divididos, faltantes. A aposta no ideal é uma tentativa neurótica de restauração do Um. A constituição do Outro como lugar da garantia do saber é uma estratégia para suturar a castração, uma vez que a ele é atribuída a potência de conter a resposta tanto para os enigmas do desejo quanto, sobretudo, para a relação impossível entre os sexos. O neurótico se utiliza da aposta no Ideal do Pai para remediar a falta no Outro. É nesse sentido específico, que ele faz do Pai o seu sintoma.

O Nome-do-Pai já não é mais, tal como observamos no capítulo anterior, o significante universal que impõe a lei do incesto, garantindo a proibição do acesso da criança ao gozo do objeto materno. Trata-se, nessa nova via, de pensá-lo, no plural, como os semblantes dos quais os sujeitos se servem para encobrir a impossibilidade estrutural concernente ao domínio da relação entre os sexos. Isso não quer dizer, em absoluto, que a proibição do incesto deixa de ter relevância, mas que, em relação à perda de gozo, ela, talvez, seja, antes, não a sua causa, mas uma consequência da estrutura. A castração é, afinal, uma operação de base: “aquela que é introduzida pela incidência do significante, seja ele qual for, na relação do sexo” (Lacan, 1969-70/1992, p. 121).

(b) O pai real, em segundo lugar, pode ser concebido como um modelo encarnado que representa junto à uma criança a função lógica da exceção. Lacan, ainda no Seminário sobre a angústia, diz que:

No mito freudiano, o pai intervém, da maneira mais evidentemente mítica, como aquele cujo desejo invade, esmaga, impõe-se a todos os outros. Não haverá nisso uma evidente contradição com um fato obviamente dado pela experiência – o de que, por intermédio dele, o que se efetua é algo totalmente diverso, qual seja, a normalização do desejo nos caminhos da lei?

Será que é só isso? A própria necessidade de manter o mito, ao lado do que nos é traçado aí e para o qual somos sensibilizados pela experiência, inclusive nas realidades, muitas vezes pesadas por nós, da carência da função paterna, porventura não nos chama a atenção para outra coisa – para o fato de que, na manifestação do seu desejo, o pai sabe a que *a* esse desejo se refere?

Ao contrário do que enuncia o mito religioso, o pai não é *causa sui*, mas é o sujeito que foi longe o bastante na realização de seu desejo para reintegrá-lo em sua causa, seja ela qual for, para reintegrá-lo no que há de irredutível na função de *a*. (Lacan, 1962-63/2005c, p. 365, 366).

Neste trecho já encontra-se ensaiado o que irá ganhar um desenvolvimento mais cuidadoso no ensino lacaniano, cerca de uma década depois, quando o conceito de *péreversion* for introduzido. Este pai “que foi longe o bastante na realização do seu desejo para reintegrá-lo em sua causa” é, afinal, um pai que se oferece como um modelo encarnado para a transmissão de uma função, é aquele, portanto, responsável por agenciar a castração.

Dizer que o pai real é o modelo de uma função $[F(x)]$ é dizer que ele é um elemento, dentre tantos outros viáveis (a, b, c, d...), que torna possível à função se realizar, ou seja, trata-se de um agente que encarna, aos olhos da criança, o lugar de exceção da lei. Sua particularidade, e é isto que o termo *père-version* ilustra com precisão, é que ele não se confunde com o pai onipotente e gozador a partir do qual sua função lógica foi extraída (não se tratado *ao-menos-um pai* que não passou pela castração e que goza de todas). Ele é alguém, ao contrário, que toma uma mulher como objeto *a*, como a causa de seu desejo¹⁷¹. Trata-se, portanto de um pai que humaniza o desejo, que o *n'homeia*, que transmite, a partir do lugar que ocupa, tanto a lei, quanto, em igual medida, seu próprio pecado, a sua própria castração. Fazer de uma mulher causa de sua pai-versão, é, afinal, bem diferente do que gozar de todas elas. “Através desta aliança particular, o sujeito pode ter acesso ao real do gozo em jogo” (Laurent, 2006). Portanto, se é verdade que, na estrutura, o pai real é aquele que aponta para a dimensão impossível do gozo, este último, todavia, é aquele que autoriza a possibilidade de uma solução contingencial, que passa, por um lado, pelo reconhecimento do real como impossível, e, por outro lado, pela construção de um certo saber-fazer com o impossível da relação sexual.

5.6 Psicanálise e política: o que pode uma práxis que resguarda a potência do negativo?

Antes de concluirmos o percurso desta tese, podemos, ainda, acrescentar um breve adendo à nossa discussão. Embora ela não seja o objeto privilegiado de nossa trajetória e nem apresente a densidade que o tema exigiria, traz, contudo, algumas indicações para o desdobramento de um trabalho futuro. Sua importância é tanto maior porque não expõe apenas a necessidade de empreender uma crítica contínua aos destinos das formas hegemônicas de constituição do laço social nestes nossos tempos sombrios. Expõe, adicionalmente, a necessidade de defender a circulação do discurso da psicanálise nos espaços da cidade, porque entende que, embora marginal em relação aos aparelhos de saber e de poder, ele porta, desde Freud, uma potência ética verdadeiramente subversiva.

No Seminário livro 21: *Les non-dupes errent*, Lacan, na lição de 19 de março de 1974, propõe uma importante diferença entre, por um lado, um laço discursivo sustentado pelo

¹⁷¹ “Um pai não tem direito, ao respeito, nem ao amor, ao menos que se o dito, o dito amor, o dito respeito for – não vão crer nas suas orelhas – perversamente (*père-versement*) orientado, quer dizer, feitos de uma mulher objeto *a* que causa seu desejo” (Lacan, 1974-75, p.33. Inédito)

Nome-do-Pai e, por outro lado, um segundo laço discursivo sustentado pela função de *nomear para* (*nommer a*) atribuída à mãe:

Há alguma coisa que eu gostaria de designar a incidência, porque é pela via de um momento que é aquele que nós vivemos na história. Há uma história, embora não seja forçosamente aquela em que se crê, o que nós vivemos é muito precisamente isto: que curiosamente a perda, a perda disso que se suportaria da dimensão do amor, se não é bem o que eu digo, eu não posso dizê-la [...] A este Nome-do-Pai se substitui uma função, que não é outra senão a de nomear-para. Ser nomeado para alguma coisa, eis o que coloca numa ordem que se encontra efetivamente em se substituir ao Nome-do-Pai. Exceto que aqui, a mãe geralmente basta por ela mesma para designar o projeto, para fazer o traçado, para indicar o caminho (Lacan, 1973-74, p. 73 – inédito).

Lacan propõe, neste trecho, que estamos imersos em um momento particular de nossa história. Nele, algo da dimensão do amor estaria perdida ou se perdendo. Esta perda, ele hipotetiza, poderia ser explicada pela existência de uma substituição do Nome-do-Pai pela função de nomear-para, atribuída à mãe. A mãe bastaria, por ela mesma, para indicar uma direção ou um caminho para sua criança. Para tanto, ela poderia prescindir do Nome-do-Pai.

Lacan continua sua análise, extraindo algumas indagações relativas às consequências que poderiam advir deste processo de substituição:

(...) É muito estranho que aí, o social tome uma prevalência de nó, e que literalmente faça a trama de tantas existências, é que ele detém esse poder de *nommer-à* ao ponto que, depois de tudo, se restitui uma ordem, uma ordem que é de ferro. O que é que este traço designa como retorno do Nome-do-Pai no Real, enquanto que precisamente o Nome-do-Pai está *verworfen*, forcluído, rejeitado, e que a este título ele designa se esta foraclusão - que eu disse que ela é o princípio da loucura mesma - este *nomear para* não é o signo de uma degenerescência catastrófica? (Lacan, Lacan, 1973-74, p. 73 – inédito)

Nesta sequência, Lacan afirma o quanto é estranho que o social trame, como um nó, um número tão grande de existências. O laço social ocuparia, aí, uma posição simétrica àquela que a mãe ocupa, visto que, tal como ela, ele assumiria a função de nomear para. Desse modo, ele, a exemplo dela, também prescindiria do Nome-do-Pai. O efeito desta operação, diz Lacan, seria nosso aprisionamento em uma ordem não dialetizável, uma ordem sem flexibilidade ou elasticidade, uma ordem, enfim, de ferro. A constituição desta ordem seria o resultado, a exemplo do que acontece com a foraclusão do Nome-do-Pai na psicose, de seu retorno no real. Lacan se pergunta, afinal, se esta psicotização do laço, princípio mesmo da loucura, não nos traria algumas consequências deletérias.

Propomos, para responder a esta pergunta, tomar duas diferentes vias, ambas articuladas à teoria dos discursos de Lacan: (a) a do discurso capitalista e (b) a do discurso universitário.

(a) Shejtman (2013) lembra que Lacan, no Seminário 19: *O saber do psicanalista*, “já propunha que o capitalismo, o discurso capitalista, supõe a forclusão... das coisas do amor” (p. 154). Lacan, neste seminário, dizia que:

(...) o que distingue o discurso do capitalismo é a *Verwerfung*, a rejeição para fora de todos os campos do simbólico com aquilo que eu já disse que tem como consequência; a rejeição de quê? Da castração. Toda ordem, todo discurso, aparentado com o capitalismo deixa de lado o que chamaremos simplesmente as coisas do amor (...) (Lacan, 1971-1972, p. 27).

A partir do matema do discurso do capitalista talvez possa ficar mais claro o que ele indica:

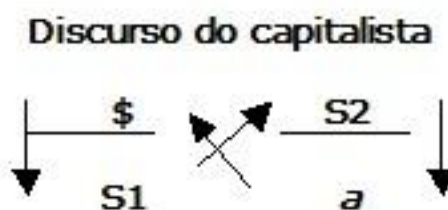


Figura 9 - Discurso do capitalista

Em primeiro lugar, pode-se ver que, neste discurso, inexistente a seta que liga o posto do agente, ocupado, aqui, pelo sujeito (\$), ao lugar do Outro, representado, aqui, pelo saber (S2). Na teoria dos discursos, esta seta indica o princípio de constituição de um laço social. Esta ausência de relação entre o agente e o Outro revela uma parte de sua natureza: o discurso do capitalista não produz laço.

Em segundo lugar, é possível perceber, diferente do que acontece entre todos os outros quatro discursos, que, nele, entre o posto do saber e o posto da verdade, não há barra de disjunção, não há sequer o reconhecimento da existência de um ponto de impossibilidade. Para o capitalista tudo deve ser tornado possível. A castração, pensada como uma perda de gozo inerente à entrada do sujeito na estrutura simbólica, é forcluída. A promessa do capitalista é entregar o gozo na forma material dos objetos que ele disponibiliza. Para tanto, não cessa de produzi-los e os faz cada vez mais e melhor, cada vez mais intensamente, cada vez mais vertiginosamente e diversificadamente, com cada vez mais celeridade. Como o que interessa é fazê-los para serem consumidos, tanto melhor que eles sejam perecíveis, rapidamente se tornem obsoletos e sejam velozmente descartados. Isto é, afinal, o que confere ao discurso sua reconhecida dinâmica. Isso é o que o faz circular.

Podemos observar, enfim, que Lacan faz com que uma seta saia do objeto mais-de-gozar (das latusas ou gadgets) e alcance o sujeito. No discurso capitalista, o sujeito é saturado por um excesso de objetos disponibilizados para seu usufruto. Não há exigência de renúncia no campo pulsional, na medida em que o melhor seria não cessar de consumir. Há, para isso, novidades incessantes e escolhas infinitas. O desejo é eclipsado pela presença maciça do objeto e de forma tão intensa que o próprio sujeito se torna um produto consumível tanto quanto outro qualquer (Lacan, 1969-70/1992, p.30).

É do somatório destes pontos que reencontramos a dimensão rígida e louca do tipo de engajamento que o discurso capitalista produz, a saber, o que Lacan nomeia de ordem de ferro. Porque muito embora a liberdade seja alardeada, as escolhas sejam ilimitadas e os caminhos para o gozo multiplicados, embora seja preciso reconhecer a plasticidade e a liquidez que ele engendra; seu princípio é baseado em um imperativo intransigente que se estende a todos, universalmente, sem discriminação de raça, cor, credo ou classe: Goze! O capitalista faz do gozo o princípio da felicidade; é este, enfim, o seu supremo bem!

O que o discurso capitalista guardaria de homologia com a psicose? O que este laço teria de proximidade com a função de nomear para atribuída à mãe?

A lei da mãe, como Lacan a definia, é caprichosa e fechada sobre si mesma. Trata-se de uma lei sem transcendência, inteiramente encerrada nos apetites daquela que a suporta. Ela encaminha o sujeito ao *infinito ruim* da imaginarização impossível do objeto que supostamente a colmataria. É uma lei de gozo. O discurso do capitalista, similarmente, não comporta negações e nem admite interdições. Ele foraclui a falta, uma vez que rasura os limites da lei. Desse modo, ele é caprichoso e não-dialetizável. Encaminha o sujeito em direção ao *infinito ruim* do excesso de consumo, uma vez que publiciza a potência fálica do novo *gadget* do mesmo modo que opera por meio de sua rápida obsolescência. Seu imperativo de gozo flerta com a dimensão catastrófica da pulsão de morte. Um gozo que, abandonado à sorte da relação com o objeto, não faz outra coisa senão realçar sua insatisfação e aprisionar o sujeito no excesso mortífero.

Lacan sempre nos advertiu, quando falava da psicose, que aquilo que é foracluído no simbólico retorna no real. À sua indagação a respeito da degenerescência catastrófica, que pode advir como resultado do discurso capitalista, podemos presumir, ao menos, duas diferentes consequências:

(i) A primeira tem relação direta com sua faceta segregatória. Todos os que estão excluídos do universo do consumo (e da produção) são tornados dejetos potencialmente descartáveis. Eles se encontram em uma condição bem próxima daquela que Agamben (2010)

nomeia de *homo sacer*. Quer dizer que estão abandonados à própria sorte, como restos insacrificáveis e matáveis, depositados nos grandes campos de concentração que se espalham pelas diversas fronteiras que o mundo estabelece. Favelas, acampamentos ilegais de sem teto e de sem-terra, campos de refugiados, cracolândias etc, são exemplos da face atroz deste discurso.

(ii) A segunda, por sua vez, tem relação com a sua faceta predatória. Um laço sustentado pelo imperativo da hiperprodução e do hiperconsumo não pode ser mantido sem a necessária objetificação e exploração de todos os recursos possíveis e viáveis que a natureza pode fornecer. O efeito colateral, que já sentimos e que será nossa herança para o futuro, é um mundo devastado e desertificado por nosso gozo. De um extremo a outro, o globo é uma fonte de recursos exploráveis e uma imensa lixeira para acomodar os resíduos incontáveis de nossa vida civilizada¹⁷².

(b) Lacan, ainda no *Seminário 21*, logo na lição seguinte, retorna à função de *nomear-para*. No entanto, ele o faz sob um prisma eminentemente diferente do que esse que tratamos há pouco. Tomando seu aforismo sobre o lugar de autoridade do analista – ‘Um analista não se autoriza senão por ele mesmo’ – ele diz:

Eu me reduzo a este mínimo porque, precisamente, eu espero que alguma coisa se invente, se invente sem deslizar na velha rotina, aquela na qual resulta que em razão dos velhos costumes contra os quais, depois de tudo, estamos pouco prevenidos, que são aqueles que fazem a base do discurso universitário, em que se é *nomeado-para*, para um título (Lacan, 1973-74, p. 77, inédito).

Neste trecho, ele sugere uma clara oposição, no que diz respeito à política de formação de um analista, entre o modo como ela é proposta a partir das vias abertas pela formalização do discurso da psicanálise e, ao contrário, o modo como ela é definida tomando-se em conta o discurso universitário (discurso do mestre moderno). É deste último, no entanto, que Lacan, de forma bastante crítica, deseja subtrair-se. Afinal, não se trata de reduzir a nossa formação a qualquer conjunto de procedimentos *standards* que, uma vez definidos e cumpridos, assegurariam um título. Esta estratégia não representaria outra coisa senão uma nomeação

¹⁷² “Eu insisti muito, um dia, eu estava em Bordeaux, e eu lhes expliquei que a civilização é o esgoto, que não há dela estritamente nenhuma outra espécie de rastro, e que isso é mesmo algo de bem estranho que devemos nos dedicar um pouco a isto”.

“[...] tudo o que o homem faz acaba sempre em dejetos não é?” “Uma única coisa, que mantém um pouco a dignidade, são as ruínas, mas, saíam um pouquinho de suas casas para perceberem a quantidade de carros velhos que se empilham por aí, e perceberem que por todo lado em que vocês pisam, vocês pisam sobre alguma coisa que – que se tenta recomprimir para não se ser submergido”.

Sim... é um negócio, isso! É todo o negócio da organização, não é! Da organização imaginária, se se pode dizer. (Lacan. 1973-74, p. 81)

institucionalizada para o exercício legal de uma função e, por conseguinte, a garantia de uma reserva de mercado.

Gostaria, contudo, para além das discussões relativas ao dispositivo de formação do analista, apresentar rapidamente o que parece estar em causa no discurso universitário, uma vez que Lacan atribui explicitamente a ele a função de *nomear-para*. Isso pode nos servir para pensar com um pouco mais de detalhamento sobre o tipo de laço ao qual o discurso da psicanálise se opõe.

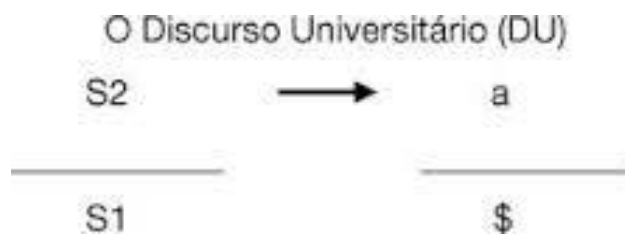


Figura 10 - Discurso Universitário

O matema deste discurso revela que quem o agencia é o saber. Este saber, saber do universitário, é o mesmo saber do especialista que, na academia, tal como observamos com força cada vez maior, é validado e paramentado a partir do longo conjunto de títulos de seu portador (Alberti, 2009, p. 121). Nesse sentido, por exemplo, a autoridade do mestre moderno é medida: (a) pelo tamanho de seu currículo publicado em uma plataforma de amplo compartilhamento, quantificado por seu longo número de páginas; (b) por seu extenso número de publicações nas revistas também numericamente qualificadas; (c) pelo número de visualizações e citações de seus artigos por outros pesquisadores da área; (d) pelo valor da nota do programa de pós-graduação ao qual ele está ligado; (e) pelo número de pesquisas às quais está vinculado; (f) pela qualidade da sua equipe de pesquisadores mensurada criteriosamente pela capacidade que ela tem de se manter produtiva etc, etc. Não sem razão, Lacan propõe que este é o discurso da burocratização da vida, na medida em que a burocracia pode ser pensada como um aparato técnico-administrativo, baseado em um método que é responsável por definir parâmetros racionais, capazes de ordenar, regular e avaliar o funcionamento de um sistema ou de uma instituição. O objetivo não é apenas manter as coisas em ordem, mas manter uma ordem que funcione bem. Funcionar bem quer dizer, ao menos

dentro de uma lógica utilitária, maximizar a produção e a utilidade, de tal modo que possamos produzir mais, melhor e para um maior número possível.

Muito embora o que dê nome ao discurso nos convide a pensar sobre o modo como se estrutura a produção de saber no interior dos muros acadêmicos, a adesividade a ele está para muito além deste lugar circunscrito. A universidade é apenas um modelo limitado de um conjunto bem mais extenso e amplo. Na verdade, esse discurso se apresenta como uma síntese do modo como o saber circula no laço social contemporâneo.

A leitura do nível superior da fórmula ($S2 \rightarrow a$) mostra que o saber ($S2$), que agencia o discurso, dirige-se para o objeto, que ocupa o posto do Outro. É possível afirmar que este saber, que se empenha no esforço de domínio, integração, domesticação e apropriação do objeto encontra na sua trajetória, todavia, um elemento que lhe impõe certa resistência (o 'a'). A característica mais típica deste objeto é a rejeição em deixar-se apreender ou totalizar pelos procedimentos seguros de objetividade e de objetificação. Não é sem razão que, desta tentativa de sua completa absorção ao domínio do saber, resulte, como produto, um sujeito dividido (\$).

Zizek (2012) diz que o discurso universitário se estrutura em torno do ideal do totalitarismo burocrático. Ele se apresenta “sob diferentes disfarces, como o papel da tecnologia, da razão instrumental, da biopolítica”, enfim, de toda esta base ideológica da organização e administração total da vida¹⁷³.

No seu artigo intitulado *Os quatro discursos de Lacan*, Zizek chega a se indagar sobre qual relação poderia ser delineada entre o discurso do capitalista e o discurso universitário, visto que ambos são estruturalmente heterogêneos. O primeiro constitui-se em torno da lógica de um excesso constantemente reintegrado (a mais-valia), que pode ser pensado como a condição necessária para retroalimentação de seu contínuo auto-engendramento. Isto quer dizer que, enquanto menos determinações regulatórias, tanto melhor. O dispositivo deve funcionar sozinho, baseado no imperativo da máxima liberdade e, por conseguinte, da máxima retração do poder intervencionista de qualquer tipo de instância regulatória.

¹⁷³ Nessa nova lógica do discurso, há um deslocamento do registro da Lei, que se sustenta no pai (do significante mestre), para o registro da norma, que se propõe a funcionar sozinho. Foucault (1976/1999) demarca essa passagem quando destaca o deslocamento de um poder centrado no registro da lei para uma sociedade normalizadora: “Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma. Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são, sobretudo, reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida”. (p. 135)
Isso que Foucault chama de biopolítica – o poder centrado na vida e no controle dos corpos – pode ser pensado a partir da lógica que Lacan propõe para o discurso universitário.

O segundo, por seu turno, opera por meio da vigilância extremada e da regulação paroxística dos processos e sistemas. Não seria demais pensar que sua estratégia gerencial, que tem como fim atingir o ideal da seguridade plena, realizar-se-ia por meio da construção do Panóptico. Esta máquina de vigiar ideal faria tremular a flâmula do controle máximo. Talvez por isso que o trabalho ininterrupto do especialista seja requisitado com tanta intensidade. É necessário e urgente que ele conheça, domine, controle e produza para, por um lado, permitir que a cultura da organização completa advenha e que, por outro lado, nada, absolutamente nada, saia de ordem¹⁷⁴.

Zizek explica as diferenças e articulações existentes entre estes dois discursos servindo-se da matriz estrutural lacaniana. Ele os articula aos giros e torções que, quando acionados, são acompanhados de uma mudança em relação ao tipo prevalente do domínio discursivo que estrutura o laço social. Nesse sentido, diz que:

O discurso da histórica e o do universitário desdobram duas consequências da vacilação do reino do mestre: o governo técnico da burocracia que culmina na biopolítica, reduzindo a população a uma coleção de *homo sacer* (o que Heidegger chamou de “enquadramento”; Adorno de “mundo administrado”, e Foucault de sociedade da “disciplina e punição”); e a explosão da subjetividade capitalista histórica¹⁷⁵ que se reproduz através da permanente autorrevolução, através da reintegração do excesso na vida normal do liame social (a verdadeira “revolução permanente” já é o próprio capitalismo”) (Zizek, 2012, s/p).

Com esta distinção entre os dois discursos, Zizek propõe que ambos, embora bastante distintos, compõem os “dois lados de uma mesma moeda”. Eles estruturam uma realidade bífida, que deve ser mantida e pensada desse modo. Sendo assim, não há metalinguagem que “permita retraduzir a lógica da dominação na reprodução através do excesso capitalista”, assim como não há metalinguagem que permita converter, identificar ou igualar a lógica da produção da mais-valia, à lógica da sociedade de controle (Zizek, 2012).

A melhor estratégia para lidar com esta diferença, sendo que ambas podem ser mobilizadas para explicar a estrutura do liame social em nosso tempo, não é, portanto, a

¹⁷⁴ Ver, sobretudo, Agamben (2014). Como a obsessão por segurança muda a história da democracia. Em: <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1568>

¹⁷⁵ Zizek serve-se exclusivamente, nesta referência, da teoria dos quatro discursos. Ele não faz menção ao quinto discurso (o do capitalista), que Lacan, um pouco mais tardiamente, havia proposto, e que utilizamos como referência nuclear no comentário anterior. Ele opta, conforme a citação indica, por uma leitura que propõe uma equivalência entre o discurso da histórica e o do capitalista. Isto é possível, ao menos do ponto de vista de uma interpretação política da teoria lacaniana, porque a histórica pode ser pensada como aquela que coloca o poder regulatório da lei em suspensão, dado que ela goza com o fato de que todo mestre é castrado. Ademais, ela indica uma possibilidade de fazer coincidir o sujeito (\$), que agencia este discurso, com a explosão da liberdade individual, tão característica do mundo capitalista. Este tipo de leitura, embora clinicamente extraviada, tem, aqui, um alcance interessante. Ela realça a diferença e heterogeneidade que efetivamente parece haver entre discurso universitário e discurso do capitalista.

tentativa de reuni-las em uma unidade sintética. Melhor e mais adequado seria preservar viva a lógica de suas diferenças, acentuando, contudo, sua convergência em relação aos seus pontos de excesso. Podemos destacar os dois seguintes: (a) por um lado, “o excesso/excedente econômico integrado à máquina capitalista”; por outro lado, “o excesso do exercício político inerente ao poder moderno”; (b) por um lado, a fabricação incessante e maciça de objetos que são disponíveis para o gozo e para retroalimentação do sistema; por outro lado, a produção contínua de saber – sobre a natureza, os corpos, as mentes – para que, entendendo-os, também se possa docilizá-los¹⁷⁶.

Não é difícil, ao fazer agora uma volta atrás, ao retornar, portanto, ao campo do qual partimos, não ver aí, no discurso da universidade, tal como Lacan dizia, também o princípio mesmo da loucura. Loucura que goza com o imperativo de querer produzir um discurso sem restos, que seria, ao mesmo tempo, totalizado e totalitário. Discurso que visa à domesticação de tudo o que está na origem de nosso mal-estar: a natureza, o corpo e o outro¹⁷⁷. Discurso, enfim, que revela, por seus excessos, sua própria natureza paranoica.

Gostaria, apenas como ilustração, de citar o comentário de Miller sobre o *Panopticon* de Bentham, porque ele pode servir como paradigma para que pensemos sobre os extremos que o discurso do máximo controle pode chegar. Ele diz:

Pois é preciso que, no discurso, tudo esteja em seu lugar; daí se segue que a escritura deve realizar sem cessar sua própria análise. É preciso dividir [...] até atingir os átomos do sentido, as unidades de pensamento. É preciso numerar, para que parte alguma se perca, e é preciso denominar, para individualizar: todo elemento, todo conjunto de elementos, deve ter um nome. Assim, cada significação [...] será cativa de um termo – adequação, transparência do significante e do significado. Escrever é *désambiguer* – a expressão é de Bentham. Preferir os substantivos aos verbos: desaloja-se com isso as suposições existenciais; ao invés de dizer que se aplica um regulamento, diga que uma aplicação dele se impõe, e você revela uma entidade dissimulada pelo verbo, uma entidade da qual você poderá variar a extensão e compreensão e poderá, por sua vez, dividi-la em categorias que você numerará e denominará, classificará por ordem de preferência, variável segundo os casos – casos que, eles próprios, serão objetos de uma numeração, de uma classificação, etc. (Miller, 1996b, p, 51, 52).

E aonde isso chega? – poder-se-ia perguntar. Os efeitos do ideal da “desambiguação” absoluta, “o levariam a retomar indefinidamente suas classificações, a abrir sobre ela outras classificações que se superpõem e que se embaralham, a alongar sem medida as suas frases, dividindo-as, detalhando-as, desdobrando toda elipse”. E se alguma coisa falhar no caminho é

¹⁷⁶ Não há como não lembrar, aqui, do excelente romance de Aldous Huxley, *Admirável mundo novo*.

¹⁷⁷ Freud (1930/1996j), em *Mal-estar na civilização*, dizia, justamente, que estas são as três principais fontes de mal-estar que o homem encontra no seu caminho: (a) o mundo externo, que nos ameaça com suas forças hiperpotentes e incontroláveis (terremotos, furacões, vulcões, secas extremadas, tempestades impetuosas etc.); (b) o corpo, que está destinado à própria ruína, que não pode evitar a dor e a angústia da confrontação com sua finitude; e (c) o vínculo com o outro, que interpõe as maiores dificuldades para a satisfação das pulsões e dos desejos.

porque seu escrutínio foi ineficiente, sua razão foi desatenta e, por isso, é preciso começar de novo, da estaca zero, “prometendo-se, desta vez, não deixar nada à sombra, no equívoco”. Porém, à medida que ele a dissipa, a sombra volta a se formar por detrás e, então, “ele acrescenta uma nota, a nota se torna um capítulo, o capítulo se infla, é um livro, mas ainda inacabado, é preciso retomá-lo – *go on* (avante!, continue!) é o último termo de um manuscrito sobre as ficções, um manuscrito abandonado... (Miller, 1996b, p, 51, 52)¹⁷⁸.

Encontrar em tudo seus átomos de determinação, aplicar um nome a cada coisa, de tal forma que ela possa ser objeto de classificação sistemática e precisa, descortinar cada lei, controlar cada processo, contabilizar todo o ganho e toda perda, eis aí a loucura que este discurso, normal e normatizador, produz.

Ao propor que “não há desejo, só há demandas; não há real, só há realidade; não há sujeito, só há condutas; não há singulares, há apenas gerais e particulares; é, enfim, a litania do Laço” que encontramos; é “a devoção doravante exclusiva ao que faz representação” (Milner, 2006, p.97). O nome dessa paixão, lembra Milner, “é a *canalhice*, que não é o castigo da renúncia a desejar, mas essa renúncia mesma. Pela canalhice, o sujeito vê, mas não olha; ouve, mas não escuta; encontra e reconhece, mas não quer saber nada disso” (Milner, 2006, p.97).

Os nomes do pai (*les non-dupes errent*¹⁷⁹), nesse sentido, não são operadores quaisquer. Destacam, a princípio, que não há discursos ou nomeações sem restos, porque há sempre um gozo, ou uma exigência pulsional, que resiste à integração na unidade de uma representação (Teixeira, 2007). Em seguida, apontam para o fato de que a psicanálise, ao não ser tola do Real, pode fazer, tal como lembra Teixeira, “um bom uso da besteira”; é justamente por reconhecer-se tola, que ela pode ajudar o sujeito a parar de errar (repetir). Por fim, aponta que os nomes do pai são soluções possíveis encontradas para lidar com o impossível da relação sexual. Como Lacadée afirma:

Lacan tomava aí o pai não mais a partir da palavra, nem do caso que a mãe faz de sua palavra, mas a partir da sua presença, de sua causa sexual, isto é, do que ele faz com seu gozo, do modo pelo qual ele o nomeia no justo meio-dizer. O que ele faz com sua fenda do ser, com a parte de vivo que ele perde ao se situar como ser de palavra, sexuado e desejante. É uma posição ética fundamental, pois, como indicou Laurent: quem, fora da psicanálise, do discurso analítico, quem nos discursos que se sustentam, quem ousaria dizer que o que merece amor e respeito está aí onde há causa sexual? O pai só tem direito ao

¹⁷⁸ Fica como sugestão a releitura do clássico ‘*O alienista*’ de Machado de Assis. Simão Bacamarte, o médico alienista, é, na ficção machadiana, o homem que encarna o ideal de tudo saber. Ao se querer maximamente *non-dupes*, (não-tolo), ao querer forcluir de seu campo a dimensão da verdade, nomeando e contabilizando tudo, ele encontra, ao final, o princípio mesmo da loucura.

¹⁷⁹ O título do Seminário 21 é uma homofonia que joga com a duplicidade entre os nomes do pai e os não-tolos erram.

respeito e ao amor se o amor for orientado *pai-versamente*, isto é, se ele faz de Uma Mulher sua causa e até mesmo seu sintoma. O trajeto de Lacan, para além do Édipo, é uma destruição sistemática do pai como ideal ou como universal. Ele dá uma função prevalente não mais ao significante do Nome-do-Pai, mas ao seu desejo e à sua potência, à coisa paterna enquanto ela existe, à sua nomeação, à maneira como esse pai sabe se fazer um nome diante de seus filhos (...) Lacan, longe de abandonar o pai, visou restabelecer um registro do amor e do laço social que reconheça o respeito ao pai como condição de que ele saiba que não sustenta sua função a não ser pelo fato de que ele afronta a questão do gozo de uma mulher e de seu próprio gozo, o modo pelo qual ele se faz responsável por ele. Não de uma mãe, diz Lacan, mas de ‘Uma mulher’, e que ele saiba ter feito dela a causa, sua causa”. (Lacadée, 2006, p. 30, 31).

5.7 Para concluir

Este capítulo expõe, de certa forma, um contraste em relação ao capítulo anterior. Devemos, é claro, entender este contraste menos no sentido de um antagonismo que demarca um desencontro abissal entre duas posições radicalmente distintas, do que uma espécie de confrontação dialética, que acaba por engendrar tanto uma revisão conceitual quanto uma consequente reorientação da clínica.

Uma revisitação ao capítulo anterior revela o esforço que fizemos para demonstrar como Lacan, a partir dos usos do estruturalismo, levou adiante seu projeto de retorno e revitalização das descobertas de Freud. A importância conferida ao conceito de estrutura simbólica, à teoria do significante e à formalização do complexo de Édipo - estabelecida tanto através da construção da fórmula da metáfora paterna quanto pela exposição acurada da temporalidade lógica do processo de sua constituição - foram as vias privilegiadas a partir das quais a trajetória lacaniana foi traçada. Se é verdade que a questão referente à natureza do pai foi central e constituiu o ponto fecundo que orientou todo o encaminhamento da pesquisa freudiana¹⁸⁰, também é verdade que Lacan fez jus à sua bandeira [a do retorno a Freud], visto que, durante boa parte da década de 1950, conferiu ao Nome-do-Pai – e ao seu correlato, o falo, - o lugar de pedra angular da teoria psicanalítica.

Neste capítulo, entretanto, um percurso dissimétrico em relação ao anterior foi estabelecido. Ele se organizou em torno da tentativa de cernir, circunscrever e delimitar o estatuto deste conceito que, dentre todos, talvez seja o que Lacan mais tenha se orgulhado de ter inventado: o de objeto *a*. A pluralização dos nomes do pai é uma consequência advinda do seu aparecimento na teoria. Poder-se-ia dizer, adicionalmente, que ele produziu um verdadeiro forçamento e uma verdadeira reconfiguração da psicanálise, impulsionando Lacan

¹⁸⁰ *O que é um pai?*”. Esta pergunta, Lacan continua, “foi para ele um problema central, ponto fecundo a partir do qual toda a sua pesquisa realmente se orientou” (Lacan, 1956-57/1995, p. 209)

em direção tanto à revisão de conceitos já estabelecidos quanto à invenção de novos operadores conceituais¹⁸¹.

Podemos propor, seguindo o encaminhamento de nosso texto, que, dentre os principais resultados produzidos pela inserção do objeto *a* na teoria, estão:

1- A concepção de que a estrutura simbólica não é completa, ou seja, ela é fundamentalmente inconsistente. Embora a estrutura se inscreva no real e defina o *locus* onde a experiência do sujeito terá ocorrência, ela não é capaz de definir todo o real (Nem todo real é simbólico). É preciso pressupor, no limite êxtimo de seu campo regulatório, a existência de um resto não-integralizável.

2- A reintrodução, no domínio do ensino lacaniano, de uma discussão meticulosa relativa às vicissitudes do corpo pulsional, o que revitalizou os debates em torno do lugar destinado à energética. Lacan, a partir de então, destaca a existência de um gozo que excede o campo do significante, que retorna sobre a linguagem e sobre a cultura, e que provoca uma série de efeitos sobre a dinâmica subjetiva.

Neste aspecto, podemos detectar um espelhamento das trajetórias intelectuais de Freud e de Lacan¹⁸². O encontro com certos fenômenos clínicos que interpunham uma clara resistência à cura¹⁸³, somado, à época, à emergência de eventos sociais desastrosos, como o acirramento do ódio entre as nações e guerras de dimensões catastróficas, encaminhou Freud em direção à reconfiguração de sua teoria. Amparado pelo novo dualismo pulsional, aquele que opunha a pulsão de vida à pulsão de morte, pôde conceber um regime de funcionamento do aparelho psíquico que se inscrevia num para além do princípio de prazer. Lacan, por sua vez, motivado pelos impasses identificados na clínica e pelos embaraços teóricos suscitados pela teoria do desejo puro¹⁸⁴, viu-se convocado a formalizar um registro do campo das experiências subjetivas que não eram nem adequadamente simbolizadas e nem integralmente colonizadas por imagens. (Safatle, 2007a, p. 74). A extração da dimensão real do objeto *a* permitiu-lhe, a um só tempo, explicar a existência de um gozo refratário ao significante, compreender o fenômeno clínico da emergência da angústia (o único afeto que não engana) e

¹⁸¹ Dentre os operadores conceituais que a teoria do objeto engendrou, encontram-se: a fantasia, o ato analítico, a teoria dos discursos, a causa do desejo, o gozo, etc.

¹⁸² A relação de Lacan com Freud é cheia destas nuances. No instante em que dá um passo além de Freud, sobretudo no que diz respeito à articulação do lugar que confere ao pai, é que ele, por outro lado, o encontra.

¹⁸³ Em *O Ego e o Id* (1923/1996g), Freud cita, dentre estes fenômenos clínicos que aparecem como franca resistência ao tratamento, *a reação terapêutica negativa, o masoquismo, e a compulsão à repetição*.

¹⁸⁴ Ver, nesse sentido, o excelente artigo de Vladimir Safatle *O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem no pensamento lacaniano*. Em: Safatle, V. (org.) *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Ed. UNESP

extrair as consequências relativas ao trabalho da pulsão de morte¹⁸⁵. Enquanto a tradição hermenêutica da psicanálise e grande parte dos pós-freudianos rejeitou a segunda tópica, tratando-a como uma tralha metafísica destituída de importância, Lacan, ao contrário, se aproximou cada vez mais dela e extraiu consequências cada vez mais notáveis.

3- O acirramento do debate sobre o lugar do *negativo* na clínica psicanalítica, que nos leva a encontrar a noção de ontologia negativa e, ao menos sob certo prisma, nos aproxima de Hegel.

Ao destinar um lugar central na teoria psicanalítica ao objeto *a* e, por conseguinte, à pulsão, Lacan destaca as duas facetas que o encontro com sua dimensão real pode provocar. Por um lado, ela aponta para um excesso de gozo não cifrável que tem, sobre o aparelho, um efeito tipicamente traumático e que pode retornar sobre o sujeito de modo intensamente destrutivo. Clinicamente, isso pode ser verificado, por exemplo, nos casos em que a repetição incessante das exigências imperativas do supereu encaminha o sujeito em direção ao pior, bem como nos casos em que a emergência da angústia carrega um efeito de inibição e paralisia quase absolutas. Por outro lado, ao contrário, aponta, também, para a possibilidade da abertura para o reconhecimento de experiências de indeterminação, que podem ter efeitos extraordinariamente produtivos, impulsionando o sujeito em direção à constituição de uma relação inédita com sua história e definindo, porque não, o aparecimento de um novo modo do ser.

Em Lacan, a noção de pulsão de morte tem um acento relativamente diferente daquele que pode ser observado em Freud. No lugar da morte como retorno à origem inorgânica, ele a concebe como uma força desintegradora que atua tanto na dissolução da coerência imaginária do eu (*moi*) quanto na decomposição de suas relações imaginárias de objeto:

Freud falava de uma autodestruição da pessoa própria à satisfação da pulsão. Digamos que, para Lacan, a morte procurada pela pulsão é realmente a “autodestruição da pessoa”, mas à condição de entendermos por *pessoa* a identidade do sujeito no interior de um universo simbólico estruturado. Essa morte é, pois, o operador fenomenológico que nomeia a suspensão do regime simbólico e fantasmático de produção de identidades. Ele marca a dissolução do *poder* organizador do Simbólico, que, no limite, nos leva à ruptura do *eu* como formação imaginária (Safatle, 2006, p. 277).

Ao integrar o objeto *a* no dispositivo da cura, Lacan visa produzir, no analisante, uma experiência subjetiva de descentramento e de não-identidade, arrancando-o de sua conformação ao que considera ser a verdadeira fonte de sofrimento do homem moderno, a

¹⁸⁵ Diferente de Freud, a teoria lacanianiana da pulsão é monista. Para ele, toda pulsão é pulsão de morte. “(...) toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (Lacan, 1966/19981, p. 863)

saber: o caráter repressivo de um certo modo prevalente de constituição identitária. Trata-se do delineamento de uma proposta clínica, propõe Dunker (2009), que lida com o paradoxo de “pensar e produzir uma experiência radical com a liberdade pensada no quadro da impossibilidade da liberdade” (p. 39).

Se a confrontação com o regime negativo do objeto leva-nos em direção à Hegel, não é, certamente, devido à possibilidade de uma integração do real pelo simbólico, ou seja, não é pelo emprego de uma estratégia que objetiva fazê-lo passar à razão, perfazendo um caminho final e ideal de constituição do saber absoluto. Não foi sem motivos, ademais, que, ao invés de Hegel, Lacan tenha escolhido como interlocutor privilegiado, tanto no Seminário da Angústia quanto nos Seminários sobre os Nomes-do-Pai, a Kierkegaard. Afinal, é este filósofo quem revela que angústia é o que, no homem, não se deixa sintetizar. É aquilo que o *Espírito* “não pode abolir ou recuperar para incluir sob a égide do universal” (Castilho, 2007, p. 219)

No entanto, se ainda assim é possível forçar a aproximação com Hegel é porque a *angústia* e a *morte* são, para o filósofo, as principais figuras de confrontação do *Espírito* com o *negativo*. A morte, tal como aponta Safatle (2007b), indica, em Hegel, a experiência de encontro com aquilo que é insubmisso aos contornos autoidênticos do pensar representativo; ela, em última instância, é o que não se submete aos protocolos de determinação do Eu, impulsionando-o a fazer a experiência de sua própria dissolução. (p. 188).

A morte – se assim quisermos chamar esta inefetividade – é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém, a vida do espírito não é a que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Ele demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. (Hegel 1992, p. 38)

A angústia suscitada pela aproximação com a morte pode, nesse sentido, ser refletida como uma potência capaz de fragilizar nossas experiências múltiplas de determinação e possibilitar a abertura para um processo subversivo de verdade. Além de corroer as estruturas fixas e determinadas de saber – esta é sua faceta desagregadora - ela introduz a possibilidade para o advento de um outro modo de existência. Tal como lembra Hegel, só aquele que experimentou a angústia e que encarnou genuinamente a radical negação da figura reificada do eu, só aquele que fez a experiência de seu completo descentramento e da radical negação de seu ser-para-si, pode advir, enfim, como um sujeito livre.

4- Por fim, a invenção do objeto *a*, leva-nos em direção à pluralização dos nomes do pai. Eles aparecem como uma roupagem do objeto, como operadores que transferem aquilo que não tem nome (o *a*) para o lugar do Outro. Já não se trata, portanto, tal como exposto antes, de um nome único, universal, fundamento da lei simbólica, que confere consistência ao Outro; mas, antes, “de vários nomes, com tantas localizações do *a* particular que o fazem existir”. (Zenoni, 2007, p. 23).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbagnano, N. (2007) *Dicionário de Filosofia*. (A. Bossi, trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (2ª edição, H. Burigo, trad.). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Agamben, G. (2014). Como a obsessão por segurança muda a história da democracia. Em: *Le monde diplomatique Brasil*. Acesso em 28/01/2015. Disponível em: <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1568>.
- Alberti, S. (2009) O discurso universitário. *Trivium*, 1(1). Recuperado em 27 de julho de 2014, de <http://www.uva.br/trivium/edicao1/artigos/11-odiscurso-universitario.pdf>.
- Almeida, J. J. R. L. (2006). Sujeito, desejo e gozo: para uma terapia da concepção de linguagem de Lacan. *Dois pontos* (Revista da vinculada aos programas de pós-graduação em Filosofia das Universidades Federais do Paraná e de São Carlos), Vol. 3, n. 1, pp. 193-209.
- Arantes, P. E. (1992). Hegel no espelho do Dr. Lacan. *IDE*, n.22, p. 64-77.
- Assis, Machado de. (1979) O Alienista. In: *Obra Completa. Vol. II, Conto e Teatro*. Organizada por Afrânio Coutinho, 4ª edição, ilustrada. Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, p. 253-288.
- Azevedo, R. M. (2008). A voz como objeto a e a separação do sujeito frente ao Outro, *III Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental e IX Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental*. Acesso em 5/2/2010. Disponível em: http://www.fundamentalpsychopathology.org/8_cong_anais/MR_342c.pdf.
- Balmès, F. (2000). *Ce que Lacan a dit de l'être*. Paris: PUF.
- Barros-Brisset, F. O. (2014). O jogo da casa vazia. Não há sujeito sem instituição. Em: *Almanaque on-line – Revista Eletrônica do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais*. Recuperado em: 05 de dezembro de 2014, no seguinte endereço: <http://www.institutopsicanalise.com.br/psicanalise/almanaque/08/textos/FernandaOtoni.pdf>.
- Benveniste, É. (2005). A filosofia analítica e a linguagem. In: *Problemas de linguística geral I*. (M. G. Novak & L. Neri, trads.). Campinas: Pontes.
- Bíblia Sagrada (1986). (Pe. A. P. de Figueiredo, trad.). Ed. Encyclopædia Britannica Publishers.
- Caldas, H. (2007). *Da voz à escrita: clínica psicanalítica e literatura*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Castilho, P. (2009). *O pecado do pai: da crença à heresia*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da UFRJ. Rio de Janeiro.

- Carrabino, R (2005). Extimidade. *Scilicet dos nomes-do-pai: textos preparatórios para o Congresso de Roma*. Rio de Janeiro: EBP, pp. 50-51.
- Clavurier, V. (2013, Julho). Real, Simbólico, Imaginário: da referência ao nó. *Estudos de Psicanálise*, n. 39, pp. 125–136. Recuperado em 30 de janeiro de 2014 do seguinte endereço eletrônico: <http://www.cbp.org.br/n39a15.pdf>.
- Costa-Moura, F e Costa-Moura, R (2011). Objeto *a*: ética e estrutura. *Ágora*: Rio de Janeiro, v. XIV n. 2, p. 225-242.
- Cheib, A. (1998). *Inimputabilidade e loucura: consequências clínicas da inimputabilidade do sujeito psicótico*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Couto, R. & Alberti, S. (2013). Moisés e a verdade: retorno à verdade histórica. *Trivium* [online], vol.5, n.1, pp. 85-102. Recuperado em 05 de março de 2014, de: <http://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-i-ano-v/artigos/mois-es-e-a-verdade-artigo.pdf>.
- Deleuze, G. (1974). Em que se pode reconhecer o estruturalismo. Em: Châtelet, F. *História da Filosofia: ideias, doutrinas – O séc. XX*. (Vol. 8). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. (L. B. L. Olandi, trad.). São Paulo: Ed. 34. (Trabalho original publicado em 1972-73).
- Derrida, J. (2010). *Força de lei*. (L. Perrone-Moisés, Trad.). São Paulo: Ed. Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1989-1990).
- Dor, J. (1991). *O pai e sua função em psicanálise*. (D. D. Estrada, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Dunker, C. (2007). Ontologia negativa: entre a ética e a epistemologia. *Discurso*, n. 36. Recuperado em 10 de junho de 2014 do seguinte endereço eletrônico: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38078/40804>.
- Dunker, C. (2009). Notas sobre a importância de uma teoria do valor no pensamento social lacaniano. *A peste*, São Paulo, v. 1, n. 1, pp. 21-47. Recuperado em 15 de julho de 2013, de: <http://revistas.pucsp.br/index.php/apeste/article/view/2698>
- Dunker, C. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume.
- Durkheim, É. (1982). *O Suicídio*. (N. Caixeiro, trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Floury, N. (2010). *Le réel insensé*. Paris: Germina.
- Foucault, M. (1985). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (S. T. Muchail, trad.). São Paulo: Martins Fontes (Trabalho original publicado em 1966).
- Foucault, M. (1999). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. (M. T. C. Albuquerque & J. A. G. Albuquerque, trad., 13a edição). Rio de Janeiro: Edições Graal. (Trabalho original publicado em 1976).

- Freud, S. (1996a). Carta 69. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. I). Rio de Janeiro: Imago. (Carta escrita em 21 de setembro de 1897 e publicada em 1950).
- Freud, S. (1996b). Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade. Em S. Freud, *Um caso de histeria, Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad. Vol. VII, pp. 119-231). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1996c). Totem e tabu. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad. Vol. XIII, pp. 21-163). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (1996d). Conferência XXIII: Os caminhos para a formação dos sintomas. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão trad., Vol. XVI, pp. 361-378). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917).
- Freud, S. (1996e). O estranho. Em S. Freud, *História de uma neurose infantil e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XVII, pp. 235-273). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (1996f). Além do Princípio do prazer. Em S. Freud, *Além do princípio de prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XVIII, pp. 13-75). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (1996g). O Ego e o Id. Em S. Freud, *O Ego e o Id e outro trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad. Vol. XIX, pp. 15-120). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, S. (1996h). A dissolução do complexo de Édipo. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. XIX, pp. 193-202). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (1996i). A Negativa. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. XIX). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (1996j). O mal-estar na civilização. Em S. Freud, *O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XXI, pp. 65-148). (Trabalho original publicado em 1930)
- Freud, S. (1996k). Moisés e o monoteísmo - três ensaios. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. XXIII, pp. 13-150). (Trabalho original publicado em 1939).
- Fuks, B. B. (2000). *Freud e a Judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Guimarães, E. (2002). *Semântica do acontecimento*. Campinas: Pontes.

- Hegel, G. W. F. (1992). *Fenomenologia do Espírito*. (P. Meneses, trad.). Petrópolis: Editora Vozes.
- Homero (2011). *Odisseia*. (F. Lourenço, Trad). São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2011.
- Huxley, A (2001) Admirável Mundo Novo. (L. Vallandro e V. Serrano). São Paulo: Ed. Globo.
- Hyppolite, J. (1998). Apêndice I: Comentário falado sobre a Verneinung de Freud. In: Lacan, J. *Escritos*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1956).
- Iannini, G. (2012). *Estilo e Verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Kant, I. (2008). *Crítica da razão prática*. (V. Rohden, trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Trabalho original publicado em 1788).
- Kierkegaard, S. (1979). Temor e tremor. Em: Kierkegaard, S. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano* (Os pensadores, C. Grifo, M. J. Marinho e A. C. Monteiro, trads., pp. 191-310) São Paulo: Abril Cultural. (Trabalho original publicado em 1843).
- Koyré, A (2006). *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. (D. M. Garschagen trad.). Rio de Janeiro: Forende Universitária.
- Krutzen, H. (2005). *Jacques Lacan - Séminaire 1952-1980. Index référentiel*. Paris: Economica/Anthropos.
- Lacadée, P. (2006). O pai, do mito ao sintoma: montar a cavalo sobre o nome-do-pai. *Curinga. Os destinos da angústia*. EBP - MG, n.22, pp. 17-35.
- Lacan, J. (1971-72). *Seminário 19: ...o peor (El saber del psicoanalista)*. [Seminário 19: ... ou pior (O saber do psicanalista)] [Versão eletrônica]. Recuperado em 23 de setembro de 2014, em: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Lacan%20-%2024%20Seminario%2019\(Integrado\)%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Lacan%20-%2024%20Seminario%2019(Integrado)%20(1).pdf)
- Lacan, J. (1973-74). *Seminário, livro 21: Les non-dupes errent*. Inédito. Recuperado em 10 de novembro de 2013, no endereço: <http://staferla.free.fr/S21/S21.htm>.
- Lacan, J. (1974-1975). *Séminaire 22: R.S.I.* Inédito. Recuperado em 01 de outubro de 2014, de <http://staferla.free.fr/S22/S22%20R.S.I..pdf>.
- Lacan, J. (1985a). *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. (M. C. L. Penot, trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original de 1954-55).
- Lacan, J. (1985b). *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (2ª ed. revista, M. D. Magno, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1972-1973).
- Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (A. Roitman & A. Quinet, trads.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1969-1970).

- Lacan, J. (1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. (D. D. Estrada, trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1956-1957).
- Lacan, J. (1997). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (A. Quinet, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1959-1960).
- Lacan, J. (1998a). O seminário sobre ‘A carta roubada’. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 13-68). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1957).
- Lacan, J. (1998b). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Relatório do Congresso de Roma realizado em 26 e 27 de setembro de 1953).
- Lacan, J. (1998c). Resposta do comentário de Jean Hyppolite sobre a “*Verneinung*” de Freud. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad. pp. 383-401). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1956).
- Lacan, J. (1998d). A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise. In *Escritos*. (V. Ribeiro, trad. pp. 402-437). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1956).
- Lacan, J. (1998e). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 496-533). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1957).
- Lacan, J. (1998f). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 537-590). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1959).
- Lacan, J. (1998g). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: Psicanálise e estrutura da personalidade In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 653-691). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1961).
- Lacan, J. (1998h). A significação do falo. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 692-703). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Conferência proferida em maio de 1958).
- Lacan, J. (1998i). Kant com Sade. Em J. Lacan, *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 776-806). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1963).
- Lacan, J. (1998j). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 807-842). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Comunicação feita em um Congresso em Royaumont de 19 a 23 de setembro de 1960).
- Lacan, J. (1998k). Posição do inconsciente. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 843-864). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (1998l). A ciência e a verdade. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 869-892). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).

- Lacan, J. (1998m). Apêndice II: A metáfora do sujeito. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 903-907). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Reescrita, feita em 1961, de uma intervenção proferida em junho de 1960).
- Lacan, J. (1998n). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. (M. D. Magno, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original proferido em 1964).
- Lacan, J. (1999). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original realizado em 1957-1958).
- Lacan, J. (2003a). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: *Outros Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 29-90). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1938).
- Lacan, J. (2003b). O engano do sujeito suposto saber. In: *Outros escritos*, pp. 329-340. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1968).
- Lacan, J. (2003c). Prefácio a 'O despertar da primavera'. In: *Outros Escritos*. (V. Ribeiro, trad., pp. 557-559). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original escrito para o espetáculo montado por Brigitte Jacques durante o festival de outono de 1974).
- Lacan, J. (2005a). O simbólico, o imaginário e o real. In: *Nomes-do-Pai* (V. L. Basset, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lição originalmente pronunciada em 1953).
- Lacan, J. (2005b). *O triunfo da religião, precedido de Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1960).
- Lacan, J. (2005c). *O seminário, livro 10: a angústia* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Lições originalmente pronunciadas em 1962-63).
- Lacan, J. (2005d). Introdução aos Nomes-do-Pai. Em: Lacan, J. *Nomes-do-Pai* (V. L. Basset, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lição originalmente pronunciada em 1963).
- Lacan, J. (2008a). *O seminário, livro 3: as psicoses*. (A. Menezes, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Lições originalmente pronunciadas em 1955-1956).
- Lacan, J. (2008b). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Lições originalmente pronunciadas em 1968-1969).
- Lacan, J. (2009). *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (B. Milan, trad., 2ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1953-1954).
- Laia, S. (2006). Declinações do pai em Lacan. *Latusa*, Rio de Janeiro, EBP-RJ, n. 11, p. 39-56.
- Lalande, A.(1993). *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. (F. S. Correia e col. trads.). São Paulo: Martins Fontes.
- Laurent, E. (2005). O Nome-do-Pai entre o realismo e o nominalismo. *Opção Lacaniana*, 44, pp. 92-105. São Paulo: Eólia.

- Laurent, E. (2010, 4 de abril) Entrevista a Eric Laurent (video-entrevista realizada en el marco de las XIX Jornadas Anuales de la EOL, Buenos Aires). *Blog do Seminário Internacional CIEC 2011: Un poco más de satisfacción. Imperativo Del sigilo XXI*. Recuperado em 15 de julho de 2012, de <http://seminariointernacionalciec.blogspot.com>
- Leite, M. P. S. (2008). *A psicose como paradigma: a clínica do real e a interpretação pelo avesso*. Recuperado em 22 de novembro de 2014 em: <http://www.marciopeter.com.br/links2/psilacan/psilacareal.html>.
- Lévi-Strauss, C. (1982). *As estruturas elementares do parentesco*. (M.. Ferreira, trad.). Petrópolis, Vozes. (Trabalho original publicado em 1908).
- Lévi-Strauss, C (2003). Introdução à obra de Marcel Mauss. Em: Mauss, M. *Sociologia e antropologia* (P. Neves, trad.). São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho original publicado em 1950).
- Lispector, C. (1998). O ovo de a galinha. Em *Felicidade clandestina*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Lopes, R. (2011). A psicanáise é o que reintroduz o Nome-do-Pai na consideração científica. *Ágora* (Rio de Janeiro), vol. XIV, n.1, jan/jun, pp. 95-111. Recuperado em: 10 de abril de 2012 de: <http://www.scielo.br/pdf/agora/v14n1/a07v14n1.pdf>.
- Maleval (2009). *La forclusión del Nombre del Padre: el concepto e su clínica*. (A. Díez, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Malinowski, B. (1973). *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. (F. M. Guimarães, trad.) Petrópolis: Vozes.
- Mattos, S. (2006). O pai, seus nomes e os nomes que ele dá. *Curinga*, Belo Horizonte, EBP, n. 22, p. 143-152.
- Miller, J.-A. (1983). Duas Dimensões Clínicas: Sintoma e Fantasia. In: *Percurso de Lacan*, p. 92.
- Miller, J-A. (1988). *Percurso de Lacan: uma introdução*. (A. Roitman, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J.A. (1992). *Comentario del Seminario Inexistente*, Ed. Manantial, Bs. As.
- Miller, J-A. (1996a). *Matemas I*. (S. Laia, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Miller, J.A. (1996b). A máquina panóptica de Jeremy Bentham. Em: Miller, J.A. *Matemas I* (S. Laia, trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J-A. (2000). Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana*, 26/27, pp. 87-105. São Paulo: Edições Eólia.
- Miller, J-A. (2003). O último ensino de Lacan. *Opção Lacaniana*, n. 35, pp. 5-24.
- Miller, J.A. (2004). Religião, psicoanálisis. Em: *Freudiana*, n. 40, Barcelona: E. Paidós.

- Miller, J-A. (2005a). Leitura crítica dos “Complexos familiares”, de Jacques Lacan. *Opção Lacaniana online*, n. 42, vol. 2. Recuperado em 14 outubro de 2008, em: www.opcaolacanianana.com.br/n2/texto.asp.
- Miller, J-A (2005b). *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. (C. R. Lima, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar (Lições originalmente pronunciadas em 1994 e 1995).
- Miller, J-A. (2005c). Preâmbulo. In: *Nomes-do-Pai*. (V. L. Basset, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lição originalmente pronunciada em 1953).
- Miller, J-A. (2011). *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan* (V. A. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Miller, J-A (2013). Jacques Lacan e a voz. Em: *Opção lacaniana online*, Ano 4, n. 11. Recuperado em: 13 de março de 2015 de http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_11/voz.pdf
- Milner, J. C. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia* (P. Abreu, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Milner, J. C. (2006). *Os nomes indistintos*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Melville, H. (2005). *Bartleby, o escrivão. Uma história de Wall Street*. São Paulo: Cosac & Naif.
- Mioto, C. (1998). Tipos de Negação. *Caderno de Estudos Linguísticos*, n. 34, pp. 103-117, Campinas.
- Moraes, V. (2012). Operário em construção. In: *Novos poemas (II)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Neves, M. H. M. (2000). *Gramática de usos do português*. São Paulo: Editora UNESP.
- Neto, O. F. (2012). Considerações sobre violência e verdade no mundo contemporâneo. *Psicologia Clínica*. Rio de Janeiro, vol. 24, n. 11, p. 15-25.
- Nietzsche, F. (2007). *Crepúsculo dos ídolos*. (P. C de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Oliveira, S. (2005). Versões do pai no ensino de Lacan. [on-line] Recuperado em: 13 de fevereiro de 2013, de: http://ebp.org.br/wp-content/uploads/2012/08/Sandra_M_E_Oliveira_Versoes_do_pai_no_ensino_de_Lacan2.pdf
- Pinheiro, M., Freire, A. (2008). A devastação e sua incidência na clínica do autismo. *Estilos da Clínica*, vol. XIII, n. 24, pp. 146-165.
- Porge, E. (1998). *Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas*. (C. P. de Almeida, trad.). Rio de Janeiro: Companhia Freud.

- Pseudo-Dionísio (?) (2004). Os nomes divinos. In: *Pseudo-Dionísio. Obras completas* (R. A. Frangiotti (autor ou trad???), pp. 9-128). São Paulo: Paulus.
- Quintanero, T.; Barbosa, M. L. O.; Oliveira, M. G. M. (2003). *Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Rabinovich, D (2001). O psicanalista entre o mestre e o pedagogo. Em: *Cadernos de Psicologia*, v. 11, n. 1, pp. 9-28. Belo Horizonte.
- Reale, G.; Antiseri, D. (2005). *História da filosofia, 5: do romantismo ao empiriocriticismo*. (I. Storniolo, trad.) São Paulo: Paulus.
- Regnault, F. (1985). *Dieu est inconscient: Études lacaniennes autour de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Marin Éditeurs.
- Regnault, F. (1997). O Nome-do-Pai. In: *Para ler o seminário 11 de Lacan*. (Felstein, R., Fink, B. & Jaanus, M. (Orgs.), pp. 52-57). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rocha, R (2011). *Marcelo, marmelo, martelo e outras histórias*. São Paulo: Salamandra Editoria.
- Rosa, M. (relatora). (2000). Forclusão e fenômenos elementares. *Curinga*. Belo Horizonte, Escola Brasileira de Psicanálise (Seção Minas) n.14, pp. 20-27.
- Roudinesco, E. (2008). *Jacques-Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento* (Neves, P. trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Safatle, V. (2003). O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem no pensamento lacaniano. Em: *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Ed. UNESP.
- Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP.
- Safatle, V. (2007a). *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2007.
- Safatle, V. (2007b). A teoria das pulsões como ontologia negativa. Em: *Discurso*, n. 36, pp. 148-189. Recuperado em: 06 de setembro de 2014 de [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/38076-44743-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/38076-44743-1-PB%20(1).pdf).
- Safatle, V. (2008). O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 117, pp. 95-121.
- Safatle, V. (2010). Confrontar-se com o inumano. *Revista Cult*. Recuperado Em: 18 de fevereiro de 2015, de <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/confrontar-se-com-o-inumano>
- Safatle, V (2012). *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

- Safatle, V. *Fenomenologia do Espírito de Hegel: 30 aulas. Nome da revista ou do site.* Acessado em 05 de agosto de 2014, no endereço <http://projetophronesis.com/category/filosofia-moderna/hegel/>.
- Sales, L. S.(2003). A Filosofia concreta de Alexandre Kojève e a teoria do imaginário de Jacques Lacan. *Paidéia*, 12(24), pp. 139-148.
- Sartre, J-P. (2010). *O existencialismo é um humanismo.* (J. B. Kreuch, trad.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1970).
- Shejtman, F. (2013). *Ensayos de clínica psicoanalítica nodal.* Olivos: Grama Ediciones, 2013.
- Simanke, R. T. (1994). Clínica e metapsicologia de Freud a Lacan. *Temas em Psicologia*, vol.2, n. 2, pp. 01-12.
- Souza, M. (2013). *O sujeito da psicanálise: interlocuções de Jacques Lacan com Descartes, a teoria da ciência moderna e o estruturalismo.* Curitiba: Appris.
- Souza, N. (1996). O conceito de causa em Lacan. Em: Freire, A, Fernandes, F, Souza, N. *A ciência e a verdade: um comentário.* Rio de Janeiro: Revinter.
- Schwarz, C. (2012). A voz e o abismo: considerações sobre o silêncio e a pulsão invocante. Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da UGRS. Rio Grande do Sul.
- Teixeira, A. (1999). *O topos ético da psicanálise.* Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Teixeira, A. (2007). Do bom uso da besteira. Em: Teixeira, A.(2007). *A soberania do inútil e outros ensaios de psicanálise e cultura* São Paulo: Annablume.
- Teixeira, A. M. R. (2010). A vocação irônica da psicanálise. *Tempo psicanalítico*, Rio de Janeiro, v.42.1, pp. 9-38.
- Torah: a lei de Moisés (1962). (Rabino M. M. Melamed, trad.) Rio de Janeiro: Centro Israelita Brasileiro.
- Torres, A. M. C. (2010). Relatório da unidade curricular - Sociologia da família: teorias e debates. Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa – Departamento de Sociologia, 2010.
- Vieira, M. A. (2009). R.S.I. A trindade infernal de Jacques Lacan e a clínica psicanalítica. *Curso Real, Simbólico e Imaginário.* Escola Brasileira de Psicanálise – seção Rio de Janeiro. Recuperado em 02 de outubro de 2014, de www.litura.com.br/curso_repositorio/rsi___a_trindade_infernal_de_lacan_i_pdf_1.pdf.
- Vivès, J.-M. (2009). A pulsão invocante e os destinos da voz. Em: *Psicanálise e Barroco em Revista*, vol. 7, n.1, pp. 186-202. Recuperado em: 02 de janeiro de 2015 de <http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revistas/13/P&Brev13Vives.pdf>

Zafiropoulos, M. *Nossa arqueologia crítica da obra de Lacan: Lacan e as ciências sociais - Lacan e Lévi-Strauss.*(M. C. Pinheiro, trad.).

Zenoni, Alfredo. (2007). Versões do Pai na Psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai. *Psicologia em Revista - PUC Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, pp. 15-26. Recuperado em 31 de agosto de 2013 em: http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20080521171150.pdf.

Zizek, S. Os quatro discursos de Jacques Lacan. (R. N. L. Pereira, trad.). Recuperado em 13 de março de 2014, de: <http://naturezaemclose.blogspot.com.br/2012/02/os-quatro-discursos-de-jacques-lacan.html>