



PUC RIO

SIMONE PENCAK

O PAI E SEUS DESTINOS NA CLÍNICA PSICANALÍTICA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO


DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Rio de Janeiro, Abril de 1994

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil
<http://www.puc-rio.br>

N.Chamada: 150 / P397p / TESE UC
Título: O pai e seus destinos na clinica psicana



0 0 8 3 5 7 8

Ex: 1-CENTRAL 2004

SIMONE PENCAK

**O PAI E SEUS DESTINOS
NA CLÍNICA PSICANALÍTICA**



**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Rio de Janeiro , 30 de março de 1994

UC57186-1



150
P397P
TESE UC

SIMONE PENCAK

**O PAI E SEUS DESTINOS
NA CLÍNICA PSICANALÍTICA**

**Dissertação apresentada ao Departamento de
Psicologia da PUC/RJ como parte dos requisitos
para obtenção do título de Mestre em Psicologia
Clínica.**

Orientador: Ângela Podkhameny

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Rio de Janeiro , 30 de março de 1994

A Moysés Pencak, meu pai

Meus agradecimentos

- a Ângela Podkhameny, orientadora da dissertação, pelo apoio e confiança depositada.
- a Diana Mariscal que, ao me oferecer sua escuta, colaborou para sustentar o meu desejo de ingressar no Curso de Mestrado.
- a José Nazar, cuja disponibilidade de ouvir muitas das aflições e dificuldades ligadas à realização e conclusão deste trabalho, contribuiu de maneira inestimável para sua sustentação.
- a Sérgio Pencak, pelo trabalho cuidadoso e carinhoso de revisão.
- a minha amiga Maria Paula Teperino pelo seu afetuoso apoio nos momentos difíceis.
- a Edmilson Ferreira de Oliveira, sem cuja ajuda incansável seria impossível a finalização desta dissertação.
- a Waldemar e Sérgio Zusman, por terem se prontificado a colaborar na impressão.
- ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), pela ajuda financeira recebida durante o curso.
- ao Rabino Nilton Bonder, por sua gentil colaboração.

RESUMO

Partindo da multiplicidade de vertentes do pai na doutrina freudiana, buscam-se traçar os pontos de convergência e divergência em relação à teoria lacaniana sobre o tema. Na medida em que ambos os autores privilegiam a função paterna em detrimento do indivíduo, do genitor, justifica-se um estudo que possa comparar criticamente os dois aparelhos conceituais. A importância de se investigar o tema do pai nas obras de Freud e Lacan não se limita, entretanto, a examinar as continuidades e descontinuidades de um autor em relação a outro, mas também visa abordar a incidência da teorização da função paterna sobre a clínica psicanalítica. A partir da passagem de um estatuto mítico do pai, em Freud, para uma formalização lógica do pai, em Lacan, examinam-se as consequências que isso implicará para a posição do psicanalista, a direção do tratamento e o final da análise. O lugar de Freud como "pai" em suas análises é discutido e confrontado com os conceitos lacanianos referentes à posição do analista: o "sujeito suposto saber" e o "objeto a ". A queda do "sujeito suposto saber" e sua redução ao advento do "objeto a ", no decorrer da experiência psicanalítica segundo Lacan, anuncia a possibilidade de um outro final de análise que não o interminável, com que Freud se chocou como rochedo e impasse de sua praxis analítica.

ABSTRACT

Starting from the father's manifoldness of variants on Freudian doctrine, one seeks to track the convergence and divergence points in relation to Lacanian theory about the issue. Since both authors highlight the fatherly function to the detriment of the self, of the genitor, it justifies a study that can critically compares the two conceptual apparatus. The importance of one to investigate the theme of the father in Freud's and Lacan's works doesn't restrain, although, to examine the continuities and discontinuities of one autor to the other, but it aims too to boach the incidence of fatherly function theorization over the psychoanalytic clinic. From the moving of a mythical statute, in Freud, to a father's logic formalization, in Lacan, it is examined the consequences that this will imply to the psychoanalyst position, the conducting of the treatment and the analysis end. The Freud position as the "father" in his analysis is discussed and contrasted with the Lacanian concepts referring to the analyst position: the "supposed to know subject" and the "a object". The fall of the "supposed to know subject" and its reduction to the coming of the "a object" during the psychoanalytical experience, according to Lacan, announces the possibility of another analysis end other than the endless, with which Freud stumbled at as a rock and the impasse of his analytical

PALAVRAS-CHAVE

- PSICANÁLISE
- FREUD
- LACAN
- FUNÇÃO PATERNA
- MITOS
- NOME-DO-PAI
- CLÍNICA PSICANALÍTICA
- SUJEITO SUPOSTO SABER
- OBJETO a
- FINAL DE ANÁLISE

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 - OS NOMES-DO-PAI EM FREUD: OS MITOS	5
1.1 - O PAI EDÍPICO	5
1.2 - O PAI EM TOTEM E TABU	10
1.3 - FUNÇÃO PATERNA: A QUESTÃO DA IDENTIFICAÇÃO E DA FANTASIA	22
1.4 - PATERNIDADE: PROGRESSO NA ESPIRITUALIDADE E RENÚNCIA DO PULSIONAL	28
CAPÍTULO 2 - OS NOMES-DO-PAI EM LACAN: SIMBÓLICO, IMAGINÁRIO E REAL	39
2.1 - O PAI-SIGNIFICANTE	39
2.2 - METÁFORA PATERNA: O EQUACIONAMENTO DO ÉDIPO	46
2.3 - PAI SIMBÓLICO, PAI IMAGINÁRIO, PAI REAL	52

CAPÍTULO 3 - PARA ALÉM DOS MITOS FREUDIANOS

SOBRE O PAI	67
3.1 - A CONSTRUÇÃO DO OBJETO a	67
3.2 - DE "O NOME-DO-PAI" PARA "OS NOMES-DO-PAI"	78
3.3 - MITOS FREUDIANOS SOBRE O PAI: O MANIFESTO E O LATENTE.....	89

CAPÍTULO 4 - FUNÇÃO PATERNA E CLÍNICA FREUDIANA -

O LUGAR DO ANALISTA	103
4.1 - O CASO DORA	109
4.2 - O PEQUENO HANS	114
4.3 - O HOMEM DOS RATOS	122
4.4 - O HOMEM DOS LOBOS	133

CAPÍTULO 5 - DA ANÁLISE INFINITA: O SUJEITO SUPOSTO SABER,

À ANÁLISE FINITA: O OBJETO a.....	143
5.1 - O SUJEITO SUPOSTO SABER	143
5.2 - ANÁLISE FINITA OU INFINITA	157
5.3 - O ANALISTA OBJETO a	168

6 - ALGUMAS PALAVRAS DE CONCLUSÃO.....	182
----------------------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	187
--------------------	-----

OUTRAS FONTES DE PESQUISA	192
---------------------------------	-----

INTRODUÇÃO

A função do pai em psicanálise é um tema que tem sido abordado de diversas formas, segundo os autores e as escolas teóricas. Pode-se observar que várias dessas pesquisas dirigem-se ao pai como *pessoa*, preocupando-se em apontar os efeitos de carências, falhas e insuficiências que dizem respeito a seu comportamento no âmbito familiar - mais presente ou mais ausente, mais severo ou mais complacente, mais agressivo ou mais passivo -, enfim, todas essas caracterizações supõem que haja um papel ideal e pré-determinado da paternidade ao qual cada sujeito se adaptará, melhor ou pior, de acordo com suas peculiaridades individuais.

Se seguirmos a via freudiana, encontraremos uma complexidade e uma fertilidade do tema que impedem qualquer simplificação apressada. A pergunta sobre "o que é um pai" pode ser traçada, segundo Lacan, no decorrer de toda a obra freudiana. A extensão e a heterogeneidade de respostas que se podem recolher na doutrina de Freud a esse respeito são, no mínimo, instigantes. Que linha se poderia traçar entre o pai sedutor inicial das histéricas - nos primórdios da teorização freudiana -, o pai como agente no segundo tempo da fantasia 'bate-se numa criança', o pai edípico, o pai da horda primeva de 'Totem e tabu', o pai castrador, o pai como suporte do ideal do eu e do supereu, o Deus-pai da religião e o pai como portador do nome? São, todos eles, o mesmo? Ou serão aspectos diferentes de uma mesma noção, a de paternidade? Nesse caso, por que esta

noção comporta essa multiplicidade?

Uma das perguntas que se coloca, portanto - e, sem dúvida, das mais importantes -, para uma pesquisa em torno dessa função paterna na psicanálise, é sobre o estatuto do pai em Freud. Estaremos tratando de uma noção que se correlaciona a um campo homogêneo ou heterogêneo de conceitos? Por que Freud não pôde dar uma definição unívoca da função do pai no aparelho psíquico? Inibição teórica ou característica do próprio campo a que se liga essa noção de paternidade? Em torno dessas questões constrói-se nosso primeiro capítulo, em que se enfatiza a prevalência do recurso freudiano às construções míticas para referir-se à função paterna.

Para avançar nessa discussão, recorreremos à teorização lacaniana sobre o pai, e isto por algumas razões principais. Em primeiro lugar, porque Lacan é um dos autores que se propõem de maneira mais rigorosa a um retorno à obra de Freud; além disso, porque a teoria lacaniana compreende um conceito privilegiado sobre o pai - o Nome-do-Pai -, conceito este que se constrói numa releitura dos textos freudianos sobre as psicoses e vai tomando, no decorrer de seu ensino, um relevo e um lugar particulares em que algumas evoluções e retificações poderão ser observadas. Por que Lacan enfatiza o aspecto do 'nome' em sua abordagem da função paterna? Apesar do fato de que esta é uma das vertentes do pai em Freud, não encontramos em sua obra, de modo algum, o mesmo privilégio. A ordenação lacaniana da paternidade - nos registros simbólico, imaginário e real - constitui o tema principal de nosso segundo capítulo.

A natureza da abordagem de um mesmo problema teórico em dois autores, Freud e Lacan, em que o segundo se pretende o continuador da obra do primeiro, permite-nos avaliar - a partir de um recorte circunscrito - a relação entre as duas obras e entre os dois teóricos. Até que ponto podemos falar de

continuidade e onde começamos a nos deparar com rupturas nas tramas conceituais? Nossa visada, no entanto, não se pretende epistemológica; nosso interesse dirige-se fundamentalmente para as motivações e conseqüências das diferenças conceituais. A partir desse prisma, tomamos como principal eixo de discussão de nosso terceiro capítulo a passagem dos mitos freudianos sobre o pai à formalização lógica da paternidade na teoria de Lacan.

É importante enfatizar, além disso, que a escolha do tema - o pai para a psicanálise, em Freud e Lacan - não é aleatória. O que se coloca no horizonte é, por um lado, a relação de filiação de um autor a outro; por outro lado, parece-nos que, a partir da investigação sobre a paternidade, pode-se também examinar a posição do analista em uma análise.

A importância de se investigar a conceituação sobre o lugar do analista no processo terapêutico liga-se ao fato de que a experiência analítica sustenta-se num artifício criado pela situação psicanalítica - a transferência -, e portanto, a posição que o analista ocupa nesse enquadramento transferencial irá determinar tudo o que acontece no decorrer do tratamento, desde o seu início até o seu final, passando pela direção que será dada à análise. Logo, a incidência da teorização a respeito da função paterna sobre a clínica psicanalítica é o ponto necessário em que desemboca nossa pesquisa sobre o estatuto do pai nas doutrinas freudiana e lacaniana.

A questão de que nos ocuparemos então em nossos dois últimos capítulos é: como relacionar algumas das diferenças existentes entre as concepções da clínica freudiana e lacaniana a distintas formulações sobre a função paterna. Dentro desse contexto, coloca-se também a seguinte pergunta no horizonte: qual o destino do pai em uma análise? Será que a relação do sujeito ao pai é a mesma, no início e no final do processo analítico?

Caberia, por fim, uma interrogação acerca do eventual valor de contribuição que esse estudo traria para o avanço da teoria ou da praxis psicanalítica. Apesar de ser uma pergunta que, talvez, só seja respondida a posteriori da conclusão do projeto, tentaremos adiantar algumas considerações.

Uma parte dos trabalhos produzidos a respeito da relação entre as teorias freudiana e lacaniana tende a ressaltar a continuidade entre as duas; outros autores, por outro lado, tendem a enfatizar o avanço de Lacan em relação a Freud. Parte-se, muitas vezes, do pressuposto de que o que Lacan diz a respeito da teoria freudiana é equivalente à própria teoria de Freud. Por isso o resultado é, em alguns casos, a elisão das diferenças e particularidades de cada autor.

Pretendendo preservar as dissimetrias nessa filiação Lacan-Freud, propomo-nos a pesquisar sobre os efeitos das diferentes versões do pai em psicanálise, a partir de dois homens que se fizeram pais para a Psicanálise na medida em que aí inscreveram seus nomes.

CAPÍTULO 1

OS NOMES-DO-PAI EM FREUD: OS MITOS

1.1 - O PAI EDÍPICO

A abordagem freudiana da função paterna implica uma originalidade que é, ao mesmo tempo, a de uma complexidade e de uma multiplicidade, em que todas as tentativas de simplificação deixam escapar os contornos que podem se esboçar em torno da problemática da questão da paternidade na teoria freudiana.

A alusão à saga de Édipo surge no contexto da Interpretação dos Sonhos, ainda que já tenha sido mencionada antes em cartas a Fliess datadas de 1897; o que se coloca em jogo, nesse momento, é a constelação dos desejos de morte dirigidos a entes queridos, conforme organizados segundo as escolhas libidinais de que são objeto as figuras parentais.

"O rei Édipo, que matou seu pai Laio e desposou sua mãe Jocasta, não é senão a

realização de desejo de nossa infância. Mas mais afortunados do que ele, e sempre que não nos tenhamos tornado neuróticos, conseguimos deslocar de nossa mãe nossas pulsões sexuais e esquecer os ciúmes que sentimos por nosso pai. (...) (Freud, 1900, p.271)

A história de Édipo é empregada para indicar a configuração da sexualidade infantil humana como incestuosa, tendo no parricídio seu contraponto trágico, com a culpabilidade e a auto-punição sendo suas conseqüências necessárias. O fato de o Édipo ser tomado por Freud como uma "tragédia de destino" (idem, p.270) é o que aponta que o destino humano se aproxima muito mais do trágico do que da harmonia ou felicidade, ao mesmo tempo em que se situam no inconsciente "esses desejos que ofendem a moral" e sobre os quais "vivemos na ignorância" (idem, p.271).

O desenvolvimento da teoria freudiana sobre o recalque (*Verdrangung*), empreendido nos artigos sobre as neuropsicoses de defesa (1894, 1896), em que o conflito aparecia entre o eu e uma representação incompatível, de natureza sexual, circunscreve-se a partir do segundo desses artigos à sexualidade infantil, e especifica-se mais ainda, a partir da formulação do Édipo, ao caráter incestuoso dessa representação pulsional.

O mito de Édipo conserva, em todo o decorrer da obra de Freud, um caráter de "fenômeno central do período sexual da primeira infância" (Freud, 1924, p.181); nó estrutural ao redor do qual se amarra a sexualidade humana, tanto a suposta normal como a neurótica. Portanto, não se pode, a partir de

leitura minimamente cuidadosa dos textos freudianos, considerar o Édipo como uma simples fase no desenvolvimento da criança, que faria a passagem das fases oral e anal da libido, inaugurando a genitalidade.

Por outro lado, a afirmação continuada de Freud acerca da importância do Édipo, e sua oposição a quaisquer concepções que visassem relativizar essa conservação das inclinações infantis incestuosas no inconsciente (cf. Freud, 1900, p.272, n.25), coloca a sexualidade humana sob o prisma de uma certa fatalidade. O sujeito humano estaria condenado a ter sua sexualidade atravessada pelo estigma do fracasso e da impossibilidade. É o que afirma Freud em 1924: "(...) o complexo de Édipo naufragaria em função de seu fracasso, como resultado de sua impossibilidade interna" (p.181).

É interessante notar que, na "Interpretação dos sonhos", o que é evocado como marca do complexo de Édipo é a reaparição em sonhos do conteúdo, manifesto, da morte dos genitores. Apesar de Freud mencionar as palavras de Jocasta a Édipo: "são muitos os homens que se viram em sonhos dormindo com sua mãe; mas aquele, para quem tudo isto é nada, suporta sem dificuldade a carga da vida" (1900, p.272), o que é enfatizado como retorno do recalcado no sonho é a representação da morte de um dos genitores. A realização do desejo incestuoso não aparece de forma direta, senão pela mediação do parricídio ou matricídio.

Outro aspecto que poderíamos destacar nesse momento é que, apesar de - nessa etapa do pensamento freudiano - o Édipo da menina constituir-se no semelhante, ao inverso, do Édipo do menino, a questão do matricídio vai perdendo terreno no decorrer da teorização freudiana, enquanto o parricídio vai se formulando como fundamental na estruturação do psiquismo. Como poderíamos explicar esse direcionamento de Freud? Será este uma consequência de seu próprio complexo de Édipo, já que sabemos que a formulação do Édipo em Freud coincide temporalmente com o processo de elaboração da morte de seu

pai? Deixaremos essas perguntas em suspenso, destacando apenas que pode estar aí apontada uma assimetria fundamental da posição materna e paterna na constituição subjetiva.

No drama de Édipo, o pai aparece como aquele que é assassinado por seu próprio filho, segundo as predições dos oráculos, e como consequência de uma maldição que teria sido lançada a Laio em decorrência de ter ele praticado um crime contra o rei Pélope, raptando seu filho Crisipo. (cf.Brandão, 1992, p.237). O que é enfatizado na tragédia é o caráter "involuntário", na medida em que inconsciente, do crime de Édipo, ao mesmo tempo que seu aspecto de fatalidade, já que fora anunciado pelos deuses e não pôde, mesmo assim, ser evitado pela vontade dos homens. Os deuses aparecem aí como portadores de um saber inacessível, diretamente, aos mortais, e que tem prevalência, no que diz respeito ao destino humano, sobre seu saber consciente.

Outro ponto a ser enfatizado na tragédia sofocleana é o fato de que a eliminação do pai resulta em um franqueamento do acesso à mãe como objeto sexual. O assassinato do pai aparece aí como o que suspende uma interdição. É claro que esta retorna, depois, como horror ao ato do parricídio; por outro lado, é também por intermédio deste ato, reinvestigado no decorrer de todo o drama, que Édipo se reencontra com a verdade do que ele próprio é, e com a responsabilidade pelo seu próprio feito:

"A ação do drama não é outra coisa que a revelação, que avança passo a passo e se demora com arte - trabalho comparável ao de uma psicanálise -, de que o próprio Édipo é o assassino de Laio mas também o filho do morto e de Jocasta. Sacudido pelo crime que cometeu sem sabê-lo, Édipo cega seus

olhos e foge de sua pátria. O oráculo se cumpriu." (Freud, 1900, p.270)

A história de Édipo veicula a fundação do inconsciente por Freud em torno de um tripé: sexualidade infantil, incesto e culpabilidade. O parricídio aparece aí como quarto termo que re-significa os anteriores e, de certa forma, é uma via de acesso àquilo que, da verdade, permanece para o sujeito velado. É através do desvendamento do assassinato de Laio que se revela a verdade desconhecida de Édipo.

Por outro lado, a maldição, que recai sobre Édipo e o leva a seu ato criminoso, pode ser remetida ao crime cujo agente foi Laio, seu pai, e que consistiu no rapto do filho do rei Pélope, Crisipo, resultando em que aquele rei o amaldiçoasse e pedisse que "Laio nunca tivesse um filho ou, se o tivesse, que a morte o atingisse através dele". (Aberastury e Salas, 1984, p.45). Aparece aí uma configuração na qual o crime do pai produz efeitos sobre o filho que, ao se revelar como também criminoso, deve expiar uma culpa que tem raízes na geração anterior. Esse aspecto da culpabilidade, que precede o próprio nascimento do sujeito, pode ser reencontrado na preocupação de Freud em estabelecer "o grau de continuidade que se pode supor na série de gerações, e os meios e caminhos de que se vale uma geração para transferir à que lhe segue seus estados psíquicos". (1913, p.159).

No mito de Totem e tabu (Freud, 1913), veremos que o parricídio ganha novos significados para a economia psíquica, ao mesmo tempo em que o lugar do pai vai recebendo contornos mais complexos e, em alguns pontos, contraditórios com os da trama edípica.

1.2 - O PAI EM TOTEM E TABU

A partir de uma investigação sobre o totemismo, Freud elabora uma formulação que promove um enlaçamento da função paterna com o registro da interdição, através de uma pesquisa que tem na noção de tabu um dos seus pontos fundamentais de interesse.

"(...) Se o animal totêmico é o pai, os dois principais mandamentos do totemismo, os dois preceitos-tabu que constituem seu núcleo, o de não matar o totem e não usar sexualmente a nenhuma mulher que pertença a ele, coincidem por seu conteúdo com os dois crimes de Édipo, que matou seu pai e tomou por mulher a sua mãe, e com os dois desejos primordiais da criança, cujo recalque insuficiente ou cujo novo despertar constitui talvez o núcleo de todas as psiconeuroses.(...)" (Freud, 1913, p.134).

O lugar do pai como organizador de um certo sistema de interdições estruturais merece, porém, ser examinado com mais cuidado para que se possa entender a necessidade, para Freud, de formular esse mito. Cabe nesse ponto a constatação de que, se a construção freudiana do pai da horda primordial fosse apenas um equivalente do drama de Édipo, estaríamos diante de uma

redundância teórica ou de uma mera tentativa de reforço da tese da universalidade do complexo de Édipo.

Pretendemos tomar o texto de Freud "Totem e tabu" (1913) como uma construção ficcional, mítica, em que o mito é "um conteúdo manifesto" (Lacan, 1992a, p.106), e não tentar encontrar correspondências na realidade histórica factual, mesmo porque, caminhando-se no sentido da identidade de percepção - freudianamente falando -, chega-se muito facilmente próximo da alucinação. O fato de não haver concordância, entre o estudo de Freud e outros trabalhos de investigação realizados por antropólogos e sociólogos, aponta que o importante não é a hipótese freudiana se ver confirmada por ter realmente acontecido numa determinada época remota, em uma dada comunidade, mas sim, como mencionado anteriormente, o seu aspecto propriamente mítico, em que o mito é aquilo em que "a verdade se mostra em uma alternância de coisas estritamente opostas, que é preciso fazer girar uma ao redor da outra" (Lacan, 1992a, p.127).

O que está em jogo nessa concepção é a fundação da cultura pela via do parricídio. Aqui, o resultado desse crime não é apenas o horror e a culpabilidade diante da verdade humana, como na história de Édipo, mas sim um efeito de organização que incide sobre o social, e que permite a transformação de uma horda próxima do animal em uma comunidade que atinge o registro do humano.

" (...)De Darwin tomei a hipótese de que os homens viveram originariamente em hordas pequenas, sob o violento império, cada uma, de um macho mais velho que se apropriava de todas as fêmeas e castigava e eliminava os varões jovens, incluídos seus filhos. E de

Atkinson - que prosseguiu com essa pintura - que este sistema patriarcal achou seu término em uma sublevação dos filhos varões, que se uniram contra o pai, avassalaram-no e devoraram-no em comum. E baseando-me na teoria de Robertson Smith sobre o totem, supus que depois a horda paterna deixou lugar ao clã fraterno totemista. A fim de poder conviver em paz, os irmãos triunfantes renunciaram às mulheres por cuja causa, no entanto, haviam dado morte ao pai, e submeteram-se à exogamia. O poder paterno foi quebrantado e as famílias organizaram-se segundo o direito materno. A ambivalente postura de sentimentos dos filhos varões em relação ao pai manteve-se em vigência ao longo de todo o desenvolvimento posterior. Em lugar do pai instituiu-se um animal como totem; considerava-se este antepassado e espírito protetor, não era permitido fazer-lhe mal nem matá-lo, mas uma vez ao ano toda a comunidade dos varões reunia-se em um banquete cerimonial em que se despedaçava e se devorava em comum o animal totêmico venerado em toda outra ocasião. Ninguém podia excluir-se deste banquete; era a repetição cerimonial do parricídio com o

qual se haviam iniciado a ordem social, as leis éticas e a religião. (...)" (Freud, 1939, p.126)

A significação do parricídio ganha uma nova elaboração. Não apenas está em jogo a inauguração de uma nova ordem, em que vigoram determinadas leis, mas também se trata de uma incorporação de alguma coisa do pai que permite o estabelecimento de um laço de identificação. O termo de 'sacrifício' aparece, então, como um deslocamento do assassinato do pai para um outro objeto, um animal, por cujo intermédio a ligação com o pai será reafirmada e renovada.

" (...)O sacrifício era um sacramento, e o próprio animal sacrificial, um membro da linhagem. Em realidade, era o antigo animal totêmico, o deus primitivo mesmo, através de cuja matança e devoração os membros do clã refrescavam e reafirmavam sua semelhança divina." (Freud, 1913, p.140)

Outro ponto de interesse a ser destacado nesse mito é a gênese da consciência de culpa, em que se aponta a imbricação desta com o registro do amor ao pai.

" (...) o bando de irmãos amotinados estava governado, no que diz respeito ao pai, pelos mesmos contraditórios sentimentos que

podemos pesquisar como conteúdo da ambivalência do complexo paterno em cada um de nossos neuróticos. Odiavam esse pai que tão grande obstáculo significava para sua necessidade de poder e suas exigências sexuais, mas também o amavam e admiravam. Após eliminá-lo, após satisfazer seu ódio e impor seu desejo de identificar-se com ele, abriram caminho as moções ternas, avassaladas entretanto. Aconteceu na forma do arrependimento; assim nasceu uma consciência de culpa que neste caso coincidia com o arrependimento sentido em comum. O morto tornou-se ainda mais forte do que o fora em vida; (...) Assim, desde a consciência de culpa do filho varão, eles criaram os dois tabus fundamentais do totemismo, que por isso mesmo necessariamente coincidiram com os dois desejos recalca dos do complexo de Édipo. (...)” (Freud, 1913, p.145)

A articulação entre sacrifício, culpabilidade e amor ao pai, fundados em torno do ato do parricídio, são destacados por Freud como constituintes de um primeiro esboço de religião, do qual as religiões posteriores não serão mais do que derivações.

"(...) A religião totemista havia surgido da consciência de culpa dos filhos varões como uma tentativa de acalmar esse sentimento e apaziguar o pai ultrajado mediante a obediência de efeito retardado. Todas as religiões posteriores demonstram ser tentativas de solucionar o mesmo problema, que varia segundo o estado cultural em que se empreendem e os caminhos que se escolhem;(...)" (Freud, 1913, p.147)

Surge, portanto, uma formulação sobre a função paterna em que alguns aspectos mereceriam ser destacados: em primeiro lugar, o pai 'vale' - psiquicamente falando - como morto, já que, somente após seu assassinato, a ordem social propriamente humana vai constituir-se como tal. O parricídio comporta, como efeitos a posteriori, por um lado, um registro de legislação e interdição, que têm uma função de organização; por outro lado, um registro de culpabilidade, temor e obediência, que sob a égide do amor ao pai vão constituir o núcleo da posição religiosa. Há ainda um outro aspecto nesse mito do pai da horda primordial, e que está ligado à construção freudiana de um pai desregrado, como antecedente lógico do pai morto que instituirá uma ordem da lei.

Quanto à comparação entre o mito de Édipo e o de Totem e tabu, observam-se algumas divergências quanto à situação do lugar do pai na economia psíquica. O pai de Édipo, com sua morte, permite um franqueamento do acesso à mãe como objeto de gozo sexual, enquanto que em "Totem e tabu", após o parricídio, produz-se um efeito de renúncia e interdição no que diz respeito ao gozo incestuoso.

" (...)As conseqüências do assassinato do pai não são as esperadas. Goza-se ainda menos depois disso. A interdição das mulheres é decidida entre os próprios filhos para que a rivalidade sexual - que não diminuiu após a morte do pai - não ocasione a desapareção da espécie (...)" (Cottet, 1990, p.117)

No mito de Édipo, o parricídio aparece como via de acesso à verdade do sujeito, que lhe é causa de horror, ao passo que a culpabilidade pelo ato criminoso não engendra nenhum efeito de organização, nem se tem notícia sobre qualquer sentimento de amor ao pai que se estabeleça a partir daí. O que é enfatizado é o caráter de fatalidade do destino humano, em que a felicidade aparece como mera ilusão:

"(CORO): Vossa existência, frágeis mortais, é aos meus olhos menos que nada. Felicidade só conheceis imaginada; vossa ilusão logo é seguida pela desdita. Com teu destino por paradigma, desventurado, mísero Édipo, julgo impossível que nesta vida qualquer dos homens seja feliz!(...)" (Kury, 1990, p.83)

Poderíamos postular que o caráter de interdição estrutural e estruturante, ligado à função paterna, não é tão marcante na saga de Édipo quanto no mito de Totem e tabu. A consequência disso seria talvez o fato de, na primeira, encontrarmos o parricídio vinculado principalmente à desgraça e à maldição, enquanto que, no segundo, esse mesmo ato possui um caráter de organização e regulamentação.

Além disso, no drama de Édipo, ao parricídio não se segue nenhuma produção que pudéssemos denominar 'sintomática', não se erige nenhum totem em substituição ao pai morto, não se cria nenhum tabu a partir daí, observa-se tão-somente uma castração no real do corpo, ainda que deslocada através do cegamento. Em "Totem e tabu", o interesse de Freud dirige-se aos substitutos e derivados do pai eliminado:

"Um processo como a eliminação do pai primordial pelo bando de irmãos não podia menos que deixar marcas imperecíveis na história da humanidade e procurar-se expressão em formações substitutivas tanto mais numerosas quanto menos estava destinado a ser recordado por si mesmo. (...)"
(Freud, 1913, p.156)

Assim, o animal totêmico e, posteriormente, todas as configurações da divindade, seriam substitutos do pai; através desses derivados, manifestar-se-iam os sentimentos de ambivalência em relação ao pai original, o "anseio pelo pai" (idem, p.149) e as tentativas de reparação e reconciliação com o pai primevo.

O que o assassinato do pai da horda veicula é o estabelecimento de um laço com o pai, que se expressa por vários aspectos: uma identificação ao pai mediante a incorporação de algo relacionado a ele, o amor ao pai que se encadeará à consciência de culpa pelo crime cometido, a instauração de um ideal cujo conteúdo é "a plenitude de poder e a ilimitação do pai primordial outrora combatido, assim como a prontidão a se lhe submeter(...)" (idem, p.150); por outro lado, quando Freud aborda o sistema totemista, utiliza o termo 'contrato' para referir-se à natureza deste laço com o pai:

" (...) O sistema totemista era, por assim dizer, um contrato com o pai, no qual este último prometia tudo quanto a fantasia infantil tem direito a esperar dele: amparo, providência e indulgência, em troca do que cada um obrigava-se a honrar sua vida, isto é, não repetir nele aquela façanha em virtude da qual havia perecido(...) o pai verdadeiro(...)" (Freud, 1913, p.146. O grifo é nosso)

É interessante notar que, na história de Édipo, tal aspecto do "contrato" com o pai após seu assassinato está ausente; parece que o único laço que vigora é a ligação com a mãe. O pai não aparece aí em nenhum momento como objeto de amor, e o próprio termo da culpabilidade pode ser questionado - já que na outra tragédia da trilogia sofocleana, Édipo em Colono, o infeliz herói não se sente, de forma alguma, culpado de suas desventuras:

" (...) (Édipo): Teus lábios lançam contra mim assassinatos, núpcias, desgraças, tudo que tenho sofrido - ah! infeliz de mim! - sem qualquer culpa minha para a satisfação dos deuses, ressentidos (...) há muito tempo com meus ancestrais; em mim não acharias sequer um pecado que me infamasse e me fizesse merecer a acusação de provocar todos os outros que por acaso cometi contra mim mesmo e contra meus parentes sem me aperceber.(...) não quero que me atribuam como crimes nem esse casamento nem o assassinio de um pai(...) Responde apenas a uma pergunta minha: se alguém aparecesse aqui neste momento e tentasse matar-te - a ti, Creonte, o justo -, quererias saber se quem te ameaçava era teu pai, ou antes o castigarias? Penso que por amor à vida punirias teu agressor sem maiores indagações quanto ao teu pleno direito de eliminá-lo.(...)" (Kury, 1990, p.157. O grifo é nosso)

Encontramo-nos, portanto, diante de diferenças importantes no que diz respeito à formulação sobre a função paterna, quando confrontamos os mitos de Édipo e Totem e tabu. No primeiro, temos o parricídio realizado sob o primado

da paixão da ignorância; seus efeitos são, por um lado, o acesso à mãe como objeto de gozo, e por outro, o desvendamento da verdade sobre o herói e uma sucessão de desgraças que acometem tanto a *polis* como Édipo e sua descendência.

" (Antígona): Trouxeste-me à memória o mais pungente dos fatos - o destino de meu pai, três vezes manifesto, o de nós todos, labdácidas famosos. Ah! Horrores do tálamo materno! Ah! Teus abraços incestuosos, minha mãe, com o pai de quem nasci! Como sou infeliz! E para eles vou assim, maldita, sem ter chegado às bodas!(...)" (Kury, 1990, p.232)

No mito do pai da horda, de Totem e tabu, como já ressaltado anteriormente, predominam os aspectos do assassinato do pai que têm um efeito de organização e norma, através do estabelecimento de um registro de interdição que passa a vigorar, promovendo a renúncia aos objetos sexuais incestuosos. Postula-se um pai desregrado como aquele que vai dar origem a uma instância de legislação, ao mesmo tempo em que se destacam os laços que serão criados com os substitutos do pai eliminado.

Será do mesmo pai que se trata nos dois mitos mencionados?

Ou serão diversas vertentes do pai que são iluminadas em cada um deles? Parece haver pontos entre as duas construções que se mostram quase que

contraditórios, enquanto Freud parece querer que se acredite numa mera complementaridade entre eles. Como afirma nas últimas páginas de "Totem e tabu", quando pretende resumir as conclusões de sua pesquisa:

" Assim, para concluir esta indagação que realizamos em brevíssima síntese, gostaria de enunciar este resultado: que no complexo de Édipo se conjugam os começos de religião, ética, sociedade e arte, e isso em plena harmonia com a comprovação da psicanálise de que este complexo constitui o núcleo de todas as neuroses, onde até hoje tenha podido penetrá-las nosso entendimento.(...)" (Freud, 1913, p.158)

Tomando como ponto privilegiado de nosso estudo as diferentes formulações que se estabelecem na obra freudiana sobre a paternidade, tentaremos investigar como elas se relacionam entre si e a que necessidade lógica responde cada uma delas. Nosso interesse dirige-se fundamentalmente ao estatuto do pai na doutrina freudiana, pretendendo questionar sobre a homogeneidade ou heterogeneidade desse estatuto, e as conseqüências que isso acarretará tanto para a teoria como para a praxis psicanalítica.

1.3 - FUNÇÃO PATERNA: A QUESTÃO DA IDENTIFICAÇÃO E DA FANTASIA

O desejo de se identificar ao pai já havia sido formulado por Freud ao desenvolver sua argumentação a respeito do assassinato do pai da horda. Porém, as características dessa identificação vão sendo elaboradas no decorrer de outros textos, em que algumas vicissitudes dessa identificação serão apontadas.

No artigo "Psicologia das massas e análise do eu", são destacadas três formas de identificação. A primeira delas, que nos interessa particularmente, tem o pai como seu suporte:

"A psicanálise conhece a identificação como a mais precoce exteriorização de uma ligação afetiva com outra pessoa. Desempenha um papel na pré-história do complexo de Édipo. O menino manifesta um particular interesse em direção a seu pai; gostaria de crescer e ser como ele, tomar seu lugar em todos os terrenos. Digamos, simplesmente: toma o pai como seu ideal. (...) É fácil expressar em uma fórmula a distinção entre uma identificação deste tipo com o pai e uma escolha de objeto que recaia sobre ele. No primeiro caso o pai é o que se queria ser; no segundo, o que se

queria ter. A diferença depende, então, de que a ligação recaia no sujeito ou no objeto do eu. A primeira ligação já é possível, portanto, antes de qualquer escolha sexual de objeto.(...)" (Freud, 1921, pp.99, 100)

É interessante notar que a expressão "toma o pai como seu ideal", mencionada acima, poderia remeter esse tipo de identificação ao ideal do eu. Este último, muitas vezes aproximado por Freud ao supereu - em alguns momentos fazendo parecer serem termos equivalentes -, é formulado da seguinte maneira no texto "O eu e o isso":

"O ideal do eu é, portanto, a herança do complexo de Édipo e, assim, expressão das mais potentes moções e os mais importantes destinos libidinais do isso(...)" (Freud, 1923, p.37)

Se o ideal do eu é o herdeiro do complexo de Édipo, que pressupõe os conflitos decorrentes das escolhas objetais incestuosas, não se poderia pensar sua existência "antes de qualquer escolha sexual de objeto". nem como "desempenhando um papel na pré-história do complexo de Édipo", como postula Freud em relação àquele primeiro tipo de identificação. Não poderia, portanto, ao mesmo tempo, ser herdeiro e situar-se na pré-história do Édipo. Parece então que estamos diante de dois tipos de identificação: uma primeira, possível antes

de qualquer escolha sexual de objeto; e uma outra, ligada ao ideal do eu, que se apresenta no declínio do complexo de Édipo.

Temos então, por um lado, o pai como suporte da identificação primária; por outro, como sustentáculo do ideal do eu e do supereu:

" (...) Como formação substitutiva do anseio ('añoranza') pelo pai [o ideal do eu] contém o germe a partir do qual se formaram todas as religiões." (Freud, 1923, p.38)

" (...) O supereu se engendra sem dúvida por uma identificação com o arquétipo paterno (...) " (idem, p.55)

A natureza dessa identificação primária e sua articulação aos demais tipos de identificação que se relacionam ao pai, assim como a diferença entre o ideal do eu e o supereu, são temas que merecerão uma discussão mais aprofundada, quando pudermos nos valer das contribuições que a teoria lacaniana traz a essa problemática.

Com relação à teorização sobre a fantasia, o pai vai assumir um papel extremamente importante e surpreendente. De sedutor real de algumas pacientes histéricas, nos primórdios da história da psicanálise, o pai vai passar a agente da fantasia primordial, na mesma medida em que Freud vai descentrando seu interesse da situação traumática ocorrida na realidade material para uma prevalência da significação da fantasia como via de construção da realidade psíquica.

A partir de sua experiência clínica, Freud constata a existência, em alguns de seus casos de histeria ou neurose obsessiva, de uma "representação-fantasia" cujo conteúdo era: "bate-se numa criança" (Freud, 1919, p.177). Investigando primeiramente a situação dessa fantasia nas mulheres, chega à seguinte formulação:

"(...) a fantasia de espancamento da menina percorre três fases; delas, a primeira e a última recordam-se como conscientes, enquanto que a intermediária permanece inconsciente. As duas conscientes parecem sádicas; a intermediária - a inconsciente - é de indubitável natureza masoquista; seu conteúdo é ser espancado pelo pai, e a ela aderem a carga libidinal e a consciência de culpa. Na primeira e terceira fantasias, a criança espancada é sempre uma outra; na intermediária, somente a própria pessoa; na terceira - fase consciente - são, na grande maioria dos casos, somente meninos os espancados. A pessoa que bate é desde o começo o pai; depois, alguém que toma seu lugar, fazendo parte da série paterna. A fantasia inconsciente da fase intermediária teve originariamente significado genital; surgiu por recalque e regressão, do desejo incestuoso de ser amado pelo pai.(...)." (Freud, 1919, p.192)

O mais interessante é que, no decorrer deste mesmo texto, quando começa a examinar as fantasias de espancamento nos homens, Freud observa inicialmente que, nestes, é confessada em alguns casos a fantasia - consciente - de ser espancado pela mãe ou uma figura substituta desta. Porém, sua conclusão caminha no sentido de aproximar as fantasias nos dois sexos:

" (...)A fantasia consciente ou suscetível de consciência, cujo conteúdo é ser espancado pela mãe, não é primária. Tem um estágio prévio em geral inconsciente, deste conteúdo: "Eu sou espancado pelo pai". Este estágio prévio corresponde então efetivamente à segunda fase da fantasia na menina. (...) A fantasia de espancamento do menino é então desde o início passiva, nascida efetivamente da atitude feminina em relação ao pai. Então, como a feminina (a da menina), corresponde também ao complexo de Édipo, somente que o paralelismo por nós esperado deve trocar-se por um caráter comum de outra natureza: em ambos os casos a fantasia de espancamento deriva da ligação incestuosa com o pai." (Freud, 1919, pp.194-195)

Temos, portanto, uma abordagem da fantasia em que o pai aparece como agente do espancamento nos dois sexos; afirma-se que o que está em jogo em ambos é uma satisfação masturbatória ligada ao conteúdo inconsciente de 'ser amado pelo pai', no sentido genital. A questão que se coloca é: como conciliar essa formulação freudiana sobre o pai, enquanto ligado a um gozo masturbatório de natureza masoquista, com uma outra concepção - também de Freud - do pai como aquele que se opõe aos interesses sexuais da criança, entre estes, a masturbação?

" (...) Tanto no complexo de Édipo como no de castração, o pai desempenha igual papel, o do temido oponente dos interesses sexuais infantis. A castração, ou sua substituição pelo cegamento, é o castigo que a partir dele ameaça". (Freud, 1913, p.132)

Estamos diante do pai como interditor, sede de um castigo - a castração -, ao mesmo tempo que nos defrontamos com o pai como agente de uma fantasia em que o sujeito se situa, de forma masoquista, como seu objeto sexual. É importante notar que, no segundo caso, o pai é recalcado, ou seja, é inconsciente. O que se poderia perguntar nesse momento é se, afinal, o pai é obstáculo ao gozo sexual ou causa desse mesmo gozo sexual. Deixaremos essa pergunta em suspenso, adiantando porém, que talvez as duas soluções, ainda que contraditórias, não sejam incompatíveis.

1.4 - PATERNIDADE: PROGRESSO NA ESPIRITUALIDADE

E RENÚNCIA DO PULSIONAL

No texto "Moisés e a religião monoteísta", Freud retoma pontos anteriores de sua teorização sobre a função paterna, para aproximar o fenômeno religioso ao sintoma neurótico:

" (...) Não coloquei mais em dúvida que os fenômenos religiosos são compreensíveis somente segundo o modelo dos sintomas neuróticos do indivíduo, com que chegamos a nos familiarizar: retornos de processos sobrevividos no acontecer histórico primordial da família humana, processos substanciais, esquecidos há muito tempo; e que tais retornos devem a esta origem, justamente, seu caráter compulsivo e, portanto, exercem efeito sobre os seres humanos em virtude de seu peso em verdade histórico vivencial *{historisch}*. (...)" (Freud, 1939, p.56)

O que lhe interessa no fenômeno religioso, nesse momento, é a gênese da idéia monoteísta, em que a figura de Moisés aparece como ponto fundamental em torno do qual se organiza uma nova representação de Deus, que irá marcar a religião judaica daí por diante.

A proposta freudiana é a de que Moisés seria um egípcio e que teria trazido para o povo judeu a adoração de um deus egípcio, Atón, cuja característica era ser único e exclusivo na sua condição divina. Portanto, a religião judaica teria derivado sua representação monoteísta de uma fonte exterior a ela; além disso, formula-se que teria havido um "período de latência" (Freud, 1939, p.64) no que diz respeito à história do judaísmo, durante o qual a doutrina mosaica teria sido abandonada e substituída pela veneração de um outro deus, Yahvé, "que se diferenciava pouco dos (...) deuses locais dos povos vizinhos." (Freud, 1939, p.67). Num segundo tempo, a religião de Moisés teria sido reanimada e a idéia monoteísta inicial voltaria a ter seu peso.

"(...) O povo judeu havia abandonado a religião de Atón, que Moisés lhe trouxera, para entregar-se ao culto de outro deus que se diferenciava pouco dos baalim {deuses locais} dos povos vizinhos. Não bastaram os empenhos de posteriores tendências para velar esse vergonhoso estado de coisas. Mas a religião de Moisés não se havia sepultado sem deixar rastros: havia-se conservado uma espécie de lembrança dela, uma tradição talvez obscurecida e desfigurada. E foi essa tradição de um grande passado a que, por assim dizer, seguiu produzindo efeitos desde o fundo da cena; pouco a pouco foi adquirindo um império maior sobre os espíritos, e afinal conseguiu mudar o deus

Yahvé no deus mosaico e chamar de novo à vida a religião de Moisés, que, instituída muitos séculos antes, foi depois esquecida. Que uma tradição ignorada exerça um efeito tão poderoso sobre a vida anímica de um povo, eis aí uma representação que de modo algum nos resulta familiar.(...)" (Freud, 1939, p.67)

Tanto Moisés quanto Yahvé - e assim também o deus onipotente e único que retorna após um período de "esquecimento" - exercem seus efeitos sobre a massa humana, na medida em que se situam como substitutos do pai. Tomando por base o assassinato do pai da horda primordial, de Totem e tabu, perpetrado por seus filhos, Freud postula que esse crime ter-se-ia repetido, sendo Moisés assassinado por seu povo.

"(...) Sabemos que na massa de seres humanos existe uma forte necessidade de ter alguma autoridade que se possa admirar, ante a qual se inclinar, por quem se seja governado e, talvez, até maltratado. Pela psicologia dos indivíduos averiguamos de onde provém esta necessidade da massa. É o anseio pelo pai - anseio inerente a todos desde sua infância (...)" (Freud, 1939, p.106)

"Sem dúvida alguma, foi um vigoroso arquétipo paterno o que na pessoa de Moisés desceu até os pobres servos judeus para assegurar-lhes que eles eram seus filhos amados. E um efeito não menos avassalador houve de exercer sobre eles a representação de um deus único, eterno, onipotente, para o qual não eram tão insignificantes e que por fim acabou por estabelecer uma aliança, prometendo-lhes velar por eles se permanecessem fiéis a seu culto.(...) E quando depois assassinaram este seu grande homem [Moisés], não fizeram mais que repetir um crime que em tempos primordiais se havia instituído como lei contra o rei divino e que, como sabemos, remontava a um arquétipo ainda mais antigo." (Freud, 1939, pp.106-107)

Até aí, temos uma simples reatualização da teorização freudiana sobre a fundação da ordem social e religiosa pela via do parricídio, já anunciada em "Totem e tabu". Os aspectos de ambivalência em relação à figura paterna, o arrependimento pelo crime cometido em virtude do reforço da corrente de amor ao pai, e a gênese da consciência de culpa, já haviam sido desenvolvidos neste último texto. A religião judaica aparece então como uma derivação do totemismo, com a substituição do animal totêmico pelo grande líder, Moisés.

Podemos notar, porém, que nesse trabalho de 1939 algumas concepções sobre a função paterna são mais elaboradas, enquanto outras facetas, ainda não

devidamente enfatizadas, são colocadas em destaque. Um exemplo disso é a formulação que diz respeito à natureza sintomática do pai, que se estabelece em torno do recalçamento do episódio do assassinato do pai primordial:

"O retorno do recalçado se consuma pouco a pouco (...) O pai volta a ser o chefe da família, mas nem de longe tão irrestrito como fora o pai da horda primordial. O animal totêmico cede passagem ao deus seguindo transições bem nítidas. (...) A idéia de uma divindade suprema parece advir precocemente, no princípio só vagamente, sem entrelaçar-se com os interesses cotidianos dos homens. Com a fusão das estirpes e povos em unidades maiores, organizam-se também os deuses em famílias, hierarquias. Um deles costuma ser enaltecido a soberano de deuses e homens. Depois, de uma maneira vacilante, acontece a passagem posterior de adorar a um só deus e, por último, sobrevém a decisão de atribuir a um deus único todo poder e de não tolerar outros deuses junto a ele. Somente assim restaurou-se o império do pai da horda primordial e puderam ser repetidos os afetos que sobre ele recaíam."
(Freud, 1939, pp.128-129)

Apontam-se aí, portanto, uma série de representações paternas: o pai de família, o animal totêmico, as diferentes formas da divindade, todas elas derivadas de um mesmo conteúdo recalcado - o pai morto da horda primeva, do qual surgem como seus retornos desfigurados. O parricídio primordial - que é mítico, já que não se pode verificar sua ocorrência na realidade material - situa-se, então, como o núcleo de um processo de recalque (*Verdrangung*) que engendra, como tal, uma via sintomática e de compulsão à repetição.

A partir disso, podemos destacar uma característica da teorização sobre o pai em Freud, que vai particularizá-la de maneira especial, quando confrontada com outras concepções supostamente inspiradas por seus ensinamentos. Ainda que possamos observar que não há uma univocidade do conceito de paternidade na obra freudiana, verificamos uma tendência a privilegiar o parricídio - ou seja, o pai morto - como produzindo efeitos na economia psíquica, em detrimento de qualquer ênfase ou pesquisa sobre a *pessoa* ou a *personalidade* do pai enquanto *genitor*. O próprio pai de família aparece, então, como retorno do recalcado do pai morto da horda. A paternidade surge, portanto, como algo que remete a um recalque primordial, que exercerá seus efeitos sobre o aparelho psíquico pela via de seus substitutos, mas que não é recuperável, de maneira direta, na cadeia de associações.

Outro aspecto que sobressai nesse trabalho de Freud sobre a religião monoteísta é a abordagem de certas vertentes da função paterna, que permitem situá-la como fundamentalmente específica e assimétrica em relação à função ou posição maternas. Sob os enunciados "*progresso na espiritualidade*" e "*renúncia do pulsional*" (Freud, 1939, pp.108 e 112), são indicadas características que dizem respeito à gênese da idéia monoteísta, mas que também podem ser relacionadas ao "*progresso cultural*" (idem, p.110) que

implica a noção de paternidade.

A partir da natureza particular da representação do deus mosaico, Freud propõe uma articulação entre paternidade e espiritualidade, por um lado, e maternidade e sensualidade, por outro.

"Entre os preceitos da religião de Moisés há um muito mais significativo do que parece à primeira vista. É a proibição de se criarem imagens de Deus, ou seja, a compulsão a venerar um Deus que não se pode ver(...) significava um retroceder da percepção sensorial frente a uma representação que se diria abstrata, um triunfo da espiritualidade sobre a sensualidade; a rigor: uma renúncia do pulsional com suas conseqüências necessárias no psicológico." (Freud, 1939, p.109)

"Muito mais palpável nos aparece outro processo de um tempo posterior (...) aconteceu que o regime da sociedade matriarcal foi substituído pelo patriarcal (...) esta passagem da mãe ao pai define além do mais um triunfo da espiritualidade sobre a sensualidade, ou seja, um progresso da cultura, pois a maternidade é demonstrada pelo testemunho dos sentidos, enquanto que

a paternidade é uma suposição edificada sobre um raciocínio e sobre uma premissa.(...)" (Freud, 1939, p.110. O grifo é nosso)

Estamos então diante de uma noção de paternidade que remete ao "abstrato", ao "não visível", a uma "suposição", a uma prevalência do "espiritual" sobre o "sensual". Qual é o estatuto desse pai? Podemos, no entanto, afirmar sobre o que ele não é: ele não é a pessoa real e concreta, o genitor - enfim, 'papai' -, como já ressaltamos anteriormente. Por outro lado, fica também claro que a perspectiva freudiana não é a de transformar a função paterna no equivalente simétrico da maternidade, como procedeu a teoria kleiniana, acabando por reduzir a abordagem da problemática do pai às fantasias cujo conteúdo era a inveja em relação à capacidade de engravidar.

"A inveja à mulher e à sua capacidade de engravidar, sentimento descrito por M.Klein (e que é a contrapartida da inveja do pênis, descrita por Freud como típica do desenvolvimento feminino e da rivalidade da mulher com o homem), torna mais difícil a precoce conexão do pai com o filho, e de algum modo este se transforma na testemunha externa que o obriga à prova de realidade de que não é no seu ventre que pode desenvolver-se um filho." (Aberastury e Salas, 1984, p.83)

"(...) ele [o menino] se vê forçado a reprimir tendências homossexuais e junto com essas tendências vá reprimindo também o desejo do filho, que se transforma em proibido porque em suas origens era um filho mantido em seu próprio corpo. Quer dizer que o instinto de paternidade teve sua origem em um desejo de maternidade, origem que se torna incompatível com seu papel de varão e com o desenvolvimento normal." (Aberastury e Salas, pp.74-75; o grifo é nosso)

Ainda nesse mesmo contexto em que se formulam - no trabalho sobre "Moisés e o monoteísmo" - o *progresso na espiritualidade* e a *renúncia do pulsional*, enquanto articulados à paternidade, surge uma nova dimensão da função paterna que não havia sido apontada em outros textos freudianos: o pai como nome.

"(...) O progresso na espiritualidade consiste em decidir-se contra a percepção sensorial direta em favor dos processos intelectuais chamados superiores, isto é, lembranças, reflexões, raciocínios; determinar, por exemplo, que a paternidade é mais importante do que a maternidade, ainda que

não possa ser demonstrada, como esta última, pelo testemunho dos sentidos. Por isso, o filho deve levar o nome do pai e herdar de forma patrilinear. (...)" (Freud, 1939, p.114. O grifo é nosso)

Diante dessa multiplicidade de perspectivas, como conciliá-las com uma enunciação sobre a função paterna que pudesse situá-la de maneira singular? Poder-se-ia falar de um estatuto homogêneo do pai em Freud? Ou estaremos diante de uma heterogeneidade, em que o problema que se coloca é saber como lidar com concepções que nem sempre se harmonizam - chegando as contradições, em alguns momentos, a produzir um efeito de inconsistência teórica? Em outras palavras, haverá uma deficiência do aparelho conceitual freudiano para conferir uma consistência a essa função paterna, ou há algo na própria estrutura da função que leva a essa impressão de que estamos lidando com algo heterogêneo e, por vezes, contraditório?

Ainda que não pretendamos, de forma alguma, diluir os paradoxos, as obscuridades, as contradições que surgem no estudo da obra freudiana, procuramos uma forma de avançar, a partir dessas complexidades, para não diluir também o próprio lugar privilegiado que essa função do pai ocupa na economia psíquica - o que provocaria um retorno à banalização teórica dos tempos da *'maternagem'* psicanalítica.

Tencionando proceder nesse sentido, lançaremos mão das contribuições teóricas lacanianas sobre o pai, esperando que, assim, alguns impasses se esclareçam, enquanto outros ganhem nova formulação. A proposta de empreender um estudo "metapsicológico", portanto, da teoria freudiana sobre o

não possa ser demonstrada, como esta última, pelo testemunho dos sentidos. Por isso, o filho deve levar o nome do pai e herdar de forma patrilinear. (...)" (Freud, 1939, p.114. O grifo é nosso)

Diante dessa multiplicidade de perspectivas, como conciliá-las com uma enunciação sobre a função paterna que pudesse situá-la de maneira singular? Poder-se-ia falar de um estatuto homogêneo do pai em Freud? Ou estaremos diante de uma heterogeneidade, em que o problema que se coloca é saber como lidar com concepções que nem sempre se harmonizam - chegando as contradições, em alguns momentos, a produzir um efeito de inconsistência teórica? Em outras palavras, haverá uma deficiência do aparelho conceitual freudiano para conferir uma consistência a essa função paterna, ou há algo na própria estrutura da função que leva a essa impressão de que estamos lidando com algo heterogêneo e, por vezes, contraditório?

Ainda que não pretendamos, de forma alguma, diluir os paradoxos, as obscuridades, as contradições que surgem no estudo da obra freudiana, procuramos uma forma de avançar, a partir dessas complexidades, para não diluir também o próprio lugar privilegiado que essa função do pai ocupa na economia psíquica - o que provocaria um retorno à banalização teórica dos tempos da '*maternagem*' psicanalítica.

Tencionando proceder nesse sentido, lançaremos mão das contribuições teóricas lacanianas sobre o pai, esperando que, assim, alguns impasses se esclareçam, enquanto outros ganhem nova formulação. A proposta de empreender um estudo "metapsicológico", portanto, da teoria freudiana sobre o

pai, através de um aparelho conceitual de outro autor, Lacan, não indica, contudo, que tenhamos a pretensão de uma correspondência termo a termo de uma doutrina a outra - já que as especificidades e particularidades de cada uma devem ser conservadas. Nem de longe professamos a crença de que Lacan 'complete' o que Freud não disse, ou que diz o mesmo de forma mais hermética e inacessível, mas sim de que a teoria freudiana faz da abertura, da hiância, a causa do desejo, caminho no qual prossegue a teorização lacaniana.

CAPÍTULO 2

OS NOMES-DO-PAI EM LACAN: SIMBÓLICO, IMAGINÁRIO E REAL

2.1 - O PAI-SIGNIFICANTE

A teoria lacaniana aborda a questão da paternidade por uma via que, desde o início, articula a problemática do pai à de uma função determinada na estrutura psíquica. Se, como formula Lacan, o inconsciente "está estruturado como uma linguagem" (Lacan, 4/11/71, inédito), as relações entre a psicanálise e a estrutura da linguagem estão desde logo colocadas:

"(...)quando Lacan diz "a estrutura" em singular, trata-se daquela da linguagem. Inclusive o genitivo está de mais: para ele, estrutura - tomando a palavra em sentido estrito - quer dizer linguagem." (Miller, 1988, p.89)

"(...) O inconsciente não é o primordial, nem o instintual, e o único elementar que conhece são os elementos do significante."
(Lacan, 1984, p.502)

Não é à toa que a discussão de Lacan sobre a função paterna terá como eixo um significante, o Nome-do-Pai, enquanto elemento que se relaciona à estrutura da linguagem. O estatuto desse significante - que está longe de ser simples - será examinado mais adiante, quando veremos que não se trata de um elemento como outro qualquer.

Para se compreender algo da fase inicial desse conceito, o Nome-do-Pai, é fundamental contextualizá-lo dentro da grande influência que teve o pensamento estruturalista, principalmente a linguística estrutural, nos primeiros anos do ensino de Lacan. A partir dos ensinamentos de Ferdinand de Saussure de que na língua só há diferenças sem elementos positivos - portanto uma combinatória de elementos não-substanciais que se encadeiam -, Lacan distingue três registros que dizem respeito à estrutura da linguagem e que terão efeito, por conseguinte, na constituição da subjetividade humana: o simbólico, nível do significante, imagem acústica, em que os elementos, inconsistentes, ordenam-se por uma lei; o imaginário, nível do conceito, da representação, do significado ou das imagens, em que uma certa consistência pode ser figurada; e por fim o real, que num momento inicial da teorização lacaniana, correspondia àquilo que não podia ser abarcado pelo simbólico, pelo significante, nem pelo imaginário, pela representação (cf. Miller, 1988, pp.89-96).

Que o Nome-do-Pai seja definido como um significante, portanto parte da

ordem simbólica, está de acordo com a perspectiva lacaniana, nessa época, de que é o registro simbólico que determina e organiza os outros dois registros constituintes do mundo subjetivo: o imaginário e o real.

"O significante não faz somente dar o invólucro, o recipiente da significação, ele a polariza, a estrutura, a instala na existência. Sem um conhecimento exato da ordem própria do significante e de suas propriedades, é impossível compreender seja o que for, não digo da psicologia - basta limitá-la de uma certa maneira -, mas certamente da experiência psicanalítica." (Lacan, 1985a, p.295)

A ligação da função paterna a uma dimensão de ordenamento e lei já pode ser deduzida do simples fato de ela se articular a um significante, parte da ordem simbólica - o Nome-do-Pai. A construção deste último conceito surge num momento especial do ensino de Lacan, precisamente no decorrer de sua elaboração sobre as psicoses.

"Que pode querer dizer ser pai? Vocês conhecem as discussões eruditas em que logo se entra, etnológicas ou outras, para saber se os selvagens que dizem que as

mulheres concebem quando estão colocadas num tal lugar, têm realmente a noção científica de que as mulheres se tornam fecundas quando copularam devidamente (...) A questão não é essa. A questão é que a injunção destes fatos - copular com uma mulher, que ela porte em seguida alguma coisa durante um certo tempo em seu ventre, que esse produto acabe por ser ejetado - jamais terminará por constituir a noção do que é ser pai. Não falo nem mesmo de todo o feixe cultural implicado no termo ser pai, falo simplesmente do que é ser pai no sentido do procriar". (Lacan, 1985a, pp.329-330)

Para tentar formular o que poderia constituir o sustentáculo dessa noção de paternidade, que faz a ponte entre copular e procriar, Lacan propõe um conceito que enfatiza que aquilo de que se trata é de uma função - já que é 'nome' -, e não de uma pessoa:

" (...)A atribuição da procriação ao pai não pode ser efeito senão de um puro significante, de um reconhecimento não do pai real, senão daquilo que a religião nos ensinou a invocar como o Nome-do-Pai. Não

há, seguramente, nenhuma necessidade de um significante para ser pai como tampouco para estar morto, mas sem significante, ninguém, de um e outro desses estados de ser saberá nunca nada". (Lacan, 1985b, p.558)

Por que essa conceituação sobre o Nome-do-Pai surge no contexto do estudo de Lacan sobre o campo das psicoses? A hipótese que está aí em jogo é que a psicose estaria ligada a um fracasso especial dessa função paterna - de organização, normatização ou legislação; o psicótico não disporia, estruturalmente, do significante Nome-do-Pai e o resultado seria a desagregação e a desordem do mundo subjetivo, correlativas a uma falência radical da função organizadora e normatizadora atribuída ao pai.

Qual a lógica do procedimento lacaniano em sua conceituação sobre o pai? Lacan parece seguir a via inaugurada por Freud, partindo do patológico, do mórbido, para assim apreender o funcionamento psíquico dito normal; ou seja, para teorizar sobre o estatuto e a relevância dessa função paterna no sujeito em geral. Lacan toma como ponto de partida o estudo das psicoses, exatamente os casos em que essa função aparece em seu negativo, em seu aspecto de fracasso. Daí, supõe um significante, o Nome-do-Pai, que estando ausente impossibilitaria a operação do pai como função.

Apesar de seguir inicialmente os passos de Freud, a elaboração lacaniana abre novos caminhos sobre o problema do pai na perspectiva psicanalítica. Enfatizaremos, no momento, a distinção entre os registros simbólico, imaginário e real, que implicará em prismas diferentes a partir dos quais se situará o

foco da questão da paternidade. A própria formulação do Nome-do-Pai como significante indica que estamos, primeiramente, tratando do pai na ordem simbólica, e que este deve ser diferenciado do pai como genitor; abordaremos inicialmente, portanto, essa dimensão simbólica do pai.

" (...)Mesmo representada efetivamente por uma única pessoa, a função paterna concentra em si relações imaginárias e reais, sempre mais ou menos inadequadas à relação simbólica que a constitui essencialmente. No nome do pai é onde temos que reconhecer a sustentação da função simbólica que, desde a aurora dos tempos históricos, identifica sua pessoa com a figura da lei. Esta concepção nos permite distinguir claramente na análise de um caso os efeitos inconscientes dessa função no que diz respeito às relações narcisistas, inclusive no que tange às reais que o sujeito sustenta com a imagem e a ação da pessoa que a encarna, e disso resulta um modo de compreensão que vai ressoar na condução mesma das intervenções. (...)" (Lacan, 1984, p.267)

É interessante notar que na citação anterior o Nome-do-Pai vem escrito em letras minúsculas; isto pode dever-se ao fato de que o fragmento é extraído de um texto de 1953, portanto que antecede o Seminário sobre as psicoses ministrado nos anos 1955-1956 (1985a) - e o escrito "De uma questão

preliminar a todo tratamento possível da psicose" - de 1958 (1985b) -, onde o Nome-do-Pai já aparece com o estatuto de um conceito.

Porém, ao falarmos de função simbólica e lei - no que diz respeito à função paterna - de que estamos falando? Qual é a lei que está em jogo aí? Por que a ausência desse significante paterno, sua *forclusão* (*Verwerfung*) na psicose, causa um tal desmoronamento do edifício subjetivo?

"A lei primordial é pois aquela que, regulando a aliança, sobrepõe o reino da cultura ao reino da natureza entregue à lei do emparelhamento. A proibição do incesto não é senão seu pivô subjetivo, despojado pela tendência moderna até reduzir à mãe e à irmã os objetos proibidos à escolha do sujeito, ainda que apesar disso nem toda licença fique permitida daí em diante." (Lacan, 1984, p.266)

"Esta lei se dá pois a conhecer suficientemente como idêntica a uma ordem de linguagem. Pois nenhum poder sem as denominações de parentesco tem alcance de instituir a ordem das preferências e dos tabus que amarram e trançam através das gerações o fio das estirpes..." (ibid)

Encontramo-nos então diante de uma formulação do pai em que se privilegia sua função legisladora que, no entanto, não advém de sua pessoa, mas sim de um significante que promove uma ordenação do sujeito em relação à sua cadeia geracional. Não é por acaso que se observa, com tanta frequência nos casos de psicose, uma perturbação que leva o paciente a não conseguir se situar em relação aos seus antepassados e descendentes; o que acontece, muitas vezes, é que se estabelecem formas delirantes de filiação ("sou filho de determinado personagem histórico ou artístico"), ou aparecem relações de parentesco inteiramente aberrantes ("minha família inteira nasceu de mim").

2.2 - METÁFORA PATERNA : O EQUACIONAMENTO DO ÉDIPO

Como se articula, nesse contexto, o significante Nome-do-Pai com o complexo de Édipo freudiano, onde o pai é suposto ser o veículo da interdição do incesto? Como se dá essa operação de ordenamento estrutural sustentada pelo Nome-do-Pai? Ao formular a metáfora paterna, Lacan privilegia a função desse significante: "a metáfora que substitui este nome no lugar primeiramente simbolizado pela operação da ausência da mãe -

Nome-do-Pai . Desejo da Mãe ---> NP A "

Desejo da Mãe significado ao falo

sujeito

(Lacan, 1985b, p.539)

*Onde: A = Outro, lugar da cadeia significante

NP = Nome-do-Pai

O que nos diz essa fórmula? Diz que é preciso um "significante privilegiado" (Soler, 1991, p.121), o Nome-do-Pai, para metaforizar o desejo da mãe, ou seja, para aí introduzir uma dimensão de lei. Resultam disso duas coisas: a introdução da lei no Outro do significante [NP(A)], a mãe, e a produção do significante fálico no lugar da significação (cf. idem, p.127).

A fórmula da metáfora paterna indica o lugar do Nome-do-Pai como aquele que introduz a dimensão da castração - que é uma outra forma de falar da lei da interdição do incesto - no Outro, a mãe, e permite, a partir daí, que se produza um significante, o falo, que "é o único representante do sexo no Inconsciente" (Silvestre, 1991, p.100), e que será o eixo em torno do qual todas as outras significações vão se orientar.

Falamos portanto, no que diz respeito à operação do Nome-do-Pai, em lei, castração, desejo, falo e sexo. Não será essa uma outra forma de falarmos do complexo de Édipo?

"O Édipo é resumido por Lacan na fórmula da metáfora paterna numa equação de substituição significante. O indivíduo aparece inicialmente como significado do Desejo da Mãe. Com o advento da metáfora paterna, o Desejo da Mãe é barrado, e o resultado dessa operação é a inclusão do Nome-do-Pai, significante da lei no Outro e da significação fálica, testemunha da inscrição da castração." (Quinet, 1990, p.17)

A metáfora paterna é, portanto, uma operação que permite atar, amarrar, o nível do significante - simbólico - com o nível do significado - imaginário (cf. Soler, 1991, p.126). Sabemos que esta amarração não é um dado natural da linguagem, ao contrário do que acreditava Ferdinand de Saussure. E é na psicose - situação de forclusão do Nome-do-Pai -, onde essa desamarração comparece como catástrofe do registro da significação, que se percebe que a metáfora paterna - ou seja, o Édipo - tem uma função de nó.

"(...) E por que esse privilégio do complexo de Édipo? Por que Freud quer sempre, com tanta insistência, reencontrá-lo por toda a 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(...)lhe dá o elemento essencial do que chamei o ponto de basta entre o significante e o significado(...)e permite-lhes discernir como pode acontecer, na experiência psicótica, o significante e o significado se apresentarem sob uma forma completamente dividida."
(Lacan, 1985a, p.303. O grifo é nosso)

A vinculação entre a paternidade e a função de "nó", já antecipada nesse fragmento, reaparecerá mais tarde no ensino de Lacan quando for formulada a

teorização sobre os *nós borromeanos*, onde o Nome-do-Pai será reduzido à sua estrita função de nó que amarra o restante da estrutura subjetiva. Como não pretendemos discutir a teoria lacaniana a respeito dos *nós*, por limites da temática de nosso projeto, remetemos o leitor interessado em maiores esclarecimentos sobre o assunto aos Seminários de Lacan: *Mais, ainda* (1985c, pp.160-201), e *RSI* (1974-1975, inédito).

O que é importante ressaltar até aqui é que, com o conceito Nome-do-Pai, Lacan articula o Édipo à estrutura da linguagem. Por um lado, afirma que o significante paterno opera como veículo da interdição do incesto, incidindo como barra sobre o desejo da mãe; por outro, situa-o como ponto de basta, ponto de amarração que funciona - pela via da metáfora -, como o que articula significante-significado, produzindo um efeito de ordenação discursiva a partir da significação fálica. A este último aspecto pode ser vinculado o dito pansexualismo de Freud: "(...) seja o que for que se interprete, retorna-se ao falo, é o efeito risível da interpretação analítica, da interpretação significativa, pelo menos. (...)" (Soler, 1991, p.127)

Caberia perguntar a razão dessa formulação da metáfora paterna, em Lacan, no lugar do Édipo freudiano. A metáfora, em si, é algo totalmente "dessubjetivado" - que não se pode atribuir a nenhuma pessoa -, é apenas uma operação que se faz com significantes. Ao mesmo tempo, a idéia da metáfora vem reencontrar o pensamento freudiano, numa outra esquina, não a do Édipo, mas a dos processos do sonho:

" (...) De uma forma geral, o que Freud chama a condensação é o que se chama em retórica a metáfora, o que ele chama o

deslocamento é a metonímia. A estruturação, a existência lexical do conjunto do aparelho significante, são determinantes para os fenômenos presentes na neurose, pois o significante é o instrumento com o qual se exprime o significado desaparecido. É por essa razão que de novo dirigindo a atenção para o significante, nada mais fazemos do que voltar ao ponto de partida da descoberta freudiana." (Lacan, 1985a, p.252; o grifo é nosso)

O que Lacan destaca nesse trecho, além do mais, é a primazia da estrutura significante - estrutura de cadeia, de linearidade de significantes, portanto estrutura metonímica - sobre a metáfora. Esta última só é possível porque há uma cadeia significante, uma cadeia metonímica. Esta é uma outra forma de dizer que a determinação significante prevalece sobre a produção de significado:

"(...)uma metáfora antes de mais nada é sustentada por uma articulação posicional. (...) O importante não é que a similaridade seja sustentada pelo significado - cometemos o tempo todo esse erro - é que a transferência do significado não é possível senão

Na formulação da metáfora paterna situa-se então uma função de interdição da mãe como objeto de gozo sexual, mas que está totalmente subordinada à ordem simbólica, podendo prescindir inteiramente da pessoa do pai. Com isso, temos um certo esvaziamento do caráter imaginário da historieta edípica, já que o que interessa a Lacan no complexo de Édipo é a função do pai como Outro da Lei, que inscreve um limite, a castração, sobre o Outro do significante, a mãe - limite esse que é o fundamento de qualquer possibilidade desejante do sujeito. Ou seja, somente a partir da proibição da mãe como objeto libidinal é que o desejo poderá iniciar seu movimento de errância em direção a outros objetos.

Por essa razão, ao referir-se aos "tempos do Édipo" (Lacan, 1957-1958, inédito), Lacan enfatiza que a função do pai - no trio que forma com a mãe e com a criança - se dá pela mediação do discurso materno. Num primeiro tempo, a criança está identificada ao falo, como objeto imaginário do desejo da mãe: "(...) a criança está em uma relação de 'espelhismo' (...) para agradar a mãe é preciso e é suficiente ser o falo(...)" (ibid). Em um segundo tempo, "o pai intervém efetivamente como privador da mãe em um duplo sentido: enquanto priva a criança do objeto de seu desejo e enquanto priva a mãe do objeto fálico. (...)" (Lacan, 1957-1958, inédito).

"Como aparece, no segundo tempo, o pai interditor, o pai terrível? No discurso da mãe, como mediado por esta. Menos velado por conseguinte que na primeira etapa, mas ainda não revelado, intervém a título de mensagem para a mãe e, portanto, para a criança, a título de mensagem sobre uma mensagem: uma proibição, um não. Dupla

proibição. Com respeito à criança: não te deitarás com tua mãe. E com respeito à mãe: não reintegrarás teu produto.(...)" (Lacan, 1957-1958, inédito. O grifo é nosso)

É no que Lacan chama o "terceiro tempo - do qual depende o declínio do Édipo" - que "o pai intervém como aquele que tem o falo e não que é tal [o falo], reinstaura a instância do falo como objeto desejado da mãe e já não como objeto do qual pode privá-la como pai onipotente.(...)". A consequência disso é que "(...) nesta etapa o pai é mais preferido do que a mãe e esta identificação culmina na formação do ideal do eu." (Lacan, 1957-1958, inédito).

Abordamos até aqui a paternidade em sua dimensão simbólica, pela referência ao Nome-do-Pai e sua operação na metáfora paterna. Passaremos a tratar agora do pai nos registros imaginário e real, retornando depois à distinção entre estes e o pai simbólico.

2.3 -PAI SIMBÓLICO, PAI IMAGINÁRIO, PAI REAL

Poder-se-ia pensar que a dimensão real do pai, que Lacan propõe diferenciar do Nome-do-Pai (cf.1985b, p.558), estaria relacionada ao pai como genitor. Assim procede Joel Dor, em seu comentário sobre a teoria lacaniana da paternidade:

"Em última instância, esta investidura simbólica funda toda a diferença entre o Pai real e o Pai simbólico. O Pai real jamais se reveste de outras insígnias que não as do homem real que, para ser um Pai, deve ser investido e se fazer reconhecer como Pai simbólico. (...)" (1991, p.41)

Em algumas passagens da própria obra de Lacan, encontramos indícios que poderiam sugerir uma confirmação da posição adotada por Joel Dor. Em seu Seminário *A relação de objeto* (1956-1957, inédito), Lacan, ao referir-se à análise do pequeno Hans, afirma:

"(...) se a criança chega a uma cura satisfatória (...), é muito nitidamente na mesma proporção em que interveio o pai real, que até aí pouco havia intervindo porque ademais, ele pôde intervir porque tinha à sua retaguarda o pai simbólico que é Freud(...)" (Lacan, 1956-1957, inédito; o grifo é nosso).

"No caso do pequeno Hans, era preciso que puséssemos em evidência a complexidade da relação com o pai. Já que, na ocasião se trata do pai, não esqueçamos que é ele quem faz a análise. Eu lhes disse que havia este

pai real, atual, dialogando com a criança, então um pai que já tem a palavra, mas que, para além dele, há este pai a quem esta palavra se revela como testemunha de sua verdade, este pai superior, este pai onipotente que Freud representa.(...) "(Lacan, 1955-1957, inédito; o grifo é nosso)

Em 1960, no Seminário sobre *A ética da psicanálise*, Lacan volta a abordar a questão do pai real - desta vez através de uma diferenciação com o pai imaginário -, onde se evidencia uma nova formulação sobre o pai real, em que este não se confunde de modo algum com o genitor:

"O pai real, diz-nos Freud, é castrador. Em quê? Por sua presença real, como efetivamente dando um duro em cima do personagem em relação a quem a criança se encontra em rivalidade com ele, ou seja, a mãe (...) o pai real é promovido como Grande Fodedor (...) mas não se apaga esse pai real e mítico no declínio do Édipo por trás daquele (...) - ou seja o pai imaginário, o pai que fez essa criança tão fodida? (...) Esse pai imaginário, é ele, e não o pai real, que é o fundamento da imagem providencial de Deus. E a função do supereu, em sua última

instância, em sua perspectiva última é o ódio de Deus, recriminação a Deus por ter feito tão mal as coisas." (Lacan, 1988, p.369)

Distingue-se aí, portanto, o pai real como agente da castração - que tem uma dimensão mítica e que remete ao pai freudiano da horda primordial de Totem e Tabu - do pai imaginário, o pai como suporte do supereu, alvo de recriminações e de ódio, que retornam ao sujeito como sentimento de culpabilidade.

Nesse momento, caberia abordar a diferença entre supereu e Nome-do-Pai a partir de um enfoque teórico lacaniano. Ao passo que o Nome-do-Pai aparece articulado a uma lei de regulação, de normatização, o supereu apresenta-se como uma lei insensata, um 'dever gozar' que acossa o sujeito:

"O supereu tem uma relação com a lei e, ao mesmo tempo, é uma lei insensata, que chega até a ser o desconhecimento da lei (...) o supereu é, a um só tempo, a lei e a sua destruição. Nisso ele é a palavra mesma, o comando da lei, na medida em que dela não resta mais do que a raiz (...)" (Lacan, 1986, p.123)

Temos assim o supereu como o mandamento que comanda desde a própria raiz da palavra e que, como tal, emerge do Outro enquanto lugar do significante;

por outro lado, o Nome-do-Pai comparece como aquele que vai relativizar essa lei, apontando-lhe seu limite. Se tomarmos o Outro do significante como o lugar assumido primordialmente pela mãe - na medida em que é dela que vem a palavra para a criança -, concluiremos que, de acordo com a teoria lacaniana, o supereu estaria mais vinculado à instância materna, com seu desejo onipotente e arbitrário, enquanto o Nome-do-Pai seria o veiculador de uma lei que vai interditar o desejo da mãe e o desejo pela mãe, resultando em um certo esvaziamento da lei materna.

" (...) Há um redobramento, há duas leis. Há a lei do significante e há a lei do Pai que regula a lei do significante e na qual dever-se-ia colocar a interdição do incesto." (Soler, 1991, p.124)

Portanto, o supereu apresenta-se na teoria lacaniana como relacionado, em sua vertente simbólica, à instância materna, e em sua vertente imaginária, ao pai imaginário; o Nome-do-Pai, como ressaltamos anteriormente, articula-se - pelo menos até um determinado momento do ensino de Lacan - ao pai simbólico.

Verificamos então a formalização e o ordenamento que a conceituação lacaniana da função paterna, nos registros simbólico, imaginário e real, promove sobre as diferentes facetas do pai na obra freudiana. Ao pai imaginário poderiam se correlacionar, fundamentalmente, as diversas figuras divinas da religião, os ideais do pai onipotente - em seu amor ou em seu ódio -, o pai rival da historieta edípica e as figuras terríveis ou ferozes do supereu.

~ Quanto ao pai simbólico, este poderia remeter, em Freud, ao pai morto que está no centro de toda a sua abordagem mítica da função paterna, e também ao pai como nome, já apontado no artigo freudiano sobre Moisés e o monoteísmo (1939, p.114). A respeito disso, podemos ressaltar as seguintes indicações:

"(...) Se Édipo é um homem completo, se Édipo não tem complexo de Édipo, é porque em sua história não há pai algum (...) Estamos, no fundo, no mesmo ponto de Édipo, embora não o saibamos. Quanto ao pai que Édipo conheceu, este só é (...)o pai uma vez morto. É igualmente ai que está a função do pai(...) é a de ser um mito, sempre e unicamente o Nome-do-Pai, isto é, nada mais do que o pai morto como Freud no-lo indica em Totem e tabu(...)" (Lacan, 1988, p.370; o grifo é nosso)

"(...) se esse assassinato é o momento fecundo da dívida com a qual o sujeito se liga para toda a vida com a Lei, o pai simbólico, enquanto que significa essa lei, é por certo o Pai morto." (Lacan, 1985b, p.538; o grifo é nosso)

"(...) Poderia concluir relembrando a expressão bem conhecida de Lacan, o pai é o pai morto. ...Morto quer dizer o momento

em que o nome é aliviado do peso de seu suporte, e aliviado do peso do vivente que se fez de suporte." (Soler, 1991, p.123)

Poderíamos retornar agora à discussão anterior sobre o estatuto do pai real em Lacan. Verificamos que há modificações em relação ao tema no decorrer da obra lacaniana: de início, parecia que o pai real era o genitor, o pai que conversava com a criança, como no exemplo do pai de Hans (Lacan, 1956-1957, inédito); num segundo momento, o pai real aparece caracterizado como "mítico", "Grande Fodador" (Lacan, 1988, p.369), remetendo ao pai primordial da horda freudiana.

Em 1970, no *Seminário: O Averso da Psicanálise*, surgem algumas mudanças, ainda que sutis, no que concerne a essa dimensão real do pai. Lacan preocupa-se nesse momento em fazer uma passagem, no âmbito da teoria, do mito à estrutura - portanto, do pai real como mítico ao pai real como estrutural. Nesse sentido, faz uma dissecação dos mitos freudianos sobre o pai, pretendendo preservar dos mitos apenas o seu caráter de verdade. Observa-se, então, que o pai real - que aparecia como "mítico", no Seminário sobre *A ética da psicanálise* (1959-1960) - passará a apresentar, cerca de dez anos mais tarde, um estatuto mais "estrutural" do que "mítico", em outros termos, um estatuto "para além do mito", um estatuto lógico.

O esforço de formalizar o registro do real, presente desde o início do ensino de Lacan, pode ser vinculado a essa passagem de um estatuto mítico do pai real a um estatuto lógico e, posteriormente, topológico. O real, que no início da teorização lacaniana era um conceito negativo - aquilo que não era nem simbólico nem imaginário -, passa no decorrer de sua obra a ter uma

formalização mais precisa, através dos recursos à lógica e à topologia. O real vai ser vinculado então, nesse Seminário de 1970, ao impossível lógico, ou seja, àquele que desrespeita o princípio da não-contradição.

Segundo este princípio, tão caro à lógica clássica, se a proposição A é verdadeira, é impossível que a proposição não-A seja também verdadeira, uma vez que isso acarretaria uma trivialização do sistema lógico. Quando Freud indica que o inconsciente desconhece o princípio de contradição, ou seja, elementos opostos podem coexistir lado a lado sem qualquer conflito, já aponta a insuficiência da lógica clássica para dar conta dos problemas suscitados pela psicanálise.

Dessa conceituação do real como o impossível lógico, resulta a nova dimensão real do pai isolada por Lacan, em 1970, no mito de Totem e tabu: "(...) o mito freudiano é a equivalência entre o pai morto e o gozo (...)", já que aquele é quem "(...) guarda este último como reserva (...)" (Lacan, 1992a, p.116), o que é uma contradição - uma vez que se está morto, não goza.

"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 (...) do simbólico e do imaginário - o real é o impossível. 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." (Lacan, 1992a, p.116; o grifo é nosso)

"Aí reconhecemos, com efeito, para além do mito de Édipo, um operador, um operador estrutural, aquele chamado de pai real - com a propriedade (...) 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, 1992a, p.116; o grifo é nosso)

O conceito de gozo é tomado por Lacan como correlativo, aproximadamente, à concepção freudiana de satisfação (*Befriedigung*). Como se trata de um conceito bastante complexo e, por vezes paradoxal no ensino de Lacan: apontaremos, de maneira grosseiramente esquemática, que o gozo é algo que indica que a satisfação da pulsão pode operar de acordo com o "princípio do prazer" - articulando-se a uma evitação de desprazer ou uma produção de prazer - ou, por outro lado, situando-se como "mais além do princípio do prazer", onde o gozo se articulará ao sofrimento - como é o caso, por exemplo, do sintoma neurótico.

Temos, portanto, um pai real, não mais mítico, mas correlacionado à estrutura - é um "operador estrutural" (Lacan, 1992a, p.116) -, não possuindo qualquer consistência ou subjetividade psicológicas. Ao dizer-se que é um operador, poderíamos entender esse termo no sentido matemático, em que o

sinal de igual (=), por exemplo, é o operador de uma equivalência entre dois elementos.

"(...)a enunciação freudiana nada tem a ver com a psicologia. Não há nenhuma psicologia concebível desse pai original. Porém, a apresentação que lhe é dada convida à derrisão, (...) - aquele que goza de todas as mulheres, imaginação inconcebível, posto que é normalmente bem perceptível que já é muito dar conta de uma. Somos aí enviados a uma referência completamente outra, a da castração (...)" (Lacan, 1992a, p.117)

Afirma-se, por outro lado, que esse "(...) pai real nada mais é que o agente da castração (...)" (Lacan, 1992a, p.117). Como poderíamos entender essa formulação?

"Agente, o que quer dizer isto? Numa primeira abordagem, escorregamos para a fantasia de que o castrador é o pai. É notável que nenhuma das formas de mito a que Freud se vinculou dê idéia disso(...)" (Lacan, 1992a, p.118)

Se articularmos a concepção do pai real, como "agente da castração", com o que Lacan enuncia mais adiante, na mesma lição desse Seminário: - "(...) O pai real nada mais é que um efeito de linguagem, e não tem outro real. Não digo outra realidade, pois a realidade é uma outra coisa. (...)" (p.120;o grifo é nosso) -, caberia a pergunta sobre o que é, afinal, essa castração.

Na medida em que se pretende, a partir da perspectiva lacaniana, abordar a castração como operação que - na sua vertente simbólica - articula-se à estrutura da linguagem, evitando reduzir a castração a seu aspecto imaginário de perda do órgão fático, compreende-se por que o agente da castração pode ser equivalente a um efeito de linguagem.

Pareceria porém, que se a castração articula-se à linguagem, deveríamos supor que seu agente é o Nome-do-Pai - ou seja, o pai simbólico - e não o pai real, já que o primeiro é o que permite a introdução da Lei no Outro materno, e a produção da "significação fática, testemunha da inscrição da castração" (Quinet, 1990, p.17).

Para tentar contornar esse paradoxo, poderíamos formular que a castração, como operação simbólica, é o que permite conferir um representante ao gozo sexual - que é o significante fático, produto da metáfora paterna. Estamos falando, então, que há uma parte do gozo, da satisfação pulsional, que pode ser referida ao significante. Em termos freudianos, encontramos no registro do "representante psíquico" da pulsão. Por outro lado, o que o pai real, como agente da castração, indica é que há um limite, uma impossibilidade - que remete à dimensão do real -, e que se refere a uma parte do gozo que não é abarcada pela linguagem. Estamos, nesse instante, no registro freudiano da "pura energia" pulsional, que resiste à representação.

Portanto, o que essa formulação do pai real aponta - no período do ensino de Lacan que corresponde aos anos 70 - é que a metáfora paterna, ou seja, o pai simbólico, é uma resposta insuficiente para o problema do gozo sexual. Há algo na dimensão da satisfação pulsional que está para além da significação fálica, para além de qualquer operação de simbolização. É nesse ponto, como resto de gozo que escapa à possibilidade de representação pela linguagem, que será situado por Lacan o objeto "a", conceito que será considerado por nós em nosso próximo capítulo; esse ponto do gozo, que resiste à simbolização, é também correlativo à problemática da mulher na perspectiva psicanalítica, já que o significante fálico é uma resposta insuficiente para a questão do gozo feminino.

Poderíamos acrescentar ainda que essa problemática do pai real apresentará outros desenvolvimentos no ensino de Lacan. Um deles, que nos interessa particularmente, é a articulação da função paterna à lógica matemática. E é exatamente porque se trata de abordar um ponto que a linguagem e a significação falham em recobrir - como vimos há pouco -, que Lacan recorre aos instrumentos da lógica matemática:

"É aí que o real se distingue. O real só se poderia inscrever por um impasse da formalização. Aí é que eu acreditei poder desenhar seu modelo a partir da formalização matemática, no que ela é a elaboração mais avançada que nos tem sido dado produzir da significância. Essa formalização matemática da significância se faz ao contrário do sentido, eu ia quase dizer a contra-senso. O isto não quer dizer nada concernente às matemáticas, é o que dizem

em nosso tempo os filósofos das matemáticas, sejam eles próprios matemáticos, como Russell." (Lacan, 1985c, p.125)

Tal procedimento lacaniano - de articulação da função paterna à lógica matemática - vincula-se à elaboração, em 1973, das suas assim chamadas "*fórmulas da sexuação*" (Lacan, 1985c, p.105). Como não pretendemos fazer uma exposição sobre a teoria lacaniana das *fórmulas da sexuação*, o que nos desviaria de nosso objetivo principal, restringir-nos-emos a apontar que essa elaboração permite situar a função paterna como exceção que, ao mesmo tempo, engendra uma regra. Ou seja, permite conciliar o paradoxo existente entre o pai freudiano desregrado da horda primordial e o pai como veiculador de uma regra do gozo sexual, através da proibição do incesto.

A vinculação entre a função do pai, ao mesmo tempo como exceção e como regra, liga-se - nesse momento do ensino de Lacan - a um raciocínio pertinente à lógica da teoria dos conjuntos, em que só se pode formular um conjunto que compreende todos os cavalos brancos, por exemplo, se existir ao menos um cavalo que não seja branco. Ou seja, a exceção é a condição matemática para que se estabeleça uma universalidade, um conjunto que se possa formular como 'todo x'.

Essa formulação do pai - ligada a uma função lógica de exceção, que engendra como tal a possibilidade de uma universalidade, de um conjunto que se possa enunciar como 'todo x' - é o que permite, portanto, articular o pai freudiano da horda primordial, enquanto signo de um gozo ilimitado, com o pai freudiano como agente da castração, como veículo de uma limitação, de uma

interdição ao gozo.

A aparente contradição entre esses dois aspectos da função paterna pode ser vista como uma relação de interdependência: é exatamente aquele pai original da horda, de exceção à regra do gozo - já que sua satisfação é descrita como selvagem e "fora-da-lei" humana, por assim dizer -, que funda a possibilidade de um gozo regrado pela lei, ou seja, um gozo marcado pela castração, pelo significante fálico que vai conferir um limite a essa satisfação. Percebe-se assim que o limite engendra-se, necessariamente, pela existência de ao menos um que se situe como excêntrico a esse limite. Trata-se com isso de simplesmente justificar, de maneira lógica, o que Freud tentou justificar, de forma mitica, através de sua construção de Totem e tabu.

Na medida em que procuramos destacar a articulação entre o pai como "exceção" e o pai como "regra", poderíamos nos perguntar como se insere nessa lógica o conceito Nome-do-Pai, desenvolvido anteriormente. Podemos observar que, em sua própria definição, o Nome-do-Pai aparece também como um significante de exceção, um "significante privilegiado" (Soler, 1991, p.121), na medida em que não faz parte, como tal, do conjunto dos significantes - e isso pode comprovar-se pela própria escrita lacaniana da metáfora paterna, onde o Nome-do-Pai se inscreve como excêntrico ao Outro, lugar do conjunto dos significantes (vide Lacan, 1985b, p.539). Por outro lado, o Nome-do-Pai - operando na metáfora paterna como barra ao desejo da mãe - promove a interdição do incesto e, com isso, um ordenamento na série das gerações. Reencontramos, portanto, num novo exame do conceito Nome-do-Pai, a mesma imbricação entre a exceção e a regra, entre o excêntrico e o ordenado, que vínhamos abordando há pouco.

Gostaríamos de salientar que as complexidades relativas à construção lacaniana sobre as fórmulas da sexualização vão muito além de nossa precária

introdução sobre o assunto. Nossa intenção foi tão-somente indicar, de maneira bastante sumária, como a função paterna aí se articula, e que vantagens pode trazer essa formalização matemática para um melhor ordenamento dos problemas e contradições encontrados na teoria freudiana sobre a paternidade.

Para uma abordagem mais pormenorizada das relações entre a teoria lacaniana e a lógica matemática, remetemos o leitor a outros textos, entre os quais: "De um x que não pode construir-se" (Elmer, 1993, pp.35-39) e o *Seminário: Mais, ainda* (Lacan, 1985c, pp.97-120).

Em suma, o que nos interessa enfatizar até aqui, é que essa formalização lógica do pai na perspectiva lacaniana traz implícito, em seu bojo, um questionamento da abordagem freudiana sobre a função paterna - em especial, uma crítica aos mitos freudianos sobre o pai. As conseqüências dessa "interlocução" entre Lacan e Freud, a respeito do estatuto do pai para a psicanálise, é o que tentaremos abordar a seguir.

CAPÍTULO 3

PARA ALÉM DOS MITOS FREUDIANOS SOBRE O PAI

3.1 - A CONSTRUÇÃO DO OBJETO "a"

Ao nos referirmos, no capítulo anterior, ao procedimento lacaniano de uma formulação lógica do pai que vai cada vez mais se afastando de sua pessoa para aproximar-se à de uma função na estrutura, indicamos que esse caminho implica uma passagem "do mito à estrutura" (Lacan, 1992a, p.111). O que se delineia no horizonte é uma pergunta sobre qual o papel que resta, então, aos mitos freudianos sobre o pai. Serão puramente construções imaginárias a serem abandonadas pelo psicanalista em sua praxis? Em que se sustenta a proposta de Lacan de ir "mais além, infinitamente mais longe, estruturalmente mais longe, que o limite que Freud estabeleceu sob a forma do mito do assassinato do pai" (Lacan, 10/11/63, inédito)? Para abordar essas questões, examinaremos primeiramente o que aparece no ensino de Lacan como um conceito que, ao mesmo tempo, se vincula à função paterna e situa-se em uma dimensão que se poderia chamar de "mais além" dos mitos freudianos sobre o pai - ou seja, o

conceito: objeto a.

O objeto a - chamado objeto causa do desejo - surge a partir de um certo momento da teoria lacaniana, não se encontrando aí desde o início. Trata-se de um conceito que vai sendo construído por Lacan segundo uma necessidade lógica que lhe vai ser suscitada por alguns impasses da teoria e da clínica psicanalítica.

"O objeto a, causa do desejo, está ausente dos primeiros seminários de Lacan, mas não a notação a, que representa o pequeno outro, o semelhante, primeiro objeto de desejo e de identificação (...). O objeto a será mais tarde radicalmente diferenciado por Lacan do a da relação especular. Nem por isso deixa de ser herdeiro daquela primeira elaboração. (...)"
(Millot, 1989, p.55)

Desde suas primeiras formulações sobre a questão do desejo, Lacan aponta que seu objeto é, para dizer o mínimo, problemático. Ou seja, não se pode pensar o desejo em psicanálise, imaginando um objeto que lhe seria adequado e que traria um apaziguamento ao sujeito. Tal abordagem lacaniana está na linha da descoberta de Freud, que postula que o objeto é sempre um objeto reencontrado, nunca idêntico ao primordialmente percebido, e essa defasagem entre o que supostamente se perdeu e o que se reencontra engendra o movimento pulsional como tal.

"(...) A pulsão recalcada nunca cessa de aspirar a sua satisfação plena que consistiria na repetição de uma vivência primária de satisfação (...) a diferença entre o prazer de satisfação encontrado e o pretendido engendra o fator pulsionante, que não admite aferrar-se a nenhuma das situações estabelecidas, senão que, nas palavras do poeta, "pressiona, indomado, sempre para diante" (...) (Freud, 1920a, p.42)

A distinção entre o registro da necessidade, do desejo e da demanda, empreendida por Lacan, contribui para conferir uma precisão maior ao estatuto do desejo:

" (...)A fenomenologia que se desprende da experiência analítica é sem dúvida de uma natureza tal como para demonstrar no desejo o caráter paradoxal, desviado, errático, excêntrico, inclusive escandaloso, pelo qual se distingue da necessidade.(...)" (Lacan, 1985b, p.670; o grifo é nosso)

"Examinemos pois os efeitos dessa presença [do significante]. São em primeiro lugar os de um desvio das necessidades do homem pelo fato de que fala, no sentido de que na

medida em que suas necessidades estão sujeitas à demanda, retornam a ele alienadas. Isto não é o efeito de sua dependência real (...), mas da conformação significante como tal e do fato de que sua mensagem é emitida desde o lugar do Outro" (Lacan, 1985b, p.670)

Portanto, na medida em que as necessidades - míticas em seu estado 'puro' para o sujeito humano - vão estar modificadas pela sua mediação significante na demanda, é compreensível que se estabeleça aí uma hiância, uma perda da suposta cooptação da necessidade ao objeto de satisfação. Dito de outra forma, a palavra cria um espaço, uma distância irremediável entre o sujeito e o objeto de sua satisfação. "A demanda em si se refere a outras coisas que às satisfações que reclama(...)" (Lacan, 1985b, p.670).

Essa defasagem no âmbito da satisfação, que resulta da alienação do sujeito ao campo do Outro, ao campo da linguagem, engendra um fator diferencial que é o motor do trabalho mencionado por Freud a respeito da pulsão (cf. Freud, 1915, p.117). Esta, então, é uma força constante, não por qualquer motivo inato que remeteria ao biológico, mas sim pelo fato de o sujeito humano caracterizar-se como falante - o que constitui o objeto como perdido desde sempre, e leva a aspiração de satisfação pulsional "plena" (Freud, 1920a, p.42) a não ser mais que o núcleo fantasmático da compulsão à repetição.

Dessa abordagem do desejo enquanto articulado à pulsão, à demanda e à necessidade a ponto de ser ele referido como não sendo " (...) nem o apetite da satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração

do primeiro à segunda, o fenômeno mesmo da sua clivagem (*Spaltung*)" (Lacan, 1985b, p.671) , dessa formulação do desejo advém a relação deste último ao objeto:

"(...) o desejo nada mais é do que a metonímia do discurso da demanda. É a mudança como tal. (...) essa relação propriamente metonímica de um significante ao outro que chamamos de desejo, não é o novo objeto, nem o objeto anterior, é a própria mudança de objeto em si." (Lacan, 1988, p.352)

Temos então uma primeira concepção lacaniana do desejo como metonímico, como o que desliza de um significante a outro no discurso da demanda e, correlativamente, um objeto do desejo também metonímico. Trata-se de um objeto que se relaciona a uma falta fundamental, falta que diz respeito à satisfação, e portanto um objeto cujo caráter de não-fixidez remete ao fato de que nenhum objeto, como tal, satisfaz de maneira plena.

"(...) não há objeto senão metonímico, o objeto do desejo sendo o objeto do desejo do Outro e o desejo sendo sempre desejo de outra coisa, mais precisamente daquilo que faltava ao objeto perdido primordialmente,

na medida em que Freud no-lo mostra como estando sempre por ser reencontrado" (Lacan, 5/12/56, inédito)

Segundo Catherine Millot, "neste ponto de sua elaboração, Lacan outorga ao desejo uma infinitude que recusará ulteriormente, bem como a seu objeto uma dimensão de engodo ao qual ele oporá o caráter real do objeto a." (1989, p.57). Conclui-se, então, que na passagem do primeiro ao segundo momento da teorização lacaniana sobre o desejo, este passa de infinito a finito pela mediação de um conceito, o objeto a, causa do desejo que, ao ser situado como o objeto da fantasia, indica um ponto de fixidez - para além do deslizamento inerente à cadeia simbólica -, onde o sujeito se situa como "fixado" ao objeto.

"No Seminário sobre *A transferência* (1960-1961), Lacan marca mais nitidamente ainda a diferença entre o objeto a da fantasia e o objeto metonímico. A infinitude do desejo verifica-se ser um engodo pelo qual o sujeito mantém à distância a verdade sobre seu desejo. (...) "É na medida em que alguma coisa se apresenta como revalorizando o tipo de deslizamento infinito, o elemento dissolutivo que traz por si mesmo a fragmentação significativa no sujeito, que alguma coisa assume o valor de objeto privilegiado e pára este deslizamento

infinito. Um objeto pode tomar assim para o sujeito este valor essencial que constitui o fantasma fundamental. O próprio sujeito reconhece-se aí como parado ou(...) fixado. Nesta função privilegiada nós o chamamos a. (...)" (Lacan, 1/3/61; citado em Millot, 1989, pp.59-60. O grifo é nosso)

O estatuto desse objeto a, "que pára o deslizamento infinito" da cadeia significante, não pode ser, ele mesmo, o de um significante. Portanto, esse objeto é alguma coisa que está para além da cadeia simbólica, ou seja, liga-se a algo que escapa à ordem simbólica, algo que está do lado do real, do real do corpo, e mais precisamente do real do gozo do corpo:

"(...) O objeto a é o apoio que o sujeito se dá, na medida em que ele falha na sua designação de sujeito. É por causa disso que, no discurso do Outro que é o Inconsciente, alguma coisa faz falta ao sujeito, a saber, o que representaria no simbólico o gozo, que o sujeito emprega nessa designação alguma coisa que se toma a suas custas de sujeito real vivo..." (Lacan, 13/5/59, inédito. O grifo é nosso).

O objeto a não é, entretanto, um conceito apreensível de maneira direta e imediata. Há que pensá-lo como resto, que não é abarcado pelo simbólico, quando se trata de nomear o ser do sujeito. Dito de outra forma, o sujeito não é totalmente representável pelo significante; há algo, o gozo, que resiste à operação de simbolização empreendida pela estrutura da linguagem, sendo o objeto a, então, aquilo que aponta para o limite, para o ponto de falha da estrutura significante:

"O objeto a vem, pois, funcionar no lugar onde a existência do Outro falha, neste ponto de não-simbolização do gozo que designa tanto o Urvater quanto o Urverdrangt freudiano. Como observa Lacan em seu Seminário sobre *A angústia* (1962-1963), é no nível do recalque originário, lá onde se constitui o sujeito no lugar do Outro, que se estrutura o objeto a, visto que o sujeito(...) não tem representante adequado no simbólico. (...)" (Milot, 1989, pp.58-59)

No Seminário sobre *A angústia*, Lacan vai afirmar que serão quatro as formas sob as quais esse objeto a pode se apresentar: seio, fezes, olhar e voz. Portanto, esse objeto situa-se como objeto caído do corpo, promovendo assim a erogenização dos orifícios corporais correspondentes: boca, ânus, fenda palpebral, ouvido.

"Se esse objeto vale como suplência ao significante faltoso, não é, contudo, um significante. É estruturado à imagem da falta que vem representar como objeto de corte. O que torna o objeto a, enquanto objeto parcial, apto para funcionar como equivalente do gozo é a estrutura topológica, topologia de borda homóloga à estrutura topológica do grande Outro. // Se o simbólico é furado pela falta de significante que lhe é central, a pulsão que põe em jogo o objeto a, o qual ela contorna, origina-se dos orifícios do corpo: boca, ânus, fenda da pálpebra. O objeto a tem a mesma estrutura desses orifícios: de pulsação, de fenda, de corte também, como objeto caído do corpo, objeto de perda por essência..." (Millet, 1989, p.59. O grifo é nosso)

Mas qual é a importância da construção desse conceito, o objeto a, para a clínica psicanalítica? Qual a significação de uma passagem de um estatuto infinito do desejo, correlativo à falta, para outro finito que tem como causa um elemento, o objeto a? Podemos indicar, de maneira incipiente, uma tentativa de resposta a essas perguntas que serão retomadas posteriormente, uma vez que são pontos de partida fundamentais para qualquer reflexão a respeito da direção do tratamento e do final da análise:

"No Seminário sobre *A angústia*, Lacan introduz uma distinção fundamental que estará no cerne de sua elaboração sobre a lógica da fantasia, o fim da análise e o passe, (...) a distinção entre a falta e a função do desejo. (...) O desejo não concerne à falta, mas ao objeto a: "O desejo, eu lhes ensinei a localizá-lo, a ligá-lo à função do corte, a colocá-lo numa certa relação com a função do resto. Este resto é o que o sustenta, o que o anima e o que aprendemos a localizar na função analítica do objeto parcial. Entretanto, a falta a qual está ligada a satisfação é outra coisa. (...) esta não-coincidência da falta com a função do desejo em ato, eis aí o que cria a angústia, e só na angústia encontra-se designada a verdade dessa falta" (Lacan, 15/5/63, inédito. Citado em Millot, 1989, p.60. O grifo é nosso)

Se o impasse da castração para Freud implicava uma infinitização da análise, perpetuada na angústia de castração, a diferenciação procedida por Lacan entre o registro da falta - correlativo à angústia - e o registro do desejo - correlativo ao objeto a - permite-se pensar num outro final de análise que não o "interminável":

"Esta distinção entre a falta e o desejo, ou seja, entre φ e a , permite a Lacan colocar a hipótese de uma superação possível do impasse da castração freudiana graças ao passe, correspondente ao momento de disjunção entre φ e a no fim da cura analítica."
(Milot, 1989, pp.60-61)

Pareceria que, ao tratarmos da temática concernente ao objeto a , estaríamos nos afastando de nossa proposta inicial de abordagem da função paterna. Contudo, se nos lembrarmos que, quando nos referimos à fórmula lacaniana sobre o pai real, enfatizamos que este apontava para um resto de gozo que resistia a ser simbolizado pela operação da castração - ou seja, indicava um ponto que a linguagem não recobria (vide cap.2, pp. 62, 63) -, verificamos que há uma certa convergência entre os dois conceitos: o pai real e o objeto a.

"(...) A função paterna, enquanto garantia da alteridade, comporta o mesmo desdobramento de uma face significante, reduzindo-se ao Nome-do-Pai, e de uma face real, sustentada pelo objeto a . O desdobramento do Pai ideal, no Édipo do neurótico, entre a onipotência e a impotência, é o efeito imaginário que mascara essa estrutura."
(Milot, 1989, p.95)

3.2 - DE "O NOME-DO-PAI" A "OS NOMES-DO-PAI"

Na medida em que abordamos anteriormente a construção do conceito objeto a - dentro de uma perspectiva de investigação da proposta lacaniana de "ir mais além (...) que o limite que Freud estabeleceu sob a forma do mito do assassinato do pai" (Lacan, 10/11/63, inédito) - e chegamos a concluir que o objeto a correlacionava-se à face real do pai, ou seja, algo para além da dimensão mítica, pretendemos avançar um pouco mais nesse percurso, indicando como a formulação de Lacan sobre os Nomes-do-Pai insere-se nesse projeto de questionamento crítico a respeito dos mitos freudianos sobre o pai.

É interessante pensar o que determina essa formulação lacaniana: os Nomes-do-Pai. Este é o nome de um seminário que Lacan havia anunciado para o ano 63-64, e que, surpreendentemente, interrompe-se logo após a primeira lição. A primeira pergunta que surge, pois, é sobre o estatuto dessa passagem de "o Nome-do-Pai" para "os Nomes-do-Pai" na teoria lacaniana.

Se essa concepção, os Nomes-do-Pai, apresenta-se como uma oposição a Freud, que se alinharia do lado de um "monoteísmo", é uma primeira hipótese que mereceria ser colocada em questão. Encontramos algumas confirmações a esse respeito tanto na obra lacaniana quanto na de seus comentadores, ou seja, de que Lacan estaria, com essa pluralização - os Nomes-do-Pai -, apontando para um resto de religião que poderia estar presente na obra freudiana:

"A transição do singular ao plural: como se interpreta? Pelo menos, que há mais de um. Mas que haja mais de um, muda tudo,

porque se passa do um ao múltiplo, e o efeito é, claramente, uma relativização do Nome-do-Pai (...) Isto é, uma espécie de paganismo, exatamente o interdito pelo Deus de Israel (...) Há que dizer que isso é a castração do Deus de Israel, é a castração de Deus o que isso implica: que entra em uma série." (Miller, 1992a, pp.19-20)

"(...) ele [Lacan] trata de situar o que não foi analisado no desejo de Freud. Através disso, põe em questão o papel de Freud e de seu desejo na psicanálise, seja na cura ou seja no movimento analítico mesmo (...) põe em questão o que fica de religião na psicanálise. De tal maneira que se propõe fazê-la passar ao estado científico (...) //Lacan se propõe fazer passar a psicanálise do respeito religioso para com as fórmulas de Freud, as expressões de Freud, os conceitos formulados por Freud, para um uso científico do conceito." (Miller, 1992a, pp.17-18)

"O que está em questão é essa virada em que o sujeito se dá conta muito simplesmente (...) de que seu pai é um idiota, ou um ladrão segundo o caso, ou simplesmente um pobre diabo, ou (...) um velho caquético,

como no caso de Freud. (...) E é justamente porque Freud amava seu pai que foi preciso que ele tornasse a lhe dar uma estatura, até chegar a lhe dar esse ta-manho do gigante da horda primeva." (Lacan, 1988, pp.369-370)

Segundo essas referências, o mito freudiano do assassinato do pai estaria ligado a uma construção derivada do amor à figura paterna, que faz com que o filho a imagine como gigante onipotente. As ligações desse amor ao pai à perspectiva da religião foram desde cedo destacadas pelo próprio Freud, e os comentários adicionais de Lacan a esse respeito serão mencionados mais adiante.

Como, então, ir além desse mito do assassinato do pai? Como depurar, dessa construção mítica de Freud, o que está para além do pai simbólico - que é o pai morto -, e também o que se distingue aí do registro do pai imaginário - que compreende tanto o amor como a hostilidade em direção ao pai, assim como as diversas formas da divindade?

Retornemos, pois, ao Seminário sobre *Os Nomes-do-Pai* (10/11/63, inédito), onde Lacan formula um incisivo questionamento a respeito do mito freudiano. O que podemos encontrar aí de original, como alternativa teórica à proposta freudiana? A abordagem lacaniana da função paterna, nesse momento, vai girar em torno de três referências que são feitas a Deus, a partir de um recorte específico da tradição religiosa. Esse projeto anuncia-se pela afirmação de Lacan de que "gostaria de introduzir a incidência específica da tradição judaico-cristã, não a do gozo, senão do desejo de um Deus, o Deus Elohim." (10/11/63,

inédito). Passa a referir-se aos nomes de Deus na religião judaica, à frase de Deus para Moisés - citada no Êxodo, cap.III, e traduzida por Lacan, como "Sou aquilo que sou" - e por último ao sacrifício de Abraão de seu filho Isaac, que segundo o relato bíblico teria sido ordenado por Deus.

O que está em jogo, nesse Seminário, quando Lacan faz essas diversas referências, aparentemente tão disparatadas? Começemos por examinar a primeira delas, que diz respeito à questão dos nomes de Deus. Poderíamos indicar que, na religião judaica, há mais de um nome de Deus ("El Shaddai", "El Berit", "El", "Elohim", "Adonai", etc. Cf.Roth, 1973, pp.674-682). Porém, existe um nome, designado como 'tetragrama', que se compõe de quatro consoantes: YHWH, e que é tido como impronunciável. Há algumas versões sobre o motivo de ser este último nome impronunciável:

"(...) O evitamento de pronunciar o nome YHWH é geralmente atribuído a um sentimento de reverência. Mais precisamente, isso foi causado por um mau entendimento do Terceiro Mandamento (Ex.20:7; Deut.5:11) como significando "Não deveis tomar o nome de YHWH vosso Deus em vão", enquanto isso realmente significa "Não deves jurar falsamente pelo nome de YHWH teu Deus." (Roth, 1973, p.680)

Segundo alguns autores, este nome, YHWH, compreende as iniciais dos três tempos do verbo ser: presente, passado e futuro (entrevista, 30/4/93). Para

outros estudiosos, "YHWH é uma forma verbal da raiz hwh, que é uma variante mais antiga da raiz hyh: "ser"." (Roth, 1973, p.680).

Portanto, quando Lacan se refere aos nomes de Deus na religião judaica, trata-se de uma nova perspectiva de se abordar o Nome-do-Pai pela via de uma pluralização - já que há mais de um nome de Deus - mas, simultaneamente, o que se indica é que há um nome, YHWH, impronunciável como tal, e do qual todos os outros são meramente substitutos. Ao mesmo tempo, aponta-se para a dimensão do nome próprio - pois YHWH é tomado como um nome próprio de Deus - como elemento na língua que refere, não que significa (cf. Miller, 1992a, pp.23-25). Podemos formular, então, que está presente aí uma dimensão da função paterna que remete, por um lado, para a multiplicidade, enquanto possibilidade da linguagem de fornecer substitutos de um determinado significante; e por outro lado, para um ponto de resistência na linguagem que faz obstáculo a essa multiplicidade, indicando algo de irreduzível que a linguagem tenta recobrir com um nome que é puro agrupamento de letras.

A segunda referência de Lacan a Deus, no mesmo Seminário, liga-se à frase de Deus a Moisés, quando este lhe pergunta qual o Seu nome, e Deus lhe responde: "Ehve asher ehve" - que Lacan traduz por: 'sou aquilo que sou', mas cuja tradução literal, do hebraico, é: 'serei o que serei' (cf. Torá, 1980, p.105). O ponto de visada lacaniano é estabelecer a relação entre o nome de Deus e o ser de Deus. Se o próprio nome de Deus contém em suas letras a referência ao ser, isso resultará, segundo Lacan, em que esse ser de Deus reduz-se em última instância ao nome:

"A propriedade desses termos: designar as letras que compõem o nome, sempre certas

letras escolhidas entre as consoantes. Eu sou, eu sou o cortejo, não pode dar-se nenhum outro sentido a este 'Eu sou' que o de ser o nome: Eu sou." (Lacan, 10/11/63, inédito)

Trata-se, assim, com essa discussão sobre os nomes de Deus e o ser de Deus, de estabelecer uma forma de designação do ser do sujeito. Vimos anteriormente que o sujeito falante não era totalmente representável no simbólico, e que nesse lugar em que o ser escapava à representação situava-se o gozo. Uma das formas de se designar o ser do sujeito, seu ser de gozo, é fazer referência ao objeto a. Outra maneira seria indicar o nome próprio como uma outra vertente em que se tenta designar aquilo que escapa à significação:

"(...)os nomes próprios (...) são palavras não que significam mas que referem (...)"
(Miller, 1992a, p.25)

"(...) o que se introduz na problemática do nome próprio - problemática que forma parte da problemática dos Nomes-do-Pai - é como designar seu ser.(...)" (idem, p.28. O grifo é nosso).

"(...) o que introduz a problemática de os Nomes-do-Pai é que (...) na análise estou buscando meu nome de gozo. (...) O a não é

um nome próprio, é a matriz do nome próprio; ou é o nome próprio mas reduzido ao puro matema (...)//Quando aparece o nome próprio na clínica é mais como "O homem dos ratos", p.ex., ou "O homem dos lobos", onde o nome próprio - na clínica - não é o Nome-do-Pai. A descrição definida "O homem dos lobos" não tem nada que ver com Serguei Petrov, e não tem nada que ver tampouco com a função do Nome-do-Pai. É seu nome de gozo." (Miller, 1992a, p.30. O grifo é nosso)

Encontramo-nos, portanto, diante de uma formulação do nome em que este não aparece somente como parte do conceito Nome-do-Pai. Trata-se de um nome que remete ao nome próprio, e mais ainda, no que diz respeito à clínica psicanalítica, esse nome próprio - que interessa ao sujeito na designação de seu ser - não é "João" ou "Maria" - ou, como diz Miller, "Serguei Petrov" -, mas sim um nome que é um nome de gozo, nome próprio do gozo, ou nome do gozo próprio.

Uma terceira referência feita por Lacan, no Seminário sobre *Os Nomes-do-Pai*, dirige-se ao sacrifício de Abraão. Se lembrarmos que a proposta lacaniana, nessa única aula do seminário, aponta para "introduzir a incidência específica da tradição judaico-cristã, não a do gozo, mas do desejo de um Deus, o Deus Elohim" (10/11/63, inédito), cabe-nos perguntar onde se insere, aí, o sacrifício bíblico a que se alude.

"(...) a tumba de Moisés está tão vazia para Freud como a de Cristo para Hegel. Abraham não entregou seu mistério a nenhum dos dois. (...)" (Lacan, 1985b, p.799)

Quanto a essa questão do sacrifício, podemos escandi-lo em dois tempos: um primeiro momento, em que se ordena a Abraão que sacrifique a Deus seu filho Isaac; nesse primeiro tempo, estamos diante do sacrifício ao gozo de Deus, ao mandamento de um Deus onipotente e ilimitado em seu gozo. A vertente do desejo manifesta-se quando um anjo detém a mão de Abraão no exato momento em que ele iria matar seu próprio filho, e Abraão - já aí por sua própria iniciativa (cf. Torá, 1980, p.44) - oferece um cordeiro que estava por ali no local do sacrifício. Lacan formula que o que Abraão sacrifica, no lugar de Isaac, é "seu antepassado, o deus de sua raça" (Lacan, 10/11/63, inédito), ou seja, o deus-animal, o deus-totem e, portanto, não marcado pela limitação de gozo que a linguagem promove nos seres falantes.

"Aqui se marca a linha divisória entre o gozo de Deus e o que uma tradição lhe atribui como desejo, desejo de algo do qual se trata de provocar a queda, isto é: a origem biológica (...)" (Lacan, 10/11/63, inédito)

O que é sacrificado, então, é o "pai-animal", o antepassado animal, que se apresenta como a encarnação do gozo do pai pri-mordial. Na medida em que esse resto de gozo "a mais" - esse gozo animal - se perde para o ser falante, esse gozo perdido sob a forma do objeto a passa à função de causa do desejo do sujeito. Parte-se aí da premissa de que o desejo relaciona-se ao resto de uma operação de perda que atinge o gozo. Em outras palavras, o pai articula-se, na passagem do gozo ao desejo, a esse objeto a, esse cordeiro, como aquilo que encarna o gozo perdido - gozo animal, não limitado pela linguagem, gozo do pai primevo. É na medida em que encarna esse gozo perdido do pai, que o objeto a poderá funcionar como causa de desejo.

Portanto, segundo a proposta lacaniana, trata-se de reexaminar o estatuto teórico da função paterna para a psicanálise, tentando ultrapassar o limite erigido por Freud sob a forma do mito do assassinato do pai. A paternidade é abórdada pela via de um enlaçamento realizado a partir de três termos: o gozo, o desejo e o objeto.

É importante notar que assistimos, nesse momento, não só a um questionamento teórico de Lacan sobre os mitos freudianos do pai, mas também a uma reorientação da própria posição lacaniana

quanto à paternidade. Tal mudança expressa-se pela passagem da designação "o Nome-do-Pai" para "os Nomes-do-Pai": se a primeira forma do conceito articulava-se à metáfora paterna, o que é indicado com a pluralização, "os Nomes-do-Pai", é que há algo na função paterna que vai além da metáfora.

"(...) o Nome-do-Pai é uma função que pode ser suportada por vários elementos que tomam, que desempenham o papel de Nome-do-Pai; e que o Nome-do-Pai como se

utilizou antes e como o mesmo Lacan o fez. não é a última instância. não é a última resposta. //(...)o desenvolvimento do ensino de Lacan consiste em continuamente contradizer, objetar algo que disse anteriormente. (...) O Seminário (...) *Os Nomes-do-Pai* é a objeção feita à metáfora paterna, e é também tomar a metáfora paterna como base para uma reflexão mais além." (Miller, 1992a, p.21)

"(...) a metapsicologia do Nome-do-Pai (...) não se expressa somente pela metáfora, isto é, (...) através da metáfora do grande Outro sobre o gozo. //Ao lado da metáfora do gozo, comum à metáfora paterna, está a metonímia do gozo. A metáfora é substituição, supressão e se obtém efeito de sentido. //Pelo contrário, a metonímia: por que é mais adequada ao gozo? Porque é deslocamento, função de deslocamento de lugar." (Miller, 1992a, p.42)

Trata-se então de indicar que há uma parte do gozo que pode ser remetida à linguagem, tal é a operação da metáfora paterna - relacionada ao pai simbólico; porém, aponta-se também que há uma outra parte do gozo que resiste, que surge como resto de qualquer operação de simbolização - referência ao pai real e ao objeto a -, e que, portanto, só pode ser remetida a um deslocamento de um lugar

para outro. Poderíamos fazer uma analogia, desse último aspecto do gozo, com a caracterização freudiana dos deslocamentos da libido.

Procedemos, até aqui, ao exame da primeira possibilidade que mencionamos a respeito da motivação da passagem lacaniana de "o Nome-do-Pai" para "os Nomes-do-Pai", ou seja, a hipótese de que o que estaria indicado - nessa mudança do singular ao plural - seria uma oposição a um certo resto de religião na doutrina freudiana, que se expressaria por seu apego ao "monoteísmo" do Nome-do-Pai.

"(...) o nome como O, o nome como singular, o nome como único, o nome como absoluto, que este nome não existe. Assim, o segredo seria que a tumba de O pai - do pai em singular - , que a tumba do pai está vazia." (Miller, 1992a, p.13)

Uma dificuldade apresenta-se, porém, ao procurarmos pensar que a proposta lacaniana, "os Nomes-do-Pai", seria uma solução para afastar, de vez, a psicanálise do Deus único da religião monoteísta: a religião judaica fala também em nomes, plurais, para Deus, e isso não a torna menos "monoteísta".

Haveria, no entanto, uma segunda possibilidade que diria respeito à passagem, de singular a plural, do conceito lacaniano Nome-do-Pai: isto poderia apontar não propriamente uma divergência em relação a Freud - no que toca à teoria sobre a função paterna -, mas antes uma convergência com a doutrina freudiana, de onde se pode depurar uma multiplicidade de vertentes do pai no

âmbito psicanalítico, tal como indicamos em nosso primeiro capítulo.

Uma solução para contornar esses aparentes impasses seria admitir o paradoxo de uma multiplicidade - apontada pela função paterna - que se constituiria em torno de uma unidade, sendo essa unidade similar ao nome de Deus, YHWH, ou seja, impronunciável como tal e só acessível pela via de seus múltiplos, de seus plurais. A unidade estaria perdida, impossível de ser formulada logicamente a não ser pela via da exceção. Poderíamos postular de maneira esquemática, a título de exemplo, que o Um estaria no nível do recalque primário, do Urverdrangt freudiano, do pai real lacaniano, daquilo que não é acessível pela via simbólica; e que a pluralidade da estrutura significante, com suas cadeias, se fundaria em torno dessa unidade perdida que, em si, fica fora da simbolização.

3.3 - MITOS FREUDIANOS SOBRE O PAI:

O MANIFESTO E O LATENTE

O questionamento lacaniano a respeito dos mitos de Freud sobre o pai vai se fazendo de maneira progressiva no decorrer de sua obra: de início, podemos notar que a metáfora paterna constitui uma tentativa empreendida por Lacan de articular a função paterna com a lei da interdição do incesto, e com a castração: já que o pai que está em jogo, na metáfora paterna, é o pai simbólico, "morto" na medida em que só vale como significante e não como "vivente", temos também aí presente o "pai morto" do mito de Totem e Tabu.

"(...) Unem-se, de maneira muito elegante, o complexo de Édipo, o mito de Totem e Tabu - enquanto introduz o pai como morto - e o complexo de castração. A força da metáfora paterna é a de unir essas três vertentes do ensino de Freud" (Miller, 1992a, p.23)

Aos poucos, Lacan vai operando uma distinção entre, por um lado, a castração, e por outro, os mitos de Édipo e Totem e tabu. Algumas indicações podem ser destacadas a esse respeito:

"Mas o que não é um mito, e o que Freud formulou entretanto tão logo como o Édipo, é o complexo de castração." (Lacan, 1985b, p.800)

"(...) E é justamente porque Freud amava seu pai que foi preciso que ele tornasse a lhe dar uma estatura, até chegar a lhe dar esse tamanho do gigante da horda prime-va". (Lacan, 1988, p.370)

Em 1963, em seu Seminário sobre *Os Nomes-do-Pai*, Lacan propõe "traçar a clivagem de um caminho que vá mais além, infinitamente mais longe, estruturalmente mais longe, que o limite que ele [Freud] estabeleceu sob a forma do mito do assassinato do pai" (inédito), como já citamos anteriormente.

Portanto, o que se passa a questionar aí é esse aspecto do "assassinato do pai".

Alguns anos mais tarde, em 1970, por ocasião de seu Seminário sobre *O avesso da psicanálise*, outros desenvolvimentos são dados à questão dos mitos freudianos, dentro da perspectiva lacaniana de uma passagem "do mito à estrutura" (Lacan, 1992a, p.111) - conforme também mencionado anteriormente. Nesse momento, as críticas de Lacan aos mitos sobre o pai - colocados em jogo por Freud - poderiam parecer uma invalidação da teoria freudiana; aparentemente, quem se propunha a um retorno a Freud estaria agora se colocando numa posição de distância, e mesmo de destrutividade em relação à doutrina freudiana. Estaríamos assistindo a um "novo assassinato do pai", promovido por Lacan, em direção a Freud?

"Então, o mito de Édipo tal como Freud o faz funcionar (...) faz os mitógrafos sobretudo zombarem. Julgam-no absolutamente mal-ajambrado.// (...) O primeiro estudo sério que sobre ele se pôde fazer mostra aliás que é muito mais complicado. (...) Pode-se ver que se trata de coisa completamente diferente de saber se se vai ou não trepar com a mamãe." (Lacan, 1992a, p.104)

"Totem e tabu (...) é uma das coisas mais retorcidas que se possa imaginar. Não é por predicar o retorno a Freud que eu não posso dizer que Totem e tabu é meio torto. É por

isso mesmo que temos que retornar a Freud - para perceber que se é assim meio torto, dado que ele era um rapaz que sabia escrever e pensar, isso deve ter uma boa razão. Não gostaria de acrescentar - Moisés e o monoteísmo, nem se fala - porque é o contrário, vai dar o que falar." (Lacan, 1992a, p.104)

"(...) Falei, então nesse nível sobre a metáfora paterna. Nunca falei do complexo de Édipo a não ser desta forma. Isso deveria ser um pouco sugestivo, não é? Disse que era a metáfora paterna, mas no entanto não é assim que Freud nos apresenta as coisas. Sobretudo porque ele faz muita questão de que isso tenha sucedido efetivamente, essa história danada de assassinato do pai da horda, essa palhaçada darwiniana. O pai da horda - como se tivesse havido em algum momento o menor rastro do pai da horda. Viram-se orangotangos. Mas do pai da horda humana, jamais se viu o menor rastro." (Lacan, 1992a, p.105)

Na medida em que Lacan afirma, também nessa ocasião, que o mito "é um conteúdo manifesto" (Lacan, 1992a, 106), parece que o que se salienta é uma possibilidade de abertura na abordagem dos mitos freudianos pela psicanálise, e

não apenas uma crítica que poderia ser tida como "destrutiva" às construções freudianas. O que se indica no horizonte é a natureza sintomática dessas últimas, mas não no sentido de desvalorizá-las, porém ao contrário, permanecendo fiel à própria tradição psicanalítica, tomar essas formações do inconsciente - devidas a Freud - sob o prisma do que elas podem apontar da verdade.

"(...) é verdadeiramente abusivo colocar tudo na mesma linha do Édipo. O que é que Moisés, em nome de Deus (...) tem a ver com Édipo e o pai da horda primitiva? Com certeza deve existir alguma coisa relativa ao conteúdo manifesto e ao conteúdo latente.// (...) o que nos propomos é à análise do complexo de Édipo como sendo um sonho de Freud." (Lacan, 1992a, p.110. O grifo é nosso)

"(...) o "Totem e tabu" é um produto neurótico (...) sem que por isso eu coloque de forma alguma em questão a verdade da construção. É mesmo nisso que ela é testemunha da verdade. Não se psicanalisa uma obra, e ainda menos a de Freud que qualquer outra, a gente a critica, e bem distinto do fato de que uma neurose torne suspeita sua solidez, é aquilo mesmo que a solda neste caso. (...)" (Lacan, ?/6/71, inédito. O grifo é nosso)

De que maneira Lacan chega a essas conclusões sobre os mitos freudianos? Poderíamos apontar dois tempos nesse procedimento lacaniano de análise dos mitos sobre o pai: um primeiro momento, em que as discordâncias entre as formulações dos diferentes mitos são apontadas - encontramos, portanto, no nível do "manifesto": o segundo momento é aquele em que se trata de examinar qual é a verdade "latente" que se encontra aí encoberta.

Quanto às divergências entre a função paterna nas diversas construções de Freud, ou seja, no âmbito do "manifesto", podemos indicar as seguintes passagens dos Seminários de Lacan:

"Há então esse mito de Édipo tomado de Sófocles. E também a conversa fiada de que lhes falava há pouco, o assassinato do pai da horda primitiva. É bastante curioso que seu resultado seja exatamente o contrário.// O velho papai tinha todas elas para si (...) por que as teria todas para si? (...) Matam-no. A consequência é completamente diferente do mito de Édipo (...) //Seja como for, eles se descobrem irmãos (...) no que se refere ao mito, é um tanto fraco. Depois decidem, todos em uníssono, que não vai se tocar nas mamãezinhas. Pois além do mais há mais de uma. Poderiam trocar, pois o velho pai tem todas elas. Poderiam dormir justamente com a mãe do irmão, já que são irmãos apenas por parte de pai.//Ninguém parece ter-se

pasmado nunca com essa coisa curiosa - a que ponto Totem e tabu nada tem a ver com o uso corrente da referência sofocleana." (Lacan, 1992a, p.107)

"(...) Devo sublinhar que a função-chave do mito se opõe nos dois sentidos estritamente. Lei de início no primeiro [Édipo], tão primordial que ela exerce suas retorsões mesmo quando os culpados não lhe contravieram senão inocentemente e é da lei de onde resulta a profusão do gozo. No segundo [Totem e tabu]: gozo na origem, lei em seguida de onde se pode sublinhar os correlatos de perversão já que, afinal de contas, com a promoção, sobre a qual se insiste bastante, do canibalismo sagrado, são precisamente todas as mulheres que são interditas de começo à comunidade de machos(...)" (Lacan, ?/6/71, inédito)

"O cúmulo dos cúmulos é Moisés. Por que é preciso que Moisés tenha sido morto? E o pior é que Freud nos explica - é para que Moisés volte nos profetas, sem dúvida pela via do recalque, da transmissão mnêmica através dos cromossomas, temos que admitir." (Lacan, 1992a, p.108).

E quanto à verdade latente que estaria em jogo nessas construções míticas de que Freud se utiliza para referir-se ao pai? Aponta-se, aí, para algo que estaria encoberto da verdade do pai nos mitos freudianos; ou seja, o que se indica é uma certa posição de Freud em relação ao pai em que há algo recalcado, deformado, como num sonho ou como num sintoma neurótico - daí Lacan referir-se ao complexo de Édipo como um "sonho de Freud", e a Totem e tabu como um "produto neurótico".

"(...) afinal, o que Freud preserva, de fato se não em intenção, é precisamente o que ele designa como o mais substancial na religião. A saber, a idéia de um pai todo-amor. É justamente isto que designa a primeira forma da identificação das três que ele isola no artigo ["Psicologia das massas e análise do eu"] (...) o pai é amor, o primeiro a se amar neste mundo é o pai. Estranha sobrevivência. Freud acredita que isso irá evaporar a religião, ao passo que na verdade é a própria substância desta que ele conserva com esse mito, bizarramente composto, do pai." (Lacan, 1992a, p.94; o grifo é nosso)

"E como fica, então, a questão da morte, ao se apresentar como estando na origem? Não temos aí a indicação de que se trata, talvez, de um modo de encobrimento? (...) //Não é

vão perceber que o mito do assassinato do pai como essencial é encontrado primeiro, por Freud, no plano da interpretação do sonho, e um voto, uma aspiração de morte, se manifesta ali.(...) No dizer mesmo de Freud, A interpretação dos sonhos surgiu da morte de seu pai. Assim, Freud se quer culpado da morte de seu pai. (...)" (Lacan, 1992a, pp.114-115)

Porém, não é na perspectiva de uma análise da relação de Freud com seu próprio pai - seu desejo pessoal de que o pai fosse onipotente ou imortal, por exemplo - que avança a investigação lacaniana. O que o "amor ao pai", que está subjacente à construção freudiana de Totem e tabu - na medida em "que é do amor por esse pai morto que procede uma certa ordem" (idem, p.94) -, o que esse amor ao pai oculta é uma verdade que se encontra encoberta pela estrutura neurótica como tal.

Pretendendo abordar essa questão da verdade por uma via lógica, discursiva, Lacan formula, no decorrer do Seminário sobre *O avesso da psicanálise* (1969-1970), quatro tipos de articulações discursivas em que a emergência da verdade vai depender do elemento que estiver ocupando esse lugar no discurso: São formulados quatro discursos: o do Universitário, o do Mestre, o da Histórica, e o do Analista.

<u>Universitário</u>	<u>Mestre</u>	<u>Histórica</u>	<u>Analista</u>
<u>S2</u> ----> <u>a</u>	<u>S1</u> ----> <u>S2</u>	<u>\$</u> ----> <u>S1</u>	<u>a</u> ----> <u>\$</u>
S1 \$	\$ a	a S2	S2 S1

onde: S1 = significante mestre os lugares ocupados pela combinatória
S2 = saber de termos correspondem a:
\$ = sujeito dividido desejo ---> Outro
a = mais de gozar verdade perda

(Lacan, 1992a, pp.51, 87)

O que é salientado por Lacan, nessa ocasião, é uma certa originalidade do discurso analítico em relação aos outros tipos de discurso. Nesse sentido, o "avesso da psicanálise" - a que faz referência o próprio título do seminário mencionado - é o que se designa como discurso do mestre (cf.Lacan, 1992a, p.81). Esta última denominação deriva da herança hegeliana da dialética do 'senhor, ou mestre', e do 'escravo'. O que o discurso do mestre traz como recalcado - sob a barra -, no lugar da verdade, é a divisão do sujeito; ou seja, o mestre é aquele que se acredita um sujeito unívoco, um "ego" integral e sem divisão, já que se sustenta "nesse mito ultra reduzido, o de ser idêntico a seu próprio significante." (Lacan, 1992a, p.84). O que o discurso analítico irá mostrar, ao contrário disso - e desde Freud -, é que o sujeito é dividido pelo Inconsciente, e que o ego "faz o papel do estúpido Augusto no circo, que coloca seu grão de sal por toda parte para que os espectadores pensem que ele é que dirige tudo" (Freud, 3/3/1911; citado em: D'Épinay, 1988, p.109).

Essa aparente digressão pela via dos quatro tipos de discursos, formulados pela teoria lacaniana, só nos interessa na medida em que, ao indicar a verdade encoberta sobre o pai nos mitos freudianos, Lacan faz uma referência ao discurso do mestre. Procuraremos nos ater a esse fragmento teórico, não ignorando que nossas elucidações a esse respeito são inevitavelmente incompletas. Como nosso objetivo é necessariamente limitado, escolhemos pagar o preço de uma certa incompletude, já que uma exposição mais detalhada nos afastaria de nosso tema principal.

"(...) tudo isto culmina na idéia do assassinato, ou seja, o pai original é aquele que os filhos mataram, e depois disso é do amor por esse pai morto que procede uma certa ordem. Nessas enormes contradições, em seu barroquismo e superfluidez, não parece isso ser apenas uma defesa contra essas verdades que a proliferação de todos os mitos articula claramente, bem antes de que Freud, ao fazer a escolha do mito de Édipo, restringisse essas verdades? O que se trata de dissimular? É que, desde que ele entra no campo do discurso do mestre em que estamos tentando nos orientar, o pai, desde a origem, é castrado." (Lacan, 1992a, p.94.
O grifo é nosso)

Em outras palavras, o pai ao ocupar o lugar de agente no discurso do mestre, o pai como S1, como significante-mestre nesse discurso, tem como correlato de verdade recalcada, ignorada, sua própria castração. Isso não significa dizer que a verdade é que o pai é "um ser castrado", no sentido de "desprovido de atributos fálicos"; mas sim, que o pai não é idêntico à sua própria função paterna, ou seja, ele não é idêntico à lei que representa, daí sua divisão, daí estar ele também submetido à castração como via de acesso ao desejo sexual. Além do mais, o que se transmite, verdadeiramente, de pai para filho é a castração, ou seja, a divisão do sujeito, que é um outro nome para o inconsciente.

"Se - como sua fantasia está sempre curiosamente indicada, mas jamais propriamente ligada ao mito fundamental do assassinato do pai - se a castração é o que atinge o filho, não será também o que o faz aceder pela via justa ao que corresponde à função do pai? Isto se mostra em toda a nossa experiência. E não é isto mostrar que é de pai para filho que a castração se transmite?" (Lacan, 1992a, p.114. O grifo é nosso).

"Ora, o relato freudiano (...) ao fazer crer que a herança viria da morte do pai e que é preciso então matá-lo, mantém e salva-guarda aquilo que é suposto de início, ou seja a imago de um pai de alta estatura, de um pai que faria a lei e que haveria que suprimir para fazê-la em seu lugar. Daí o

paradoxo precisamente constatável clinicamente: não há voto de morte senão a respeito de um pai enquanto mestre e chefe, colocado assim pela criança, porque o pai quis se colocar assim, mesmo se ele não foi bem sucedido. Porque, de todo modo, o voto de morte concerne ao Pai ideal, condecorado, marcado desse pai para sempre (...)" (Julien, 1984, p.163)

O que é colocado então em evidência por Lacan, a respeito dos mitos freudianos sobre o pai, é que a figuração de seu assassinato deriva de uma ligação ao Pai ideal, aquele ao qual se ama, mas também aquele ao qual se dirige o voto de morte do sujeito. Esse parricídio mantém velada a verdade sobre a castração, que é o que se transmite de pai para filho como via de acesso ao desejo mediante uma certa perda de gozo; o que permanece escamoteado nesse mito do assassinato do pai, tão caro à religião, é a vertente do pai real como agente da castração. E o que aprendemos da experiência psicanalítica é que, justamente dessa castração, o neurótico não quer saber.

Portanto, ao situar o registro do "latente" nos mitos freudianos, do que estaria encoberto por essa via "sintomática", Lacan parece presumir ter "descoberto" algo a mais - em relação a Freud - no que diz respeito à verdade que está em jogo na experiência analítica. Ao dizer, por exemplo, que Freud preserva o mais substancial da religião - a idéia de um pai todo-amor (cf. Lacan, 1992a, p.94) -, Lacan aparentemente aponta para algo não analisado no desejo de Freud. As conseqüências dessas diferenças na conceituação do estatuto da função paterna, em Freud e Lacan, para a concepção da clínica psicanalítica, o

lugar do analista e o final da análise, é o que tentaremos abordar a seguir. A pergunta que entrevemos no horizonte é sobre que espécie de avanço - se é que há algum - poderia ser evidenciado a partir da elaboração lacaniana em relação à posição de Freud.

Há porém, nesse caminho que temos a percorrer, uma pedra, ou melhor, uma tentação, a que nos esforçaremos por não sucumbir: se Lacan afirma que "Freud salva de novo o Pai" (Lacan, 1985c, p.148), torna-se extremamente cômodo substituir um pai por outro; ou seja, se Freud mostrou-se limitado na sua teorização em relação à psicanálise, já que manteve nela um resto de religião, troquemos o Pai-Freud pelo Pai-Lacan e tudo estará resolvido! Entretanto, sabemos que isso seria apenas trocar uma posição religiosa por outra, e a questão do pai para a psicanálise permaneceria intocada.

Além disso, há um outro problema: se indicamos, através de Lacan, o que não teria sido analisado no desejo de Freud, cabe também perguntarmo-nos a respeito do que não teria sido analisado no desejo de Lacan. Um exemplo disso é a própria afirmação, feita por Jacques Miller, de que a conceituação lacaniana sobre os Nomes-do-Pai toma seu sentido no contexto de uma substituição dos Nomes do Pai Freud pelos matemas de Lacan. "sobre o fundo do que rodeia este seminário [o Seminário lacaniano sobre *Os Nomes-do-Pai* (10/11/63)]: a substituição de Freud por Lacan" (1992a, p.19). Se o que aí se indica é um desejo de Lacan de substituir Freud, ou se é Miller, genro de Lacan, quem projeta neste último o seu próprio desejo de substituí-lo, são perguntas que mais vale formular do que responder.

CAPÍTULO 4

FUNÇÃO PATERNA E CLÍNICA FREUDIANA

- O LUGAR DO ANALISTA

Após termo-nos ocupado das convergências e divergências entre Freud e Lacan, no que diz respeito à concepção do estatuto da função paterna para a psicanálise, vemo-nos defrontados com a tarefa de pesquisar quais as conseqüências que essas diferentes caracterizações teóricas implicarão para a conceituação da experiência analítica.

É preciso dizer que chegamos, a partir daqui, ao trecho mais pantanoso e arriscado do caminho que vínhamos seguindo, já que se trata de examinar a posição de Freud como analista, e subseqüentemente, a de Lacan, com vistas a formular algumas hipóteses sobre o lugar do analista, a direção do tratamento e o final da análise para cada um dos dois autores.

Tal projeto, ainda que circunscrito ao eixo da função paterna em torno do qual vínhamos realizando nossa gravitação, parece tornar-se uma missão um tanto hercúlea, e isso por algumas razões. Em primeiro lugar, porque são inúmeros os estudos já produzidos a respeito da posição de Freud como

analista, com investigações exaustivas de seus casos clínicos, onde as diferenças de opiniões entre os autores predominam sobre seus pontos de concordância. Para tentar contornar essa primeira dificuldade, e coerentemente com o percurso desenvolvido até agora, optamos por nos limitarmos à interlocução que pode se estabelecer, no âmbito teórico, entre as doutrinas de Freud e Lacan. Ou seja, a partir do que indicamos no capítulo anterior sobre a afirmação lacaniana de que "Freud salva de novo o pai" (Lacan, 1985c, p.148), tentaremos discutir que sustentação isso pode adquirir a partir de um estudo dos textos clínicos de Freud, procedido com o auxílio dos instrumentos da teoria lacaniana.

Um segundo obstáculo embaraça a via de nossa pesquisa. Pretendemos abordar alguns aspectos da posição de Freud como analista, para verificar como se dá a incidência da função paterna sobre o lugar do analista em sua clínica; para empreender esse projeto, uma das alternativas é o estudo dos casos clínicos de Freud, por ele mesmo relatados. Quando, porém, nos dirigimos para a investigação da posição de Lacan como analista, num procedimento homólogo ao que tencionamos realizar com Freud, uma dissimetria aparece que implica um certo desequilíbrio metodológico: não dispomos de casos clínicos publicados por Lacan [com uma única exceção, talvez, se considerarmos o "caso Aimée", parte de sua tese de doutorado em medicina: *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade* (1985d)]. Ao invés disso, encontramos apenas indicações teóricas lacanianas sobre o lugar a ser ocupado pelo analista, além de alguns fragmentos clínicos referentes a sujeitos por ele analisados.

A razão de tal diferença - ou seja, por que Freud publicou alguns de seus casos, no que não foi seguido por Lacan - é uma questão no mínimo interessante. Poder-se-ia argumentar, como faz J.A.Miller, que a própria concepção da transferência implica que o analista não é exterior ao inconsciente do paciente e, portanto, "(...) a escrita de um caso é difícil em psicanálise (...)

porque, em última instância, é uma psicanálise do próprio analista. Na observação psicanalítica, não há essa exterioridade que conserva a observação psiquiátrica." (1992b, p.60).

Se o que aí se revela é um princípio de coerência teórica de Lacan que, presumindo que ao relatar um caso clínico de qualquer analisando seu, este se tornaria - por razões da própria estrutura da transferência, que comentaremos mais adiante - o "caso Lacan", enfim, se é uma questão de convicção teórica, ou uma posição defensiva no que diz respeito à exposição do fracasso e impossibilidade inerentes à posição do analista, é uma discussão que merece ser aberta. O interessante no que concerne a isso é que, ao contrário, é o próprio Freud que se recrimina por ter sido "discreto" demais.

"(...) "Penso então que a análise sofre do mal hereditário da...virtude; é obra de um homem direito demais, que se crê também destinado à discrição. Ora, essas coisas psicanalíticas não são compreensíveis se não estiverem relativamente completas e detalhadas (...) Eis porque a discrição é incompatível com uma boa exposição da análise; é preciso não ter escrúpulos, expor-se, jogar-se às feras, se trair, comportar-se como o artista que compra tintas com o dinheiro das despesas domésticas e queima os móveis para aquecer o modelo". (Freud, carta a Pfister, 5/6/10; citado em Cottet, 1990, p.65)

Apesar de não pretendermos nos dedicar a uma investigação psicológica das motivações lacanianas de sua reserva em relação a seus casos clínicos, não podemos deixar de apontar que isso traz uma grande desvantagem para a abordagem da experiência analítica na perspectiva laciana; ou seja, o problema não é que isso resulte em que nos faltem "informações" sobre a posição de Lacan como analista - em sua clínica -, mas sim que venha a fazer falta a dimensão de fracasso, presente a cada momento dos relatos clínicos freudianos, dimensão de fracasso essa que é exatamente o que permite a outros analistas avançarem no caminho aberto por Freud.

O que nos importa agora, entretanto, é apontar os limites que essa abstenção de Lacan - independentemente de quaisquer razões psicológicas - traz à nossa pesquisa sobre a incidência da função paterna nas clínicas freudiana e laciana. Por razões que são inerentes ao próprio material, teremos que proceder de forma dissimétrica na abordagem da experiência clínica: com Freud, procuraremos empreender um estudo de alguns de seus casos e textos técnicos, contando com as contribuições da teoria laciana; com Lacan, tentaremos formular sua conceituação sobre o lugar do analista e o final da análise a partir, fundamentalmente, de textos teóricos lacianos.

Surge aí, ao mesmo tempo, uma outra dissimetria em nossa abordagem metodológica: dissemos que iríamos empreender um estudo de alguns dos casos clínicos e textos técnicos de Freud, a partir dos instrumentos da teoria laciana. Porém, ao pretendermos passar ao estudo da posição do analista na teoria laciana, afirmamos que iríamos nos utilizar de recursos de autores também lacianos. Está aí indicado um outro limite de nossa pesquisa, que é correlativo ao fato de que desconhecemos outros autores que possam proceder a um estudo da teoria laciana, a partir da mesma posição que Lacan adotou em relação à

doutrina freudiana. Em outros termos, o que se observa é que, até o momento atual, os comentários sobre a teoria lacaniana são feitos por pessoas que se dividem entre, por um lado, discípulos mais ou menos apaixonados, e por outro, opositores mais ou menos encarniçados.

Resta-nos aguardar que surja um outro "Lacan", que se proponha, dessa vez, a um retorno e a uma crítica da própria doutrina lacaniana. Enquanto isso não acontece - e como as expectativas de encontrar simetria e de não se deparar com limitações estão proscritas, desde logo, para quem deseje se aventurar pelo caminho da busca psicanalítica -, prossigamos então.

Há ainda um outro aspecto que gostaríamos de destacar sobre essa discussão: ao contrário de muitos que se habituaram a dizer que Lacan privilegia a construção teórica em detrimento da experiência clínica, ou seja, que seu procedimento vai no sentido de uma "intelectualização", acreditamos que toda a sua elaboração teórica está intimamente articulada ao testemunho da clínica, pelo simples fato de que um analista digno desse nome não tem nenhuma outra maneira de proceder, e isso desde Freud. É preciso admitir que essa argumentação, em si, não parece muito convincente, mas como o desejo de convencer é, no âmbito psicanalítico, suspenso em favor do crédito conferido à estrutura da transferência - e como também está muito além de nosso objetivo empreender uma ampla discussão sobre o estatuto da doutrina lacaniana -, conformamo-nos em oferecer algumas indicações de que as construções teóricas de Lacan partem da fonte da clínica, sendo a clínica freudiana, ou seja, os casos clínicos de Freud, objeto de um reexame contínuo.

Primeiramente, passaremos a examinar alguns dos casos de Freud, dos quais selecionamos: "o caso Dora" (1905), "o pequeno Hans" (1909a), "o Homem dos Ratos" (1909b), e "o Homem dos Lobos" (1918), por serem os que são relatados de maneira extensa e detalhada, e também por se situarem no período

propriamente "psicanalítico" da clínica de Freud - quando este passou a priorizar a livre associação como regra fundamental do tratamento e deu-se conta da significação da transferência para o processo terapêutico. Deixamos de lado "o caso Schreber" (1911) e "o caso da jovem homossexual" (1920b) já que, apesar de consistirem em relatos precisos e minuciosos, o primeiro não constituiu um caso analisado por Freud, e o segundo referiu-se a uma paciente que veio à análise simplesmente para satisfazer à demanda da família - fato que, de acordo com o próprio Freud, veio a culminar no fracasso do tratamento.

Nosso ponto de visada inicial consistirá em delimitar, em relação à função paterna, qual o lugar que Freud ocupa como analista. Tomaremos como referência, à guisa de introdução do problema, algumas indicações a esse respeito:

"Sabemos bem que não podemos tampouco operar em nossa posição de analista como operava Freud, que assumia na análise a posição do pai. E é isso que nos espanta na sua maneira de intervir. E é por isso que não sabemos mais onde nos meter - porque não aprendemos a rearticular, a partir daí, qual deve ser nossa posição. O resultado é que passamos nosso tempo dizendo a nossos pacientes - Vocês estão nos tomando por uma mãe má - o que não é, tampouco, a posição que devemos adotar." (Lacan, 1992b, p.288. O grifo é nosso)

"Habitualmente se diz que Freud ocupava o lugar do pai em suas análises [O próprio

Freud teria confiado a Kardiner: "Tenho um certo número de desvantagens que me impedem ser um grande analista. Entre outras, sou demasiadamente pai" - nota, p.146]. Na verdade, mais de um texto é explícito nesse sentido, como, por exemplo, O homem dos ratos. Ainda mais frequentemente, a relação analisante-analista é pensada em termos de tutela - um deles devendo representar um modelo, um mestre com relação ao outro. Estas são as fórmulas de Análise terminável e interminável. Elas nos impressionam por seu caráter ativista mesmo antes de que nos perguntemos o que significam na tática e na estratégia, e se, por exemplo, o termo "modelo" concerne à pessoa do analista, ou seja, seus talentos reais, ou se é graças a essa ficção que a análise pode terminar." (Cottet, 1990, p.129. O grifo é nosso)

4.1 - O CASO DORA

Há uma multiplicidade de aspectos possíveis de serem investigados, a respeito desse caso, analisado por Freud em 1901, que teve a duração de cerca de dois meses. Optamos por centrar nossa atenção nos elementos que nos

permitted tecer algumas considerações sobre o lugar do analista nessa análise. Não pretendemos fazer uma exposição do percurso desse tratamento, para tanto remetendo o leitor ao texto de Freud.

Podemos abordar a posição de Freud na análise de Dora a partir do que nos apontam, tanto ele próprio como depois Lacan, sobre as razões da interrupção do tratamento.

"À medida que me vou afastando no tempo do término desta análise, tanto mais provável me parece que meu erro técnico consistisse na seguinte omissão: não cheguei a perceber no momento oportuno e comunicá-lo à paciente, que a moção de amor homossexual (ginecófila) em direção à senhora K. era a mais forte das correntes inconscientes de sua vida psíquica. (...)"
(Freud, 1905, pp.104-105, n.r.7)

A insuficiente apreciação da ligação de Dora à sra.K. deveu-se, segundo Lacan, aos preconceitos de Freud - ou seja sua contratransferência -, que fizeram com que ele supusesse que o objeto de amor da paciente era o sr.K. Este último, em função da identificação viril da histérica, situava-se antes como objeto de identificação do que de desejo.

"(...)o desconhecimento, por Freud, do desejo da histérica expõe a razão de sua "contratransferência". Efetivamente, forçando o apelo do amor sobre o objeto da iden-

tificação"[Lacan,1985b, p.619] (para Dora. o sr.K...), Freud desconhece muitas coisas." (Cottet, 1990, p.41)

"(...) Constata-se então (...) que toda a observação [o caso Dora] está atravessada por uma lei, a lei do desejo de Freud, que predetermina a seu bem a criatura feminina." (idem, p.42)

"Assim. Freud se situa no lugar de amo da verdade, impedindo Dora de reconhecer na sra.K. o objeto do seu desejo." (idem, p.46; o grifo é nosso)

Em outras palavras, o que se enfatiza aí é que a insistência de Freud sobre o suposto desejo recalcado de Dora pelo sr.K. ("Ela havia escutado sem contradizer-me como o fazia de outras vezes. Parecia comovida: despediu-se da maneira mais amável (...) ...e não regressou. (...)") (Freud, 1905, pp.95, 96. O grifo é nosso.)), essa preocupação de Freud em deter um saber irrefutável sobre a verdade do desejo desviou-o da possibilidade de guiar a paciente no sentido do reconhecimento do que significava para ela a sra.K., "quer dizer, não um indivíduo, mas um mistério, o mistério de sua própria feminilidade corporal, tal como aparece sem véus no segundo dos dois sonhos (...)" (Lacan, 1984, p.209).

Ao nos perguntarmos sobre a posição de Freud nessa análise - ainda que fragmentária já que interrompida após breve período -, encontramos algumas palavras do próprio Freud a esse respeito:

"(...) evitei sempre assumir papéis e contentei-me com uma arte psicológica mais modesta. A despeito de todo interesse teórico e de todo afã médico por curar tenho bem presente que a influência psíquica necessariamente tem seus limites, e respeito como tais também a vontade e a inteligência do paciente." (Freud, 1905, p.96)

Será que a forma em que se desenvolveu a transferência no caso Dora, culminando na interrupção da análise, não contradiz essa afirmação de Freud? É preciso supor que a transferência não é uma mera colagem que o analisando faz de personagens de sua história sobre a pessoa do analista, mas sim uma estrutura que depende fundamentalmente da posição que o analista ocupa na situação analítica. Esta posição, por sua vez, não é simplesmente o resultado das projeções do paciente, mas responde aos efeitos das intervenções do psicanalista.

"(...) quando os preconceitos do analista (isto é, sua contratransferência, termo cujo emprego correto em nossa opinião não poderia estender-se mais além das razões dialéticas do erro) extraviaram-no em sua intervenção, paga imediatamente seu preço mediante uma transferência negativa (...) e

disso segue-se habitualmente a ruptura.// Isto é precisamente o que sucedeu no caso de Dora (...)" (Lacan, 1984, pp.293-294)

"Esse obstáculo, "a transferência negativa", é revelador do lugar em que Freud se colocou: o de mestre do desejo, em concorrência com um saber sobre o sexo que Dora detém. O amor de transferência não está ausente, porém não caminha no sentido esperado. (...)" (Cottet, 1990, p.51; o grifo é nosso)

Caberia um questionamento acerca do que nos interessa fundamentalmente: ou seja, a respeito da incidência da função paterna sobre o lugar do analista nesse relato clínico. Parece-nos importante destacar, em primeiro lugar, que há análise, ou seja, vigora a produção de formações do inconsciente endereçadas ao analista, como se pode evidenciar através dos dois sonhos que fazem parte da observação. Por outro lado, esse trabalho de análise interrompe-se pelas razões já comentadas, onde se pode perceber uma posição peculiar de Freud em relação ao saber.

"(...) será que Freud não instituiu a si mesmo como depositário de um saber sobre o sexo? (...) //Essa figura do pai ideal nem sempre foi rejeitada por Freud. Pode-se vê-la emergir em Dora, onde Freud

explicitamente vem a ocupar o lugar de mestre da verdade (...) //(...)Mas como esse saber é constantemente alvejado pelas respostas muitas vezes ectópicas ao que Freud quer obter, é com um mestre castrado que ela [Dora] tem que lidar." (Cottet, 1990, p.59. O grifo é nosso)

Temos, portanto, a partir do que indicamos sobre o caso Dora, uma formulação concernente ao lugar que Freud ocupa nessa análise, que o aproxima do pai ideal e o coloca como alvo da rivalidade narcísica de Dora com os homens, entrando na série do Sr.K. e do próprio pai da paciente. Daí, não restar mais ao analista outra alternativa senão a de ser objeto de uma vingança através da interrupção da análise.

4.2 - O PEQUENO HANS

Em relação a esse tratamento de uma criança de cinco anos, haveria alguns pontos a ressaltar: primeiramente, que se trata de uma análise que se fez pela intermediação do próprio pai de Hans, como é fato amplamente conhecido; em segundo lugar, que, por tratar-se de um processo terapêutico que envolve uma criança, certas especificidades devem ser consideradas, em particular no que tange ao final dessa análise.

Nossa proposta não inclui uma discussão sobre os limites de uma análise com crianças, nem mesmo uma exposição detalhada das particularidades do caso de Hans; restringir-nos-emos à abordagem dos aspectos que nos possibilitem uma delimitação da posição de Freud como analista nesse tratamento.

Podemos notar que são muito escassas as intervenções propriamente de Freud no decurso dessa análise, predominando as tentativas de elucidação e interpretação do pai da criança, ainda que este, como discípulo de Freud, estivesse sempre remetendo os progressos e retrocessos do estado sintomático de Hans à apreciação de seu mestre.

É importante salientar que o relato do caso Dora situava-se no contexto de uma aplicação da teoria freudiana sobre a interpretação dos sonhos a um exemplo clínico - como o próprio Freud o admite expressamente na introdução de seu relato (cf. Freud, 1905, p.15) -, incluindo, além da teoria sobre o sonho, também sua primeira construção sobre o complexo de Édipo onde o pai aparece como objeto de desejo para a menina. Já com o caso Hans, presenciamos uma ênfase que se divide entre o complexo de Édipo, o de castração, as organizações infantis da libido e as teorias sexuais infantis.

Consideremos, pois, a primeira intervenção de Freud, dirigida não a Hans mas ao pai deste, tendo como alvo o enlaçamento da fobia ao desejo da criança pela mãe, ao seu interesse pela masturbação e à sua curiosidade a respeito do falo da mulher:

"Combinei com o pai que dissesse ao menino que tudo aquilo sobre cavalos era uma bobagem e nada mais. E que a verdade

era que queria muitíssimo à mamãe, e pretendia ser recebido por ela em sua cama. E que agora tinha medo dos cavalos por haver se interessado tanto no faz-pipi deles. Ademais, [Hans] havia notado que era incorreto ocupar-se tão intensamente do faz-pipi, ainda do seu próprio, e essa era uma compreensão acertadíssima (...). Posto que (...) sua libido aderira ao desejo de ver o faz-pipi da mamãe, o pai devia subtrair-lhe essa meta comunicando-lhe que esta, e todas as outras pessoas do sexo feminino (...) não possuíam nenhum faz-pipi (...)" (Freud, 1909a, p.25)

Cabe ressaltar, como faz Lacan, que tais palavras contêm, ao mesmo tempo, uma tentativa de alívio da culpabilidade, uma certa interdição que incide sobre a atividade masturbatória, além de um "esclarecimento" que se pretende definitivo sobre a diferença entre os sexos.

"(...) temos aí uma espécie de manobra direta e de sopetão sobre a culpabilidade, que consiste, ao mesmo tempo em aliviá-la dizendo-lhe que são coisas absolutamente naturais e simples (...) mas ao mesmo tempo (...) em acentuar o elemento de interdição,

pelo menos relativa, que existe sobre o fato de abordar as satisfações masturbatórias. (...) Há uma coisa ainda mais característica na linguagem usada por Freud. (...) o objeto escondido que é o pênis ou o falo da mãe (...) este falo desejado não existe (...)" (Lacan, 1956-1957, inédito)

"Deve-se dizer que como intervenção do pai imaginário. (...)daquele que ordena o mundo e diz que não há nada a esconder aqui, dificilmente se vê melhor (...)// Ele [o pai de Hans] tentou de início, como Freud lhe disse. (...) apaziguar a angústia da culpabilidade, intervenção esta que nós analistas, mesmo depois de vinte ou trinta anos de experiência, sabemos precisamente que é onde fracassamos sempre, se nós queremos abordá-la de frente, e que jamais se trata de abordar a culpabilidade de face (...)" (Lacan, 1956-1957, inédito. O grifo é nosso).

Temos, então, uma primeira indicação de Lacan sobre a posição de Freud nessa análise, em que é situado como pai imaginário. Mas tal concepção irá complicar-se um pouco quando for abordada - na mesma ocasião por Lacan - a articulação dessa posição de pai imaginário, ocupada por Freud, com a vertente simbólica da função paterna.

O que se poderia formular é que esse lugar do pai imaginário, interditor, que "dá as ordens", encarnado primeiramente por Freud, é o que permite a Hans fazer uma passagem de sua relação de sedução com a mãe a uma via que lhe possibilitará, no horizonte, a assunção de seu próprio sexo.

"Nós vemos se produzir a céu aberto esta transição da dialética imaginária, ou (...) do jogo intersubjetivo em redor do falo com a mãe. Nós a vemos passar ao jogo da castração na relação com o pai, por uma série de transições que são exatamente o que eu chamo a constituição dos mitos forjados pelo pequeno Hans. (...)" (Lacan, 1956-1957, inédito)

Passemos agora a considerar a segunda das intervenções de Freud - esta dirigida ao próprio Hans, quando do encontro dos dois -, e que irá constituir um ponto de mudança no desenrolar do tratamento:

"(...) revelei-lhe que tinha medo de seu pai justamente por querer tanto a sua mãe. Ele provavelmente acreditava, disse-lhe, que o pai lhe tinha raiva, mas isso não era verdade: o pai lhe tinha carinho, e podia confessar-lhe tudo sem medo. Que fazia

muito tempo, antes que ele viesse ao mundo, eu já sabia que chegaria um pequeno Hans que gostaria muito de sua mãe, e por isso se veria obrigado a ter medo do pai; e eu havia contado isto a seu pai (...)" (Freud, 1909a, pp.36-37; o grifo é nosso)

"Com este esclarecimento eu havia eliminado em Hans a mais eficaz resistência a fazerem-se conscientes os pensamentos inconscientes, sendo que seu próprio pai era quem desempenhava o papel de médico ante ele. A partir desse momento ficou para trás o pior de seu estado, o material fluiu com abundância, o pequeno paciente mostrou coragem para comunicar os detalhes de sua fobia e logo passou a intervir de maneira autônoma no decurso da análise." (Freud, 1909a, p.100)

A partir daí, podemos situar uma outra vertente apontada pela posição de pai imaginário, onipotente, assumida por Freud. Aqui, não se trata mais de proibição, alívio de culpabilidade, ou de ordenamento arbitrário, mas de uma alusão a algo que precede o sujeito em seu próprio nascimento, ou seja, sua inclusão na ordem simbólica das gerações.

"No caso do pequeno Hans, era preciso que pusessemos em evidência a complexidade

da relação com o pai. Já que, na ocasião, se trata do pai, não esqueçamos que é ele quem faz a análise. Eu lhes disse que havia este pai real, atual, dialogando com a criança, então, um pai que já tem a palavra, mas que, para além dele, há este pai a quem esta palavra se revela como testemunha de sua verdade, este pai superior, este pai onipotente que Freud representa. (...)" (Lacan, 1956-1957, inédito)

"(...) O que há de progresso consiste, seguramente, em que não é em vão que o pai, o grande Pai simbólico é Freud, como igualmente o pequeno pai é esse pai amado que, em suma tem um erro aí, e que é grande, é não satisfazer aquilo que o jovem Hans o incentiva. ocupar sua função de pai, ao menos por um tempo, sua função mesma de pai ciumento. (...) deus ciumento." (Lacan, 1956-1957, inédito; o grifo é nosso)

Deparamo-nos, portanto, com indicações que sugerem que Freud teria ocupado o lugar de pai imaginário em relação a Hans, porém, ao mesmo tempo, que isso teria possibilitado a operação da instância simbólica da função paterna, o que coincide com o início da resolução do sintoma fóbico. Poderíamos correlacionar esse processo à passagem, segundo a teoria de Lacan sobre os

"tempos do Édipo", do primeiro tempo - em que a criança apresenta-se como o falo da mãe (tempo da angústia) - ao segundo tempo - em que aparece o pai interditor, privador - e, finalmente, ao terceiro tempo - que corresponde ao declínio do Édipo e formação do ideal do eu (vide cap.2, pp.51-52).

Resta-nos ainda abordar, ainda que de maneira bastante sumária, a questão do final dessa análise. Não há dúvida de que houve uma ultrapassagem do quadro sintomático e da angústia correlativa à fobia; porém, cabe perguntar sobre o acabamento desse processo terapêutico. Mencionaremos somente duas citações de Lacan a esse respeito, apenas para abrir uma discussão que será prosseguida quando abordarmos a questão do final de análise em Freud.

"(...) não esqueçamos quando Freud mais tarde reencontra a criança Hans por volta dos 16 ou 17 anos que ela de nada se lembra (...)" (Lacan, 1956-1957, inédito)

"(...)se o pequeno Hans, até um certo ponto, pode mostrar um dos estigmas do inacabamento, como também o da sua análise, que a solução edipiana que foi postulada para sua fobia (...) fez evanecer-se progressivamente a fobia, é malgrado tudo, a partir de alguma coisa, onde podemos dizer, o pequeno Hans é esquecido." (idem)

4.3 - O HOMEM DOS RATOS

Com o relato da análise do Homem dos Ratos, o que se evidencia não é uma preocupação de Freud em elucidar o mecanismo da neurose obsessiva - o que já havia sido feito de maneira bastante elaborada em textos anteriores -, mas uma intenção de obter certas confirmações de suas construções teóricas, mais especificamente procurando "centrar a obsessão na estrutura do romance familiar" (Cottet, 1990, p.79).

"(...)A correspondência com W. Fliess, os manuscritos K e H já esclareceram suficientemente a especificidade dos mecanismos da obsessão(...)de modo que com o Homem dos ratos, Freud não faz descobertas fundamentais quanto a isto. Para ele o importante não está aí: trata-se de centrar a obsessão na estrutura do romance familiar. Tal recentramento em torno do Édipo é rico em descobertas freudianas anteriores e em revelações que o Homem dos ratos proporciona a esse respeito, freqüentemente registradas por Freud com ar de surpresa e até de grande contentamento (...)" (Cottet, 1990, p.79; o grifo é nosso)

Ao examinarmos os elementos que nos permitem uma abordagem da posição de Freud como analista nesse caso, deixando de lado toda a complexidade desse tratamento - que exigiria uma discussão que ultrapassa os limites de nossos objetivos -, deparamo-nos com uma certa postura de Freud, durante as primeiras sessões, que poderia parecer, à primeira vista, um tanto "pedagógica":

"(...) Fiz então algumas pequenas observações sobre as diferenças psicológicas entre o consciente e o inconsciente, e sobre o fato de que toda coisa consciente estava sujeita a um processo de desgaste, ao passo que aquilo que era inconsciente era relativamente imutável (...)" (Freud, 1909b, p.180)

"(...) O inconsciente, expliquei, era o infantil; era aquela parte do eu (...) que ficara apartada dele na infância, que não participara dos estágios posteriores do seu desenvolvimento e que, em consequência se tornara recalcada. Os derivados desse inconsciente recalcado eram os responsáveis pelos pensamentos involuntários que constituíram a sua doença. (...)" (idem, p.181)

Porém, caberia perguntar se o objetivo de Freud nesses momentos é o de "ensinar" algo a seu paciente ou, antes, o de instituir o saber psicanalítico como um outro saber, conduta que permite ao sujeito ingressar no processo de transferência, submetendo-se à regra da livre associação. Em outras palavras, não se tratará de uma estratégia de Freud para contornar as resistências ao trabalho analítico, procedimento este que se diferencia completamente do que depois se consagrou como a "análise das resistências"?

"(...) o caráter extremamente aproximado, até o ponto de parecer-nos vulgar, das explicações com que [Freud] o gratifica, instrui-nos suficientemente: não se trata tanto aqui de doutrina, nem sequer de doutrinação, mas de um dom simbólico da palavra, imbuído de um pacto secreto (...)"
(Lacan, 1984, pp.279-280)

"Vemos pois que Freud, longe de desconhecer a resistência usa dela como de uma disposição propícia à colocação em movimento das ressonâncias da palavra, e se conforma, na medida que pode, à definição primeira que deu da resistência, servindo-se dela para implicar o sujeito em sua mensagem. (...)" (Lacan, 1984, p.280)

Uma outra crítica que poderia ser levantada é quanto ao caráter de "forçamento" que se relaciona à comunicação de Freud ao paciente sobre suas razões do ódio ao pai. Por um lado, essa hostilidade é remetida a uma suposta experiência do sujeito, ocorrida antes dos seis anos de idade, e que estaria recoberta pela amnésia, onde o pai apareceria no "papel de perturbador do gozo sexual" (Freud, 1909b, p.207) do filho; por outro lado, esse rancor estaria também ligado a uma pretensa interferência do pai sobre os planos de casamento do Homem dos Ratos.

Quanto à primeira construção acerca da hostilidade ao pai, ligada à masturbação infantil, pode-se considerar que esta formulação de Freud, enunciada ao paciente, baseia-se no "resumo da sexualidade infantil dos Três ensaios" (Cottet, 1990, p.80):

"(...) arrisquei-me a apresentar uma construção segundo a qual ele, quando criança de menos de seis anos, fora culpado por alguma má conduta relacionada com a masturbação, tendo sido duramente castigado por seu pai, por isso. Essa punição, consoante minha hipótese, pusera (...) um fim em sua masturbação; contudo, por outro lado, deixara atrás de si um rancor inextinguível pelo seu pai e o fixara para sempre em seu papel de perturbador do gozo sexual do paciente. Para minha grande surpresa, o paciente então me comunicou que sua mãe repetidamente lhe descrevera um acontecimento dessa natureza, que

datava de sua tenra infância (...)" (Freud, 1909b, p.207. O grifo é nosso)

"As motivações desta construção são, por um lado, o fato de que a amnésia do Homem dos ratos começa aos seis anos; por outro lado, se apóia no mito freudiano do pai castrador e interditor. Mas o ponto importante é a reação de Freud (...)//Nesse ponto preciso da cura, pode-se constatar um encontro entre o anseio de Freud e o material confirmatório, encontro que para Freud se dá sob o signo da surpresa. (...)" (Cottet, 1990, p.80. O grifo é nosso)

Entretanto, o mais importante não é saber se Freud foi "exato" em relação ao efetivo acontecimento da experiência concernente à punição do pai quanto à masturbação, na época em que o paciente contava menos de seis anos de idade: o decisivo é que essa formulação de Freud, que ele mesmo denomina de "construção" (cf.Freud, 1909b, p.207), aponta ao pai como interditor, aquele que atrapalha a vida sexual da criança, portanto é o pai imaginário que é aí figurado e não necessariamente a pessoa do pai do sujeito.

"(...) Constitui uma característica global do complexo nuclear da infância que o pai da criança desempenhe o papel de um oponente sexual e de impedidor das atividades sexuais auto-eróticas; ademais os

eventos reais são, de hábito, em vasta escala, responsáveis pela realização disto. (...) (Freud, 1909b, p.211.n.r.; o grifo é nosso)

É claro que Freud não diz de maneira explícita, nesse momento, que se trata de uma construção que diz respeito eminentemente à realidade psíquica e não, forçosamente, à realidade material, mas isto pode ser inferido a partir de textos posteriores seus, como p.ex. "Construções na análise" (1937a).

"Compreende-se, então, (...) como Freud pode tomar liberdades com a exatidão dos fatos, já que a relação do sujeito com os significantes chaves de sua história predomina sobre as experiências vividas. O "forçamento" de "soluções" que lhe impõe deve ser compreendido a partir disto.// Assim, p.ex., essa "raiva contra o pai" nunca foi, falando com propriedade, lembrada pelo Homem dos ratos. Tal sentimento jamais foi revivido. Tudo o que o sujeito saberá sobre isso provirá dos excessos de outra raiva - a que se manifesta, na transferência, contra Freud. Os insultos que lhe dirige são prova da transferência paterna (...)" (Cottet, 1990, p.82)

Sobre a segunda fonte, suposta por Freud, do ódio do paciente em direção ao pai - ou seja, a pretensa interferência deste último sobre os planos de casamento do Homem dos Ratos, e que teria sido, ao mesmo tempo, "a causa precipitadora" de sua doença (Freud, 1909b, p.201) -, surpreende-nos verificar um equívoco de Freud. Na verdade, quem se apresenta como desviando os possíveis projetos amorosos do paciente é sua mãe, e não o pai, mesmo porque este, na ocasião, já estava morto - há apenas, no relato clínico, uma pequena passagem em que se menciona, ligeiramente, uma desaprovação deste último quanto ao relacionamento do paciente com sua amada (cf. Freud, 1909b, p.204).

Por outro lado, o que Freud considera como "a causa precipitadora da doença" - ligada à interferência sobre os planos matrimoniais do sujeito - vincula-se, por sua vez, a uma história referente às condições do casamento de seus pais, e que, como tal, precede ao próprio nascimento do paciente.

"(...) devo agora retomar um exame mais detalhado da causa precipitadora da doença de nosso paciente. Sua mãe foi educada numa família saudável (...) Essa família administrava uma grande empresa industrial. Seu pai, quando de seu casamento, entrou nesse negócio e (...) adquiriu uma posição relativamente confortável. O paciente soube (...) que seu pai, pouco antes de conhecer sua mãe cortejara uma humilde jovem sem recursos. (...) Após a morte de

seu pai, a mãe do paciente (...) lhe contou que havia discutido com ricos parentes sobre o futuro dele, e que um dos primos seus, prontificou-se a permitir-lhe que, ao completar sua educação, ele se casasse com uma de suas filhas; (...) Esse plano familiar desencadeou nele um conflito relacionado a saber se permaneceria fiel à sua amada, a despeito de sua pobreza, ou se seguiria os passos de seu pai e casaria com a (...) rica e bem relacionada jovem que lhe haviam predestinado. E resolveu esse conflito, que de fato existia entre seu amor e a persistente influência dos desejos de seu pai, ficando doente(...)". (Freud, 1909b, p.201. O grifo é nosso)

Observa-se, portanto, uma diferença fundamental em relação às duas supostas fontes da raiva do sujeito, que teriam como alvo o pai. A primeira construção de Freud, que tem como eixo o pai interditor, que pune a masturbação do filho e atrai para si o ódio, refere-se - como já mencionado - à vertente imaginária da paternidade.

Já o segundo ponto de vinculação da hostilidade ao pai, apesar de basear-se num equívoco quanto à pessoa que interfere sobre os projetos de casamento do sujeito, acaba apontando para algo que se situa além do pai imaginário, ou seja, para a constelação simbólica que preside o nascimento do sujeito nos termos do mito familiar. Esta última vertente permite esclarecer também o enigma sobre a

"dívida" que o sujeito encena em seu "delírio obsessivo", e que o leva a buscar a ajuda de Freud. Trata-se aí da referência, pela via do sintoma, a uma dívida que o pai havia contraído com um amigo e a qual não tinha sido saldada (cf. Freud, 1909b, pp.212,213); além disso, há uma outra "dívida" do pai, esta última concernente à moça pobre que ele havia abandonado para casar-se com a mãe do paciente.

"(...) deve-se avaliar a medida, nessa observação de caso, do real, do simbólico e do imaginário para estabelecer a distinção entre exatidão e verdade. Efetivamente, não pode deixar de impressionar-nos a distorção que há entre estes dois encaminhamentos de Freud: um que traz à luz o caráter típico da doença ou da história, e outro em que o gênio de Freud detecta o elemento simbólico, único, singular, traço unário no qual se engolfa o destino do sujeito, e que, no caso do Homem dos ratos, não é uma série de acontecimentos vividos, mas o mito veiculado pela história dos pais, que concerne à dívida paterna." (Cottet, 1990, p.81. O grifo é nosso)

Podemos formular então que a intervenção de Freud situa-se em dois planos: o primeiro, em que encarna o outro rival e idealizado, correlativo tanto à

dialética narcísica quanto ao pai imaginário da historieta edípica - nessa posição, é alvo do ódio e das ofensas do sujeito (cf. Freud, 1909b, pp.209,210); a segunda direção do procedimento freudiano incide sobre a dimensão simbólica da paternidade, em que a relação com os significantes que unem o sujeito à sua cadeia geracional predomina sobre os aspectos de rivalidade e hostilidade.

"[Freud] percebe o papel determinante que desempenhou a proposta de matrimônio apresentada ao sujeito por sua mãe (...) No entanto, não vacila em interpretar para o sujeito seu efeito como o de uma proibição imposta por seu pai defunto contra sua relação com a dama (...) Isto não é só materialmente inexato. Também o é, psicologicamente, pois a ação castradora do pai, que Freud afirma aqui com uma insistência que se poderia julgar sistemática, não desempenhou neste caso senão um papel de segundo plano. Mas a percepção da relação dialética é tão justa que a interpretação de Freud, expressa neste momento, desencadeia o levantamento decisivo dos símbolos mortíferos que ligam narcisicamente o sujeito ao mesmo tempo com seu pai morto e com a dama idealizada, já que as duas imagens se sustentam, numa equivalência característica do obsessivo, uma pela

agressividade fantasiosa que a perpetua, a outra pelo culto mortificante que a transforma em ídolo."(Lacan, 1984, pp.290-291. O grifo é nosso)

Em outras palavras, a mediação da ficção freudiana do pai impedidor, do pai imaginário ligado ao complexo de Édipo, torna possível ao sujeito reportar-se à cadeia de significantes do mito familiar, onde as faltas do pai funcionam verdadeiramente como um impedimento no destino do neurótico. Daí, o efeito de verdade da interpretação de Freud, a despeito de sua inexatidão - e mesmo de sua discordância - em relação aos fatos da realidade. A partir dessa referência aos significantes que o estruturam em sua história, o paciente pode começar então a desprender-se da relação imaginária, narcísica, em que se encontra aprisionado às figuras do pai morto e da dama, numa *especularidade* em que predominam - como é característico da vivência narcísica - as vertentes mortíferas da situação (cf.Lacan, 1953, pp.18-19).

Porém, cabe perguntar se essa ligação aos símbolos mortíferos, correlativa à alienação narcísica, pôde ser efetivamente ultrapassada pela eficácia da operação analítica no caso do Homem dos Ratos:

"(...) se é por meio deste pacto simbólico que as astúcias da servidão no sujeito caíram, a realidade não lhe terá falhado para realizar esses sponsais [com a morte], e a nota à maneira de epitáfio que em 1923 Freud dedica àquele jovem que, no risco da

guerra, encontrou "o fim de tantos jovens valiosos sobre os quais podiam fundar-se tantas esperanças", concluindo o caso com o rigor do destino, alça-o à beleza da tragédia." (Lacan, 1984, p.291)

4.4 - O HOMEM DOS LOBOS

Este caso, analisado por Freud, primeiramente, de fevereiro de 1910 a julho de 1914, e numa segunda vez, de novembro de 1919 a fevereiro de 1920, constitui o processo terapêutico de mais longa duração dentre os casos clínicos publicados por Freud.

Além disso, esse paciente teve sua evolução acompanhada durante grande parte de sua vida, desde sua análise com Freud. Entre outubro de 1926 e fevereiro de 1927, esse sujeito foi analisado por uma discípula de Freud, Ruth Mac Brunswick, que publicou um relato sobre esse tratamento em 1928. Em 1952, surgiu um informe, de autoria de Muriel Gardiner, acerca das dificuldades por que passou o paciente durante a Segunda Guerra Mundial; em 1971, a mesma Gardiner editou uma obra intitulada : *The Wolf Man and Sigmund Freud* onde, além de reproduzir o historial clínico do texto freudiano, incluiu capítulos autobiográficos do próprio paciente, os informes posteriores de Brunswick e Gardiner, assim como novo material e comentários da própria autora (cf.Freud, 1918, p.111).

Mais recentemente, em 1980, foi publicado em alemão um conjunto de

entrevistas realizadas com o Homem dos Lobos durante os últimos anos de sua vida (cf. Obholzer, 1993), onde se revela que vários outros analistas foram procurados depois da Dra. Brunswick. Tal obra, apesar de não ser organizada por um psicanalista, mas por uma jornalista, não deixa de ter um valor histórico para os interessados na pesquisa desse caso, desde que se disponham a abster-se de uma seleção prévia e portanto necessariamente preconceituosa das fontes a serem consideradas "confiáveis".

Ao mencionar algumas das obras referentes à análise do Homem dos Lobos - e apenas algumas dentre elas -, nossa intenção é, inicialmente, indicar a grande extensão dos comentários existentes sobre esse caso; por outro lado, visamos também apontar que, nesse exemplo específico, podemos dispor de um certo número de pistas sobre os efeitos da análise com Freud, a posteriori, sobre o paciente e, a partir disso, podem-se obter melhores subsídios para abordar a posição de Freud como analista nesse tratamento.

Assim como procedemos em relação aos outros casos de Freud, enfatizaremos somente alguns pontos que nos auxiliem a delimitar o lugar do analista nesse processo terapêutico. Para um esclarecimento acerca do percurso dessa análise com Freud e, posteriormente, da evolução subsequente do paciente, remetemos o leitor aos textos acima indicados.

Centraremos nossa discussão em torno de quatro aspectos que nos parecem fundamentais para a abordagem da posição freudiana nesse caso. O primeiro deles liga-se à insistente preocupação de Freud, que marca toda essa observação, sobre a existência ou não de acontecimentos traumáticos na primeira infância; o segundo relaciona-se ao papel desempenhado pela análise com Freud no desencadeamento, alguns anos após a interrupção desse tratamento, de um episódio psicótico, que incluía fenômenos hipocondríacos e delírios de perseguição e de grandeza. O terceiro aspecto refere-se ao fato de que, após a

Primeira Guerra Mundial, Freud passa a ocupar-se do sustento financeiro do paciente, que havia sofrido perdas patrimoniais significativas por ocasião da Revolução Russa. E, por fim, o quarto elemento a ser comentado é a fixação antecipada, por Freud, de um prazo para o término dessa análise.

Quanto ao primeiro aspecto mencionado, podemos destacar que esse caso foi publicado sob o título: "Da história de uma neurose infantil" (1918); tal procedimento já aponta, por si só, para o eixo em torno do qual gira a atenção de Freud nessa análise:

"(...) aquilo sobre o qual a observação de Freud é concentrada, é sobre a busca apaixonada, detalhada, contra os fatos, poder-se-ia dizer, da existência ou da não-existência de ocorrências traumáticas na primeira infância." (Lacan, 1952, inédito)

"(...) sua análise [do Homem dos Lobos] foi influenciada pela busca de Freud a propósito da realidade ou da não-realidade das cenas primitivas e vêem-se, aí também, as relações estreitas da transferência e da contratransferência." (idem)

A importância da discussão de Freud em torno da cena primitiva - fantasia ou vivência real - percorre todo o relato clínico (cf. Freud, 1918, pp.49, 50, 89, 94). O que é considerado a cena primária nesse caso é a observação do coito dos pais do sujeito, que teria sucedido quando este contava cerca de um ano e meio de idade. A lembrança dessa cena, diz Freud, não aparece como tal no material

associativo; porém, pode-se inferi-la a partir de um determinado sonho, ocorrido aos quatro anos de idade, e que deu início à sintomatologia fóbica do paciente em relação aos lobos. Além disso, várias outras manifestações sintomáticas e de caráter do sujeito tornar-se-iam ininteligíveis, segundo Freud, se não supuséssemos a ocorrência da cena primária.

"Gostaria muito de saber se a cena primordial foi em meu paciente fantasia ou vivência real, mas (...) é preciso dizer que em verdade não é muito importante decidi-lo. As cenas de observação do comércio sexual entre os pais, de sedução na infância e de ameaça de castração são indubitavelmente um patrimônio herdado, herança filogenética, mas também podem ser aquisição do vivenciar individual. (...)"
(Freud, 1918, p.89. O grifo é nosso)

Percebe-se que se trata, para Freud, mais do efeito de verdade dessas cenas do que de sua realidade efetiva no acontecer histórico (cf.Lacan, 1984, p.246). E o que demonstra essa parcela de verdade é que, apesar de não reaparecerem como lembranças, essas cenas ressurgem, desfiguradas, em sonhos - os quais, segundo Freud, têm o mesmo valor da lembrança (cf.Freud, 1918, p.50). Porém, o que causa certo embaraço na intervenção de Freud a esse respeito é que ele faz questão de insistir sobre determinada figuração dessa suposta cena, em que se evidencia a prevalência de um certo "padrão típico" sobre uma singularidade que diria respeito ao sujeito.

"Uma objeção mais grave é o caráter estereotipado da cena primitiva: trata-se sempre de um *coitus a tergo*. E há aí alguma coisa muito problemática: é um esquema, uma imago filogênica ressurgindo na revivescência imaginária." (Lacan, 1952, inédito)

"(...) [Freud] Trata também de assegurar-se quanto à "realidade" da cena primitiva no Homem dos lobos, e isto com tamanha paixão que não se podem considerar nulos os efeitos desse encarniçamento na evolução da própria cura. Lacan chega a lançar a hipótese de uma relação causal entre a busca obstinada de Freud e o desenlace psicanalítico de 1925. Observa (...) que Freud não podia descrever a função da fantasia sem a categoria do real." (Cottet, 1990, p.103)

O "desenlace" mencionado nessa última citação refere-se ao segundo ponto que pretendíamos abordar, ou seja, o do desencadeamento do comportamento psicótico do Homem dos Lobos. Para considerar esse aspecto, precisamos nos remeter aos terceiro e quarto outros elementos que mencionamos anteriormente, quais sejam a dádiva de dinheiro ao paciente e a fixação antecipada do término da análise. A abordagem conjunta dessas três vertentes do caso clínico possibilitará um entendimento mais preciso sobre o lugar de Freud como analista.

"(...) Freud deixa-se implicar em uma espécie de culpabilidade (...): ele lhe garante uma renda; o sujeito passou então à classe de múmia psicanalítica já que ele não podia mais sustentar sua própria pessoa. O paranóico se crê o objeto de um interesse universal e o sujeito constrói o seu delírio narcísico. A realização narcísica é auxiliada e sustentada pela ação de Freud que inverteu o dom do dinheiro." (Lacan, 1952, inédito)

"Não se compreende, entretanto, que admitir um sujeito mantido às custas de uma arrecadação da psicanálise (pois devia sua pensão a uma coleta do grupo), graças ao serviço que fazia à ciência enquanto caso, é também instituí-lo decisivamente na alienação de sua verdade?" (Lacan, 1984, p.300)

"A fixação antecipada de um término (...) qualquer que seja a segurança divinatória (...) de que possa dar provas o analista seguindo seu [de Freud] exemplo, deixará sempre o sujeito na alienação de sua verdade.//E efetivamente encontramos a confirmação disso (...)// (...) o homem dos lobos demonstra posteriormente sua aliena-

ção da maneira mais categórica, sob uma forma paranóide." (Lacar, 1984, p.299)

A partir do que foi dito, pode-se conceber o enlaçamento existente entre a busca apaixonada de Freud sobre a cena primitiva, a inversão do dom de dinheiro na análise, a fixação antecipada de um prazo para o final do tratamento e o desencadear das manifestações psicóticas no paciente. Porém, poderíamos nos perguntar sobre o que se evidencia, a partir dessas constatações, do lugar de Freud nessa análise, tomando como referência a função paterna.

Segundo Lacan, o Homem dos Lobos tem à sua disposição apenas "fragmentos do complexo de Édipo"; isto se deveria ao fato de que "a criança não pôde identificar-se a uma imago propriamente paterna desempenhando a função simbólica do pai. (...) Suas relações no triângulo edipiano mostram-no identificado à mãe; o objeto de seus desejos é o pai.(...)" (Lacan, 1952, inédito).

Estaria Lacan sugerindo, ao dizer que "o complexo de Édipo não se realizou" neste sujeito (ibid), que o diagnóstico de Freud a respeito do paciente deveria ser reformulado? Diferentemente da orientação freudiana - que caminha no sentido de definir o caso como "seqüela de uma neurose obsessiva que extinguiu-se de maneira espontânea, mas curou-se deficientemente" (Freud, 1918, p.10) -, deveríamos pensar na possibilidade de tratar-se desde o início de uma psicose? Tal decisão a respeito do diagnóstico terá que permanecer inconclusiva, mesmo porque há indicações contraditórias a esse respeito no ensino de Lacan. Ora encontram-se afirmações apontando para uma estrutura psicótica, outras vezes fala-se de "uma superposição de um pequeno núcleo histérico, de uma formação infantil de neurose obsessiva e de uma estrutura paranóica da personalidade." (Lacan, 1952, inédito).

Retomando a discussão sobre a posição de Freud nessa análise, podemos fornecer algumas indicações a esse respeito, a partir das contribuições da teoria lacaniana:

"(...) o fundamento da relação que ele [o Homem dos Lobos] tenta estabelecer é que ela é a via pela qual ele quer estabelecer uma relação paterna. Isso não acontece porque Freud era um pouco mestre demais.(...) Freud identificou-se em demasia a um pai supremo demais para poder ser eficaz.(...) Era um pai forte demais e Freud fez agir o constrangimento temporal e deu-lhe a palavra de sua história. Mas ele, o doente, não a conquistou nem assumiu. O sentido fica alienado do lado de Freud, que permanece como seu possuidor." (Lacan, 1952, inédito. O grifo é nosso)

Temos então um delineamento do lugar de Freud nesse processo terapêutico, em que predomina uma posição de mestria, correlativa à vertente imaginária da paternidade. O "pai supremo" fixa o padrão da cena primitiva, provê o sustento do paciente, determina o tempo de duração da análise e, correlativamente, destina o sujeito à posição alienada de "filho favorito" (Lacan, 1952, inédito).

"(...) O [Obholzer]: - E o que responde E. [um dos analistas do Homem dos Lobos durante seus últimos anos de vida], quando o senhor lhe diz que, na sua idade [mais de oitenta anos], a análise já não faz sentido?

H [Homem dos Lobos]: - Eu nunca lhe disse isso de uma maneira tão direta assim; afinal, não quero ofendê-lo (...) Ele tem as melhores intenções do mundo. Mas, com ele é assim; ele acha que é preciso acompanhar o paciente até seu último suspiro.

O: - Todos os pacientes?

H: - Não, não todos. Mas, quando se agarra um como eu...Afinal, sou o caso mais célebre. Portanto, nesse caso, é preciso examiná-lo até o fim.(...)" (Obholzer, 1993, p.204. O grifo é nosso)

É necessário, contudo, salientar que o gênio de Freud manifesta-se ao destacar em todo o percurso dessa análise o significativo ao qual esse sujeito se encontra ligado: os lobos. Por isso, não se pode dizer que esse tratamento privilegia somente a dimensão imaginária, da inserção do paciente no contexto da historieta edípica. Testemunha disso é um sonho do Homem dos Lobos, muitos anos depois de separar-se de Freud, durante sua análise com Ruth Brunswick:

"(...) O fundo da questão é "seu sentido próprio", ou seja, os lobos. Em um sonho, a origem instintual de seus problemas está do outro lado de uma muralha, na extremidade da qual se encontra Ruth M. Brunswick. Ele está de um lado, os lobos de outro, é a simbolização do sonho (...) de seu desejo, que seus desejos sejam reconhecidos pelo outro e encontrem assim o seu sentido."
(Lacan, 1952, inédito).

Além disso, a ênfase conferida por Freud à cena primitiva aponta para o aspecto real da fantasia, ou seja, real na medida em que escapa à simbolização, que não reaparece diretamente na cadeia associativa, devendo ser construído. Pode-se, também, ressaltar a vertente real da fantasia enquanto articulada aos fenômenos de repetição, destacando-se, no texto freudiano sobre o Homem dos Lobos, o reaparecimento de elementos da cena primitiva em sonhos, sintomas, traços de caráter e modalidades de escolha do objeto amoroso. Que essa categoria de real não estivesse teorizada em Freud, isso responde por alguns descaminhos do tratamento; mas testemunha, ao mesmo tempo, que ela não deixava de estar presente na apreensão freudiana da experiência analítica.

CAPÍTULO 5

DA ANÁLISE INFINITA: O SUJEITO SUPOSTO SABER, À ANÁLISE FINITA: O OBJETO a

5.1 - O SUJEITO SUPOSTO SABER

Após examinarmos no capítulo anterior, ainda que de forma bastante esquemática, a posição de Freud como analista, tentaremos indicar alguns pontos sobre a formulação de Lacan a respeito do lugar a ser ocupado pelo psicanalista no tratamento.

Verificamos, a partir do estudo de alguns de seus casos, que Freud operava fundamentalmente a partir de uma posição paterna (cf. Lacan, 1992b, p.288); porém, se às vezes o pai imaginário ou ideal parece ser privilegiado, torna-se evidente que seu direcionamento à instância simbólica da paternidade está sempre presente no horizonte.

" (...)Se o paciente põe o analista no lugar de seu pai (ou de sua mãe), outorga-lhe

também o poder que seu supereu exerce sobre seu eu, posto que estes progenitores foram a origem do supereu. E então o novo supereu tem oportunidade para uma espécie de pós-educação do neurótico, pode corrigir desacertos em que incorreram os pais em sua educação. (...) cabe aqui a advertência de não abusar da nova influência. Por tentador que possa resultar ao analista converter-se em mestre, arquétipo e ideal de outros, criar seres humanos à sua imagem e semelhança não se lhe permite esquecer que não é esta sua tarefa na relação analítica, e inclusive seria infiel a ela se se deixasse arrastar por sua inclinação. (...)” (Freud, 1940, p.176; o grifo é nosso)

Evidencia-se portanto que, se em alguns momentos - como no caso Dora por exemplo - Freud situa-se numa posição de mestria (cf. Cottet, 1990, pp.46, 50, 51, 59), ele não deixa de registrar que a interrupção do tratamento deveu-se a algo insuficientemente percebido pelo analista.

Além disso, pode-se depreender dessa última citação que Freud não considerava que o analista devesse ocupar o lugar de um "supereu educador", como acabou acontecendo com alguns psicanalistas pós-freudianos que transformaram o processo analítico numa atividade quase pedagógica, em que o analista "ensinava" a seu paciente como se adaptar à "realidade" - consistindo obviamente ele, o analista, no guia e padrão ideal dessa "realidade".

Por outro lado, na medida em que Freud afirma que "criar seres humanos à sua imagem e semelhança" não é a tarefa do analista na situação analítica, é importante notar que se adverte aí para o perigo, indesejável, de a análise terminar por uma identificação do analisando ao analista. Tal encaminhamento é o de Strachey, por exemplo - entre vários outros -, que postula que a análise deve finalizar-se com a identificação do supereu do paciente ao supereu do analista (Cf. Miller, 1992b, pp.81-83).

Percebe-se então que, se Freud deparou-se com algumas dificuldades para precisar mais exatamente, de maneira formal, o lugar do analista no processo terapêutico e, conseqüentemente, o final da análise - como, aliás, o indica a própria ambigüidade do título de seu artigo a esse respeito: "Análise terminável e interminável" (1937b) -, é bastante evidente que ele está avisado sobre qual a posição que o analista não deve assumir.

Também nesse contexto, é interessante notar que, ao contrário de toda uma linhagem de analistas que se identificarão em sua prática a uma posição materna - e que inclui desde Ferenczi até Winnicott -, o posicionamento freudiano está longe de assimilar-se ao de uma mãe que satisfaz as demandas amorosas do paciente. O texto de Freud, na nota necrológica que dedicou a seu ex-analisando, Ferenczi, é suficientemente eloqüente a esse respeito:

"(...) A necessidade de curar e assistir se havia tornado nele dominante. É provável que se propusesse metas inalcançáveis com nossos atuais meios terapêuticos. Desde fontes afetivas inextinguíveis afluíu-lhe a convicção de que era possível conseguir

muito mais com os doentes se se lhes dava bastante do amor que haviam ansiado quando crianças. Quis averiguar como podia conseguir-se isto no marco da situação psicanalítica, e como não conseguisse êxito manteve-se segregado, talvez inseguro de que pudesse haver concordância com os amigos. (...)" (Freud, 1933, p.228)

Temos, portanto, um pequeno esboço do que se poderia chamar o lugar de Freud em suas análises - por um lado, a partir do estudo de alguns de seus casos clínicos, por outro lado, partindo de suas indicações sobre o que o analista deve evitar no seu posicionamento em sua prática. Não ignoramos que essa exposição é demasiado modesta, já que há inúmeras outras passagens da obra de Freud que poderiam ser abordadas sobre esse assunto. No entanto, optamos por circunscrever nossa pesquisa à incidência da função paterna sobre o lugar do analista, pretendendo examinar as diferenças de como isso se dá nas doutrinas freudiana e lacaniana.

É interessante notar que, no decorrer do ensino de Lacan, observam-se algumas modificações sobre a formulação teórica da situação analítica. Como já mencionado anteriormente, por não dispormos de casos clínicos publicados por Lacan, centraremos nossa abordagem em alguns de seus textos e seminários teóricos, cientes das limitações que isso traz ao nosso estudo.

Em 1951, em sua "Intervenção sobre a transferência" (1984), Lacan refere-se à relação analítica como uma experiência de *intersubjetividade*. Porém, já está aí indicado que o estatuto do lugar do analista tem uma consistência diferente daquele da posição do analisando.

"No que concerne à experiência psicanalítica deve compreender-se que se desenvolve inteiramente nessa relação de sujeito a sujeito, dando a entender com isso que conserva uma dimensão irreduzível a toda psicologia considerada como uma objetivação de certas propriedades do indivíduo.// Numa psicanálise, efetivamente, o sujeito (...) se constitui por um discurso onde a mera presença do psicanalista traz, antes de qualquer intervenção, a dimensão do diálogo." (pp.204-205. O grifo é nosso)

Diferencia-se aí, no entanto, o "diálogo", a que se refere Lacan, de uma "conversa" entre dois egos - o do analista e o do paciente. A dimensão do "diálogo" resulta do próprio fato de o sujeito endereçar seu discurso a alguém, mesmo que este último lhe responda com o silêncio.

Progressivamente, a ênfase na "relação de sujeito a sujeito", na situação analítica, será substituída pela importância dada à ausência de simetria entre os participantes do processo psicanalítico. O lugar de ouvinte do analista introduz uma dissimetria na relação analítica; e isto porque Lacan "toma emprestado de Hegel, via Kojève, a estrutura da fala, que funda na mediação, isto é, que não há simetria entre o locutor e o ouvinte, já que o ouvinte está em uma posição de mestre porque decide o sentido do que o locutor tenha podido dizer" (Miller, 1988, p.100).

Portanto, na medida em que não se trata de uma relação simétrica entre os dois participantes da experiência analítica, a posição do analista - de ouvinte - será caracterizada como correlativa à dimensão do Outro, ouvinte que decide o sentido do que é dito, e que se diferencia do outro - semelhante - ao qual nos dirigimos em nossas conversas cotidianas.

"(...) é a partir (...) da estrutura da fala que o Outro se impõe com seu A maiúsculo. (...) o que Lacan considera, chama (...) "palavra verdadeira", é uma palavra onde o sujeito só se designa por alusão, isto é, situando de entrada ao Outro que o escuta para voltar a encontrar em seu retorno seu próprio estatuto. Dá como exemplo este circuito: "tu és meu mestre" que é a única maneira verdadeira de dizer "eu sou teu discípulo". Isto só pode dizer-se situando de entrada o Outro. (...) é um Outro que pode chamar-se "testemunha", aquele ao qual se toma como garantia. (...)" (Miller, 1988, p.100)

"(...) Obviamente, quem parece fundamentalmente em atividade na experiência analítica é o paciente. Mas se deve ver (...) que o ouvinte, sua resposta, seu aval, sua interpretação decidem o sentido do que é dito e, ainda mais (...) a própria identidade de quem fala. A esse respeito, existe o que

Lacan não vacila em chamar de um poder, o poder do analista sobre o sentido - o qual é correto para qualquer comunicação humana, para qualquer relação. Dessa forma, como falamos uns aos outros, podemos dizer que nos revezamos compartilhando o poder, e assim as comunicações se equilibram. Na psicanálise, pelo contrário, a própria estrutura da relação é dissimétrica, pois um entrega o material, enquanto o outro tem por função estrutural interpretar esse material, escutá-lo, recebê-lo, apreciá-lo (...)" (Miller, 1992b, pp.72-73)

O esforço lacaniano em distinguir entre o Outro e o outro, na estrutura da fala, dirige-se fundamentalmente a uma tentativa de diferenciar a posição do analista como Outro simbólico - lugar simbólico de endereçamento do discurso do paciente, a partir de onde o sujeito pode encontrar seu verdadeiro estatuto como sujeito do inconsciente -, do lugar do analista como outro imaginário na relação dual, narcísica, com o paciente.

"O manejo atual da relação de objeto, no quadro de uma relação analítica concebida como dual, está fundado no desconhecimento da autonomia da ordem simbólica (...) A relação simbólica não é nem por isso

eliminada, pois que se continua falando (...), mas resulta desse desconhecimento que 'o que no sujeito demanda fazer-se reconhecer no plano próprio da troca simbólica autêntica (...) é substituído por um reconhecimento do imaginário, da fantasia. Autenticar assim tudo o que no sujeito é da ordem do imaginário é (...) fazer da análise a antecâmara da loucura (...)" (Lacan, 1985a, p.23)

Percebe-se então que a elaboração teórica do lugar do analista na doutrina lacaniana caminha em dois sentidos, que são correlativos: em primeiro lugar, vai se aproximando a função do analista à do Outro simbólico, do Outro que não se conhece, que não vemos diante de nós - mas ao qual precisamos nos dirigir para nos situarmos verdadeiramente como sujeitos -, o Outro que está suposto pela própria estrutura da fala; ao mesmo tempo, compreende-se que, no mesmo movimento, opera-se um esvaziamento da consistência do analista como sujeito, já que o que se privilegia em sua função é seu lugar de endereçamento do discurso do analisando.

Observamos que desenvolve-se inicialmente, portanto, em relação à posição do analista na teoria lacaniana, um procedimento que se aproxima - em certo sentido - daquele que se empreendeu a respeito da função paterna. Também no que concerne a este último tema, Lacan procede na direção de um esvaziamento de consistência da "pessoa" do pai, privilegiando o aspecto de sua função na estrutura, até reduzi-lo a um puro significante: o Nome-do-Pai. No que se refere ao lugar do analista, a formulação lacaniana irá progredir de maneira similar,

ênfatizando a vertente da função do analista na estrutura da situação analítica; e, segundo veremos mais adiante, o analista será também reduzido a um puro significante, como ocorreu com o Nome-do-Pai.

Tal encaminhamento de Lacan, que acentua o aspecto da função em detrimento do indivíduo - pai ou analista - é coerente com a influência que a hipótese estruturalista exerceu no decorrer de grande parte de seu ensino, já que o estruturalismo implica fundamentalmente em um anti-substancialismo, ou seja, os elementos definem-se por suas relações e suas funções, e não por suas propriedades intrínsecas (cf. Miller, 1988, p.91).

Em outras palavras, o psicanalista não é definível por suas propriedades intrínsecas, suas qualificações técnicas ou pela extensão de seu saber teórico: o que o suporta como analista é o fato de que, pela transferência, ele adquire o poder de operar sobre uma subjetividade, ou seja, sobre o sujeito que lhe pede uma análise. Podemos dizer então que não há analista fora da situação transferencial, de onde se pode depreender que não se trata de uma categoria profissional como outra qualquer.

Ao tentar situar o eixo da transferência - fundamental para se pensar o estatuto da posição do analista -, Lacan procede a uma diferenciação dos três registros em que se desenrola a experiência transferencial: o imaginário, correlativo aos aspectos de sugestão e de paixão amorosa ou agressiva, que podem funcionar como resistência ao trabalho associativo; o real, que é relacionado, inicialmente, ao "sentimento da presença" do analista, e que também opera do lado da resistência (cf. Lacan, 1986, p.54); e o simbólico, que se liga à própria emergência da cadeia associativa, a partir do convite que é feito ao paciente de dizer tudo o que lhe vem à mente.

Na medida em que percebe que o aspecto simbólico da transferência é o

eixo em torno do qual gira o trabalho próprio a ser realizado - na entrada da análise - para a atualização da cadeia significante inconsciente, Lacan isolará, em 1964, uma determinada função simbólica, que nomeia sujeito suposto saber e que será situada como o fundamento da transferência (cf. Lacan, 1985e, p.220).

Mas o que vem a ser, afinal, esse sujeito suposto saber?

Inicialmente, poderíamos pensar que se trata do analista, como sujeito, que o paciente supõe que saiba algo sobre a significação de seu sintoma, de seu sofrimento - e por isso põe-se a falar tudo o que lhe vem à cabeça, em obediência à demanda do analista.

Porém, esse conceito, o sujeito suposto saber, é antes uma conseqüência da regra fundamental da análise - a de dizer tudo sem reter nada, sem censura -, é antes a conseqüência da estrutura da situação analítica do que uma condição, a priori, do encontro entre o analista e seu paciente.

"(...) [O sujeito suposto saber] é fundamentalmente um princípio que toca na própria lógica da psicanálise, uma lógica que depende disso que é posto no início pelo analista, que tem a ver com o convite que se faz ao paciente para dizer tudo em desordem, sem reter nada (...) O sujeito suposto saber, no sentido de Lacan, é uma conseqüência direta desse procedimento. (...) é o princípio constitutivo da transferência; depois, sobre esse fundamento,

pode produzir-se toda a diversidade de fenômenos que acompanhamos em Freud. Sujeito suposto saber não é de modo algum, como se imagina, que o psicanalisante (...) imagine que o psicanalista sabe tudo. Pode inclusive, na maioria dos casos, estar um pouco decepcionado com seu terapeuta, comparado à idéia que tinha dele. (...) Pode até desconfiar de seu psicanalista e, em vez de supô-lo tão sábio, colocar sua capacidade em dúvida. Com freqüência, decerto, não está necessariamente equivocado." (Miller, 1992b, p.69)

"(...) Lacan procura distinguir totalmente o indivíduo psicanalista (...) e as razões que resultam da transferência, dessa transferência do S2, do saber inconsciente ao Outro. Isso deixa, então, o significante do psicanalista sempre à discrição do analisando. Por isso, o sujeito psicanalista é sempre uma suposição e não um real." (Cottet, 1988, p.70. O grifo é nosso)

Conclui-se, portanto, que o sujeito suposto saber é um lugar simbólico, correlativo ao Outro simbólico que havíamos mencionado anteriormente, e que assim como este último, não é uma outra "pessoa" - nem mesmo um outro "sujeito" -, mas simplesmente uma dimensão de alteridade suposta pela própria

estrutura da fala. O saber inconsciente, vivido pelo sujeito estruturalmente como alteridade - como um Outro saber que ele desconhece - será então transferido ao analista no lugar do Outro simbólico, lugar do saber inconsciente, do sujeito suposto saber.

"(...) Em toda essa história só se lida com um sujeito. É claro que há dois indivíduos, um no divã e outro na poltrona. Como pessoas, há duas, porém como sujeito, efeito de significante, só há um. Há o sujeito com seu desejo, o sujeito dividido, que por si só engendra esse efeito de sujeito chamado sujeito suposto saber." (Cottet, 1988, p.71)

"(...) Enquanto o analista é suposto saber, ele é suposto saber também partir ao encontro do desejo inconsciente. (...) esse desejo (...) é precisamente um ponto que só é articulável pela relação do desejo ao desejo. (...) O desejo do homem é o desejo do Outro." (Lacan, 1985e, pp.222-223)

Verifica-se então que a entrada em análise implica o funcionamento desse dispositivo que, mediante a livre associação, institui o analista no lugar do sujeito suposto saber - e poderíamos também acrescentar, do sujeito suposto desejar (cf.Cottet, 1988, p.70). Tal situação explica-se pela contingência de que o analisando somente pode ter algum acesso a seu saber e seu desejo

inconscientes por meio desse desvio pelo lugar do Outro; esse desvio, essa alienação, nada mais são do que o próprio fato da divisão do sujeito, ou seja, de que o sujeito não tem acesso a seu inconsciente senão como uma alteridade, uma heterogeneidade.

Em suma, vimos até aqui que, num primeiro momento da teorização de Lacan, formula-se a relação analítica como relação de intersubjetividade; num segundo tempo, o lugar do analista é mais precisado como Outro simbólico, posteriormente reduzido a uma pura existência de significante, e nomeado especificamente sujeito suposto saber - este último conceito é apontado como o fundamento da transferência, da entrada no processo analítico, o que não quer dizer, em absoluto, que o analista deva "identificar-se" a essa posição de sujeito suposto saber. Veremos depois que há ainda um terceiro momento na formulação teórica lacaniana sobre o lugar do analista, em que este deverá se transformar em algo para além do sujeito suposto saber.

Caberiam agora outras considerações sobre esse assunto. Em primeiro lugar, será que esse lugar do Outro simbólico, do analista como sujeito suposto saber, está presente nas análises de Freud? Na medida em que dissemos que Freud opera a partir de uma posição paterna (cf. Lacan, 1992b, p.288), será que há aí alguma incompatibilidade com o lugar designado como o de sujeito suposto saber?

A partir da investigação de seus casos clínicos, evidencia-se que, apesar de Freud privilegiar em alguns momentos os aspectos imaginários da transferência e da posição do analista, não deixa de enfatizar o trabalho significativo da cadeia associativa. Portanto, o fato de que Freud intervenha a partir de uma posição paterna não exclui a função operatória do lugar do Outro simbólico ou do sujeito suposto saber, uma vez que a dimensão terceira, correlativa à ordem simbólica, está sempre atuante entre o analisando e o analista - ainda que seja através da

forma imaginarizada do Édipo, que aponta em última instância para algo que faz obstáculo à relação de objeto dual, imaginária e incestuosa, com o objeto materno.

Convém lembrar - ainda a respeito da posição freudiana de Pai na clínica - que se a dimensão simbólica da paternidade está implícita na posição de Freud como analista, isto aponta também para esse lugar do Outro simbólico. Não esqueçamos que, ao abordar a metáfora paterna, vimos que o Nome-do-Pai, ou seja, o pai simbólico, era uma suposição, tinha uma consistência de significante, e remetia a uma significação inconsciente; podemos observar que os três aspectos - tanto o da suposição quanto o da consistência de significante e o da significação inconsciente - reaparecem ligados ao conceito do sujeito suposto saber. Em outras palavras, se Freud situa-se na clínica a partir do lugar do Pai simbólico, isto não deixa de correlacionar-se à operação do sujeito suposto saber.

Pode-se postular, portanto, que não há uma incompatibilidade entre o fato de Freud operar a partir de uma posição paterna - e mesmo salvar o pai, como diz Lacan (cf.1985c, p.148) - e o funcionamento efetivo do analista no lugar do sujeito suposto saber, do Outro simbólico. A entrada em análise, que depende da transferência, cujo pivô é o sujeito suposto saber, tem o mesmo estatuto nas doutrinas freudiana e lacaniana - ainda que Freud jamais tenha falado de sujeito suposto saber.

O problema situa-se então, para Freud, não na entrada da análise, no engendramento da relação transferencial com o analista - o que não quer dizer que isso não implique dificuldades as mais variadas -, mas sim no final da análise, ou seja, na questão de como liquidar com uma transferência interminável. Em torno desses obstáculos, giram algumas de suas reflexões no artigo "Análise terminável e interminável" (1937b), que passaremos a examinar

a seguir.

5.2 - ANÁLISE FINITA OU INFINITA?

Já que nos referimos, há pouco, à entrada em análise pela via da função do sujeito suposto saber - ponto pivô da transferência - e passamos agora a nos ocupar da questão do final do processo analítico, caberia a um espírito mais crítico imaginar que estivéssemos elidindo, num procedimento algo apressado, todo o miolo, todo o desenrolar da experiência terapêutica.

"A teoria da psicanálise, da experiência analítica, refere-se essencialmente a seu começo e a seu final. Como diz Freud, o desenvolvimento mesmo da partida é extremamente variável e - como no xadrez - o que pode ser estruturável é o começo e o final. Lacan (...) retoma essa comparação, e diz que a psicanálise é como o xadrez, tem aberturas e desenlaces, no meio as combinações são múltiplas demais, particulares demais, e não se pode falar delas da mesma forma. // O sujeito suposto saber, no sentido de Lacan, é a estrutura de abertura da partida, da entrada no jogo, e a questão é a

do final da partida. (...)" (Miller, 1992b, p.87. O grifo é nosso)

Após admitirmos que a estrutura da "entrada no jogo" da situação psicanalítica - isto é, o funcionamento do sujeito suposto saber - não difere essencialmente em Freud e Lacan, vemo-nos então diante da tarefa de discutir a respeito das formulações freudianas sobre o final da análise, procurando situar a que se devem, fundamentalmente, os impasses e dificuldades - confessados explicitamente por Freud - sobre esse assunto. A pergunta que se coloca no horizonte é sobre o destino da transferência, ou seja, sobre o destino do sujeito suposto saber.

No próprio título do artigo a que aludimos há pouco, "Análise terminável e interminável" (1937b) - cuja tradução mais precisa seria, talvez, "Análise finita {endliche} e infinita {unendliche}" -, está colocada a questão fundamental que preocupa a Freud: é a análise um processo finito ou estende-se ao infinito?

É interessante notar que parte da argumentação de Freud, nesse momento, desenvolve-se no sentido de rejeitar as propostas de uma abreviação indiscriminada do tempo das análises, apesar de ele mesmo relatar uma experiência clínica em que atuou no sentido de fixar um prazo para o término da análise; refere-se, então, ao caso do Homem dos Lobos (cf. Freud, 1937b, pp.220-222).

Deduz-se, portanto, que Freud não se dedica nesse texto a satisfazer as demandas que se fazem à psicanálise no sentido de que esta adapte seu ritmo "à pressa da vida" moderna (cf. idem, p.219). A atenção do autor centra-se, antes, em determinar o que se pode definir como término ou final de uma análise.

"Primeiro há que se pôr de acordo sobre o que se considera com o multívoco giro "final ou término de uma análise". Na prática é fácil dizê-lo. A análise terminou quando analista e paciente já não se encontram na sessão de trabalho analítico. E isto ocorrerá quando estejam aproximadamente cumpridas duas condições: a primeira, que o paciente já não padeça em razão de seus sintomas e tenha superado suas angústias assim como suas inibições, e a segunda que o analista julgue ter feito consciente no doente tanto do recalçado, reconhecido tanto do incompreensível, eliminado tanto da resistência interior, que já não seja necessário temer que se repitam os processos patológicos em questão. (...)" (Freud, 1937b, p.222)

"O outro significado de término de uma análise é muito mais ambicioso (...) a pergunta é se mediante a análise se poderia alcançar um nível de normalidade psíquica absoluta, ao qual pudessem atribuir-se ademais a capacidade de manter-se estável - por exemplo, se se houvesse conseguido resolver

todos os recalques sobrevividos e preencher todas as lacunas da lembrança (...)" (Freud, 1937b, p.222)

Poderíamos apontar, ainda que só a título de indicação, que muitos desenvolvimentos dessas questões se observam no artigo de Freud: se a análise pode "vacinar" o sujeito contra conflitos pulsionais futuros da mesma espécie (cf.Freud, 1937b, p.226), se o analista deve "despertar" um conflito patógeno que durante o tratamento "não se denuncia em indício algum" com a finalidade "de realizar um tratamento profilático" (cf.ibid), e se há, afinal, uma diferença significativa entre o "não analisado e a conduta posterior do analisado" (cf.idem, pp.229-230).

Além disso, é importante destacar que as conclusões freudianas sobre os efeitos de uma análise levada a seu termo não se aproximam, de modo algum, de uma perspectiva de produção de sujeitos idealmente "normais".

"(...) Não se proporá com o meta limitar todas as peculiaridades humanas em favor de uma normalidade esquemática, nem se demandará que os "analisados a fundo" não registrem paixões nem possam desenvolver conflitos internos de nenhuma espécie. A análise deve criar as condições psicológicas mais favoráveis para as funções do eu; com isso ficaria tramitada sua tarefa." (Freud, 1937b, p.251)

Preferimos, entretanto, dirigir nosso interesse para os pontos que se relacionam aos obstáculos encontrados por Freud para a finalização da análise, e que nos permitirão tentar situar, também, a participação do lugar do analista nesses impasses.

Em primeiro lugar, Freud alinha duas classes de impedimentos, que surgem do lado do paciente, para a conclusão da cura analítica: um primeiro grupo estaria ligado à "intensidade constitucional das pulsões", enquanto um segundo relacionar-se-ia à "alteração prejudicial do eu, adquirida na luta defensiva" (cf. Freud, 1937b, p.223). Tanto no que diz respeito ao primeiro, quanto ao segundo conjunto de fatores, Freud acaba por reduzi-los a um assim chamado "fator quantitativo".

"(...) tratando-se do desenlace de uma cura analítica, este depende essencialmente da intensidade e da profundidade de enraizamento destas resistências da alteração do eu. Novamente nos confrontamos com a significação do fator quantitativo, novamente somos advertidos de que a análise pode valer-se somente de quantidades determinadas e limitadas de energias, que têm de medir-se com as forças hostis. É como se efetivamente o triunfo fosse, na maioria das vezes, para os batalhões mais fortes." (Freud, 1937b, p.241. O grifo é nosso)

Veremos mais adiante como esse "fator quantitativo" - obstáculo à conclusão do trabalho da cadeia significativa na análise -, como esse aspecto quantitativo, ou também econômico segundo Freud, articula-se ao registro do real lacaniano, daquilo que escapa à simbolização e funciona então como pura quantidade. E como, na medida em que essa categoria do real não está suficientemente formalizada na doutrina freudiana, isso implicará em que ela funcione não como impulso, mas como impasse e ponto de limite à cura analítica.

Prosseguindo em sua investigação sobre os impedimentos que surgem à finalização de um processo analítico, Freud dirigirá finalmente seu foco para o analista, tendo como pano de fundo sua divergência com Ferenczi, seu ex-analisando, que havia manifestado anteriormente certo descontentamento com a conclusão de sua própria análise pessoal com Freud (cf.1937b, pp.224-225).

"(...) não só a compleição egóica do paciente: também, a peculiaridade do analista demanda seu lugar entre os fatores que influem sobre as perspectivas da cura analítica e dificultam esta tal como o fazem as resistências." (idem, p.249)

"(...) o analista, em consequência das particulares condições do trabalho analítico, será efetivamente perturbado por seus próprios defeitos para situar de maneira correta as constelações do paciente e reagir ante elas

de forma adequada. Portanto, tem seu bom sentido que ao analista se lhe exija, como parte de sua prova de aptidão, uma medida mais alta de normalidade e de correção psíquicas; e a isto se soma que necessita de alguma superioridade para servir ao paciente como modelo em certas situações analíticas, e como mestre em outras. Por último, não se esqueça de que o vínculo analítico se funda no amor pela verdade (...) e exclui toda ilusão e todo engano." (Freud, 1937b, p.249; o grifo é nosso)

Surpreende-nos constatar que a posição do analista aparece, aqui, como próxima à de um ideal, "modelo" ou "mestre". Isso torna-se mais contraditório ainda, se nos lembrarmos das palavras do próprio Freud, quase na mesma época, de que não é a tarefa do analista "converter-se em mestre, arquétipo e ideal de outros" (1940, p.176). Como entender então essa contradição?

Se considerarmos que Freud não afirma que o analista deve "ser" um "modelo" ou "mestre" para seu analisando, mas sim que deve "servir ao paciente como modelo em certas situações analíticas, e como mestre em outras" (1937b, p.249), torna-se possível formular que, talvez, esteja indicado aí o lugar em que o analisando coloca o analista pela experiência ficcional da transferência. Ou seja, o analista, como sujeito suposto saber na entrada da situação analítica, presta-se a essa superposição com um outro ideal, modelo ou mestre para o sujeito. Dessa ilusão - fundamental para a entrada em jogo do processo de transferência e do trabalho analítico - decorrem os efeitos de amor, de que é alvo

o analista na posição de sujeito suposto saber.

"(...) freqüentemente, a relação analisante-analista é pensada em termos de tutela - um deles devendo representar um modelo, um mestre com relação ao outro. Estas são as fórmulas de Análise terminável e interminável. Elas nos impressionam por seu caráter ativista mesmo antes de que nos perguntemos o que significam na tática e na estratégia, e se (...) o termo "modelo" concerne à pessoa do analista, ou seja, seus talentos reais, ou se é graças a essa ficção que a análise pode terminar." (Cottet, 1990, p.129. O grifo é nosso)

"(...) acreditei dever suportar a transferência, no que ela não se distingue do amor, com a fórmula o sujeito suposto saber.//Não posso deixar de marcar a ressonância nova que pode ter para vocês esse termo de saber. Aquele a quem eu suponho o saber, eu o amo.(...)" (Lacan, 1985c, p.91. O grifo é nosso)

Porém, a questão fundamental que se coloca nesse momento é: qual é o destino da transferência no processo analítico, qual o destino dessa neurose de transferência, dessa doença artificial criada pela psicanálise mesma, da

resolução da qual depende o próprio término do tratamento? Em outras palavras, qual o destino dessa ficção, chamada sujeito suposto saber, pela qual o analisando acredita que seu saber inconsciente já está pronto no analista, dessa ilusão pela qual o analista se torna objeto de amor como consequência do fato de funcionar como sujeito suposto saber?

Tomemos, pois, algumas indicações de Freud, a partir de sua própria experiência clínica, a respeito da vicissitude do processo transferencial em suas análises:

"Tanto nas análises terapêuticas como nas de caráter é chamativo o fato de que dois temas se destaquem em particular e dêem trabalho ao analista em medida extraordinária. (...) Os dois temas estão ligados à diferença entre os sexos; um é tão característico do homem como o é o outro da mulher. (...)// Esses dois temas em recíproca correspondência são, para a mulher, a inveja do pênis (...) e para o homem, a revolta contra sua atitude passiva ou feminina para com outro homem. Esse ponto comum foi destacado (...) como conduta frente ao complexo de castração (...) creio que "desautorização da feminilidade" teria sido (...) a descrição correta (...)" (Freud, 1937b, p.251)

"(...)Em sua conferência de 1927 [Ferenczi] propõe, para toda análise bem sucedida, o requisito de haver dominado esses dois complexos. Por experiência própria (...) acho Ferenczi demasiado exigente neste ponto. (...) Da supercompensação desafiante do varão deriva uma das mais fortes resistências transferenciais. O homem não quer submeter-se a um substituto do pai (...) e por isso não quer aceitar do médico a cura. Não se pode estabelecer uma transferência análoga desde o desejo do pênis da mulher; ao contrário, dessa fonte provêm eclosões de depressão grave, pela certeza interior de que o tratamento analítico não servirá para nada e de que não é possível obter remédio. Não se lhe fará injustiça se se percebe que a esperança de receber, entretanto, o órgão masculino que abandona dolorosamente foi o motivo mais intenso que a impulsionou ao tratamento." (Freud, 1937b, p.253; o grifo é nosso)

A partir dessas referências freudianas que apontam, ao mesmo tempo, para os obstáculos de uma transferência interminável e do complexo de castração em suas análises, podemos propor uma formulação que pretende remeter ambos os impasses a uma determinada posição do psicanalista no decorrer da análise.

Quanto ao primeiro deles, se o sujeito suposto saber - pivô da transferência, ficção pela qual o analista se torna objeto de amor e alvo da identificação - é o fundamento para a entrada na relação analítica, sua perpetuação implica um prolongamento ao infinito do processo terapêutico, ou seja, transferência interminável.

Também o impasse do complexo de castração, ao final da análise, pode ser reportado a essa perpetuação do analista no lugar de sujeito suposto saber. Na medida em que o Pai constitui-se na figura privilegiada desse sujeito suposto saber, vemos o término da análise freudiana aproximar-se de um apelo ao Pai, nos termos do complexo de castração: no homem, pelo temor da castração e, como compensação, a recusa de submeter-se a um substituto do pai e, portanto, de aceitar do médico a cura; na mulher, a inveja do pênis, apresentando-se na relação com o analista como decepção por não ter recebido um falo deste representante do pai.

Esse apelo ao Pai, no fim do processo analítico, funciona como recurso derradeiro de encobrimento da verdade da castração - tanto a do Outro como, retroativamente, a do sujeito -, fazendo da castração um "complexo" e não um *fato da estrutura*; ao mesmo tempo, revela que o analista participou dessa operação de encobrimento, na medida em que permaneceu nessa posição paterna, correlativa ao sujeito suposto saber.

Podemos formular, portanto, que o limite denominado por Freud "desautorização da feminilidade" - o qual ele aproxima à "rocha de base", ao "embasamento rochoso" dos "estratos psicológicos", isto é, remetendo essa conduta diante do complexo de castração ao "biológico" (cf. Freud, 1937b, p.253) -, esse limite da atividade analítica situado pela perspectiva freudiana pode correlacionar-se não a um ponto de estagnação do aparelho psíquico do analizando, mas sim a uma posição de petrificação do analista frente à

castração. Ou seja, nas palavras de Lacan, diante da castração do Outro, Freud salva o Pai. Daí, suas análises terminarem nesse aspecto de reivindicação ao analista - "protesto masculino" ou "inveja do pênis" -, que aponta, precisamente, que este acabou por fixar-se ao lugar do "pai imaginário, o pai que fez essa criança ser tão fôdida" (Lacan, 1988, p.369).

Na tentativa de buscar uma outra posição para o analista, no final da análise, que não seja a do Pai - figuração privilegiada do sujeito suposto saber, que perpetua o efeito de transferência -, Lacan propõe que o término de uma psicanálise implica a passagem do analista do lugar de sujeito suposto saber ao lugar do objeto a, no decorrer da experiência analítica. Tentaremos, em seguida, fornecer algumas indicações acerca desse processo.

5.3 - O ANALISTA OBJETO a

Ao relacionarmos os impasses do final de análise, na doutrina freudiana, à sua posição como analista no decorrer do processo terapêutico, partimos do pressuposto lacaniano de que a resistência, na análise, deve ser pensada a partir do psicanalista. O enunciado lacaniano "existe apenas uma resistência. é a resistência do analista" (Lacan, 1985f, p.287) consiste simplesmente em levar essa reflexão a seu ponto máximo de consequência.

"A que corresponde a resistência no tratamento analítico? A uma inércia. Enquanto tal, ela apresenta a propriedade de não ter em si mesma nenhuma espécie de

resistência. A resistência, no sentido de (...) obstáculo a um esforço, não deve ser procurada em outro lugar a não ser em nós mesmos. Quem aplica a força provoca a resistência. No nível da inércia, não há, em parte alguma, resistência. A dimensão de tudo aquilo que se vincula à transferência é de um registro totalmente diferente - é da ordem de uma insistência." (Lacan, 1985f, p.265. O grifo é nosso)

Além disso, se supuséssemos eventualmente que o "rochedo da castração", com que Freud se depara como termo da análise, é um limite "natural", intransponível como tal, não caberia então qualquer questionamento a mais nesse sentido. Preferimos, pois, engajar-nos na proposta de Lacan de que esse impasse é somente aparente, e que situa-se antes como o "rochedo de Freud sobre o complexo de castração" (Lacan, 15/5/63, inédito). Este posicionamento, de nossa parte, deriva-se de um crédito a ser empenhado para o prosseguimento da pesquisa, e não de uma certeza que pretendamos demonstrável de maneira imediata, quer pela via da teoria, quer pela da clínica.

"(...) Se há um além da castração, deve haver uma outra saída da análise. Por que Freud a deixou de lado, já vimos a razão disso em seu desejo de manter o pai à margem dessa castração. (...)" (Cottet,

1990, p.154)

É importante destacar que não nos propomos a uma discussão sobre o final de análise na obra lacaniana, mesmo porque há numerosas passagens e nuances muito sutis no decorrer de seu ensino a esse respeito, que exigiriam uma exposição mais detalhada. Optamos por circunscrever nossa abordagem em torno do momento a partir do qual Lacan passa a articular a posição do analista à do objeto a.

"(...) sobre o que quer dizer o analista neste lugar de objeto a. Esta é uma formulação que pertence a um período do ensino de Lacan (...) o dos anos 70. Tratar-se-á de saber a que tipo de problemas isto responde, pois colocar o analista no lugar de objeto é um paradoxo. Estávamos, até então, habituados a algo absolutamente distinto, isto é, a que o analista opere de um outro lugar, de um lugar simbólico, do lugar do Outro (...)" (Cottet, 1988, p.69)

Vimos anteriormente que se poderia escandir a teoria lacaniana sobre o lugar do analista em três tempos: o primeiro momento, correspondente à relação *intersubjetiva*; um segundo tempo, em que o analista operava a partir do lugar do Outro simbólico, do lugar do sujeito suposto saber; e finalmente, uma terceira

fase, em que se postula para o analista uma posição diferente desta última - do sujeito suposto saber - e que se articula ao objeto a.

Fazendo eco a Cottet, perguntamo-nos a que tipo de problemas responde essa mudança, que se opera sobre a posição do analista, na doutrina lacaniana. E a resposta aponta no sentido de uma tentativa de solução das dificuldades suscitadas pelo final da análise.

"(...) na medida em que a situação do desejo (...) não é entretanto, em Freud, verdadeiramente articulada, o fim da análise choca-se com alguma coisa que toma o signo, implicado na relação fálica: o φ , enquanto ele funciona estruturalmente como - φ , já que ele é o correlato essencial da satisfação. Se ao final da análise freudiana, o paciente, seja homem ou mulher, reclama-nos o falo que nós lhe devemos, isso é em função de uma insuficiência na distinção entre a relação do desejo ao seu objeto fundamental [o objeto a], e a falta de que se trata como constituinte da satisfação"
(Lacan, 15/5/63, inédito. O grifo é nosso)

Lacan opera, portanto, uma distinção entre, por um lado, a falta, correspondente à satisfação, cujo correlato é o falo - ausente como órgão, mas presente como o único significante do sexo no inconsciente para ambos os sexos,

o que o torna também o índice da falta de um representante adequado para a diferença dos sexos - e por outro lado, o desejo, que se liga à função do objeto parcial, do objeto a, como resto, como resíduo que escapa à possibilidade de simbolização.

O "rochedo da castração", obstáculo com que Freud se choca ao termo de suas análises, implica um desconhecimento da função do objeto a, causa de desejo, permanecendo o sujeito fixado à demanda fálica - e supondo, ilusoriamente, que a hiância existente na relação entre os sexos poderia ser preenchida por algum objeto. Daí resulta essa peculiar posição transferencial, de reivindicação fálica do analisando em direção ao analista, no fim da análise freudiana.

É preciso enfatizar, no entanto, que a articulação lacaniana da posição do analista à do objeto a, na estrutura, não implica um abandono da teorização sobre o psicanalista no lugar do sujeito suposto saber. Ao contrário, o que se postula é que, no decorrer do processo analítico - onde se deve visar como termo a resolução, a liquidação da transferência -, o destino do sujeito suposto saber deve ser necessariamente a queda, ou mesmo a dissolução, no final da análise:

"O termo da análise consiste na queda do sujeito suposto saber e sua redução ao advento deste objeto a, como causa da divisão do sujeito, que vem no seu lugar. (...)" (Lacan, 10/1/68, inédito)

Caberia aqui a pergunta sobre por que é necessária a queda do sujeito suposto saber no término do processo analítico. Dizer que a perpetuação do sujeito suposto saber prolonga a transferência ao infinito é uma maneira

tangencial de responder a essa questão. Para perceber em que consiste essa queda, essa liquidação que o analista encarna no decorrer da experiência analítica, é preciso reportar-se aos efeitos que são correlativos a essa posição do analista.

Mencionamos anteriormente que esse lugar do analista, sujeito suposto saber, possibilitava a superposição do terapeuta com um outro ideal ou modelo para o analisando, decorrendo deste fato os efeitos de identificação e de amor de que o analista é alvo nessa posição (vide pp.176-177). Estamos aí, portanto, diante dos aspectos imaginários da transferência, correlativos a esse lugar do sujeito suposto saber:

"(...) Se a transferência é amor, não se trata simplesmente de que o analisante ame o analista, mas sim de que deseja ser amado pelo analista, quer dizer, se apresenta e tende a se apresentar(...) como amável. Isso é o que pode introduzir-nos no fato de que o analista ocupa a posição do Ideal do eu (...) a posição de Ideal do eu [simbólica] é o ponto a partir do qual o sujeito se vê como eu ideal [imaginário] (...)" (Miller, 1992b, p.76)

"(...) só se pode tratar, se o termo liquidação tem sentido, da liquidação permanente dessa tapeação pela qual a transferência tende a se exercer no sentido do fechamento do

inconsciente. Eu lhes expliquei seu mecanismo ao referi-lo à relação narcísica pela qual o sujeito se faz objeto amável. Por sua referência àquele que deve amá-lo, ele tenta induzir o Outro numa relação de miragem na qual o convence de ser amável.//Freud nos designa sua terminação natural nessa função que tem por nome identificação. (...)" (Lacan, 1985e, p.253)

Resulta, portanto, que a queda do sujeito suposto saber é necessária, na medida em que o analista nessa posição suscita o efeito do amor de transferência, tendendo o paciente a colocar o terapeuta no lugar de seu Ideal do eu e, da mesma forma, a terminar por identificar-se a seu psicanalista. Compreende-se então que, para superar essa tendência que impulsiona no sentido da identificação na experiência analítica, o analista precisa situar-se a partir de um lugar que desmonte qualquer possibilidade de identificação:

"(...) Toda concepção da análise que se articule (...) definindo o fim da análise como identificação ao analista, faz por isso mesmo a confissão de seus limites. Toda análise que se doutrina como devendo se terminar pela identificação ao analista revela, ao mesmo tempo, que seu verdadeiro motor está elidido. Há um mais-além para essa

identificação, e esse mais além se define pela relação e pela distância do objeto a minúsculo ao I maiúsculo idealizante da identificação." (Lacan, 1985e, pp.256-257. O grifo é nosso)

"(...) a operação e a manobra da transferência devem ser regradas de maneira que se mantenha a distância entre o ponto desde onde o sujeito se vê amável - e esse outro ponto em que o sujeito se vê causado como falta por "a" (...) Esse "a" se apresenta justamente, no campo da mensagem da função narcísica do desejo, como objeto indeglutível (...), que resta atravessado na garganta do significante. É nesse ponto de falta que o sujeito tem que se reconhecer." (Lacan, idem; o grifo é nosso)

É na medida em que o objeto a situa-se como um objeto real, não-recoberto pelo significante, objeto que a pulsão contorna na sua busca de satisfação - e que indica o ponto na estrutura subjetiva que está para além da cadeia significante, ou seja, o gozo -, é nessa medida que o objeto a diferencia-se de qualquer ponto ideal, significante, a partir de onde o sujeito poderia identificar-se.

Em outros termos, no decorrer desse processo em que o analista passa de sujeito suposto saber - correlativo ao "I maiúsculo idealizante da identificação" (Lacan, 1985e, pp.256-257) - à posição de objeto a, o analisando confronta-se,

no mesmo movimento, com um ponto de falta radical, impossível de ser reduzido a qualquer identificação; e é exatamente nesse ponto residual de gozo que se encontra a causa de seu desejo e de sua divisão.

Porém, para compreendermos melhor essa passagem do analista do lugar de sujeito suposto saber à posição do objeto a, é preciso que examinemos, ainda que de maneira muito breve, qual a operação que se realiza sobre a fantasia, chamada por Lacan de *travessia da fantasia*.

Lembremos que o objeto a foi particularizado como um conceito no ensino de Lacan, ao mesmo tempo em que foi articulado ao objeto da fantasia, ao qual o sujeito estava fixado (cf. Lacan, 1992b, p.172). Esse objeto a - objeto da fantasia - tinha um estatuto de fixidez que se opunha à primeira caracterização lacaniana do objeto do desejo, situado como metonímico e correlativo ao deslizamento infinito da cadeia significante (vide pp.72-73).

Quando se diz que o analista deve passar a ocupar o lugar do objeto a, será que se está aludindo a que o psicanalista deve situar-se como esse objeto a da fantasia?

"Será que se pode dizer que o analista continua a fantasia e, que, até mesmo, dá forma à fantasia, ou (...) que faça parte da fantasia? É preciso dizer claramente que não. Lacan, bem cedo, criticou essa posição, a do analista objeto na fantasia. Particularmente ele tomou posição quanto à relação de objeto a respeito de Melanie Klein e de Bouvet. Esta tendência da

psicanálise, para Lacan, conduz a uma ficção imaginária, ou seja, de que o fim da cura consistiria na introjeção do psicanalista. É uma concepção antropofágica da Psicanálise.(...)" (Cottet, 1988, p.74)

Qual seria então a diferença entre o objeto a, na fantasia, e essa posição do analista como objeto a, proposta por Lacan? Poderíamos situar essa distinção, por um lado, em torno da relação do sujeito ao objeto nas duas situações propostas: por outro, no caráter - imaginário ou real - do objeto que predomina em cada um dos casos.

"(...) na fantasia, o neurótico tampona sua falta-a-ser por meio de uma identificação ao objeto. Num certo sentido, ele é este objeto que vem tamponar a castração do Outro. (...)a fantasia confere a estes objetos [de gozo] uma substância imaginária e uma roupagem narcísica. (...)" (Cottet, 1988, pp.72-73)

Encontramos, portanto, no arcabouço da fantasia, o sujeito identificado a seu objeto de gozo, tendo este último um estatuto de objeto imaginário. Podemos correlacionar essa posição àquilo que Freud denomina fixação da libido, em que o neurótico está aprisionado a uma inércia de gozo.

O final da análise, por outro lado, implica um desprendimento do sujeito em

relação a seu objeto de gozo, revelando-se, em conseqüência, a estrutura de divisão do sujeito - que se encontrava tamponada pela identificação ao objeto na fantasia - e o estatuto real do objeto, ou seja, um objeto que se apresenta como vazio de representação simbólica ou imaginária. Tal processo, denominado por Lacan *destituição subjetiva* ou *travessia da fantasia*, tem como resultado um novo lugar do sujeito em relação ao desejo, e uma queda das posições identificatórias.

Verifica-se, em suma, que esse percurso através da fantasia, que culmina no término da análise, realiza-se por intermédio do analista, que encarna esse objeto a, a ser transformado no resíduo, no dejeito da operação analítica - na medida em que é um objeto que escapa a qualquer possibilidade de simbolização. Por essa via, é possível alguma circunscrição do que Freud denomina o fator quantitativo em relação à pulsão (cf. 1937b, p.223), ou seja, que essa "quantidade" do pulsional - que resiste a ser simbolizada como tal - funcione como impulso e não como obstáculo à análise.

Se Freud considera que a análise deveria assegurar um "governo sobre o pulsional" (1937b, p.232), compreende-se que seu encaminhamento responde a um certo embaraço teórico para lidar com aquilo que, na experiência analítica, situa-se para além da cadeia significante, ou seja, a pulsão; em outros termos, uma dificuldade para manejar essa categoria do real, na medida em que ela não está formalizada na doutrina freudiana.

Percebe-se então que não é por acaso que a formulação lacaniana sobre a relação do sujeito à pulsão, no final da análise, diferencia-se significativamente do ponto de vista de Freud:

"(...) a transferência se exerce no sentido de reconduzir a demanda à identificação. É na

medida em que o desejo do analista, que resta um x, tende para um sentido exatamente contrário à identificação, que a travessia do plano da identificação é possível, pelo intermédio da separação do sujeito na experiência. A experiência do sujeito é assim reconduzida ao plano onde se pode presentificar (sic), da realidade do inconsciente, a pulsão. " (Lacan, 1985e, p.259; o grifo é nosso)

Da perspectiva freudiana de "governo sobre o pulsional" à formulação lacaniana, que se aproxima mais de um "governo do pulsional", na passagem do analista sujeito suposto saber - presente em Freud, ainda que de maneira implícita - ao analista objeto a - encontrado particularmente em Lacan -, observa-se, simultaneamente, a passagem teórica do Pai ao objeto "a". (Michel Silvestre refere-se a essa expressão - "do Pai ao objeto a" -, ainda que não a relacione a uma passagem da teoria freudiana à lacaniana. Cf.Silvestre, 1991, p.105).

Poderíamos acrescentar, apenas a título de ilustração, que, ao nos referirmos anteriormente às fórmulas dos quatro discursos lacanianos (vide p.98), observamos que o denominado discurso analítico possuía uma escrita singular:

a ----- > \$
S2 S1

Os lugares ocupados
pela combinatória de
termos correspondem a:

onde: S1 = significante mestre

S2 = saber

\$ = sujeito dividido

a = mais de gozar

desejo ---> Outro

perda

verdade

(cf.Lacan, 1992a, pp.51, 87)

Encontramos, portanto, na escrita do discurso analítico, o objeto a, chamado "objeto mais de gozar" - na medida em que se correlaciona ao gozo -, vindo funcionar no lugar de agente do discurso, no lugar do desejo. É uma forma de dizer que o objeto a passa, no decorrer da travessia da fantasia, à função de objeto causa do desejo.

Com as fórmulas dos quatro discursos - universitário, mestre, histórica e analista -, pode-se pensar a experiência analítica a partir de mudanças que se operam nos quatro termos que ocupam os lugares fixos - desejo, Outro, verdade, perda - de cada discurso. Portanto, concebe-se que tal formulação teórica tem por efeito concluir o processo de esvaziamento de consistência - empreendido por Lacan - no que diz respeito ao analista como "pessoa", já que a operação analítica passa a depender apenas de o analista situar-se em determinada posição discursiva.

Por outro lado, na medida em que falamos da passagem do Pai ao objeto a no desenvolvimento da teoria freudiana à lacaniana, podemos reencontrar os

indícios desse procedimento na própria escrita do discurso analítico lacaniano. E de que forma?

Se considerarmos que, no discurso analítico, o S1 - significante mestre - está no lugar do que é produzido como perda na experiência analítica, caberia a pergunta sobre o que vem a ser esse significante a ser perdido no decorrer da análise, segundo Lacan.

"(...) esta função do Pai que é tão essencial ao discurso analítico, que se pode dizer, de certa forma, que ela é o seu produto (...) pode-se dizer que o significante mestre, até agora, do discurso analítico, é exatamente o Nome-do-Pai. (...)" (Lacan, 16/6/71, inédito)

Portanto, o significante Nome-do-Pai é aquele que vai ser produzido como perda em uma análise, como (-1), como irrecuperável na cadeia associativa. O Pai passa a apontar então apenas para esse significante a menos, esse significante perdido, que está em jogo no recalque originário e que impede o sujeito de ter acesso a seu inconsciente como tal. Que esse processo implique uma produção do Pai articulado a uma perda, é o que vai promover um esvaziamento, uma fenda no Outro, diante da qual o sujeito poderá perceber que o Outro, talvez, não exista.

Ao contrário de que isso possa constituir-se numa posição de desesperança ou desilusão, é exatamente esse processo que vai possibilitar a produção do sujeito como desejante, a partir daquilo que nele se produziu como perda e passou a funcionar como causa de seu desejo.

ALGUMAS PALAVRAS DE CONCLUSÃO

Caberia retomar um certo número de pontos para tentar esboçar algumas conclusões de nosso projeto. Em primeiro lugar, o estudo da função paterna nas teorias freudiana e lacaniana mostrou-nos algumas convergências, mas também algumas dissimetrias. Os pontos de encontro ligam-se a um privilégio da abordagem da *função* do pai em detrimento do *indivíduo*, do genitor. O pai morto freudiano indica que se descentra a ênfase em sua pessoa viva, consistente, para se privilegiar o aspecto de sua *função*; nessa mesma via prosseguirá o caminho lacaniano, levando às últimas conseqüências esse procedimento que implica um dessubstanciar do pai, abordando-o então como puro significante. A pluralização lacaniana - os Nomes-do-Pai - parece, por outro lado, convergir com o caráter freudiano de multiplicidade de aspectos da função paterna na teoria.

Se Lacan propõe a passagem dos mitos freudianos sobre o pai a uma abordagem lógica do pai na estrutura - chegando a salientar o caráter sintomático dessas construções -, não nos parece que estas últimas devam ser simplesmente substituídas pelas fórmulas lógicas lacanianas: os *matemas* lacanianos só têm algum sentido quando referidos aos elementos da teoria freudiana. Se a formalização lógica do pai - empreendida por Lacan - permite uma ordenação mais elaborada dos diversos aspectos do pai, isolando particularmente a vertente de impossibilidade, de real, correlativa à paternidade,

isso não significa que essa categoria de impossibilidade esteja ausente da doutrina freudiana; quando Freud afirma que o episódio do assassinato do pai primordial está vinculado ao recalque originário, sendo irrecuperável na cadeia de lembranças, já indica muito precisamente a articulação da função paterna ao registro do impossível. Quanto à discussão sobre os restos de religião na doutrina freudiana - segundo alguns autores -, restos esses que resultariam da afirmação lacaniana de que "Freud salva de novo o Pai" (1985c, p.148), preferimos evitar conclusões apressadas, tais como a de que seria então necessário "acabar com as ilusões quanto ao pai" na experiência psicanalítica (Silvestre, 1991, p.112). A questão do *ateísmo* no final de análise é a que se coloca no horizonte desse debate, e que merece uma abordagem no mínimo cautelosa.

Seguindo a afirmação de Jacques Miller - "é por excelência o pai o que se vai com o segredo, o que assume o segredo da vida e vai à morte com esse segredo, com a resposta última que fica sempre fechada para o sujeito" (1992a, p.14) -, poderíamos formular que a experiência analítica comporta uma "desilusão" quanto ao pai, mas não uma extinção daquilo de que ele é também o portador: do mistério e do segredo da existência. A operação de desvelamento do pai encontra, como obstáculo último e estrutural, a vertente do impossível a ser desvelado, conhecido ou sabido. A psicanálise afasta-se, pois, de qualquer projeto iconoclasta - tal como seria o de destruir as ilusões quanto ao pai -, que se revela como a outra face da mesma moeda da posição religiosa propriamente dita.

Em relação à incidência da função paterna sobre a clínica psicanalítica, verificamos no decorrer de nossa pesquisa que não há diferenças radicais entre as concepções freudiana e lacaniana, no que diz respeito à posição do analista na entrada da situação analítica. O analista como sujeito suposto saber pode ser

demarcado na clínica freudiana, ainda que esse conceito não esteja presente em sua doutrina. O psicanalista que se faz, pelo artifício da transferência, objeto de amor e de identificação é correlativo a uma posição de saber - esse saber transferido ao analista situa este último na série paterna.

O problema vincula-se, então, não ao engendramento, mas à resolução da transferência - o que implica também a assunção da castração e a queda da idealização do analista - no decorrer do processo psicanalítico. Tais são as inquietações de Freud ao abordar a questão da finitude ou infinitude da análise.

A solução de Lacan avança no sentido da formulação de um conceito, o objeto a, que seria correlativo a um ponto de *não-saber* na estrutura, contrapondo-se assim ao sujeito suposto saber encarnado inicialmente pelo analista. A operação analítica implicaria, portanto, uma queda do analista-sujeito suposto saber e sua redução ao advento do objeto a.

A diferença fundamental de Lacan em relação a Freud, no que diz respeito à teorização sobre a experiência clínica, poderia ser formulada como vinculada à construção de um conceito - o objeto a - que aponta para a face real da função paterna a partir de onde o analista operaria.

Se na clínica freudiana pode-se verificar uma perpetuação do analista no lugar de sujeito suposto saber, a concepção lacaniana do analista - vindo a funcionar na posição do objeto a - permitiria um *contorno* do "rochedo da castração" freudiano, fazendo com que o objeto perdido fosse assumido não como rochedo, mas como ponte de passagem ao desejo. Essa proposta lacaniana indica uma outra possibilidade de final de análise, que não o interminável situado a partir do limite do "rochedo da castração".

A produção do objeto a - causa de desejo - como resíduo do saber que é correlativo à ordem significante, no termo da análise, indica assim uma nova

relação do sujeito à dimensão do pulsional, já que esse objeto é aquele que a pulsão contorna em sua busca de satisfação. Compreende-se, portanto, que a perspectiva freudiana de que a análise asseguraria um "governo sobre o pulsional" seja substituída em Lacan pelo que se poderia chamar um "governo do pulsional".

Caberia retomar a menção ao fato de que Lacan, ao contrário de Freud, não publicou seus casos clínicos, ou seja, não se submeteu à prova de que sua teoria do final de análise encontrasse comprovação clínica.

É verdade que existe uma proposta lacaniana no sentido de se verificar o final das análises pessoais dos analistas, através do dispositivo do *passee*. Porém, ainda que não pretendamos sequer comentar a respeito do funcionamento ou da validade do dispositivo, não se pode deixar de constatar que sua aplicação tem sido, no mínimo, polêmica até os nossos dias.

Portanto, lembrando a afirmação de Lacan de que "Freud salva de novo o Pai", caberia perguntar sobre o que Lacan "salva" - se é que "salva" alguma coisa - com essa abstenção na publicação de seus casos clínicos.

É importante enfatizar então que é bem provável que haja pontos na teorização lacaniana que respondam a questões sintomáticas do próprio Lacan, como ocorreu também com Freud. Porém, o mais importante é que, no campo psicanalítico, os pontos de falha ou de abertura são apenas comprovações de que a estrutura do sujeito é de falta. Portanto, o fato de haver contradições, pontos não esclarecidos e de fracasso na doutrina de determinado analista, ao contrário de desautorizá-lo, apenas indicam a presença da divisão na sua teoria. Se o estudo da incidência do desejo de Freud em sua doutrina e em sua clínica tem sido empreendido de diversas formas, inclusive por Lacan, cabe aguardar outros trabalhos no que diz respeito ao desejo deste último. Nossa proposta de uma

abertura para outras futuras possíveis abordagens da incidência do desejo de Lacan sobre sua teoria e sua praxis, longe de invalidar suas formulações, apenas busca o seu ponto de verdade subjetiva.

Ainda que o aspecto de "comprovação" na experiência psicanalítica não tenha o mesmo estatuto que tem na ciência em geral, cabe-nos aguardar que cada analista possa apresentar alguns testemunhos sobre a validade das soluções teóricas lacanianas sobre o final da análise. Dessa forma, a abstenção de Lacan em publicar seus próprios casos clínicos poderia ser entendida não como manobra para evitar expor seus fracassos, mas como uma recusa a fornecer *padrões técnicos* a partir dos quais outros analistas pudessem identificar-se. Qual das alternativas de interpretação seria mais adequada é algo que fica entregue ao futuro dizer, já que é a partir dos efeitos a posteriori de determinado ato, no campo psicanalítico, que ele adquire significação.

Que o estudo dos "destinos do pai na psicanálise" possa anunciar a questão sobre os "destinos das teorias dos pais da psicanálise", é algo que nos contentaremos em apenas indicar.

Resta-nos somente acrescentar no momento, para além de qualquer incursão "profética" sobre o destino da teoria de Lacan, que o estudo de sua doutrina tem como principal vantagem - e isso merece ser destacado - a de lembrar-nos que se a psicanálise tem um nome, este é o de Freud; os outros serão sempre substitutos e derivados deste primeiro.

BIBLIOGRAFIA

- Aberastury, A. Salas, E.J. (1984). *A paternidade, um enfoque psicanalítico*. Porto Alegre, Editora Artes Médicas.
- Brandão, J.S. (1992). *Mitologia grega, volume III*. Petrópolis, Editora Vozes Ltda.
- Cottet, S. (1988). *Estudos clínicos de Serge Cottet*. Salvador, Editora Fator.
- ____ (1990). *Freud e o desejo do psicanalista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.
- D'Épinay, M.L. (1988). *Grodeck: a doença como linguagem*. Campinas, Papyrus Editora.
- Dor, J. (1991). *O pai e sua função na psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.
- Elmer, D. (1993). De um \underline{x} que não pode construir-se. *Publicação da Escola Letra Freudiana*. 1/4:35-39. Rio de Janeiro, Editora Espaço e Tempo Ltda.
- Freud, S. (1894). Las neuropsicosis de defensa. *Edição Amorrortu*, 3. Buenos Aires.

- Freud, S. (1896). Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa. *Edição Amorrortu*, 3. Buenos Aires.
- ____ (1900). La interpretación de los sueños. *Edição Amorrortu*, 4. Buenos Aires.
- ____ (1905). Fragmento de análisis de un caso de histeria. *Edição Amorrortu*, 7. Buenos Aires.
- ____ (1909a). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. *Edição Amorrortu*, 10. Buenos Aires.
- ____ (1909b). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. *Edição Standard*, 10. Rio de Janeiro.
- ____ (1911). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente. *Edição Amorrortu*, 12. Buenos Aires.
- ____ (1913). Tótem e tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. *Edição Amorrortu*, 13. Buenos Aires.
- ____ (1915). Pulsiones y destinos de pulsión. *Edição Amorrortu*, 14. Buenos Aires.
- ____ (1918). De la historia de una neurosis infantil. *Edição Amorrortu*, 17. Buenos Aires.
- ____ (1919). 'Pegan a un niño'. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. *Edição Amorrortu*, 17. Buenos Aires.

- Freud, S. (1920a). Más allá del principio de placer. *Edição Amorrortu, 18*. Buenos Aires.
- ____ (1920b). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. *Edição Amorrortu, 18*. Buenos Aires.
- ____ (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. *Edição Amorrortu, 18*. Buenos Aires.
- ____ (1923). El yo y el ello. *Edição Amorrortu, 19*. Buenos Aires.
- ____ (1924). El sepultamiento del complejo de Edipo. *Edição Amorrortu, 19*. Buenos Aires.
- ____ (1933). Sándor Ferenczi. *Edição Amorrortu, 22*. Buenos Aires.
- ____ (1937a). Construcciones en el análisis. *Edição Amorrortu, 23*. Buenos Aires.
- ____ (1937b). Análisis terminable e interminable. *Edição Amorrortu, 23*. Buenos Aires.
- ____ (1939). Moisés y la religión monoteísta. *Edição Amorrortu, 23*. Buenos Aires.
- ____ (1940). Esquema del psicoanálisis. *Edição Amorrortu, 23*. Buenos Aires.
- Julien, P. (1984). L'amour du père chez Freud. *Littoral, 11/12:153-168*. Paris, Editions Ères.

- Kury, M.G. (1990). *Sófocles, a trilogia tebana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.
- Lacan, J. (1952). *L'homme aux loups*. Seminário inédito.
- ____ (1953). O mito individual do neurótico. *Falo, Revista Brasileira do Campo Freudiano*. 1:9-19. Salvador, Editora Fator, 1987.
- ____ (1956-1957). *A relação de objeto*. Seminário inédito.
- ____ (1957-1958). *Las formaciones del inconsciente*. Seminário inédito.
- ____ (1958-1959). *El deseo y su interpretación*. Seminário inédito.
- ____ (1962-1963). *L'angoisse*. Seminário inédito.
- ____ (10/XI/63). *Los Nombres-del-Padre*. Seminário inédito.
- ____ (1967-1968). *L'acte psychanalytique*. Seminário inédito.
- ____ (1970-1971). *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Seminário inédito.
- ____ (1971-1972). *El saber del psicoanalista*. Seminário em Ste.Anne, inédito.
- ____ (1974-1975). *R.S.I.* Seminário inédito.
- ____ (1984). *Escritos, I*. México, Siglo Veintiuno Editores.
- ____ (1985a). *O seminário, livro 3: as psicoses, 1955-1956*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.

Lacan, J. (1985b). *Escritos*, 2. México, Siglo Veintiuno Editores.

____ (1985c). *O seminário, livro 20: mais, ainda, 1972-1973*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.

____ (1985d). *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. México, Siglo Veintiuno Editores.

____ (1985e). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 1964-1965*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.

____ (1985f). *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise, 1954-1955*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.

____ (1986). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.

____ (1988). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.

____ (1992a). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.

____ (1992b). *O seminário, livro 8: a transferência, 1960-1961*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.

Miller, J.A. (1988). S'truc dure. *Matemas II*:89-104. Buenos Aires, Ediciones Manantial.

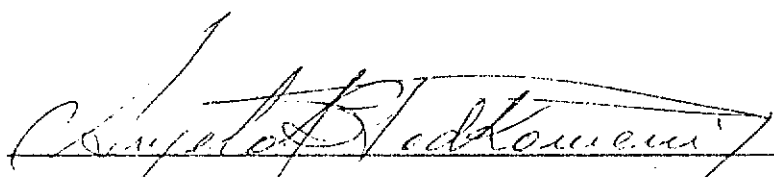
____ (1992a). *Comentario del seminario inexistente*. Buenos Aires, Ediciones Manantial.

- Miller, J.A. (1992b). *Percurso de Lacan, uma introdução*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.
- Millot, C. (1989). *Nobodaddy, a histeria no século*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.
- Obholzer, K. *Conversas com o homem dos lobos: uma psicanálise e suas conseqüências*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.
- Quinet, A.L.A. (1990). *Clínica da psicose*. Salvador, Editora Fator.
- Roth, C.B. (org.) (1973). *Encyclopaedia judaica Jerusalem, 7*. Jerusalém. Keter Publishing House Ltda.
- Silvestre, M. (1991). *Amanhã, a psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.
- Soler, C. (1991). *Artigos clínicos*. Salvador, Editora Fator.
- ? (1980). *Torá, a lei de Moisés*. Rio de Janeiro, Editado pela Congregação Religiosa Israelita Beth-El.

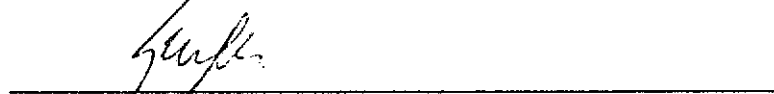
OUTRAS FONTES DE PESQUISA

Entrevista (30/4/93). Realizada com Nilton Bonder, Rabino da Congregação Judaica do Brasil e autor de vários livros sobre judaísmo.

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio de Janeiro pela aluna Simone Pencak, intitulada O Pai e seus Destinos na Clínica Psicanalítica, e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores:

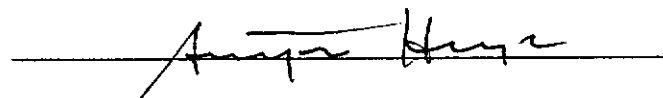

Prof. Angela Baraf Podkameni / PUC-Rio
Orientadora


Prof. Claudia Amorim Garcia / PUC-Rio


Prof. Sérvulo Augusto Figueira / PUC-Rio

Visto e permitida a impressão

Rio de Janeiro, 28 de abril de 1994


Prof. Jurgen Heye

Coordenador dos Programas de
Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas