



PUC
RIO

CARLOS EDUARDO LEAL VIANNA SOARES

**EM NOME DO PAI: UM ESTUDO SOBRE CULPA E
ANGÚSTIA**

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

RIO DE JANEIRO, SETEMBRO DE 1997

**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.Cham. 150 S676e TESE UC

Autor Soares, Carlos Eduardo Leal Vianna.

Titulo Em nome do pai



Ex.1 PUC-Rio - PUCB

00134926

CARLOS EDUARDO LEAL VIANNA SOARES

**EM NOME DO PAI: UM ESTUDO SOBRE CULPA E
ANGÚSTIA**

Tese apresentada no Departamento de
Psicologia da PUC/RJ como parte dos
requisitos para obtenção do título de
Doutor em Psicologia.

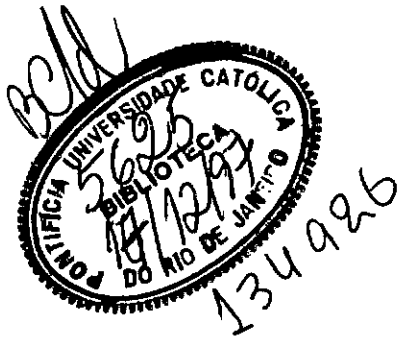
Orientadora: Terezinha Féres Carneiro

Departamento de Psicologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, setembro de 1997.

91822

UC-00071975-3



+ V

150
S676 e
TESE VE
col 4

DEDICATÓRIA

Aos poetas: estes pais das palavras.

O rio*

Havia um rio que passava ao lado da minha casa
nele passei toda a minha infância,
passei a infância ao lado da casa
nunca soube o que se passou na minha casa.

Meu pai dizia coisas
minha mãe as escutava
e gritava para mim.
O barulho das águas
sempre foi maior
do que a voz da minha mãe,
assim eu não escutava
o que meu pai dizia

Tornei então filho do rio
do rio que passava
e levava com ele minha vida.
Transbordei algumas vezes,
minha mãe com baldes e toalhas secas
aflita, atônita, vinha me acudir,
mas sempre foi em vão
pois eu transbordava
da falta da voz do meu pai.

* Do meu livro de Poesias: *Fragmenta*, Revinter Editora.

A culpa*

Culpa,
manto pesado
veludo denso
insuportável ar.
Respira-se ofegante,
quer-se distante
do ato mal feito
remendado,
vergonhoso arrependimento
constata o imperfeito.

Culpa, culpa, culpa
manto lesado
corpo gelado
carne ressequida
voz ensaboada,
pretensão de
ato desfeito,
quer-se rarefeito.

Luta, luta, luta
contra a assombrosa
culpa,
êxtase doído
gozo mortífero,
peito casuístico
cai-se desfeito.

* Do meu livro de Poesias: *Fragmenta*, Revinter Editora.

MEUS AGRADECIMENTOS

A Circe Navarro Vital Brasil (in memorian), pela sua delicadeza e sabedoria com que me orientou no mestrado e no início desta tese.

A Terezinha Féres Carneiro pela elegância e disponibilidade com que acolheu meu projeto do doutorado.

A Maria Anita Carneiro Ribeiro pelo brilhantismo e clareza de suas intervenções ao longo dos debates nesta tese, capítulo após capítulo.

Ao Romildo do Rêgo Barros que me possibilitou descobrir uma ética mais-além do pai.

A Sandra Cabral Baron pela sensibilidade na leitura dos meus textos.

A Ana Lúcia Lutterbach pela amizade e constante interlocução.

Ao Francisco R. de Farias e a Gilsa F. Tarré de Oliveira que de diversas maneiras estiveram sempre presentes me auxiliando e incentivando continuamente.

Aos meus filhos, Ana Carolina e Pedro que têm me ensinado cada dia a reinventar o que é ser pai e a Bethânia sempre presente ao meu lado.

A Conceição Vilela Guimarães (mais uma vez), pela digitação e composição final.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela ajuda financeira recebida durante o curso).

RESUMO

Partindo do conceito de paternidade em Freud e Lacan e das referências que ambos fazem à religião, judaica-cristã, esta tese se organiza sobre três eixos principais: o mal estar da culpa, a angústia e desejo do Outro, e o declínio do pai. Pretende-se assim investigar a função do pai na psicanálise e como o sujeito é afetado, na filiação, pela culpa e pela angústia. Trata-se de justificar as aproximações e diferenças marcantes entre o discurso da psicanálise e o ensino religioso em relação à culpa, à lei e ao pai. A reflexão ética trazida pela psicanálise propõe que o sujeito não se aliene, nem se sacrifique ao Outro da religião (Deus), ou ao Outro familiar (às exigências da lei introduzidas pelo pai). Conclui-se com as conseqüências, de tal reflexão, para a teoria e a clínica psicanalítica.

RÉSUMÉ

A partir du concept de paternité en Freud et Lacan et des références que tous les deux font à la religion, judaïque-chrétienne, cette thèse s'organise sur trois axes principaux: le mal-être de la culpabilité, l'angoisse et le désir de l'Autre, et le déclin du père. On a ainsi l'intention de rechercher la fonction du père dans la psychanalyse et comment le sujet est affecté dans la filiation. Il s'agit de justifier les rapprochements et différences marquants entre le discours psychanalytique et l'enseignement religieux et leurs rapports avec la culpabilité, la loi et le père. La réflexion éthique apportée par la psychanalyse

propose que le sujet ne s'aliène ni se sacrifie pas à l'Autre de la religion (Dieu), ou bien à l'Autre familial (des exigences de la loi introduit par le père). Les conclusions sont les conséquences de telle réflexion et pour la théorie et pour la clinique psychanalytique.

SUMÁRIO

1- INTRODUÇÃO.....	1
2- O MAL-ESTAR DA CULPA.....	10
2.1- <i>A ÉTICA DA PSICANÁLISE E A CULPA</i>	10
2.2- <i>A CULPA NA ESTRUTURA EDÍPICA.....</i>	46
3- A ANGÚSTIA E O DESEJO DO OUTRO	84
3.1- <i>A ANGÚSTIA, A LEI E A CULPA.....</i>	84
3.2- <i>A ANGÚSTIA NA MODERNIDADE.....</i>	93
3.3- <i>A ESTRUTURA DO SACRÍFICIO E O OBJETO a.....</i>	113
3.4- <i>O PECADO E A ANGÚSTIA.....</i>	131
4- O PAI EM SEU DECLÍNIO.....	143
4.1- <i>O PAI: UM MESTRE CASTRADO OU DA INFIDELIDADE DO AMO.....</i>	143
4.2- <i>A ARCA DOS HOMENS: A PATERNIDADE EM NOÉ.....</i>	171
4.2.1- <i>O Manto ou, "Pai, se possível, passe de mim este cálice!".....</i>	171
4.2.2- <i>Noé está nu !.....</i>	172
4.2.3- <i>Abba!.....</i>	174
4.2.4- <i>O filho calado.....</i>	185
5- CONCLUSÃO.....	189
6- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	195

1- INTRODUÇÃO

Nossa proposta visa pesquisar o que leva o sujeito freudiano, este sujeito do inconsciente, na sua relação com o pai, a se deparar inequivocamente com a culpa e a angústia na sua vida e de que maneira, em sua neurose, ele responde a isso.

O passo de Freud não institui um retorno da psicanálise sobre o campo da filosofia ou da religião para pensar sobre aquilo que marca o sujeito na sua estranha condição de ser vivente. Se Freud, em seu percurso pessoal, esteve próximo da filosofia, da neurologia, da mitologia e da antropologia, a marca de seu estranhamento na vida foi sem sombra de dúvidas sua profunda relação com a religião. Seu *fervoroso* ateísmo o conduziu a tentar formalizar, em diversos textos, sua descrença* em Deus.

Este judeu-ateu, como o próprio Freud gostava ^{de} se auto - denominar, encontrou, com a criação da psicanálise, uma nova maneira de poder pensar sobre temas tão caros à religião como a culpa, a angústia, o pecado e o pai.

Com a psicanálise, ele obteve um vigoroso instrumento que sempre visou retirar os neuróticos de seus estados de alienação - incluía-se aí a alienação produzida pela religião. A letargia diante da realidade, provocada por esta ilusão religiosa, seria perniciosa e mantenedora

* O sentido da palavra descrença pode se contrapor ao vocábulo religião, que possui, etimologicamente, o sentido de *re-ligare* (re-outra vez, de novo, e ligare-ligar, unir, vincular), ou seja, religar o ser humano a Deus (religar o mundo profano ao mundo sagrado). Descrer é, portanto, se desligar ou desacreditar, na tradição judaica-cristã, da relação com Deus. É também digno de nota que ser ateu é dizer não a Deus. Porém, tal como nos ensinou Freud, só se pode negar se antes tiver havido uma *bejahung*, ou seja, uma afirmação primordial. Deixamos aqui a pergunta: a que crença anterior de Freud se contrapunha seu ateísmo?

do estado de sofrimento, do qual o homem sempre tentou se afastar na sua incessante procura pela felicidade.

Se Freud compara a religião a uma neurose obsessiva universal, não é para detratá-la, ao contrário, ele sustenta sua eficácia contra um certo intolerável que haveria nas pulsões. Este regramento das pulsões através da religião traria o aspecto benéfico de sua pacificação, incluindo aí um possível controle sobre as exigências da civilização. Além disso, a religião, segundo Freud, é aquela que garante proteção no presente e promete felicidade para o futuro, desde que o religioso siga atentamente os mandamentos estabelecidos por Deus. Porém, a mão que conforta é a mesma que pune e castiga severamente o desobediente. Assim, Deus dá ao homem o livre-arbítrio da escolha, porém com a condição de que ele opte pelos seus preceitos, caso contrário, nada o garante nem o salva do padecimento nesta ou noutras vidas.

A psicanálise, ao contrário da religião, não promete nada. Seu propósito terapêutico visa chegar à verdade de cada um desobstruindo os antolhos que impedem que o sujeito se veja alienado nas promessas ilusórias, quer estas venham do campo da filosofia, da ciência ou da religião. Por um fim aos ideais totalizantes, principalmente quando vêm acompanhados de discursos oficiais de instituições como a igreja e o exército é, segundo Freud, a possibilidade de resgatar a singularidade de cada um. Desta maneira, o ideal utópico cristão de uma irmandade universal seria catastrófico, já que acabaria com a singularidade da diferença.

Para Freud, a religião é construída pelos homens com o intuito de responder a dois enigmas cruciais para eles: a criação e a morte, isto é, de onde viemos e para onde vamos. Delinear esta trajetória é poder estabelecer um sentido para a vida. A psicanálise nomeia como sintoma tudo aquilo que visaria produzir sentido na vida do ser humano. Assim, as respostas que o sujeito procura dar frente aos enigmas e mistérios da vida, as quais definiriam pelo seu modo de ser, são, no fundo, seu sintoma. Portanto, o sintoma é uma resposta e, ao mesmo tempo, uma produção de sentido.

Freud, ao criar a psicanálise, pensou-a como um instrumento que pudesse estar a serviço da verdade do inconsciente de cada sujeito. Este posicionamento freudiano estabelece que, diante da verdade, não pode haver tolerância, conciliações ou limitações. Não se trata de um combate aos sintomas em suas vertentes ilusórias, mas sim às fantasias subjacentes à eles, estas que, ao fixarem no inconsciente o insuportável do trauma, agregaram também para si a culpa e a angústia diante do insustentável da vida e do mistério da morte.

A psicanálise trabalha no sentido de possibilitar ao sujeito responder à culpa e à angústia em sua vida sem que para isso tenha que cair doente, sem que para isso tenha que agregar sentidos obscuros que nada mais são do que pedras de tropeço. Trata-se, sem dúvida, de uma posição ética que o sujeito deve buscar no percurso de sua análise: não precisar ficar doente para ter acesso à verdade que o causa e o impulsiona na vida. Por “sentidos obscuros” não devemos pensar a ilusão religiosa como sinônimo de erro, pois isto seria o mesmo que querer abolir a religião. O próprio Freud afirmava que as pessoas que só encontram consolo na religião não conseguiriam suportar a vida sem ela, mesmo que, em troca, a religião, através de seu ensino, postule um rosário de exigências.

Viver a vida sem religião seria pior que viver a vida sem pai? Pois para Freud, Deus nada mais é do que um pai glorificado. O problema é que Freud, ao criar a psicanálise, colocou no seu epicentro justamente o pai. Um pai que se quer morto para se poder alçar a outros vãos. Pretensa ilusão, já que o pai morto assume, através da lei que entroniza, uma dimensão muito maior do que quando vivo. Seria então possível dizermos que no epicentro da teoria freudiana está Deus, este em que ele veementemente se negou a acreditar?

Por ser um sujeito do inconsciente e por ser regido por ele, o sujeito, em geral, não sabe o que faz quando faz algo que ele não gostaria de fazer, mas que mesmo assim acaba fazendo. Quer dizer, a função do inconsciente, que descompleta o sujeito, vai na contramão daquilo que ele espera para si: a completude que daria sentido à sua vida.

Neste ponto, a dimensão ética - se a ética for definida como um saber prático: nesta *práxis*, o agente, a ação e a finalidade do agir são inseparáveis - na vida do sujeito é fundamental, pois o sujeito não sabe de si. Em geral, o homem não sabe o que faz, desconhece seus propósitos no mundo, sua origem e seu fim, assim como também desconhece as causas e os fins de sua ação, o significado de suas intenções e de suas atitudes e a essência dos valores morais. Por isto o homem faz leis, introduz normas de comportamento, guias de atitudes espirituais e padrões para se alcançar a felicidade, o bem e a vida em comum com seus semelhantes. Um grande receituário para se viver melhor tem sido o esforço, tanto da filosofia quanto da teologia. O grande plano ético parece ser aquele que propõe retirar o sujeito de seus vícios - inclua-se aí os pecados - e torná-lo um virtuoso.

Para a filosofia, a prudência, a coragem, a temperança, a amizade e a veracidade são, em geral, consideradas como grandes virtudes, as quais ainda se pode acrescentar as virtudes teológicas (fé, esperança, caridade) e as virtudes cardeais (coragem, justiça, temperança e prudência). Por outro lado, a covardia moral, a avareza, a indiferença, a vulgaridade, a libertinagem, a ambição, são proclamados como vícios, aos quais podemos agregar os pecados capitais (gula, avareza, preguiça, luxúria, cólera, inveja e orgulho).

Apesar de todo este esforço constante para tentar delimitar e corrigir todos os movimentos desviantes do homem, esta empreitada ética pelo equilíbrio moral, harmonia e pela paz tem-se mostrado, ao longo da história, extremamente pífia quanto aos seus resultados.

O estatuto ético da psicanálise, ao contrário da filosofia ou da religião, nunca procurou redigir preceitos básicos de como se orientar no pensamento ou de como agir diante de determinadas situações aflitivas ou desconcertantes.

A proposta da psicanálise consiste em poder chegar à verdade que subjaz recalcada no inconsciente de cada sujeito. É no encontro com esta verdade que se pode estabelecer os limites no campo da ética de cada um, ou seja, a psicanálise aposta num movimento do desejo humano que vai do universal para o particular. Há, portanto, duas questões importantes para a

psicanálise: a primeira, na qual se deve tomar a ética segundo o desejo inconsciente de cada um, e a segunda, que é derivada da primeira, propõe que a ética não pode ser fundada em princípios universais, mas sim estritamente particulares. A ética da psicanálise, desde Freud, segue a orientação de pensar cada analisando, não em referência a outros ou ao que a civilização espera dele, mas segundo o que ele próprio é em seu inconsciente. É uma ética que aposta que o sujeito possa ser responsável pelo seu inconsciente e não fazer dele um oceano revolto de tropeços.

É Jacques Lacan, na sua releitura de Freud, que nos convida a repensarmos o plano da ética em relação à culpa e à angústia.

Assim, veremos de que maneira a culpa invade o sujeito, provocando não só um desprazeroso mal-estar, mas também abalando sua busca pela felicidade. Se a religião, como dissemos, promete a salvação dos pecados, ela também produz, ao mesmo tempo, os parâmetros do que sejam estes pecados. A religião, através da promulgação de suas leis, faz com que nasça, para o sujeito, a idéia da culpa pela transgressão destas mesmas leis. Se, para a religião, no princípio era o Verbo e este comporta uma lei, para a psicanálise, no princípio está o desejo que funda o sujeito do inconsciente. Este sujeito do inconsciente é um acusado. Sua culpa? É de não satisfazer seu desejo. Desejo que, se por um lado, podemos definir como sendo sempre insatisfeito, por outro, sua possibilidade de se realizar leva o sujeito ao ponto de angústia, pois este momento corresponderia ao surgimento do objeto a. O objeto a, Lacan o define como o objeto causa do desejo ou mais de gozar, dependendo do momento clínico em que ele pode vir a surgir para o sujeito. Se a causa do desejo é o que mantém o sujeito em sua busca de satisfação, a vertente de mais de gozar torna a possibilidade, mesmo que imaginária, do encontro com este objeto algo insuportável, pois esta vertente é a vertente do sofrimento.

Então, sua sentença por não satisfazer o desejo será seu sintoma. Esta é a dupla vertente do sintoma: ao mesmo tempo em que ele é produto originário de um mal maior - a angústia de castração - e esta é sua vertente de sofrimento, é também a moeda com a qual o neurótico tenta saldar sua dívida, o que lhe produz alívio e satisfação.

E como é que isto se estrutura para este ser falante? Por um lado, pela inscrição da sua relação primordialmente com a mãe - este Outro que inaugura a relação da criança com a linguagem - e, por outro, pela inscrição da função paterna, que visa garantir-lhe uma espécie de salvo conduto para o resto de sua vida. As intempéries na vida do sujeito revelam que nem a entrada na linguagem, nem a garantia da função paterna foram suficientes para permitir o desembaraço frente à vida. A incidência, inúmeras vezes nefasta da mãe sobre o sujeito a advir e a insuficiência, a tirania ou a impotência paterna produzem, sobre este mesmo ser falante, a dimensão da culpa por não corresponder ao que esperam dele. Querer culpá-los pelo que se é resulta, invariavelmente, na manutenção queixosa de uma reivindicação de um vir-a-ser. Para sair desta sofrida posição, convém então pensarmos de que maneira a psicanálise pode levar o sujeito a se confrontar com a ética do seu desejo.

O problema, no manejo da cura analítica, esbarra justamente no que toca ao desejo. Se Lacan definiu o desejo como sendo o desejo do Outro, deste desejo do Outro nada se pode, *a priori*, saber. Aliás, a angústia se funda exatamente diante do enigma do desejo do Outro. Isto quer dizer que, frente ao desejo do Outro, o sujeito responde com o afeto, nomeado por Freud de *angústia*. Desta maneira, quer dizer, sem enganar, a angústia aponta, sinaliza que a lei que regia as relações do sujeito com o Outro sofreu uma desestabilização, ficando assim, afetada.

Atualmente, a angústia é freqüentemente causada pelas desestabilizações que o sujeito sofre quando ele já não mais consegue absorver a avalanche de objetos que a ciência produz, objetos que originalmente visariam garantir uma melhoria de vida para todos. O sujeito não sabe como responder a este Outro do social que pretende uma uniformização dos desejos e uma pedagogia das pulsões. Aqui rejeitamos a proposta de um sujeito pós-moderno, um sujeito sem culpas devido à sua intertextualidade globalizante. A culpa, como afirmamos, é razão de estrutura, estrutura edípica. E, em relação a isto, não há evolucionismo algum. O sujeito da psicanálise, embora sofra as contingências da evolução histórica, está, em seu inconsciente, balizado pela estrutura edípica. Frente ao 'sem limite' provocado pela pletora de objetos da

modernidade, a psicanálise se constitui como um discurso que pode produzir um ponto de basta, um limite ao gozo desenfreado do Outro.

Se não se opera este limite ao gozo do Outro, o que podemos constatar ao longo da história humana, desde o episódio de Abraão com seu filho Isaac, é que o sujeito se põe numa posição sacrificial para dar conta do absolutismo tonitruante daquele gozo.

Novamente, o não cumprimento das obrigações impostas pelo Outro acarreta, para o crédulo, a introdução na dimensão do pecado e, como nos lembra Kierkegaard, sua conseqüente constatação do nada da angústia.

Se retomamos, ao final de nosso percurso, o pai, é para dar-lhe a devida dimensão de sua participação na vida do homem. O pai é este diante do qual deve-se pagar uma dívida-culpa. Porém, se por um lado, a dívida é simbólica, portanto impagável, por outro, o pai falha naquilo que ele deveria transmitir ao filho. Mas o que é que ele deveria transmitir ao filho? Ora, isto que não se transmite: que não há relação sexual. No entanto, o pai, enquanto um mestre castrado, pode ser aquele que viabilize a circulação e a produção dos discursos com os quais o sujeito possa fazer laço na dimensão do social.

Mesmo que o pai se mostre em seu declínio há algo nele, em sua função, que é da ordem de um não sabido. Tal como Freud apontou e como temos trabalhado desde o início, há uma estreita correlação entre o pai e Deus. Se do pai há algo irrespondível, o mesmo podemos dizer de Deus. Assim, no que se refere ao que causa o trauma, podemos dizer que o não sabido se relaciona ao pai, que introduz, para o sujeito, a dimensão do sexual. Mas, em relação a pergunta sobre o que é um pai, só se encontra uma resposta: a angústia.

Insistir, numa análise, em querer responder sobre o que é um pai não significa colocá-lo a nu, tal como no episódio bíblico sobre Noé. Significa poder reconstruí-lo, dia após dia, sessão após sessão, para que com ele, isto é, sem precisar prescindir dele, possamos olhar, em nosso desejo e sem a égide da culpa, um pouco além.

Para conduzir nossa proposta de trabalho, desenvolveremos nosso tema *Em nome do pai: um estudo sobre culpa e angústia*, a partir de três eixos principais: o mal-estar da culpa, a angústia e o desejo do Outro e o pai em seu declínio.

Assim, nosso objetivo consiste em podermos contextualizar, a partir das formulações de Freud e Lacan a respeito do pai, da culpa e da angústia, uma nova posição ética que o sujeito no percurso de uma análise pode assumir diante de um mundo que insistentemente promete ilusões. Freud deu o passo inaugural em sua crítica à religião como sendo um processo ilusório na vida dos neuróticos.

Lacan, ao relê-lo, avança redimensionando o estatuto ético do sujeito frente ao desejo do Outro. Nós propomos demonstrar as condições de possibilidades em que tais eventos ocorrem quando a psicanálise joga sua luz sobre o *Deus obscuro*.

2- O MAL-ESTAR DA CULPA

2.1- A ÉTICA DA PSICANÁLISE E A CULPA

“O que pedem os homens da vida e o que desejam nela realizar? A resposta mal pode provocar dúvidas. Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer.” Freud - *O mal-estar na civilização*)

“O que desejas aliás é coisa grande e elevada, e próxima do divino: não ser abalado. A esse equilíbrio da alma os gregos chamam de *euthymia*, sobre o que há um volume egrégio de Demócrito; quanto a mim, chamo de tranquilidade.”(Sêneca - *Sobre a tranquilidade da alma*)

O homem, desde sempre buscou este binômio: felicidade/tranquilidade. Para a religião cristã, ao homem estaria vetada, aqui na terra, a aquisição de toda felicidade e de toda tranquilidade por causa do pecado original. Segundo este pensamento cristão, a idéia do todo só é atribuída a Deus. Ao homem, por estar imiscuído no pecado, só lhe cabe uma vida ceifada do todo. A promessa cristã aponta para a aquisição deste todo - só após a morte - a partir da conversão e do arrependimento dos pecados.

As primeiras interpretações da Bíblia, feitas pelos padres apologistas, eram extremamente severas. Era muito mais uma condenação à morte, já que todos pecavam, do que uma tentativa pastoral de resgatar o bem da vida. Era (e é ainda hoje) fato comum que com a idéia do pecado

surgiu a culpa no homem. Tem-se, então, que a culpa é destinada a todos pois não há exceção entre os homens, todos eles serão colocados debaixo duma maldição comum. Note-se que os preceitos são os mesmos que os atuais, embora o rigor da compunção exigida era seguida de severas admoestações. A culpa exige reconciliação, penitência e conversão. Sem este móbil trinitário a religião cristã não oferece ao pecador perdão para os seus pecados. Mas, segundo a tradição cristã, o mal já está feito. Não há, pois, escapatória alguma para o homem culpado, ele não tem desculpa perante o seu Juiz. A lei de Deus pronunciou sua sanção: a pena de morte, nada menos do que isto, a pena de morte para todos!

Esta era uma visão severa que a igreja vem durante os séculos tentando se desfazer e aplacar seu sentido mais rigoroso. É desta maneira que a ética cristã tem buscado dar orientação para seus fiéis. Aliás, a noção de ética esteve sempre articulada com a noção de orientação. Como orientar-se da melhor forma possível e com isso obter uma tranqüila felicidade para sua vida. Assim é que a ética acaba sendo na doutrina cristã um enorme guia para os aflitos. A catequese que tem por intuito evidenciar, distinguir, legislar as antinomias entre o bem e o mal, o correto e o incorreto, o sensato e o absurdo, o saudável e o doentio, o verdadeiro e o falso - esta lista poderia ser interminável - e, o bom e o mau, apontam para uma ética como doutrina da vida bem-sucedida.*

Ora, o problema crucial, que implicava uma conduta ilibada, assentada nesta ética vigorosa, moralizante, com o qual todo cristão se defrontou foi que, mesmo sabendo das leis, ou melhor, justamente pelo fato de não poder delas se livrar, ele invariavelmente não conseguiu viver sem transgredi-las. A ética que mostrava como afastar-se da errância, das tentações terrenas, tinha, e ainda tem, o intuito de resgatar o sentido da Lei divina e, com isso, conduzir as ações de cada um para que ela incorresse cada vez menos em equívocos. O peso da lei aplicada,

* Um exemplo que corrobora esta afirmação pode ser encontrada nas palavras de Moshé ben Maimon, 'Maimónides', "Guia de Perplexos" - Madrid Editorial Trotta, 1994. Do mesmo autor podemos destacar ainda "Os 613 mandamentos", traduzido pela editora Nova Arcádia, São Paulo, 1991.

entretanto, quase sempre foi sentida como coerção em relação aos desejos mais íntimos de cada um. O caminho da salvação da humanidade tropeçava na estrada da liberdade individual. A conquista do reino dos céus deveria ser trocada pela abdicação das riquezas da terra. A vontade de “satisfação já”, as pulsões sexuais, os prazeres da carne, enfraqueciam não só a nobreza do espírito, bem como o sentido vigilante de bem-aventurança num futuro prometido mas nunca visto. O olhar, a visão imediata do prazer, ou mesmo a “impureza” dos pensamentos obscenos, sempre foi uma grande preocupação para a igreja porque era óbvia a desorientação causada naquele que deveria ser salvo. Salvo de seus pecados. Ali onde se pecava, deveria advir a lei. Um imperativo contra o qual nunca houve descanso. Mesmo porque, a força da lei ganhava, através de seu substrato simbólico, para cada crime cometido, o mais cruel de todos os castigos: a culpa.

Mas se a lei pede que o culpado seja punido, que o pecado seja julgado e que a justiça seja feita, ela não dá ao pecador garantia alguma de que ele não continuará a pecar. O julgamento não é feito para que o culpado se torne santo, mas para puni-lo e para satisfazer a justiça divina. Eis porque, sob a lei, os sacrifícios deviam sempre recomeçar.

A satisfação deste gozo divino não deixava alternativa para o penitente a não ser seus contínuos sacrifícios.

Pela história sabemos que foi só a partir do século XIII que a Igreja romana ordenou que a prática da confissão fosse pautada pelo *conforto e proteção*, atestando assim aos fiéis, o *perdão* divino.

Esta prática pretendeu intervir mais diretamente nas ações morais daqueles que freqüentavam a igreja e, com isso, atingir no social uma doutrina casuística. A igreja acenava para os fiéis que o rigor da confissão proporcionava não só a retidão de suas condutas como também o aplacamento de seus medos e um maior sentimento de segurança frente às intempéries da vida.

A manutenção no *hic et nunc* de uma serenidade interior, dependeria outrossim, que o cristão se abstinhasse dos desvios e distrações que poderiam corromper sua alma. Este esforço

nesta vida de retidão, com certeza o conduziria para a imortalidade após sua morte. A partir do *conforto* e da *proteção*, providenciadas pelos padres no ato da confissão, o encontro inefável com Deus, ganhava aqui na terra uma prévia do que seria este encontro. Além disto, uma vida franciscana, despojada de tentações materiais, de corrupções do corpo, era o passaporte certo para uma vida de tranqüilidade e felicidade almejada no coração do ser vivente.

Neste sentido teológico, pode-se correlacionar tanto a tranqüilidade, quanto a felicidade, com a idéia da imortalidade. A idéia de ser imortal ainda vivo havia sido banida para sempre. A possibilidade de ser para sempre imortal durou apenas uns poucos anos da existência de um único homem. A chegada da mulher deu a Adão a exata dimensão do paraíso bem como a de se perder nele. A perda da imortalidade legou ao homem o instável equilíbrio da vida. “O pecado assumido pelo casal homem-mulher é a falha que introduz no real a maldição da morte.”(Chouraqui, 1995, pág. 21) Esta precariedade não só do corpo, mas também da alma, tem como causa, na tradição judaica-cristã, o acesso à árvore do conhecimento do bem e do mal. Paradoxalmente, a possibilidade deste conhecimento provocou no homem a sua queda, impondo-lhe com isso o confronto com sua finitude: “até aqui chegarás e não passarás: aqui se quebrará a soberba de tuas vagas.”(Jó, 38.11)

No mundo moderno, a ciência parece querer beber desta árvore infinitamente. Embora o acesso à árvore do conhecimento tenha provocado no homem sua dimensão finita, ela não tem cessado nunca de produzir novos frutos. Então temos que, por um lado, esta árvore não morre e, por outro, o homem morre tentando extrair tudo o que ela produz. Esta árvore, a árvore da ciência, acaba sendo um excelente *leitmotiv*, para a vida do homem.

A linha de um otimismo cientificista, que atinge em Marx sua perfeição, já estava delineado em Descartes. A ciência, segundo Descartes, é um empreendimento para o acréscimo da felicidade universal de todos os seres humanos. Ela pesquisa as condições orgânicas e psíquicas dessa felicidade e prepara os recursos materiais para a realização dessas condições. Como pesquisa, ela é, por assim dizer, a insatisfação institucionalizada. Quem se dedica à árvore

da ciência sabe que sua atuação equivale ao ponto extremo e único quanto à possibilidade de se fazer algo pelo incentivo sistemático à conquista do máximo em termos de bem-estar humano. A partir dessa consciência, quem se dedica à ciência cria satisfação para si mesmo. No que tange a existência individual, a doutrina de Descartes é uma doutrina estoica da satisfação. O sábio estoico é livre de paixões. Ele se basta a si mesmo porque todos os bens que a fortuna pode conceder ou tomar são indiferentes para ele. Ao projetar a plenitude para um futuro em cuja construção nós mesmos podemos trabalhar, Descartes toma a relação simbólico-representativa entre retidão terrena e bem-aventurança eterna e transforma-a em uma relação instrumental e racionalmente voltada para um fim, estabelecida entre práxis presente e felicidade futura. É evidente, porém, que tampouco essa felicidade futura é capaz de superar as antinomias fundamentais da *conditio humana*, a menos que o ser humano deixe de ser o que é. Descartes não logra dizer, afinal, em que deverá consistir o sucesso da vida quando as atividades essenciais, no futuro, não estiverem mais voltadas à superação de dificuldades. Ele só diz que por meio de seu *Método*, pode-se atingir um grau de superação dos erros porque, “de resto, não somente aprendi hoje o que devo evitar para não mais falhar, mas também o que devo fazer para chegar ao conhecimento da verdade”.(Descartes, 1983)

Por isso a árvore que produz o conhecimento é inesgotável pois se não houvesse mais nada a que desejar só sobriaria a angústia. É esta noção que Lacan articula sobre o conceito de angústia: a angústia é o medo de que a falta falte. Veremos esta noção mais adiante em outro capítulo.

É pela constante transgressão ao mandamento de nunca provar desta árvore, que o homem pode suportar a vida.

Por isso Lacan nos diz que a sociedade só se funda a partir da transgressão.

“É mais do que evidente que não apenas as sociedades vivem muito bem com referências a leis que estão longe de suportar o estabelecimento de uma aplicação universal, mas bem mais, é pela transgressão dessas máximas que as sociedades prosperam.”(Lacan, 1988, pág. 99)

A Bíblia nos conta que o primeiro fundador de uma cidade foi inclusive o primeiro assassino da história da humanidade. Caim, o fraticida, constrói uma cidade para se proteger*. O que fica óbvio é que ele a constrói para se proteger da barbárie do ato criminoso contra seu próprio irmão. Lacan, a respeito disso, comenta que a única origem da fraternidade é a segregação.(Lacan, 1992, pág. 107) Não só o ato fundador da primeira cidade foi feito por um fraticida bem como seu pai só pode ser assim chamado de pai, ou seja, ele só teve a sua condição humana porque ele transgrediu a lei divina e com isso foi banido do jardim das delícias.

A instabilidade da vida, diria Freud citando Plauto, se baseia no homem ser o lobo do homem - *homo homini lupus*. Freud diz que o homem corre perigos constantes e que estes perigos adviriam de três direções: o primeiro perigo é a própria natureza com sua força devastadora e indomável; o segundo perigo, constitui-se na fraqueza e debilidade do corpo que avança inexoravelmente para a morte; e o terceiro perigo, Freud acentua como sendo o pior deles, refere-se a maldade do homem para com seu semelhante.(Freud, 1929, pág. 95) É neste momento que podemos lembrar desta famosa frase atribuída a Plauto. Se o homem é o lobo do homem, num certo sentido, que não é metafórico, mas muito mais da clínica do supereu, pode-se dizer que o homem não se apieda de si próprio. Não é que ele seja eminentemente mau, porém o mal é o que há de mais próximo a ele próprio.

Após o complexo de Édipo, a criança começa a formular seus problemas que parecem estar mais vinculados a uma ordem casuística do que meramente devaneios sobre sua vida. Estes

* A Bíblia. No princípio. (Gênesis) op. cit. p. 71. Gn. 4,17. *Cain penetra sua mulher. Grávida, ela dá à luz Hanokh. Ele constrói uma cidade. Chouraqi comenta esta passagem: constrói uma cidade: quer dizer, ele a fortifica para se proteger (ver, por exemplo I Rs 9,17). Notemos que Caim, o fraticida, é construtor de cidade, enquanto Hèbèl é pastor de ovinos. Há aí uma nota pejorativa contra a civilização urbana. O autor do primeiro crime é o construtor da primeira cidade.*

problemas, estas questões a respeito da sua existência situam-se num plano totalmente novo para o sujeito. O ineditismo da situação e a falta de referenciais imediatas faz com que ele tenha que inventar a sua própria condição de vida. Esta não é uma tarefa simples, muito menos agradável. Agora, sob os auspícios do supereu, o sujeito terá que construir uma resposta para uma pergunta que sequer foi formulada. O que quer dizer isso? Quer dizer que frente ao enigma do sexual proposto pela castração, frente ao indizível do inconsciente que articulou, após este complexo, as idéias de sexo e morte, o sujeito ingressa num plano de sua vida onde o grande desconhecido é ele próprio. Ora, frente a este descalabro de coisas, o sujeito é obrigado, pelo supereu, a dar uma resposta que resolva de uma vez por todas estes enigmas da vida. Tarefa impossível. Porém, o sujeito em sua neurose tenta, um pouco às cegas, construir uma resposta que satisfaça àquilo que não cessa de não se inscrever: o real da castração.

A construção destas respostas nada mais é do que o surgimento do sintoma. O sintoma busca uma orientação para a vida do neurótico, porém, por mais que haja aí um esforço na direção de uma vida com menos sofrimento, o sujeito está sempre à mercê do mal-estar do seu desejo, frente às exigências do obsceno supereu. Então, é o sintoma que vai comparecer com uma dupla função. Por um lado, ele pretende, por si próprio, resolver este impasse provocado pela castração e, por outro, quer ir em busca do prazer ou, ao menos, de um sentido que se oriente nesta direção. O que o sintoma busca é a sua satisfação. Satisfação que outrora o sujeito encontrou no jardim das delícias que um dia foi o encontro mítico com a mãe. A alucinação da primeira mamada, tal como se referia Freud em relação a este encontro. Eis aí o jardim das delícias. O Éden do qual todo sujeito foi expulso por sua condição humana: a relação incestuosa com a mãe. Mas esta expulsão será doravante, para toda criança, a condição de possibilidades para que ela ingresse cada vez mais num mundo simbólico, o mundo das trocas, das equivalências e das substituições. Este mundo que a espera não está feito para sua felicidade. Freud considera que o homem não foi feito para a felicidade, da mesma forma que vê a cultura como fruto da renúncia à noção de *eudaimonia*, mais do que como um instrumento para sua

realização. Segundo o poeta Paulo Leminski, para Freud civilização é repressão: *silêncio lançado sobre as coisas que gritam*.

Quanto ao sintoma, a questão é que ele mesmo é o indício de que algo no sujeito não anda bem. E não anda bem porque “o sintoma é aquilo que vem do real.”(Lacan, 1986, pág. 23) Para Lacan como o real é aquilo que não cessa de não se inscrever, “é uma função ainda mais impossível do que as outras.”(Lacan) Para ele, a análise se ocupa especialmente com o que não anda bem. E o que não anda bem é o real.

Como dizíamos, o sintoma tenta, após o complexo de Édipo, dar um sentido ao sem sentido da vida do sujeito. Porém o sintoma, que é apresentado por Freud como uma formação de compromisso entre duas idéias incompatíveis e inconciliáveis, apresenta duas vertentes que fazem desta busca pela felicidade algo que aparentemente se opõe ao que o sujeito poderia esperar para sua vida.

Uma vertente do sintoma é uma via de endereçamento ao Outro. Esta via, ou esta posição do sujeito frente ao Outro é aquilo que se abre à enunciação. A enunciação de um texto, de uma frase, de um sonho, ou mesmo de um sintoma, aparece na relação entre a fala e a linguagem, pela via da transferência ao analista. Campo da fala e função da linguagem, como disse Lacan. A enunciação, ao contrário do enunciado, aparece de forma disfarçada, metaforizada em sua forma sincrônica, distorcida, metonimizada na sua forma diacrônica, deslocada, enfim, subvertida. A mostraçã, o dar-a-ver do sintoma possui portanto, uma via significante que é a via pelo qual o sujeito interpela ao Outro lá onde ele se desconhece. No bojo de toda demanda está um pedido, uma súplica para que seja amado e reconhecido pelo Outro. A demanda como é sempre demanda de uma presença ou de uma ausência, insere-se na via dos esforços do sujeito para garantir uma consistência para a fragilidade de sua vida. Na demanda só há pedido, apelo, voto. É pela via do desejo que pode haver transmissão de algo que se abre pela via do significante. O desejo vem aí se interpor entre a demanda e o objeto, causando no sujeito uma dificuldade, que no fundo é uma impossibilidade de se capturar, pela via do desejo, o objeto.

Na verdade este desejo não quer ser satisfeito porque o que o sujeito pede não é bem aquilo que ele declara. O que ele deseja só pode ser encontrado na enunciação do seu dizer e nunca no enunciado. O que ele pede pela via da demanda passa necessariamente pelos desfiladeiros do significante concernindo, portanto, ao desejo inconsciente. Portanto, o objeto da demanda nunca está ali onde possa ser capturado. Ou melhor, o que se captura é apenas da ordem de um simulacro. Platão sabia disso. O imaginário é composto de tudo aquilo do que o sujeito precisa para se agarrar, ou melhor, para se identificar.

Uma outra vertente do sintoma diz respeito ao gozo. O gozo enquanto quota de sofrimento. Então, de um lado, o sintoma desloca-se na cadeia de significantes. Ao falar, permite que uma interpretação lhe sobrevenha. De outro lado, o sintoma parece ter uma face obscura, abissal, impossível de ser penetrado. É esta parte, parte que concerne ao sofrimento, que está atrelada inexoravelmente à pulsão de morte. É esta parte que faz com que o sujeito embora “sabendo” que vai sofrer se agir de determinada maneira, não consegue evitar, por causa do gozo do Outro, sua ação-para-a-morte.

Não há, para a psicanálise, como desatrelar esta dimensão do desejo na sua relação com o sintoma e o gozo, com a perspectiva da ética que conduziria ao final da análise de cada sujeito para uma ética do bem-dizer.

Ao procurar pelo seu bem, sua felicidade, o ser humano depara-se com os obstáculos que ele mesmo, através dos séculos, se impôs. Estes obstáculos, que a princípio serviriam para protegê-lo contra a maldade de outros homens, acabaram por se tornar o fiel da balança que enquadra o desejo na lei. Esta articulação do desejo com a lei, Lacan nos ensina que é uma função do pai. São os atributos da função paterna. Função que delimita, dá contornos, transmite a lei e impede que o maior dos crimes, o incesto, seja cometido. Assim, restringido de gozar de uma liberdade irrestrita, o homem teve que se submeter aos caprichos arbitrados por aqueles que se faziam representar em nome de uma moralidade universal. Esta história da singularidade, do particular do desejo de cada um, sempre esteve pautada pelo todo. Fosse de uma forma

coercitiva ou legalizada e aprovada pelo povo, o submetimento à lei deveria ser para todos. Todos deveriam gozar e usufruir de todos os direitos e de todos os deveres. A discrepância que se pode observar na história da civilização entre o uso que, por exemplo, um nobre fazia dos direitos e deveres, e o submetimento que um plebeu deveria ter quanto aos deveres, sempre foi drástica. A desigualdade deflagrada, a justiça negligenciada, e a selvageria desencadeada uns para com os outros sempre proporcionou aos homens um equilíbrio instável, quando não uma ruptura desmedida em relação à própria vida. O problema é que os maiores crimes da história foram concebidos em nome de uma moral maior, suprema, que teria a incumbência de sanar os desvarios ou os descabros que acometiam tal ou tal civilização.

Muitos homens foram mortos e principalmente mulheres foram queimadas em nome de Deus durante a santa inquisição. A normatização do prazer era imposta a ferro e fogo. No *Malleus Maleficarum*, constata-se que as mulheres eram vistas como as tentadoras dos homens, como as que só estavam ligadas às impurezas da carne e do sexo, e mais, elas tinham o corpo penetrado pelo demônio.

“O espírito [do homem] é governado por Deus, a vontade por um anjo e o corpo pelas estrelas. (Parte I, questão I). E porque as estrelas são inferiores aos espíritos e o demônio é um espírito superior, só lhe resta o corpo para dominar”. (Kramer e Sprenger, 1993, pág. 15)

Em nome desta assepsia religiosa, os homens viveram um turvo e longo período onde os métodos de tortura eram cada vez mais refinados, pois os padres tinham o intuito de retirar toda a verdade de que o confessor não fora capaz.

Outro episódio, foram tantos que podemos citar, foi o massacre dos judeus feito pelos alemães em nome da pureza de uma nova raça.

Pois bem, o homem em várias destas ocasiões sabia o que estava fazendo e, mesmo assim, não foi capaz de deter o golpe que, em nome de um ideal, desferiu contra seus semelhantes.

Trata-se de um empuxo ao gozo. Este empuxo ao gozo deixa de fora a possibilidade do confronto com a castração. O gozo não é dialético. O gozo é a parte do supereu no sintoma que se põe a trabalhar como um mais de gozar. Um excesso, um excedente de produção, tal como Marx falou a respeito da mais-valia. O gozo não serve para nada. É puro desperdício. Mas é ele que não cessa de não se inscrever. É ele que resiste à interpretação. Por isso a interpretação deve se dirigir para além do sintoma e concernir ao desejo, para que a partir daí este desejo toque ao real da fantasia. O gozo é aguerridamente uma barreira à castração.

É o que se escuta na clínica quando um paciente diz: ‘eu não sei porque faço sempre a mesma coisa, se isso que eu faço traz sempre sofrimento para mim;’ ou, ‘eu sabia que não podia fazer isso, mas mesmo sabendo eu não consegui evitar;’ ou ainda, o já clássico, ‘foi mais forte do que eu.’

Como já havíamos salientado, a sociedade prospera justo porque há leis frente às quais o sujeito não consegue deter-se. A transgressão é iminente e o ato transgressor só leva daquele que o comete - no caso que estamos pensando - o neurótico, um único sentimento: o sentimento de culpabilidade.

Na Bíblia, Paulo nos dá um exemplo admirável a respeito desta questão: na epístola aos Romanos ele diz que:

“realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o mal que detesto. Ora, se faço o que não quero, eu reconheço que a Lei é boa. Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim.”(Romanos, 7.15)

Mais adiante Paulo irá dizer que embora ele se beneficie na lei de Deus, há uma outra lei que atormenta sua carne, que peleja contra a lei de sua razão e que desta forma o acorrenta ao pecado. Ora, as exigências do obsceno superego são descabidas, irracionais, totalmente fora de propósito, mas o sofrimento advém porque, mesmo sabendo disto tudo, o sujeito não consegue deixar de cumpri-las.

Diante da culpa do ser humano por ter uma “torturante má consciência”, diante de alguns de seus pensamentos e atos, para usarmos a expressão que Freud (Freud, 1895, pág. 465) consagra ao “caso Emma”, a igreja católica inventou a confissão para confortar e proteger seus fiéis.

O historiador Jean Delumeau, nos diz que “o confessionário quis ser e certamente constituiu amiúde um dos lugares da benevolência paterna.”(Delumeau, 1991, pág. 10) A figura do pai tinha, segundo este propósito, a face da ternura e do perdão. O problema, Delumeau nos conta, é que nem sempre os padres conseguiam escutar impunemente as confissões dos pecadores. Este pai ganhava então, ares de indignação, fúria e intolerância. As *Conferências eclesásticas da diocese de Amiens sobre a penitência* (1695) declaram que

“vemos que confessores, ao invés de ouvir seus penitentes com paciência e doçura, irritam-se contra eles. O confessor deve ouvir passo a passo [minuciosamente] com grande paciência e uma grande atenção o penitente. Não deve interrompê-lo nem repreendê-lo nem interrogá-lo, senão quando tiver terminado tudo o que havia se proposto a dizer.”(Delumeau, *ibid*).

Sabe-se que o confessionário foi o principal teatro deste drama da religiosidade ocidental: a dialética entre a culpa e o perdão. Embora a confissão tenha tido este caráter de aplacar a culpa e perdoar os pecados prometendo a absolvição dos mesmos, esta prática serviu para um

patrulhamento das vidas dos cidadãos. Nunca a igreja obteve tanto poder. Era um poder que, mais do que efetivado pela coerção, era proclamado através da culpa e do arrependimento.

A confissão, escreve Jean Delumeau,

“quis confortar; mas isso após ter inquietado o pecador. Ela não se cansou de perdoar; mas não terá estendido para além do razoável a lista e as circunstâncias dos pecados? Ela refinou a consciência, fez progredir a interiorização e o sentido das responsabilidades; mas também suscitou doenças do escrúpulo e, por outro lado, impôs um jugo muito pesado sobre milhões e milhões de fiéis.”(Delumeau, *ibid*)

Perguntado certa vez sobre se ir a um psicanalista seria igual a se ir outrora a um confessor, Lacan respondeu com um enfático não. Vale a pena reproduzir aqui um trecho desta entrevista ocorrida no Centro Cultural Francês em 29 de outubro de 1974.

Sra.Y...:O Sr. disse em determinado momento que ‘se a religião triunfa, é porque a psicanálise teria fracassado’. O Sr. pensa que agora se vá ver um psicanalista como antes ia-se à um confessor?

J. Lacan: Sabia que ia me fazer esta pergunta. Por que crê que um sujeito se confessa?

Sra.Y...: Quando um sujeito vai a um psicanalista, se confessa também.

J.Lacan: De maneira nenhuma! Não tem nada a ver. É a infância da arte começar por explicar que as pessoas não estão ali para confessar. Estão ali para dizer, para dizer algo, seja o que for.

Sra.Y...: Como o Sr. explica este triunfo da religião sobre a psicanálise?

J.Lacan: Não é de modo nenhum por meio da confissão. A psicanálise não triunfará sobre a religião; a religião é indestrutível. A psicanálise não triunfará; sobreviverá ou não”.(Lacan, 1974)

Ao nível da ciência, ou melhor, em relação à produção tecno-científica, não há nada que se assemelhe a esta relação entre o sujeito e seu confessor. A não ser a relação estabelecida entre

o sujeito e o objeto de seu consumo. Esta relação pretende ser suficiente em si mesma. Nada deve vir ameaçar esta relação a não ser outro objeto mais aperfeiçoado do que o antigo. À precariedade da relação estabelece-se que, por um lado, o objeto é feito para ter uma vida útil bastante curta e, pelo lado do sujeito, este não se satisfaz porque o que ele deseja não é bem isso. Apaciar o vazio da angústia com um objeto é o que promete a tecnologia. Porém, Lacan em seu seminário comenta que a angústia não é sem objeto. O sujeito nada sabe sobre isso e se ilude na vã tentativa de capturar o objeto que lhe falta. A culpa instaura-se aí neste intervalo entre aquilo que o sujeito deveria fazer, um comprometimento com sua ética, ética do seu desejo, e aquilo que ele deixa de fazer e pensa poder comprar pronto no varejo de sua demanda. A ciência parece ter conhecimento desta operação de guerra, desta luta pela sobrevivência, esta luta para não ser esmagado pela culpa, por isso ela produz estes objetos que prometem apaciar o furo, a falta-a-ser do sujeito. Só que a voracidade da produção capitalista supera igualmente de uma forma esmagadora o poder de aquisição do sujeito. Esta roda viva entre a oferta e o consumo dá o tom entre aquilo que o sujeito é e o que ele supõe que seria caso tivesse acesso a tudo. Este “tudo” é exatamente o que a produção tecno-científica promete que o sujeito possa alcançar: o bem estar. E assim ser mais feliz. Esta roda viva, este movimento circular, entrópico, é causa da mortificação do sujeito.

É a leitura que podemos fazer da relação entre o supereu e a pulsão como um movimento circular, ou seja, o supereu pede à pulsão renúncia e se alimenta daquilo que a pulsão renuncia. Quanto mais o sujeito renuncia à pulsão maior se tornam as exigências do supereu.

Como então introduzir aí, neste movimento circular, um movimento fechado em si mesmo, um corte, algo que aponte não para um gozo mas para uma dialética, uma dialética que faça surgir o desejo e a castração? Como colocar um limite frente a este empuxo ao gozo capitalista?

O problema é que o discurso capitalista é apenas uma variação do discurso do amo, como comenta Lacan em *Acerca do passe e sua transmissão*. (Lacan, 1981, pág.34) E o

discurso do mestre é aquele que, como comenta Lacan no seminário *O avesso da psicanálise*, que exclui a fantasia. Então podemos nos perguntar se a exclusão da fantasia não dá de certa forma o índice para a exclusão do sujeito. Há uma barreira entre o sujeito e o objeto *a*. Isso quer dizer o quê? Quer dizer que o mestre encontra sua verdade no trabalho do outro. Há aí o impedimento do acesso do sujeito à verdade que o causa. Não é que o discurso do mestre, tal como o discurso da ciência, forçava o sujeito. O que ele produz no trabalho forçado do outro, do escravo, é sua alienação. O sujeito tem uma vida, mas é uma vida decepada de sua liberdade*.

A perda da liberdade tanto pode vir através dos grupos artificiais, como se referiu Freud em 1921, ao falar da igreja e do exército, bem como pelo imperialismo dos objetos e da droga. Então, temos que, por um lado, o sujeito fica impedido, barrado na sua relação com o objeto *a* (discurso do mestre) e, por outro, o sujeito fica subsumido frente à avalanche e à plethora dos objetos, *gadgets*, produzidos pela ciência (discurso capitalista).

Este totalitarismo do mestre e do objeto da ciência não produz uma hiância na qual poderia vir se inscrever um saber. O totalitarismo dos objetos aponta que tudo está ao alcance, ou seja, que não há nenhuma barreira ao gozo. Eric Laurent comenta que “a absolutização do sujeito e do amo político no mundo moderno nos coloca o problema sobre onde situar o limite para o tirano”(Laurent, 1992, pág.24). Ainda segundo Laurent, “para Freud, num mundo onde há a absolutização da relação do sujeito com seu mundo, é melhor tomar como garantia um pai”. Ora, o problema é que o pai está morto. Freud coloca-o no centro do complexo de Édipo. Lacan irá pensar o pai como um significante ou como um sintoma.

“O que Lacan interroga é o estatuto do saber no nosso mundo transformado pela ciência: como nomear com a mesma palavra o que foi o saber sobre o sexo, saber com o qual se enfrenta o amo grego, e o saber em nosso mundo?; como qualificá-los da mesma maneira?”(Laurent, 1992, pág.25)

* Para esta questão sobre o discurso do mestre, o discurso da ciência e o sujeito alienado ver meu texto: Leal, C. E. *Adolescência: contra a ordem e o progresso?* “in” *Adolescência: O despertar*. Rio de Janeiro, Kalimeros, 1996.

Por acaso, este marketing capitalista que promete a felicidade e o bem estar não é homólogo ao discurso religioso que promete a salvação já, caso o pecador se arrependa de seus pecados? Neste sentido, a entrada no reino dos céus estaria muito próxima da entrada, quer seja num condomínio residencial de luxo, quer seja num shopping center ou numa loja de “conveniências”. Depende só do poder aquisitivo de cada um. Ou melhor, depende de quanto o sujeito poderá dispor para se endividar em “suaves” e eternas prestações.

O discurso capitalista quer fomentar as ilusões de completude em seu público-alvo. Para isso ele lança mão das identificações deste público com a imagem do mito ou do herói construído por este mesmo discurso. Além disto, a campanha publicitária encontrou nos *slogans* o mote certo para cada consumidor. Tanto faz um político que prometa “caçar marajás”, “sanear o déficit público”, “saúde e educação para todos”, quanto um anúncio de cigarro que indique o caminho “ao sucesso”, ou para um “raro prazer”, a propaganda visa atingir aquilo do que o sujeito é carente. E, pior ainda, se até então o consumidor não tivesse descoberto esta sua necessidade, esta carência, doravante aí já estaria impetrada a falta.

Podemos aqui fazer um paralelo entre a afirmação acima e o que disse o apóstolo Paulo a respeito da Lei e do pecado. Ele diz que “outrora eu vivia sem a Lei, mas sobrevivendo o preceito, o pecado reviveu e eu morri. Verificou-se assim que o preceito, dado para a vida, produziu a morte.”(Romanos, 7,9.10) A idéia do pecado só advém com o surgimento da Lei, assim como, para a publicidade, é com a oferta que se cria a noção da falta. Para a psicanálise, a falta é estrutural. Veremos isto no capítulo “a culpa na estrutura edípica”.

A religião, por sua vez, sempre prometeu dar um sentido a tudo que fosse sem sentido na vida do ser humano. Relembrando Freud e as três direções de onde poderia surgir um perigo: a religião sempre deu um sentido para as catástrofes naturais, para o envelhecimento e morte do corpo e, também, para a discórdia e a agressividade do homem para com outro homem. Dar sentido é fazer com que uma pergunta não fique sem resposta.

Obviamente que este não é o intuito da psicanálise, até porque ela própria “é um sintoma. Só há que compreender sintoma do quê? Em todo caso, Freud falou do *Mal-estar na civilização* (...), a psicanálise forma parte deste mal estar na civilização.”(Lacan, ibid. pág.22)

O sujeito está sempre em busca de um sentido para sua vida. Sua relação com a realidade que o cerca dá o índice de sua implicação naquilo que ele é e em no que ele poderia vir-a-ser.

A psicanálise não fala de uma única ética. Até porque se fosse assim seria uma *weltanschauung*, uma “concepção de mundo”.

Lacan, nos anos 59/60, falou sobre a ética em seu seminário sobre *A ética da psicanálise*, para dizer que há algo que não concerne apenas à moral mas sim ao desejo com relação àquilo que o causa.

Logo no início deste seminário, Lacan dirá que sua tese comporta “que a lei moral se afirma contra o prazer”.(Lacan, 1988, pág.31) Esta afirmação é, em suma, o que Freud desenvolveu no *Mal-estar na civilização*. Freud, neste texto, nos diz que há uma incompatibilidade entre o amor e a civilização. E mais, ele aponta para um antagonismo irremediável entre as exigências da pulsão e as restrições da civilização. Então, a partir daí, podemos expressar uma afirmação sobre a ética da seguinte maneira: a ética nada mais é do que a relação entre o ato do sujeito e seu desejo.

Segundo o filósofo, Alain Badiou,

“ética refere-se, em grego, à busca de uma boa ‘maneira de ser’, ou à sabedoria da ação. Desse modo, a ética é uma parte da filosofia, aquela que coordena a existência prática com a representação do Bem.”(Badiou, 1995, p.15)

O vocabulário de filosofia de André Lalande, define *ética* como a “ciência que tem por objeto o juízo de apreciação, enquanto este se aplica à distinção entre o bem e o mal.”(Lalande, 1993, pág.348)

Badiou comenta ainda que, para os modernos, desde Descartes, a ética tornou-se sinônimo de moralidade. Para ele a ética atualmente designaria um princípio de relação com o que se sucede em torno de cada indivíduo. Assim, haveria

“uma vaga regulação de nossos comentários sobre as situações históricas (ética dos direitos humanos), situações técnico-científicas (ética do ser vivo, bioética), situações ‘sociais’ (ética do estar-junto), situações ligadas à mídia (ética da comunicação) etc.”(Badiou, 1995, pág.16)

A felicidade é para os gregos *eudemonia*: um juízo apreciativo implicando o valor ético da felicidade. Um estado de perfeita satisfação. Ela não é nem só plenitude de bens relativos ao corpo nem só plenitude de bens relativos ao espírito. Antes, ela, a felicidade, abarca uma perfeita harmonia entre a alma e o corpo. Para Kant, esta palavra possui um sentido mais restrito, aplicando-as às doutrinas que tomam por fim moral a felicidade individual. Para o filósofo da *Crítica da razão prática*, a felicidade poderia ser alcançada quando o homem pudesse agir de tal forma que *a máxima da tua vontade pudesse sempre valer como princípio de uma legislação que fosse para todos*. Em relação à moral kantiana, o fim da ação deverá ser, pelo contrário, quando se trata de nós mesmos, a nossa perfeição e, quando se trata de outro, a sua felicidade.

Segundo o *Dicionário enciclopédico das religiões*, a “verdadeira felicidade é aquela que vem ao encontro das expectativas tanto do corpo como do espírito humano.”(Schlesinger e Porto, 1995, pág.1.065) Então, será que podemos dizer que antes deste encontro, ou seja, na época da pura expectativa, o que havia era desespero, se por expectativa podemos entender que

“a espera desespera” tal como Lacan articulou no seminário sobre *A angústia*? A expectativa e a *esperança*, se estão direcionadas para um tempo futuro, ancoram seus anseios no passado.

Porém, para a psicanálise, o encontro é sempre faltoso. É sempre neste sentido que o encontro é sempre o encontro de uma falta, pela impossibilidade de se atingir o todo. Esta é uma das vertentes pela qual a psicanálise se diferencia da religião. Como a religião busca dar sentido, ela promete o encontro com o Todo. Podemos dizer aqui, o Todo-poderoso. Para a psicanálise o sujeito está estruturado a partir de uma falta radical: a falta-a-ser.

Citamos no início deste capítulo que a *euthymia*, para Sêneca, seria um equilíbrio não só da alma mas também do corpo.

“Assim como numa epidemia, é preciso tomar cuidado para não nos aproximarmos de corpos já atacados e ardendo na doença, porque atraímos o perigo e com a própria respiração podemos sucumbir.”(Sêneca, 1994, pág.39)

Para Lacan, os Estóicos tinham até alguma coisa como que um pressentimento do lacanismo.

“Foram eles que inventaram a distinção do *signans* e do *signatum*.”(Lacan, 1986, pág.25)

A tranquilidade também deve ser conseguida na conjugação do bem estar entre o corpo e a alma. Santo Agostinho, em *A cidade de Deus*, nos fala de *tranquilitas ordinis*, a tranquilidade da ordem. Para Agostinho, a tranquilidade reina onde cada coisa está posta em conformidade com a reta ordem querida por Deus. Este justo equilíbrio poderá alguém alcançá-lo pessoalmente ou instaurá-lo na realidade que o circunda, se ele observa esta reta ordem nas próprias relações com Deus e com os demais.

Quando o homem esquece o seu destino eterno e o horizonte da sua vida se limita à existência terrena, ele contenta-se com uma tranquilidade apenas exterior, à qual pede a salvaguarda do máximo bem-estar material alcançável com o mínimo esforço.

Então, tranquilidade e felicidade têm sido para o ser humano duas metas a serem alcançadas e, para este fim, tem-se estabelecido ao longo dos séculos, padrões, normas e regras de conduta que visem ultrapassar todas as barreiras do infortúnio. Esta dimensão secular dá, de certa forma, um parâmetro para pensarmos o quanto tem sido árdua esta empreitada. Muitas destas normas, nos diz Freud, foram imitadas da perfeição da natureza.

Com Freud, poderemos retomar sua questão: por que é tão difícil para o homem ser feliz? Por que é tão difícil alcançar a felicidade se os homens querem não só alcançá-la mas depois de alcançada nela permanecer?

O que Freud postulou no *Mal-Estar na civilização* é que há um antagonismo irremediável entre as exigências da pulsão e as restrições da civilização. Deste antagonismo podemos pensar a ética, pois ela nos diz da relação entre o ato do sujeito e seu desejo.

Ora, o posicionamento frente ao desejo pode ser o que haja de maior sofrimento na vida de um sujeito. Como fazer para suportar a vida? E como ter uma vida decepada daquilo que o sujeito mais deseja se ele não tem coragem de enfrentar? Se ele não se sente em condições de lutar pelo que ele deseja? E mais, se além disso tudo, ele ainda se culpa terrivelmente por não ser capaz de lutar, ou luta atabalhoadamente desorientado e sem rumo?

Há um esforço do neurótico para evitar situações desagradáveis. Estas situações, Freud as posiciona em dois planos: um interior e outro exterior. O problema se localiza na dimensão de que as fronteiras do eu não são permanentes. Por isso, “a fim de evitar certas excitações desagradáveis que surgem do interior, o eu não pode utilizar senão os métodos que utiliza contra o desprazer oriundo do exterior”.

Quando de tenra infância, o sujeito recebia proteção dos seus pais, ele não precisava temer nada. Só que cedo o sujeito descobre que os pais não são anteparo para tudo. E é melhor que seja assim pois redimensiona para cada um a necessidade de se pôr na lida da experiência individual com a realidade que o cerca.

Porém Freud situa uma fase de desamparo do bebê, desamparo que ele chamou de *hilflosigkeit*. Nesta fase, o bebê não está desamparado devido a sua prematuridade biológica mas sim devido a sua insuficiência com relação a articulação da fala com a linguagem. Esta situação leva a criança a apelar para uma instância superior para que lhe ajude a afastar os desprazeres da vida, tornando-a assim mais confortável.

Então, em relação a este desamparo Freud dirá que a maior necessidade da infância é a proteção de um pai. Inclusive daí se derivaria o sentimento oceânico e a necessidade religiosa.

Obviamente quanto maior fosse este pai maior seriam os seus poderes. Que o pai tenha se transformado num Deus foi o mote para que sua força se tornasse ilimitada. Assim, seus braços protetores poderiam alcançar um domínio e uma extensão muito maiores. Em contrapartida, o tamanho de sua força poderia ser sentido em relação ao dever de cumprimento de suas leis. A necessidade de ser fiel ao Senhor esbarrava no desejo da transgressão. Porém, com tamanha força que lhe era delegada, deflagrava uma severidade nos castigos de igual monta. Uma verdadeira faca de dois gumes. Se, por um lado Deus é onipotente, onisciente e onipresente, e com isso ele cuida de seus fiéis, por outro, estas suas atribuições panópticas deixam o ser humano justamente à mercê de sua incontrolável força sem saber o que fazer para agradá-lo. Uma forma encontrada foi a arte do sacrifício, com suas imolações e rituais de oferenda.

Freud nos chama a atenção para o fato de nunca termos nos sentido confortáveis na civilização. Então, o que se quer deste pai? A resposta poderia ser semelhante àquela que Freud nos dá a respeito da função da civilização, que tem o intuito de “proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos”.(Freud, 1930, pág.109)

É certo que a civilização clama por justiça, uma justiça que seja igualitária e distributiva. A justiça deve manter em funcionamento a lei promulgada pelos próprios homens. Porém, ela não atesta em nada a respeito do valor ético de uma lei. A justiça apenas tem a função de garantir a sua aplicação e legitimidade. Se o desenvolvimento da civilização impõe restrições, a justiça deve cuidar para que todos sofram as mesmas sanções no caso do não cumprimento das

leis. O pensamento de Freud caminha no sentido de deduzir que, com a aplicação das regras da civilização, não sobraria espaço para a liberdade do indivíduo.

A psicanálise não está interessada, portanto, em saber se a lei obedece como um todo a um estatuto ético. Outrossim, trata-se de saber como o sujeito responderá, na sua vida, às imposições ditadas pela civilização, ou seja, trata-se de saber qual o manejo que o sujeito terá frente as opções que conduzem à sua parcela de liberdade tolhida.

Seguindo este pensamento, podemos propor que a ética é, no fundo, a resposta que o sujeito dá para a sua vida. Ou melhor, a ética constitui-se nas condições de possibilidades que o sujeito cria para si ao longo de sua vida, para responder aos enigmas, percalços ou ao próprio mal-estar da civilização. Ora, se um sujeito é capaz de ter atos que possam responder com firmeza aos desígnios muitas vezes funestos que a vida lhe impõe, devemos atribuir-lhe um grau de responsabilidade pela tarefa realizada. Em contrapartida, a impossibilidade do sujeito responder envereda para os desfiladeiros da patologia. Aliás, uma definição de patologia que Freud apresenta em *Inibições, Sintomas e Angústia* (1925), é a respeito do surgimento do sintoma que implica numa modificação da função sexual. Este desvio da função sexual implicaria numa impotência psíquica, cuja melhor tradução é a impossibilidade do sujeito responder às exigências pulsionais.

A fim de evitar um conflito com o isso, ou em casos de autopunição, em relação ao supereu, quando o sujeito não se permite o êxito, o ganho, ou a satisfação, o eu renuncia em troca do ganho secundário com o sintoma.

É em relação a esta renúncia que Lacan, ao postular o problema que o sujeito enfrenta diante da covardia moral, irá pensar o campo da ética.

Então, o *pathos*, o patológico, é a condição na qual o sujeito se encontra prejudicado, de alguma forma, em dar uma resposta. O conceito de alienação permite, de certa maneira, encampar o conceito de irresponsabilidade, na medida em que define aquele que não pode dar conta de seus atos, isto é, que não pode responder. O que define a responsabilidade é a resposta

ou, a possibilidade de responder. Alienar-se no Outro é a condição de deixar-se arrastar segundo a vontade deste Outro. É esperar do Outro as respostas que, na verdade, são aquelas as quais o sujeito deveria dar por si próprio. Mas, alienar-se, é também a ilusão de que poder-se-ia não só dar todas as respostas, bem como que elas satisfariam ao Outro. Não só não se pode concordar impunemente com tudo, como não se pode preencher a falta no Outro. O significante da falta no Outro Lacan escreve assim: $S(\bar{A})$

Jacques-Alain Miller define, em seu texto *Patologia de la Etica* (Miller, 1991), a noção de responsabilidade a partir da noção de castigo: mesmo que haja ou não justificativa para um castigo. Ele lembra que a noção de castigo tem a ver com o direito e a ética. A ética propõe em que condições um indivíduo pode ser castigado ou é irresponsável. Irresponsável não é senão a condição pela qual outros decidem em seu lugar. Como já dissemos, o irresponsável é aquele que não pode responder. Quando um outro decide em seu lugar, estamos muito próximos da noção de totalitarismo. A definição de totalitarismo implica que é o outro sempre que decide no seu lugar.

Clóvis Bevilacqua, no seu livro *A teoria geral do direito civil*, no capítulo intitulado, “Dos atos ilícitos e da culpa”, nos diz que

“o nexa causal entre o agente e o dano constitui a culpa. A responsabilidade pelo dano somente poderá dar-se quando houver alguma imprudência ou negligência, que se atribuir ao agente. Se todo direito é provido de uma ação, que o assegura, então, a culpa é a violação de um dever preexistente.”(Bevilacqua, 1949, pág.352)

A referência à ética em psicanálise nos obriga a pensar o sujeito em termos de desejo: a referência ao jurídico em psicanálise nos leva a pensar em termos de responsabilidade do sujeito. Desejo e responsabilidade: lugar de encontro no campo da psicanálise a fim de conceber um

sujeito de direito responsável de seu inconsciente. É a partir deste ponto de vista que a noção do jurídico não é estranha aos psicanalistas.

Esta noção de ser responsável pelo seu inconsciente tem, na clínica analítica, um correlato, que é a passagem da queixa ao sintoma. A responsabilidade pelo que se fala, a implicação com relação ao seu sintoma, é um índice para pensarmos clinicamente a passagem das entrevistas preliminares para a análise. A condição da experiência analítica é a de que o sujeito possa responder pelo que diz e faz, diferenciando-se da queixa culposa onde o sujeito não sabe do que é responsável.

Aquele que não pode responder pelos seus atos, culpa-se por sua omissão. E aquele que faz e se arrepende, culpa-se igualmente pelo ato já feito. É desta maneira que, no nível do inconsciente, o sujeito é sempre um acusado. A covardia moral é, desta maneira, herdeira da culpa na mesma dimensão que o supereu é o herdeiro do complexo de Édipo. Assim, estamos propondo uma articulação imediata entre, por um lado, a covardia moral e o supereu, e, por outro, a culpa e o complexo de Édipo.

Tomando como ponto de partida o complexo de Édipo, na sua dimensão estrutural, e não cronológica, podemos pensá-lo como o complexo que estrutura a vida do sujeito desde sempre. O complexo de Édipo sempre se articula em relação à castração da mãe e o assassinato do pai. O remorso e a culpa dos filhos só advém após terem cometido o assassinato do pai primevo. Assim, o sentimento de culpabilidade invade os filhos, dos filhos, dos filhos deste homem primevo, atravessando gerações que têm procurado uma resposta ética para este ato.

Que o apóstolo Paulo religue o assassinato de Jesus ao mito do pecado original, constitui-se, ao longo da história apenas uma entre muitas tentativas de explicar o ato inaugural, bem como de livrar-se da culpa através da expiação dos pecados. O cristianismo fundou-se com Paulo, a partir deste momento.

Ora, após o complexo de Édipo, o que surge, bem o sabemos, é o supereu. Esta instância obscena e feroz imputa ao sujeito que ele aja de acordo com o desejo do Outro. Mas, o que é o

desejo do Outro? Resposta: enigma. Sim, o desejo do Outro é aquilo que surge para o sujeito como um imperativo categórico e que, em geral, o empurra na direção da pulsão de morte. O empurra, podemos assim dizer, na direção daquilo que é o pior do sujeito: o objeto α . Temendo saber do que se trata, pois desconfia que seria o puro horror, que na verdade é o horror da castração, e atormentado por este desejo do Outro que se transmuta em gozo do Outro, o sujeito tenta desesperadamente ancorar-se, ou ao menos pleitear uma ajuda, naquele que um dia ele matou: o pai.

Desta maneira, o homem ressuscita-o quer seja na forma de um deus, quer seja em muitos outros nomes do pai na sociedade moderna. Podemos pensar quais são as novas modalidades dos Nomes do Pai, quando a família, na sociedade moderna encontra-se em derrocada. Será que a droga poderia vir como suplência a este nome do pai? Na verdade, o sintoma é em si mesmo uma tentativa de fazer esta suplência.

Na medida em que o supereu exige, o sujeito vê-se incapaz de dar uma resposta que satisfaça. Quanto mais o sujeito renuncia às suas satisfações pulsionais em favor do supereu, mais este exige dele que renuncie. Este é um problema igual para a civilização; quanto mais o sujeito renuncia à sua liberdade em favor do cumprimento das leis, mais a civilização extorque o preço de sua liberdade. Para o supereu, tudo é sempre muito pouco. Pela impossibilidade de enfrentá-lo, e a única maneira de fazer isto seria através do desejo, isto é, do sujeito assumir aquilo que deseja, o neurótico acaba situando-se no plano da covardia moral. Lacan diz que a única barreira contra o gozo, leia-se aqui, o gozo do Outro, é o desejo. O supereu exige que o sujeito faça o impossível: goze! Neste sentido, em seus últimos seminários, o supereu para Lacan já não é aquele que simplesmente inibe ou que faz a proclamação da lei. O supereu que exige o gozo é muito mais um supereu que tem o aspecto de coação e de divisão do sujeito à maneira de um imperativo sadiano como instrumento de gozo do objeto. O supereu não é puro significante, “seu caráter imperativo incondicional, já que não considera nem os interesses do sujeito nem o prazer, deporta para o lado do objeto”. (Cottet, 1989, pág.35)

Todo o problema ético implica um problema de escolha. E a escolha pode indicar separação e não necessariamente alienação. Pode-se perguntar de que adiantaria uma vida se esta fosse privada da liberdade? É um problema antigo, crucial, sobre o qual muitos filósofos e teólogos se debruçaram com afinco para resolver. Se a perda da liberdade for encarada como uma morte, a escolha da vida pode indicar um modo de agir do ser humano.

A psicanálise vê com certa desconfiança e reserva uma relação tão imediata entre a escolha pela vida e a satisfação por esta escolha ter sido feita. Não que o ser humano seja um candidato em potencial ao suicídio, porém sua proximidade com a morte, o ser-para-morte insuflado pela pulsão de morte, concede à vida um colorido, em geral desconfortante. Encontramos este desconforto no relato clínico de nossos analisandos. A dificuldade com a vida, um certo atrelamento e mesmo gosto pelo sofrimento indicam que o neurótico se delega uma posição de vítima onde o algoz é o próprio ato de enfrentar a vida. Assim é que o medo da morte pode ser traduzido como um medo de enfrentar vida. Este dualismo pulsional na psicanálise permitiu a Freud dizer que se queres enfrentar a vida, prepara-te para a morte. A outra variante desta frase pode ser assim pensada: se queres a paz, prepara-te para a guerra.

Conduzir a vida sabendo que no final dela estará a morte tem levado o homem a tentar evitar este encontro a todo custo. O que acaba fatalmente acontecendo é que, nesta ânsia de evitá-la, o que o homem evita é o próprio encontro com a vida. Tem-se uma vida mas é uma vida despedaçada em parcas ilusões.

É também neste sentido que podemos pensar, no plano da ética, a questão da covardia moral. Se a ética consiste num “saber o que se faz”, diante da covardia moral, o sujeito, atônito, pouco sabe de si. Ele delega ao Outro a responsabilidade pela condução e orientação da sua vida. A ética, podemos pensá-la também com a mestria do sujeito saber orientar-se na vida. Uma covardia diante da imperiosa necessidade de viver põe o sujeito numa encruzilhada na qual ele não consegue decidir qual caminho seguir.

O que é óbvio, e este é o paradoxo, é que quanto mais se vive, mais o homem se aproxima da morte. Se o limite da vida é a morte, poderíamos inferir que o limite da satisfação é o sofrimento? Como se pode obter um lucro no sofrimento?

No *Problema econômico do masoquismo* (1924), Freud nos alerta que “o verdadeiro masoquista sempre oferece a face onde quer que tenha a oportunidade de receber um golpe”. (Freud, 1924, pág.206) Este estado de prontidão para a dor nos mostra que o sujeito em muitas ocasiões está muito mais à mercê do supereu do que ele possa imaginar. Se a psicanálise coloca o sujeito *vis-a-vis* com seu desejo, ela não faz apologia da pulsão de morte, nem um empuxo ao gozo, muito menos às formas auto-destrutivas da vida.

No texto, Freud articula a vinculação que há entre o sentimento inconsciente de culpa e a necessidade de punição. Ao lembrar que o imperativo categórico de Kant é o herdeiro do complexo de Édipo, Freud nos dá bem a dimensão da severidade do supereu que exige do sujeito que goze. O gozo comporta, em seu estatuto básico, a dimensão do sofrimento. O que podemos pensar a respeito do gozo do Outro é que sua incidência se dá sempre na esfera do corpo. Do corpo anátomo-biológico, deixando a carne exposta, como uma ferida aberta ao sofrimento. Já o gozo fálico está no campo da linguagem, portanto, fora do corpo. O corpo denota-se então como o lugar onde o Outro alastra seu universo jorrante de gozo inundando de sofrimento o sujeito. Esta postulação leva Lacan a dizer que “quanto mais o gozo fálico está fora do corpo, mais o gozo do Outro está fora da linguagem, fora do simbólico”. (Lacan, 1986, pág.41)

O que podemos esquematizar assim:

<u>Gozo do Outro</u>	<u>Gozo Fálico</u>
No corpo	Na linguagem
<u>Gozo Fálico</u>	<u>Gozo do Outro</u>
Fora do corpo	Fora da linguagem

Se o gozo do Outro encontra terreno fértil no corpo, a angústia advém com a idéia, ou melhor, com a suspeita de nos reduzirmos ao nosso corpo. Ficar reduzido ao corpo é não possibilitar o movimento dialético que se opera na linguagem a partir do desejo. O desejo se abre à dialética, já o gozo não. O estreitamento, o sufoco, o cerceamento do espaço e do tempo na angústia implica que esta dimensão dos volumes e das massas que é o corpo está à mercê do Outro, e mais, que o tempo, a hora é sempre a hora do Outro, nunca a do sujeito. E estar sempre na hora do Outro é estar no confronto com a impossibilidade de viver pois, para se viver é necessário que o sujeito saiba ao menos um pouco de si, isto é, que ele não delegue a responsabilidade sobre a sua vida ao Outro. O precipício da morte clama pelo sujeito no ponto onde a inibição sofreu um abalo e o sintoma já não dá mais conta de obturar a falta no Outro. O que surge de forma imperiosa é a angústia. A morte, nos ensinou Freud, é o encontro com a angústia de castração. A angústia marca o ponto onde o sujeito é mais próximo do seu próprio eu. É onde ele se desconhece e vê neste seu próximo a marca da maldade. Então questiona-se: o que o Outro quer de mim?

O que o Outro quer do meu eu? O masoquista, nos diz Freud, deseja ser tratado como uma criança pequena desamparada. As fantasias que ele põe no jogo do Outro é de “ser amarrado, amordaçado, dolorosamente espancado, açoitado, de alguma maneira maltratado, forçado à obediência incondicional, sujado e aviltado.”(Freud, 1924, pág.202) Estes procedimentos penosos e humilhantes têm contudo, um motivo ainda maior. O sujeito presume que cometeu algum crime, culpa-se pelo delito e quer expiar este sentimento de culpa através destas punições. Os escrúpulos da moral atingem um grau que impõe incondicionalmente que o próprio corpo seja o objeto afetado pelos castigos. Este é o ponto máximo onde o gozo do Outro encontra no corpo do sujeito a sua manifestação. Ou será que devemos dizer, sua devastação? Certamente, Leopold Von Sacher Masoch, e sua *Vênus das peles*, aplaudiriam com *glamour* esta posição sacrificial do sujeito frente ao Outro.

Para a psicanálise, o prazer não constitui um todo, não se sustenta em sua integridade e é irrealizável em termos absolutos. Algumas provas de que o ser humano nem sempre quer o seu próprio bem?: a) No campo subjetivo: a culpa, a repetição compulsiva de uma situação traumática, a agressividade, todas as formas de autodestruição. b) Nos impasses da cura analítica: a reação terapêutica negativa, a resistência como tudo aquilo que detém o trabalho analítico, o real do sintoma. c) No campo da cultura: o sofisticado e descomunal desenvolvimento da indústria bélica, o fracasso do diálogo como limite da razão, a avassaladora globalização que desregula a marca da diferença e do singular de cada um, o constante passo à frente da mídia a impor uma regulação da necessidade como se fosse um reducionismo do desejo, e todas as práticas de exclusão do outro: fundamentalismo religioso, sectarismos, xenofobia, racismo, etc.

Freud postula três tipos de masoquismo: erógeno, feminino e moral. A base dos três é o masoquismo erógeno que é o resíduo indestrutível da constituição do sujeito, que nasce submetido pela linguagem. O masoquismo erógeno é considerado assim por ser introduzido, pela via da sexualidade, como primário. A linguagem veicula a assustadora proximidade entre o sexo e a morte. A tarefa da libido é neutralizar a pulsão de morte. Com isso ela tenta evitar a dor e o desprazer. Tarefa que a postulação ética muitas vezes atribuiu como a busca do homem pela felicidade. Nesta busca pelo hedonismo, o homem tem esbarrado em si próprio quando se coloca como sendo o objeto do próprio desejo. Isso é o masoquismo.

Podemos apresentar alguns traços, ou melhor dizendo, algumas das fenomenologias de quem ocupa o lugar do masoquista moral: avassalado pela culpa, arrastado pelo tormento de sua existência, ele encontra-se em permanente necessidade de mostrar-se mal. O padecer é importante, principalmente quando ele se coloca como uma pobre e frágil vítima do outro, transformando um leve inconveniente da vida cotidiana num drama terminal. O destino também parece ser implacável na adversidade da sua vida ao impor-lhe sofrimentos e castigos injustos

que só recaem sobre ele. Enfim, está sempre disposto a oferecer “a outra face”, não como quer o cristianismo, mas pelo prazer, o qual não está incólume da dor.

Existe, com freqüência na psicologia, uma idéia de que o sujeito masoquista “quer” seu próprio sofrimento psíquico ou moral. Não se trata disso. A dor, como a angústia, não engana. As conseqüências sobre a direção da cura são óbvias: insistência sobre a aliança com o eu, ou tomar o caminho do trabalho que diz respeito à posição do sujeito no fantasma e suas identificações. Só assim podemos pensar a idéia freudiana do masoquismo moral como inconsciente.

O sofrimento que acompanha a neurose é um gostoso néctar para a manutenção masoquista. Por isso é freqüente observar, como assinalou Freud, que a neurose cede quando acontece algum infortúnio na vida do sujeito. A disputa eleitoral perdida, o fracasso profissional, a perda da pessoa amada, se por um lado trazem os protestos contra a injustiça causada pela vida e a decorrente tristeza - que Lacan coloca ao lado justamente da covardia moral - por outro trazem alívio. Alívio justamente por não ter que se haver com seu desejo.

A reação terapêutica negativa encontra no sentimento de culpa uma satisfação que impossibilita o avanço do tratamento. Esta torturante má consciência adquire aspectos de lucros com a doença. Na verdade trata-se de um lucro nefasto pois o neurótico ilude-se que servindo ao supereu ele ganharia as benesses deste. Ledo engano. A lei do supereu, imperiosa e ao mesmo tempo desreguladora, acaba suplantando o que poderia ser “apenas” a necessidade de punição de um poder paterno.

Na reação terapêutica negativa, como escreve Freud em *O Ego e o Id* (1923), o eu, ao se submeter ao imperativo categórico do supereu, recusa-se a abandonar a punição do sofrimento, por causa da satisfação que ele encontra na doença. Neste ponto, “esse sentimento de culpa silencia; não lhe diz que ele é culpado, ele não se sente culpado, mas doente”.(Freud, 1923, pág.66)

A idéia freudiana da culpa aparece como a expressão de uma tensão entre o eu e o supereu: a reação culposa do eu se deve por que este não se acha à altura das exigências que lhe são impostas. A instância crítica dá ao eu a chancela para que o neurótico tenha os seus sentimentos de inferioridade. A rigor, a tensão se manifesta através de castigos e padecimentos. Daí a cautela da terapêutica freudiana quando coloca que teremos alguma chance de trabalho sobre a culpa se esta for o efeito de uma identificação com quem em algum momento o neurótico foi ligado eroticamente.

Freud aponta para a contradição existente no enunciado “sentimento inconsciente de culpa”. Ainda que depois ele fale em “necessidade inconsciente de culpa”, se vê a dificuldade óbvia de desimaginarizar o campo da intencionalidade. A culpa é estrutural. Na cultura ela tem sua preexistência na origem do sujeito. Como acentua Kant, os deveres do sujeito estão postos desde a origem, a lei moral nós não a conhecemos senão pela sua marca: a culpa. Ao conectar a culpa com o desejo, a reflexão freudiana faz da culpa algo inevitável. É-se culpável mais além das intenções que se teria para fazer alguma coisa de mal, porque frente ao supereu, não se pode ocultar o desejo proibido. E não se oculta mesmo. Veja-se, por exemplo, que a respeito da neurose obsessiva, Freud dirá que o sentimento de culpa é “super-ruidoso”.

Para o obsessivo, como diz Horácio no Hamlet de Shakespeare, “basta um cisco para turvar os olhos do espírito”. Ora, o ruído do qual Hamlet não consegue se libertar é a voz tonitroante de seu pai, um espectro, a exigir-lhe vingança pelo crime cometido contra ele. À diferença de Édipo, que não sabe o que faz, Hamlet sabe de seu desejo, e esta é a sua tragédia. Ele sabe, e porque sabe, não age. Se não soubesse talvez até agisse - pequena mas crucial diferença clínica em relação às histéricas que por não saberem sobre o seu desejo, agem, põe-no em confronto com sua causa para dizerem em forma de queixa amargurada, que é impossível a sua satisfação.

Ao contrário de Orestes, da tragédia grega *Oréstia*, de Ésquilo - que ao saber da morte de seu pai, Agamêmnon, por sua mãe, Clitemnestra, mata-a bem como ao seu amante Egisto -

Hamlet não pode querer. Ele não tem o arbítrio da escolha. Não há possibilidade alguma de resposta que não a de seu pai. Ele não joga o jogo da dialética e sim o jogo do Outro. Seu tempo é o tempo do Outro. Sua hora dissipa-se na esperança de que o Outro morra e, assim, ele possa libertar-se deste jugo, fardo cruel, “super-ruído” a martirizar-lhe o pensamento. Desta posição sacrificial diante do Outro só se pode esperar que resulte, seu final, em tragédia.

A possibilidade de uma resposta ética do sujeito seria a de agir segundo seu desejo; em outras palavras, o problema consiste em abrir mão ou não em relação a este seu desejo. Aqui vale lembrar a observação que Serge Cottet faz no texto, *O paradoxo do gozo* sobre esta passagem no final do seminário sobre a ética, quando Lacan diz que “a única coisa da qual se possa ser culpado, é de ter cedido de seu desejo”. (Cottet, 1989, pág.35) Cottet comenta que Lacan diz que quem cede é culpado mas ele não diz que não se deve ceder. Quando cede, o sujeito depara-se com o afeto da culpabilidade. A ética da psicanálise é, no fundo, a ética do desejo. Dar uma resposta, uma resposta ética à sua vida implica, portanto, em não se deixar arrastar pelo gozo do Outro. O gozo mortífero do Outro.

Se a clínica do real comanda a ética da psicanálise, não devemos nos esquecer contudo da clínica do supereu. Este excesso brutal e inútil de gozo. Quando Freud descobre o supereu fica assustado com a bestialidade do ser humano e por este excesso que só lhe causa sofrimento. Masoquismo primordial, pulsão de morte, supereu: são os nomes do gozo. Este resto insensato não governado pelo significante, lugar do gozo pulsional que não deixa dúvidas do quão longe o sujeito está da busca de seu bem e o quão perto está destas forças destruidoras. O significante, ele se submete à lei. O gozo não. Ele é aquilo que escapa à jurisdição da lei.

Chegamos então, a partir da clínica, à constatação de que só se é covarde em relação ao seu próprio desejo, já que o desejo seria a única barreira contra o gozo.

Para além desta covardia moral, o que encontramos são apenas considerações teóricas, ortopédicas, reformadoras, que tendem para a normatização da moral e dos costumes. Vale dizer, os “bons” costumes.

O imperativo kantiano, o “tu deves” não leva em conta o sujeito. Ele, o sujeito, está aí definitivamente abolido de requerer algo diferente desta ordem. Este imperativo, do qual o supereu se apropria, não está interessado em saber se o sujeito tem possibilidades de realizar o mandamento ou não. Não há lugar para o humanitarismo em função deste imperativo. Muito menos a clínica psicanalítica, em vista disto, poderia ser humanitária. Não há como se ter compaixão pelo outro, quando o que está em jogo para o sujeito é o Outro.

Este imperativo é incondicional e categórico: não se trata de agir conforme a lei, segundo o conteúdo da lei, mas porque a lei impõe que assim o seja.

Segundo Philippe Julien, a *Crítica da razão prática*, nos aponta a rejeição do *pathos*.

“Tudo o que é da ordem do afetivo, amor ou ódio, ternura ou piedade, vingança ou gratidão para com algum objeto, em suma, todo o sentimental é incapaz de esclarecer nossa ação. A ação moral é praticada por dever e obrigação, excluído qualquer outro móbil, como o coração ou o cálculo interessado”(Julien, 1996, pág.61).

Para santo Agostinho, a compaixão não é apenas a comparticipação das dores alheias, mas muito mais a disponibilidade de amá-las verdadeiramente.(Agostinho, 1984)

A ética psicanalítica difere da ética cristã por, entre outras coisas, não estar preocupada com a caridade e a ajuda ao próximo. Na igreja não há lugar para o sujeito dividido. A direção da cura numa análise tem que levar em conta a posição fantasmática do sujeito. Disto depreende sua relação com a culpa e fundamentalmente sua relação com a verdade.

A possibilidade do neurótico responder, segundo a ética da psicanálise, pela sua vida é desatrelando-o deste mandamento cristão que tanto assustou a Freud quando sobre ele se debruçou para analisá-lo: *Amarás ao próximo como a ti mesmo*.

Este mandamento apela para o sentido caritativo em relação aos semelhantes com o intuito de, à primeira vista, promover o bem comum e a paz, com fins de alcançar a felicidade, a *euthymia*, a tranquilidade.

Um mundo perfeito onde não haja a desarmonia. O problema é que o conceito de sujeito é, ele próprio, desarmonioso com a realidade. O mal-estar do sujeito aponta, portanto, para uma certa atopia em relação ao mundo. Há, nos seres humanos, parodiando o filme de Glauber Rocha, uma luta constante entre *O dragão da maldade contra um santo guerreiro*.

Para Freud, há um lado desumano neste mandamento cristão. *Amar ao próximo como a ti mesmo* implica um desconhecimento a respeito do próprio sujeito. E o que se desconhece é o lado desumano do desejo, porque este desejo está profundamente enraizado aos ideais, mandamentos e unido à lei.

A união entre o desejo e a lei é possibilitada pela função paterna. Além do mais, sabemos que o pai se situa num nível em que o saber tem função de verdade. A lei ganha portanto substratos de verdade insofismável. A lei não trata do particular, mas do universal. Porém o desejo exige singularidade. Exige que seja tratado como único. Quer exclusividade, não querendo, portanto, saber do outro. Aí, neste cumprimento de amar ao próximo, corre-se o risco de se deparar com a maldade que há tanto num sujeito quanto noutro. Pois não se faz concessões sem que por detrás haja, mesmo que encapuzado por um véu ou manto, um plano diferente onde o ser humano supõe que possa não renunciar ao seu bem. Há uma disparidade e mesmo uma cisão entre o objeto do desejo e o bem. Lacan nos lembra, em sua releitura de Freud, que “não é o mal e sim o bem que engendra a culpa”. (Lacan, 1993, pág.79)

O trabalho da psicanálise consiste em retirar os véus, as máscaras do imaginário com as quais o sujeito se apresenta para ele mesmo e para o outro, o social. Na queda do manto, nós iremos ver esta passagem a respeito de Noé, o sujeito está nu. O que exala desta nudez é sua parte de crueldade, um ser de pura maldade. O belo, nos ensina Lacan, é o último anteparo frente ao horror.

Sobre isto, podemos levantar algumas questões: Se, como diz Lacan em *Televisão*, a análise conduz o sujeito em pura perda do pai ao pior, o pai constitui-se como anteparo do quê? Eleger Deus como variante paterna, como postulou Freud, teria esta dimensão? As máscaras protecionistas e salvíticas da religião sustentam-se nesta montagem do Pai todo-amor? Poder-se-ia absolver da culpa pelo pecado cometido através do amor ao próximo? E mais, quais seriam, na sociedade moderna, os indicadores que apontariam para a possibilidade de aplicação desta prática da fraternidade, desta prática da exclusão das diferenças que implica uma irmandade?

Para a psicanálise, o um e o outro nunca poderão ser o mesmo. É só no plano imaginário, por exemplo exatamente no campo do amor, que se pode de dois fazer um só. Os amantes apaixonados não duvidam disso nem por um segundo. As expressões; 'você é a minha vida', 'nós dois somos um só', dão bem a extensão da dimensão desta união imaginária de corpo e alma. É esta dimensão da ilusão imaginária que Freud observa e critica na religião. 'Ser um só com Deus', é da ordem de um enlaçamento e de uma captura imaginária que visa encobrir o horror da falta. Estar em falta, quer dizer, no pecado, é, segundo a religião cristã, estar fora de Deus. Por isso dizíamos que os homens, durante os séculos, trataram de propor normas austeras de retidão de conduta do homem em relação e à semelhança de Deus. Postulados morais e éticos de conduta como forma de alcançar o bem, a eudemonia, isto é, o caminho da felicidade.

O neurótico suspeita, embora ele não queira ver, aliás chega mesmo a ter horror a isso, de que por detrás da capa de cordeiro possa haver algo pior mesmo que um lobo. Uma besta-fera que é, no fim das contas, o outro, o próximo, o estranho que há em nós mesmos. Amar ao próximo como a ti mesmo seria, portanto, nos aproximarmos de uma forma que tenderia ao infinito - sem limites - deste estranho *dragão da maldade*.

Tender ao infinito do outro é não conceder limites. A invasão de privacidade, tão proclamada nos dias atuais, depara-se com o horror das retiradas de fronteiras, quer se dêem num plano micro ou macro político das relações humanas. Todo o problema da globalização, do neo-liberalismo, da constituição do Mercosul aqui na América Latina ou da unificação da moeda na

Europa, seriam um esforço do mundo moderno de tentar alcançar o sentido de irmandade e fraternidade que havíamos questionado um pouco acima? Acabar com as barreiras ao estrangeiro, seria um modo de se amar ao próximo, seu vizinho? Mas será que estas práticas, por outro lado, não estariam fomentando cada vez mais a intolerância racial, social e econômica e incentivando a incursão incessante do xenofobismo?

Retornando à questão sobre o amor ao próximo, podemos dizer que o que faz restrição a este amor ao próximo é o gozo. Se o desejo é desumano, o gozo é aquilo que não serve para nada. É um excesso patrocinado pela pura vontade do Outro. Sendo assim, podemos dizer que o gozo implica numa violência aos ideais do amor ao próximo e da filantropia. Os sentimentos altruístas, que implicam toda sorte de abnegação e desprendimento, são esmagados constantemente pelo feroz absolutismo do gozo fundamentalista do Outro.

Para Freud, é das exigências ideais da sociedade civilizada que provém o mandamento do amor ao próximo. Para cumpri-lo, deve haver renúncia e sacrifício. Ele se pergunta que benefícios acarretarão para cada ser humano o agir desta maneira? O que será do amor? O amor por si próprio? Porque se deve tratar o outro com indulgência e tolerância, quando na verdade ele só quer obter vantagens sobre o meu eu? Quanto mais este eu for doentio, quebradiço, fraco e desamparado, mais pode-se esperar que o outro queira se regalar sob os auspícios do desmantelamento do eu.

Freud, indignado com este mandamento, propõe que, se ao menos a recíproca fosse verdadeira, ele empreenderia um esforço. Se, conjectura Freud, “aquele imponente mandamento dissesse ‘Ama a teu próximo como este te ama’, eu não lhe faria objeções.”(Freud, 1930, pág.132) Mas o homem trocou uma parcela de sua felicidade por uma parcela de segurança que a civilização lhe oferece. A inclinação do homem para a agressão faz com que o homem seja o lobo do homem. Sua propensão para a maldade exige que a civilização tenha um grande dispêndio de energia para conseguir a pacificação das pulsões.

Uma quota inaugural de agressividade surge nas primeiras tensões do narcisismo. Esta reflexividade do eu aponta para uma duplicação da imagem na qual a criança se desconhece. Este outro, outro eu, que é na verdade ele mesmo, é seu estranho.

O que se entroniza neste momento é um esteio que tem seu substrato num fundo de ilusão. A ilusão da complementariedade, a ilusão da completude. Algo como descreve Freud a respeito do *sentimento oceânico*, como uma sensação de eternidade, um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras. A ilusão da possibilidade ilimitada do 'amor ao próximo' esbarra justamente nas fronteiras que o eu desenvolve em torno de si para assegurar sua consistência e defesa. O eu, que tem o privilégio do exercício da prova de realidade, constitui-se, por assim dizer, sobre um fundo de ilusão. Ilusão narcísica. Esta ilusão é o motor da religião e, ao mesmo tempo, o desconhecimento por parte dos religiosos de que a culpa, da qual vimos falando, não é uma consequência do pecado. Segundo Lacan, a proposta da psicanálise consiste em curar o sujeito das ilusões que o retêm na via de seu desejo.

Diferentemente da religião, que vê a culpa como uma consequência do pecado, para a psicanálise, a culpa articula-se sobre o fundo de uma falta estrutural. A culpa é, portanto, uma razão de estrutura.

2.2- A CULPA NA ESTRUTURA EDÍPICA

“Algumas doenças devem ser curadas sem que os pacientes as conheçam: a muitos, o conhecimento de sua doença foi a causa da morte.”
Sêneca- Sobre a brevidade da vida.

“...não é o mal e sim o bem que engendra a culpa.”
J. Lacan - Televisão.

Se a culpa pertence inexoravelmente a complexidade de uma estrutura, ela seria a tésseira, a senha da entrada do sujeito no mundo?

O ingresso do sujeito no mundo não é gratuito. Há um preço para este ingresso que é estipulado não antes do surgimento deste sujeito, mas só depois. O valor desta operação que inclui o ingresso do sujeito como sujeito da fala e da linguagem, isto é, como sujeito do desejo, só será revelada a cada um *a posteriori*. A quantia a ser paga será estabelecida através do índice de sua relação com a realidade. Isso quer dizer que é pela entrada do sujeito no complexo de Édipo e no complexo de castração e, correlativamente, seu modo de lidar com este complexo, que se adquire uma dívida e será esta dívida o preço do ingresso do sujeito no mundo. O surgimento da dívida propicia, de certa maneira, a inauguração do sentimento de culpa. O problema é que esta dívida é uma dívida simbólica e, como tal, impossível de pagar. Como não se vislumbra nem uma parte nem o todo da dívida, muitas vezes, o corpo responde sintomaticamente com uma parte ou como um todo, tentando assim, de uma forma neurótica, querer saber a respeito deste impossível. Esta resposta do corpo frente ao enigma da dívida é o que Freud detectou desde o início como sendo da ordem de uma histeria de conversão. Frente a um evento traumático, a idéia sobre esse acontecimento torna-se incompatível, refugiando-se no inconsciente e o afeto ao qual essa idéia estava ligada converte-se em somatizações no corpo.

Frente ao impossível do sexual ou frente à impossibilidade de se “traduzir a emoção em palavras,” o destino dos sintomas na histeria sempre encontrou seu refúgio no corpo, fazendo deste um corpo erógeno, um corpo pulsional. Se a moeda corrente para se pagar a dívida é o sintoma, então, o sacrifício que é feito decorrente desta posição do sujeito concerne ao ser, ou melhor dizendo, à falta-a-ser. O que se dá a ver são os sintomas expressos na fala ou no corpo, mas é ao nível do ser onde se dá a presentificação do sofrimento, da dor de existir pelas insatisfações decorrentes da não realização do desejo inconsciente.

Esse *pathos*, esta patologia do ser, indica que a quota de sofrimento suplantou as possibilidades de respostas diante dos enigmas da vida. O adoecimento, a enfermidade neurótica quer registrar um amargo descontentamento em relação às suas parcas possibilidades de ter outras vias de saída e, porque não dizer, de fuga também, frente ao inevitável da castração. O limite imposto não é visto nesse momento como condições de possibilidades para a realização das já mencionadas trocas simbólicas, mas tão somente como um corte na esperança de uma vida feliz.

Muito cedo descobre-se, mesmo que inconscientemente, que a estadia do sujeito no mundo coloca-o numa certa atopia em relação à realidade que o cerca. Esta dissimetria marca o desconforto e a situação de desamparo da criança não só frente aos enigmas da linguagem, como também ao impossível do sexual e ao irredutível da morte. As articulações entre o sexo e a morte dão ao ser humano a dimensão trágica do seu ingresso no campo da neurose. Em *O Futuro de uma ilusão*, Freud escreve: “Sabemos que a criança humana é incapaz de realizar o trânsito para a cultura sem passar por uma fase mais ou menos clara de neurose.” (Freud, 1927, pág.57)

A situação do sujeito de só depois vir a saber a respeito da herança adquirida coloca-o numa delicada condição de ser mais assujeitado do que propriamente sujeito de seu destino. Assujeitado à condição de refém de algo que não só ele não o soube antes como também ele muito provavelmente nunca irá saber. O saber sobre sua herança e a forma de conquistá-la deverá ser inventada ou criada por cada um. O fracasso desta invenção em geral leva o indivíduo a procurar na análise um saber sobre esse não sabido. Tal como Freud nos alertou sobre “aquilo que herdamos de nossos pais devemos fazer um esforço para torná-lo nosso”, a pesquisa sexual infantil caminha neste sentido. É justamente isso. A pesquisa é uma busca por um sentido. Dar um sentido à vida é o que o neurótico deseja.

Como foi dito no capítulo anterior, a ética deve ser pautada pela possibilidade de dar uma resposta à vida. Saber como orientar-se no pensamento. Saber o que se faz é dar sentido ao sem sentido da vida. É colocar-se no campo das possibilidades e não no campo da impotência. No

campo da possibilidade há que se levar em conta que algo possa não ser possível. A impossibilidade é totalmente diferente da impotência. O pai, com sua interdição, surge para cobrir o impossível. É melhor defrontar-se com o proibido do que defrontar-se com sua impotência. O neurótico culpa-se por sua impotência diante da vida. A análise visa resgatar sua dignidade, retirando-o da impotência para o campo da impossibilidade.

A impotência decorre do neurótico sequer saber o que causa seu sofrimento. Em geral, ele confunde a consequência com a causa. O sintoma, consequência de uma resposta do sujeito frente a um impossível, leva-o a considerar o próprio sintoma como a causa de seu sofrimento. É bem verdade que eles o fazem sofrer. Coisa bem diferente é lhes atribuir a gênese de seu sofrimento.

O sujeito é posto sempre na condição de assujeitado diante dos significantes que comandam sua vida. Ele é sempre refém da palavra que profere. Suas palavras têm a dimensão de um bumerangue. Ele as profere e elas retornam sobre ele causando-lhe sua divisão. Neste sentido bem preciso, tal como nos filmes policiais americanos, tudo o que o sujeito disser pode ser usado contra ele. Na Bíblia, já se sabia disto quando lá se diz que o problema não é o que entra na boca do homem mas o que sai dela*.

Como sabemos, e com isso estamos atentos para não fazermos uma teoria evolucionista, todo significante é anterior ao sujeito. Disso resulta que o significante joga e ganha sempre em relação ao ser falante. O sujeito, neste sentido, é sempre batido pelo significante. É um caminho para pensarmos a culpa do lado da estrutura e não como a consequência de uma evolução que, segundo a história oficial da igreja católica, teve seu início com Adão e Eva. Disto decorre o fato de não podermos, em relação à psicanálise, falar em culpa atávica. Embora tenhamos que pensar num mito familiar transgeracional, que passe dos avós ao neto, não há uma hereditariedade na culpa. A culpa não é passada de pai para filho. A culpa existe porque o sujeito existe. E toda

* *"Não é o que entra pela boca o que contamina, mas o que sai da boca, isto, sim, contaminao homem". (Mateus 15.11)*

existência diz respeito à relação de cada um frente ao Outro. Porém o que acontece é que os pais não se livram da culpa e por consequência os filhos tem que conviver não só com as suas culpas, mas também com as de seus pais que, por sua vez, experimentaram essa mesma relação frente aos pais deles e assim por diante. A palavra “atávica”, vem do latim *atavu*, que quer dizer “quarto avô”, ou seja, uma hereditariedade que teria origem num ascendente longínquo.

Se a culpa aparece em relação à falta estrutural, é porque do pai morto não há nenhuma resposta. A única resposta que retorna para o sujeito quando interroga o pai morto é a castração, como emergência do pai real.

Lacan nos diz que a constituição no sujeito se dá através da incidência do pai real, do pai imaginário e do pai simbólico. O pai real é o agente da castração. Há um indizível do sujeito frente à castração e este indizível corresponde ao enigma a respeito do que é um pai. Se em relação a este pai há um indizível, é porque este pai é inalisável. Frente a ele não há uma resposta que possa vir a satisfazer a angústia de castração. A tentativa do sujeito de construir, ao longo de sua vida, uma resposta que dê conta deste enigma é correlativo à construção do pai simbólico, o pai morto. O pai simbólico é o portador da lei. Ele só é portador da lei porque ele também se submete a ela. O pai que Freud descreve em *Totem e Tabu*(1913), o pai da horda primitiva é este pai morto. E o pai do qual se fala nas análises, esse pai da vida cotidiana, é o pai imaginário. O pai do qual se queixam as histéricas e o pai do qual os obsessivos rivalizam agressivamente, este é o pai imaginário.

Esta falta estrutural que acompanha a revelação do pai precede a toda proibição. Do pai morto, como efeito do simbólico, o que surge é a culpa. A culpa e o remorso pelo assassinato do pai são as consequências inevitáveis para o neurótico para ele ter acesso ao mundo simbólico e marcar sua entrada no gozo fálico. A interdição da castração, ao transformar a angústia em culpa, não o livra de maneira nenhuma da angústia, porém irá impulsionar o sujeito para que este tente saldar sua dívida-culpa.

E qual será a maneira pela qual ele irá se inscrever num mercado de trabalho para conseguir uma moeda que possa vir a pagar este saldo devedor? O trabalho a ser feito é o trabalho do inconsciente e o produto deste trabalho, ou melhor, a moeda da qual ele se utilizará para tentar saldar sua dívida é o sintoma. O sintoma é, portanto, ao mesmo tempo produto e moeda corrente nesta economia do mercado pulsional. O sofrimento decorrente desta operação irá depender da aceitação ou não, pelo Outro social, do valor tanto do produto-sintoma, quanto desta mesma moeda. O cálculo para isso não depende do sujeito e sim do Outro. Isso ocorre porque há um tempo inicial nesta operação na qual o sujeito está totalmente à mercê do arbítrio do Outro. Então, a tentativa do sujeito de evitar o sofrimento ganha muito mais força do que sua busca pelo prazer.

A criança está muito mais concentrada no esforço de produzir algo que agrade e satisfaça o Outro do que empreender uma busca pelo prazer. Essa divisão entre o que ela quer para si e o que é bom para o outro, seu semelhante, indica que seus projetos pessoais auto-eróticos vão ficando desmantelados pelo meio do caminho. Essa regra do convívio diário é um esforço no aprendizado no qual a criança deve, em prol da sua inscrição no social, abdicar seus interesses pessoais, da sua satisfação pulsional. Assim é que Freud descreve que as relações eróticas que as crianças mantêm com seus jogos anais vão sendo, a partir dos processos higiênico-educacionais de limpeza, forçosamente empurrados na direção da evitação da obtenção do prazer.

A noção de felicidade passa a corresponder não ao alcance de uma vitória pessoal, mas no que esse sujeito consegue com seu esforço pulsional aplacar as exigências do Outro social. Daí que a noção freudiana de felicidade corresponde à satisfação da pulsão. Se a felicidade, como diz Freud, não está incluída nos planos da criação, ela deverá ser buscada no particular de cada satisfação pulsional, no particular da obtenção de prazer pelo evitamento do acúmulo do montante da dívida. Saldar a dívida pode ser, neste sentido, equivalente ao escoamento pulsional. A pulsão tenta assim, mesmo que à deriva, achar o objeto de sua satisfação e ser, com isso, feliz.

Freud, numa nota de rodapé acrescentada, em 1920, aos seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*(1905), nos conta a confissão de uma mulher adulta que nunca abandonara a atividade sexual infantil de chupar o dedo. Ela diz que

‘é impossível descrever que sensação encantadora percorre todo o corpo quando se chupa: fica-se inteiramente fora deste mundo. Fica-se absolutamente satisfeita e o desejo é suplantado pela **felicidade**. É uma sensação maravilhosa; nada se quer senão a paz - a paz ininterrupta. É indescritivelmente agradável: não se sente dor nem tristeza, e ah! transportamo-nos a outro mundo’.(Freud, 1905, pág.185)

É uma busca pela felicidade que pode ser equiparada à tentativa de se encontrar o Santo Graal. Há uma certa mitologia criada em torno desta busca cristã, bem como Freud nos fala da pulsão como sendo a nossa mitologia.

O que se quer com a produção sintomática é ao mesmo tempo pagar as dívidas e dar provas da consistência do Outro. Ou seja, o mesmo movimento que serve para o sujeito ingressar no mundo simbólico das trocas, é igualmente o que cada vez mais vai dando os contornos deste Outro. Quanto mais sentido o sintoma vai ganhando para o crescimento da sua conta bancária, mais o Outro ganha, digamos assim, *filiais*. Por isso, o equívoco produzido na fala ou nos atos falhos é uma grande arma do psicanalista contra a pleora de sentidos que o sintoma produz. Na direção da cura, ao ir contra o sentido dos sintomas, o que se visa é o desmascaramento do Outro para o sujeito. O Outro é, no fundo, uma grande ilusão do sujeito. Se a ilusão não engana, se ela é consistente, não quer dizer que o sujeito não se decepcione quando há um descalabro entre o que se espera do Outro e o que ele deixa realmente entrever a respeito do que ele é. Se esse Outro pode ganhar, através da figura, inicialmente da mãe, e depois do pai, contornos de ideal, é bastante provável que esses contornos, com o passar do tempo, percam a consistência de tempos remotos. Não quer dizer que a consistência desapareça,

apenas que ela pode ganhar outros contornos a respeito dos quais já não podemos mais reconhecê-los.

Para que o Outro exista, deve-se dar provas da sua existência. O amor é a melhor prova possível para garantir a existência do Outro. O Outro responde com uma carência, com uma falta que retorna como uma pergunta para o sujeito. Esta falta é tomada pelo sujeito como culpa. Culpa pelo assassinato do pai primevo. Em relação a esta falta, o sujeito oferece seu amor ou, como veremos mais adiante, ele se sacrifica por este Outro. A falta de resposta do Outro abre um enigma do lado do neurótico, que faz presentificar sua inconsistência diante da castração do Outro. A culpa é, portanto, um sentimento subjetivo frente à castração do Outro, pela impossibilidade da estrutura e não pela impotência do sujeito.

O que se descortina nesta via do sentimento de culpabilidade é o amor pelo pai. Quanto mais se aprofunda este amor pelo pai, maior é o arrependimento pela idéia que se estrutura em toda criança, durante sua fase edípica, de sua rivalidade e desejo de morte deste pai.

A anterioridade lógica do significante dá testemunho de uma situação na qual é da hiância e da bipolaridade que esse significante enuncia que deverá surgir o sujeito ante outro significante, fato que o coloca como um sujeito da dúvida. Isto ocorre porque um significante pode ser uma e outra coisa ao mesmo tempo, tal como ocorre no inconsciente, ou seja, a lógica do inconsciente permite que pares de opostos possam subsistir ao mesmo tempo. É o que leva Freud a dizer que no inconsciente não existe a contradição. Então, por não saber nada sobre o significante mestre que o anima, este primeiro significante de sua cadeia simbólica da fala, o neurótico irá formular perguntas que possam dar sentido à dubiedade do significante. Assim, o sujeito torna-se um refém de um significante mestre que ordena toda a cadeia de sua fala. Da ordem de um recalque original, este significante norteia os desnorreamentos do sujeito frente à bússola de sua vida. O sentido buscado na orientação de sua vida diz respeito aos seus 'comos' e 'porques'. São perguntas que os neuróticos fazem para que achem respostas e para que estas

possam indicar-lhes, senão um caminho, ao menos a forma de como devem proceder para pagar este ingresso na cultura que os delimita.

Retomando a questão da ética, estas perguntas são balizadoras para que o sujeito saiba como orientar-se em seu pensamento. O saber fazer não comporta a dimensão da dúvida, da dúvida imposta pela binariedade do significante. O significante é binário porque ele pode dizer uma coisa e outra, ao mesmo tempo. O saber fazer implica, pois, um ato ou, o que em alguns casos pode ser seu equivalente, um bem-dizer. Saber dizer bem daquilo que o causa é poder, em relação ao seu desejo, sustentá-lo para além do pai. Torná-lo uma causa fora do pai consiste numa desmontagem pulsional onde o sujeito já não mais sofre o horror frente ao objeto causa do desejo, o objeto α . Quando a culpa deixa de ser um empecilho para o ato, é porque pode-se ir além do pai.

Colette Soler na segunda conferência de seu texto "*Finales del Análisis*" nos diz que "Lacan formula a neurose como uma pergunta."

"Sem dúvida" continua ela, "inclusive no nível fenomênico, a dimensão da pergunta neurótica está presente. Está presente nas perguntas da criança, está presente na clínica sob a forma de uma propensão, notada mesmo por Freud, ou bem a fazer-se perguntas (é o obsessivo) ou bem a fazer perguntas ao Outro (é a histérica)". (Soler, 1988, pág. 30)

Para Colette Soler, o neurótico está sempre muito orgulhoso em se fazer perguntas, e está tão orgulhoso que considera que quem não as faz pode ser considerado como um imbecil. Segundo ela, há uma tendência a considerar que é uma virtude aquele que consegue, ao longo de sua vida, fazer-se perguntas e, com certo brilhantismo, poder respondê-las. O fato de que algumas destas perguntas fiquem sem respostas parece não constituir um problema sério para os

neuróticos. Seu amor pelas perguntas garante a segurança de que quando elas não são passíveis de serem respondidas, podem ser formuladas durante uma vida inteira.

Em geral, o neurótico lida com as coisas simples com uma certa trivialidade, senão com descaso. Seu gosto pelo desconhecido, pelo inexpugnável, faz com que ele se enverede através do risco, e o preço a pagar por esta aventura pode compensar-lhe o medo de se confrontar com a sua verdade. Seu pensamento pode ser desta maneira formulado: 'Se já me arrisco tanto, não é necessário que eu me preocupe com coisas menores.' Qual é a verdade aqui? A verdade é que ele mente. Estas coisas menores podem bem ser aquilo que ele mais teme: os limites impostos pela castração. Esta é, aliás, a estrutura do inconsciente.

Freud, desde seus estudos sobre a histeria, sabia que as histéricas mentiam. *Proton pseudos*, diz ele. As (primeiras) mentiras visam encobrir uma verdade. Lacan diz que, no nível do inconsciente, o sujeito mente. E essa mentira é sua maneira de dizer a verdade acerca disso.

Sabemos que duas perguntas nortearam não só toda a vida de Freud, bem como seu manejo da transferência em sua clínica: o que quer uma mulher? e, o que é um pai? Trata-se de duas perguntas que apontam respectivamente para o enigma do sexual (pela falta de um significante da mulher) e para a falha da transmissão que todo pai delega ao filho com relação ao sexual. São duas perguntas que, embora possam ser desenvolvidas em separado - não são para serem respondidas - em relação a elas podemos afirmar que há um ponto estrutural que faz com que elas, em determinado momento, se cruzem sem se sobreporem uma à outra. Através de um *point de capiton* surge por uma vertente um "continente negro" e por outra vertente, um Pai morto. "O que é um Pai? - É o Pai morto, responde Freud, mas ninguém o escuta." (Lacan, 1978, pág.295). Então, são perguntas que um sujeito neurótico se faz ao longo de sua análise mas que, paradoxalmente ele espera que não sejam respondidas simplesmente porque, de sua verdade, da verdade que o causa, ele nada quer saber. Porém, o que ele de fato deve saber é que não existe um saber sobre o sexual. Não existe um saber sobre o real do sexo, porque não há palavras que sejam suficientes para dizê-lo. O real é o impossível de ser dito.

Na suposição de saber ao analista há que se incluir o não saber. O que se desvela, o que se descortina é que de um lado há um sujeito que não sabe e de outro, um Outro que sabe. O neurótico não sabe o que é, o que ama, o que tem, o que quer, etc. É a partir desta posição de ignorância sobre a questão que o convoca que o neurótico poderá demandar uma análise. Como nos ensina Sócrates em *Mênon*, “ele acabará sabendo, sem ter possuído mestre, graças a simples interrogações, extraindo os conhecimentos do seu próprio íntimo.”(Platão, 1967, pág.89)

Em *Televisão*, Jacques-Alain Miller, retomando Kant, a respeito do “interesse de nossa razão”, direciona a Lacan três perguntas: “Que posso saber? Que devo fazer? Que é-me permitido esperar?” (Lacan, 1993, pág.63)

Em relação à primeira pergunta, Lacan responde: “nada que não tenha em todo caso a estrutura da linguagem, de onde resulta que até onde irei neste limite, é uma questão de lógica.”(ibid, pág.65)

O que o sujeito pode saber advém-lhe exatamente na razão direta daquilo que o faz refêr, ou seja, a própria estrutura da linguagem. Por estrutura da linguagem referimo-nos à relação da fala do sujeito com o Outro enquanto tesouro dos significantes. Foi assim que Freud empreendeu sua leitura dos sonhos, chistes, atos falhos e sintomas. Não é uma leitura na qual se pretenda uma exegese, ou seja, uma aproximação demasiada do texto. Pelo contrário, a leitura exige um exercício de interpretação no qual há que se tomar um distanciamento para que um outro sentido possa aparecer por mais além do enunciado. A enunciação, portanto, contida nos chistes, nas psicopatologias da vida cotidiana e nos sonhos aparece porque estas formações do inconsciente, como as denominou Lacan, têm como mote principal as lacunas, hiatos, tropeços, quebras de sentido, enigmas, etc. Por isso, para Freud, “os sonhos só são inteligíveis devido às lacunas neles existentes.”(Freud, 1900, pág.564)

Podemos nos perguntar qual é o laço que a linguagem opera a ponto de produzir no seio de sua estrutura sujeitos que lhes são refêns. Lacan dirá que

“...a linguagem não é imaterial. Ela é corpo sutil, mas é corpo. As palavras são tomadas em todas as imagens corporais que cativam o sujeito; elas podem engravidar a histérica, identificar-se ao objeto do penis-neid, representar o fluxo de urina da ambição uretral, ou o excremento retido do gozo avarento.”(Lacan, 1978, pág.165)

E Lacan conclui mais adiante: “...as palavras podem elas próprias sofrer as lesões simbólicas, realizar os atos imaginários de que o paciente é sujeito.(ibid, pág.165)

Então, se há um corpo da linguagem, este não se torna visível a não ser nos circuitos da fala ou nas manifestações, pela conversão, no real do corpo. A lógica à qual Lacan se refere em sua primeira resposta à pergunta de Miller é aquela que diz que “o sujeito do inconsciente, ele mesmo, influi no corpo.”(ibid, pág.66)

Se o sujeito se cala mas o inconsciente não, *isso* que aparece como pulsão de morte pode, numa análise, dizer mais além do que aquilo que o sujeito gostaria de ter dito e, assim, revelar algo de sua verdade.

Retomando a nossa questão, podemos dizer que o acesso a essa verdade não é gratuito. A moeda corrente numa análise é o sintoma, que é, para o neurótico, seu bem supremo. É através do sintoma que a verdade emerge já que ele, tal como Lacan o lê em Freud, é a metáfora de uma verdade. Porém, o acesso à verdade é não-todo. Porque faltam palavras para o sujeito dizer a verdade é que estamos na ordem de um semi-dizer. Esta é a estrutura do inconsciente, ou seja, que ele opera por um não-todo. É do inconsciente que o neurótico nada quer saber. Seu saber, ele o quer todo e não partido. Por isso não quer fazer concessões à estrutura do inconsciente. Como, em geral o neurótico detesta que lhe chame sua atenção, a falta, o não-todo é um estorvo em seus propósitos na vida. Ser pego nesta posição põe-no diante da culpa por não ter sabido como desviar do equívoco cometido, do deslize da falta. Com relação a esta falta, a este não-todo, o sujeito começa a contabilizar o montante da sua dívida transformada

doravante em culpa pelo seu fracasso no acesso à verdade. Isso nos leva à segunda pergunta kantiana:

Que devo fazer?

Se estamos no campo das palavras, do discurso, função da fala magistralmente descoberta por Freud, há que se fazer algo que reitere a todo momento a afinidade daquilo que o sujeito faz, isto é, sua práxis, com aquilo que ele diz. Isso é o que Lacan apontou como sendo relativo à ética. A ética do bem-dizer.

A ética do bem-dizer naturalmente não se refere a nenhuma tranquilidade da alma como propõe Sêneca em seu ideal estóico^{*}. Contudo, sob a égide desta ética o sujeito não estará mais sob o jugo do pecado e da culpa que pesam sobre sua existência.

O bem-dizer, para a psicanálise, é a posição na qual o sujeito poderá não mais se haver com nenhuma prática confessional, com seu 'dizer tudo' com fins à salvação, muito menos com a prática de ficar dando testemunhos que visem a absolvição da culpa de seus pecados. A ética do bem-dizer é aquela que faz com que o sujeito saiba fazer passar o real a partir do simbólico. Em outras palavras, que ele saiba transmitir algo do estatuto de seu inconsciente. No bem-dizer trata-se de transmitir para outros aquilo que um dia foi impossível de nomear. Nomear o inominável é da ordem de um bem.

Paternidade e filiação podem ser inclusos aqui neste campo. O que é da ordem da criação é a nomeação no simbólico que faz surgir no real algo novo, totalmente singular em relação a de tudo que havia antes. Não, não é só na impressão digital que a singularidade do novo na criação produz sua marca da diferença com relação aos demais.

O bem-dizer inclui a possibilidade de dizer o novo. Podemos pensar no confronto com o *unheimlich*, onde antes poderia haver terror e atordoamento, no bem-dizer sobre este novo, algo

^{*} "A alma deve recolher-se em si mesma, deixando todas as coisas externas: que ela confie em si, se alegre consigo, estime o que é seu, se aparte o quanto pode do que é alheio, e se dedique a si mesma; que ela não se ressinta das perdas materiais e interprete com benevolência até mesmo as coisas adversas." Sêneca, Lucio, *Sobre a tranquilidade da alma*. São Paulo. Nova Alexandria, 1994)

ai pode ser inscrito, um novo saber. Esta nomeação a partir do simbólico permite o surgimento de algo novo; um estilo.

Assim, chegamos ao “o que é-me permitido esperar?” Terceira e última proposição kantiana.

Entramos no campo da esperança. A esperança pode ser pensada como uma tentativa de, no presente, espreitarmos algo com relação ao futuro. Em dois sentidos: o primeiro diz respeito a algo que não temos no presente e que no futuro gostaríamos de poder ter. O segundo sentido refere-se a algo, algum bem que temos no presente e que gostaríamos de conservar no futuro. É a partir desta noção que podemos pensar, com Lacan, a respeito do usufruto. “O usufruto quer dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los. Quando temos usufruto de uma herança, podemos gozar dela, com a condição de não gastá-la demais.”(Lacan, 1982, pág.11) Aqui a esperança deveria repousar sobre uma báscula entre o útil e o gozo, para pensarmos estes conceitos tal como Lacan os articula no seminário da ética.

Então, com relação à esperança, temos novamente o neurótico confrontado em relação à sua posição ética. Por isso podemos perguntar: qual é a relação do desejo do sujeito com o objeto que o causa, já que a ética é a resultante possível das articulações entre o desejo e o objeto a? Aqui, a esperança viria dar, no imaginário do sujeito, os moldes e os contornos do objeto.

Com a esperança, tem-se uma certa dimensão do tempo. Se, como diz o poeta, “quem sabe faz a hora não espera acontecer”, então é verdade que no lugar desta espera - que comporta o termo esperança - deva advir um ato. Um ato ético que faça o sujeito presentificar-se com seu desejo decidido.

Novamente deparamo-nos com o ideal estoico de Sêneca quando, ao comentar “*Sobre a brevidade da vida*”, modula-a em relação ao que fazer diante do tempo.

“Algo distancia-se no passado? Ele recupera-o com a memória. Está no presente? Ele o desfruta. Há de vir no futuro? Ele o antecipa. A reunião de todos os momentos num só torna-lhe longa a vida.”(Sêneca, 1993, pág.48)

Sabemos o quão longe a psicanálise está de qualquer ideal, mesmo o estóico. Porém, a dimensão do ato deve comportar este ‘não esperar por’, ‘não estar à mercê do Outro’. Há, pois, no ato a dimensão ética de um *savoir-faire*. Está claro que no bem-dizer um *savoir-faire* também está presente. O que, então, poderia diferenciar o ato do bem-dizer? Pois bem, no bem-dizer há sujeito, um sujeito que aparece na cena do dizer, enquanto que no ato, o sujeito não comparece, pois no limite da fala está o objeto.

A possibilidade do ato analítico é a condição para a saída do sujeito da dimensão do desespero. Lacan confirma isso em sua clínica ao afirmar que quem espera, desespera. Este tenta inutilmente agir desde que não coloque o seu desejo em causa. Isso imobiliza o neurótico pondo-o a ferros numa situação de total desamparo (*hilflosigkeit*) e angústia.

Resta saber então qual é o objeto pelo qual se (des)espera. Freud cedo descobriu que o objeto pelo qual se espera não se encontra no futuro e muito menos no passado, mas sim na conjugação destes dois tempos, ou seja, num futuro-anterior. Aquilo que o sujeito é diz respeito a um tempo verbal: terá-sido. Isso é o âmago da existência do sujeito, este tempo imemorial chamado por Freud de traumatismo. O traumatismo é a resultante da falta de um significante que pudesse representar todo o sujeito. Neste sentido todo significante é traumático. A cadeia da associação livre nos mostra que um significante só representa o sujeito ante outro significante. Assim, não há um significante que possa, com sua presença, evitar os efeitos de mortificação e angústia pelos quais um sujeito passa. Ao contrário, é o próprio significante que, com sua característica bipolar, se torna o causador da divisão do sujeito. A bipolaridade do significante aponta que ele pode ser, como já dissemos, uma coisa e outra ao mesmo tempo. Além disso, ou

seja, além desta face de enigma, o significante é anterior ao sujeito. Desta forma, o ser humano só se dá conta do significante pela sua falta. Por isso o sujeito é chamado a vir-a-ser o que era e isso é um “efeito de retroversão através do qual o sujeito em cada etapa se torna o que era como antes e não se anuncia: terá sido,-senão no futuro anterior.”(Lacan, 1978, pág.291) Assim, “é a incidência do traumatismo”, diz Lacan, “no progresso narcísico que determina a forma do sintoma com seu conteúdo.”(ibid, 1981, pág.97)

O que é traumático, em psicanálise, é o pai que vem dar verdadeiramente a dimensão do enigma frente ao sexual, pois o significante paterno só comparece pela sua falta. O traumático é que o pai está sempre aquém ou além do que o neurótico espera a respeito dele. Assim comenta Lacan que “a ternura excessiva de um pai ou uma severidade inoportuna podem desempenhar o papel de sedução traumática...”(ibid, op. cit. pág.98)

O trauma é, em si mesmo, uma experiência de destituição subjetiva, pela qual o sujeito vê-se reduzido ao estado de objeto. Só depois ele descobre que perdeu o que lhe conferia sua dignidade de ser humano, ou seja, que era um ser da palavra. O trauma diz respeito a este tempo psíquico no qual uma situação de desamparo sobreveio à criança não lhe dando esperanças devido à sua posição de incerteza frente ao Outro. Este fato nos coloca ainda na dimensão do estatuto ético do sujeito.

Freud, em seu *Projeto para uma psicologia científica*, (1895), nos diz que “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais.”(Freud, 1895, pág.422)

O que resta, o que sobra deste estado de desamparo é constituído e relançado como esperança de reencontrar o objeto perdido, o objeto, como o designa Lacan, causa de desejo, que vem a ser o objeto *a*. Isso se opera a partir do traumatismo engendrado pela compulsão à repetição. A esperança transforma-se em *Mal-Estar*, quando através do complexo de castração o sujeito não sabe mais em definitivo o que lhe atormenta. Isso fará com que suponha ilusoriamente que as conseqüências sintomáticas sejam na verdade a causa de seus sofrimentos.

Por isso, em geral, o sujeito tende a confundir causa e consequência. Na clínica psicanalítica, o que chamamos de retificação subjetiva tem a ver com esta torsão na qual se aponta que na realidade, o que parece ser a consequência da doença é a causa ou motivo de ficar doente.

Em relação a este não-saber, não saber sobre o que lhe atormenta, o sujeito se vê arrestando de sua felicidade e acusa o Outro - que pode ser na verdade uma parte dele mesmo que se revele na forma fantasmática de um *unheimlich* - como responsável pela perda de sua dignidade enquanto um ser da palavra, um “parl-être”, como disse Lacan.

O tom grave de uma morte aí se instaura, fazendo com que o sujeito se sinta culpado por não proporcionar a sua existência o estatuto ético que ela merece. A exigência que aqui se revela, exigência de felicidade, ganha os contornos não só daquilo que Freud chamou de ideal do eu, mas também da ferocidade do supereu que passa a exigir do ser humano uma resposta para uma pergunta que ele próprio desconhece. Responder ao impossível, aos mistérios que rondam a dialética entre a vida e a morte é um preço alto demais que em geral os neuróticos respondem com seu *pathos*.

A análise será, então, um lugar no qual se poderá construir uma pergunta e, ao longo do seu percurso, tentar não só respondê-la como atravessá-la, no sentido da travessia da fantasia da qual fala Lacan. Neste sentido, dar uma resposta significa construir um saber novo sobre a sua falta-a-ser. Responder pela sua vida é, deixando de lado este tempo da esperança, ingressar no tempo lógico no qual o bem-dizer é a condição de por algo de si, algo de novo. Não um novo sentido (isto a ciência e a igreja já promovem muito bem), mas um sentido novo para sua vida.

O que era esperança ganha, com a entrada do sujeito na sexualidade, com o descortinamento do sujeito - como no evento da janela que se abre no “Homem dos Lobos” revelando o sujeito que ali existe, o sujeito do trauma - a dimensão trágica do desejo de cada um. Porém, a partir desta nova dimensão, o bem-dizer ganha o estatuto de se saber a hora certa de “saltar sobre sua presa”.

Denunciada em sua fala ou inscrevendo-se no corpo, a esperança desrealiza-se e é transformada, por alguns, a partir da inscrição do sexo como pecado, em fruto religioso, alçada à categoria de uma virtude teologal ao lado da fé e da caridade.

Para santo Agostinho, em suas "*Confissões*", a esperança entra no registro da memória e do tempo. O problema por ele levantado é da ordem de como o homem pode lembrar-se do esquecimento e, ainda mais, reconhecê-lo? Pois, "que é o esquecimento senão a privação da memória?" (Agostinho, 1984, pág.256) Agostinho irá construir a teoria da reminiscência em relação a como a memória pode lembrar-se do objeto perdido.

"Não dizemos ter achado uma coisa que se perdera, se a não conhecemos, nem a podemos conhecer, se dela nos não lembramos. Esse objeto, desaparecera para os olhos que a memória conservara." (...) "É isto! Ora, não soltaríamos tal exclamação se não conhecêssemos esse objeto, nem o reconheceríamos, se dele nos não lembrássemos." (ibid, op. cit. pág.259)

Pois bem, a esperança está aqui posta nestes termos, ou seja, com a dura missão de reencontrar o objeto perdido. Conta para esta empreitada com os percalços produzidos pela memória e suas reminiscências. Podemos constatar que, se falarmos em traços de memória, iremos ver que Agostinho, ao menos neste ponto, não está muito longe da teoria da reminiscência em Freud e do que ele dizia em relação às histéricas; que elas sofriam de reminiscências. Há, também na teoria freudiana, um objeto perdido o qual se deseja resgatar. A diferença crucial que marca os dois desenvolvimentos entre Freud e Agostinho é que, para este, o objeto perdido pode ser reencontrado no reencontro do homem com Deus, enquanto que, para Freud, o objeto perdido, além de não poder ser jamais reencontrado, é ele que dá o tom e as modulações do ser humano em relação ao seu dizer, isto é, o estatuto do objeto revela que o sujeito é marcado pela falta. Portanto, para Santo Agostinho, o homem é uno com Deus enquanto que, para Freud, o homem é dividido pelo inconsciente.

A constatação do tempo para Santo Agostinho é peculiar no que tange à esperança. Tal como a memória se liga a Deus para reencontrar o objeto perdido, para Agostinho o tempo é também criação divina e diz respeito ao que o próprio Deus fazia antes da criação do tempo. Ele desenvolve três divisões para o tempo:

“O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação que, se nada sobrevivesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existia o tempo presente. De que modo existem aqueles dois tempos- o passado e o futuro- se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo mas eternidade.” (ibid, op. cit. pág.304)

Agostinho irá demarcando a impossibilidade de se medir a existência do tempo, pois a causa de sua existência será a mesma pela qual deixará de existir. Sua análise propõe então que seja impróprio se poder afirmar que o tempo seja divisível em três partes: passado, presente e futuro. É este pensamento agostiniano sobre a indivisibilidade do trino que será desenvolvido em seu belíssimo texto chamado *A trindade*.

“Dando uma forma relativamente compreensível a algo que em si mesmo é impossível de compreender-se, *De Trinitate* define o núcleo do dogma de um Deus uno e trino como identidade de natureza ou unidade de essência e pluralidade de pessoa.”(Souza, 1996, pág. 145)

“Talvez fosse próprio dizer: os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e **esperança** presente das coisas futuras.”(Agostinho, 1984, pág.309)

O propósito agostiniano de amalgamar os três tempos num só tem o intuito de que, no *hic et nunc*, o homem possa ter o sentido da eternidade transmitida por Deus.

Retornemos então com a questão acerca de “o que é-me permitido esperar?”

Lacan propõe para a questão da espera que o sujeito responda com um *savoir-faire*, que possa ter a dimensão de um ato. Para ele a “doce esperança” num porvir acabou por levar muitas pessoas ao suicídio. E comenta: “O suicídio é o único ato que possa ter êxito sem falha.”(Lacan, 1993, pág.74) No ato não se espera pelo consentimento do Outro. A função do tempo no ato articula-se ao momento de concluir. Há uma arbitrariedade no ato e esta arbitrariedade responde por uma escolha ética do sujeito. Não estamos falando do ato em sua dimensão trágica de passagem ao ato nem em sua versão dramática de *acting-out*, mas tão somente do ato analítico. A dimensão deste ato comporta, como já disse, um *savoir-faire* sobre um Bem-dizer pois todo “ato psicanalítico inscreve-se num efeito de linguagem.”(Lacan, 1968)

A dimensão do que e o que se possa esperar dá a medida da relação entre o sujeito, sua vacilação e a hora do Outro. Em relação à neurose, podemos dizer que esta hora do Outro está sempre aquém ou além daquilo que o sujeito possa esperar para si. Isto quer dizer que o Outro nunca está onde o neurótico o espera, tal como afirmamos acima a respeito do pai.

Se o ingresso do sujeito no mundo não é gratuito, isso pode nos remeter a querer saber quais são os termos do contrato que fixa as condições de sua existência. A montagem deste contrato impõe a revelação da pulsão de morte que arranca o vivente de seu cômodo dormir para colocá-lo no terreno da angústia, última defesa ante o contato com o objeto inominável.

Nomear não quer dizer que se deva agir, como propõe Kant, *senão de modo que tua ação possa ser programada*. Ter o inconsciente como “seu próximo” equivale a dizer que você pode se perder nele para depois se achar, sem fazer desta ação uma ação que se saiba, *a priori*, os resultados. Pode-se dizer que não se sabe dos resultados mas que se sabe o que se faz. Ao

menos não se age mais inocentemente. A nomeação a partir do simbólico, como dissemos acima, dá ao sujeito a possibilidade que ele crie algo novo. A criação inclui, pois, a constatação de uma paternidade.

Em relação a culpa como efeito de uma estrutura, como podemos articulá-la ao pai morto, este pai do qual Freud fala em *Totem e Tabu*?

Podemos afirmar que a culpa é estrutural porque ela se inscreve, como vimos, a partir da falta de um significante e de um objeto?

Para articularmos a culpa devemos pensar, com Lacan, na investigação dos dois grandes mitos freudianos: *Édipo* e *Totem e Tabu*. É a partir destes dois temas freudianos fundamentais que Lacan irá pensar a culpa como algo ao qual todo ser humano está atrelado pela relação que cada um tem com a falta que o constitui. O complexo de Édipo e o mito de Totem e Tabu são, cada um a seu modo, enigmas traumáticos que têm sua órbita em torno da figura do pai.

Os efeitos da castração, a proibição do incesto e o parricídio marcam para cada sujeito seu modo de se inscrever no social. As “relações elementares de parentesco” como se referiu Lévi-Strauss, são inevitavelmente constituídas pelas tramas da lei da castração, do gozo que resta em relação ao incesto e da culpa em relação ao parricídio. A consequência última, esperada a partir destas três injunções, é um sentimento lenitivo, fracassado, quase sempre amargo, por ser provocado pela exigência de uma renúncia pulsional.

A renúncia pulsional já evoca, ela mesma, que um delito foi cometido. Se não o foi em ato, ao menos em pensamento ele se realizou. A renúncia, portanto, tem um gosto de arrependimento e uma saudade nostálgica de onde se constrói os frutos da esperança.

Na verdade, por estrutura, o sujeito tem sempre que se haver com o assassinato do pai primevo. Assassinato que é sempre reeditado durante a passagem conflituosa (deveríamos dizer, delituosa?) pelo complexo de Édipo e pelo complexo de castração.

Ora, o que nunca cessa de ser reeditado para o neurótico é o deparar-se com a castração. Isso funciona para ele como uma *torturante má consciência*. Freud, em *Totem e*

tabu(1913), descreve impressionado o fato de “uma sensação de culpa de ter em si muito da natureza da angústia; podemos descrevê-la, sem nenhum receio, como um pavor da consciência”. (Freud, 1913, pág.91)

O plano da consciência é o campo de batalha no qual o neurótico quer impor as decisões das quais ele nada sabe; as decisões do inconsciente a respeito do seu modo de agir. Freud, ao correlacionar o sentimento de culpa com a angústia está se referindo obviamente a angústia de castração. No plano do inconsciente ele nada sabe, porém, às margens da castração, o neurótico sente roçar em seu eu o perigo de um desmoronamento das suas seguranças imaginárias, provocado pelo alerta dado por um sinal proveniente do real. Dito de novo: do real da castração. Isso o faz saber de algo inesperado. Saber sobre o qual ele não pode ficar impune. Este saber exige uma resposta, a qual acaba sendo invariavelmente o sintoma. O sintoma é uma resposta diante da falha de saber. A verdade do inconsciente surge aí nas falhas do saber. Por isso podemos dizer que o sintoma é a metáfora de uma verdade que não pode ser dita anteriormente e que retorna na forma de um padecimento neurótico. O que se chama de retorno do recalcado é, no fundo, o retorno de uma verdade há muito afastada do plano da consciência. Em geral, o sujeito nada quer saber desta verdade. Aliás, ele se pune duplamente: em primeiro lugar, por desconhecer-la e, em segundo lugar, por não querer saber do que que ele tem a ver com esta verdade. O dito do analisando ‘não conheço e também não quero conhecer’ dá margem para que se desconfie que ele na verdade um dia o soube, e mais, soube o quanto lhe foi traumático o enfrentar-se com a verdade. O encontro com a verdade é o encontro com o real da castração.

Para aplacar a culpa surgida neste plano, o sujeito utiliza-se do recurso de obter um sofrimento maior. Por isso Lacan irá dizer que não é possível que isso não piore ainda mais. Se o neurótico acha que sua parcela de sofrimento é enorme é porque ele desconhece sua possibilidade de adoecer ainda mais. E o sentimento de culpa se encarrega de proporcionar este acréscimo indesejável na vida cotidiana do neurótico. Gozo, é o nome deste acréscimo e o terreno fértil para sua proliferação são os jardins do corpo e os recôncavos do pensamento.

Para Freud, o que realmente constitui um estorvo no desenvolvimento da civilização é o sentimento de culpa e o preço que se paga pelo avanço é inversamente proporcional ao nosso acesso à felicidade. Em outras palavras, quanto maior for o sentimento de culpa, menores serão as chances de ser feliz porém, com isso, o caminho para o progresso civilizatório estará facilitado.

Ora, e quais são os caminhos na literatura freudiana por onde podem surgir este sentimento de culpabilidade? São justamente aqueles que passam pelos mitos que dão conta da origem do sujeito: o surgimento do sujeito como sujeito do desejo e o aparecimento das trocas, das rivalidades e das identificações entre os seres humanos. Édipo e Totem e Tabu são ao mesmo tempo o ponto de partida e o ponto de chegada de cada um de nós. Não, não são o “alfa e o ômega”, mas é em torno deles que as reações humanas gravitam, tal como, na *Escolástica*, o mundo girava em torno de Deus. Do ponto de vista clínico, no início e ao final de toda análise estes problemas têm que ser colocados. No início como culpa e sofrimento e, no final, como ultrapassamento.

Então, a culpa como razão de estrutura é o que se pode deduzir da interpretação lacaniana a respeito dos dois grandes mitos freudianos: Édipo e Totem e Tabu. As proibições referentes ao incesto e ao parricídio, bem como a lei que introduz e veicula a castração, fazem parte do solo por onde caminha a humanidade. O ódio primordial e o temor conseqüente do parricídio cometido imputaram aos homens um grau de culpabilidade que os transformou, a partir do seus estados de consciência, em covardes.

Estas interdições de não matar o pai e não realizar o incesto, articuladas na estrutura do complexo de castração, dão o estatuto do desejo em relação à culpa pelo crime simbolicamente realizado. Não é que o sujeito tenha realizado estas transgressões, porém em seu inconsciente as coisas se passaram desta maneira. Por isso há “choro e ranger de dentes”.

Se este desejo incestuoso foi recalçado, seu retorno será regulado na festa totêmica, ou seja, sempre que este tema da transgressão e da infidelidade vier à tona, quer seja na forma de

remorso, quer seja na forma de celebração, o que, vale dizer, dá no mesmo. É na origem que se deve buscar, que se deve encontrar o desaire, a deselegância, o desdouro e o descrédito da ação humana. Na origem de tudo está a lei e é a partir dela que se conhece o desejo. Só que a regulamentação deste retorno não é festiva e sim dramática. Em todo ritual festivo há sempre regras e proibições que devem ser respeitadas se se almeja alcançar o ápice de suas súplicas e solicitações. O regozijo advém na esperança de que ele próprio não transgrida os limites: os seus já internalizados e os que constantemente lhe são admoestados pela civilização. O sentimento de culpabilidade está aí articulado aos desejos edípicos proibidos - gozar da mãe e matar o pai. Esta é a união entre lei e desejo. O drama, o sentido trágico da vida se consuma porque desde sempre foi impossível ao homem, justamente por causa de seu desejo, se perfilar diante de todas as regras e mandamentos que ele se impôs ao longo de sua história. Como já dissemos antes, a sociedade se funda a partir da transgressão. O problema é que a experiência da transgressão é também, ao mesmo tempo, a experiência da culpabilidade. Compreende-se assim porque a interdição, que serve para gozar, é também uma lei que faz o atrativo da falta. Assim, onde tínhamos a injunção entre a lei e a culpa, devemos introduzir a falta.

Neste sentido, o sentimento de culpabilidade atormenta o sujeito neurótico e sua ética se sustentará nas necessidades de uma sociedade fraterna e nas expiações exigidas pela consciência de culpa. Padecer neuroticamente da culpa é a forma sintomática com que se tenta saldar a culpa estrutural.

A experiência analítica dá conta de como cada um - neurótico, psicótico ou perverso - tramita nesta questão. Sabemos que, em relação a estas estruturas, cada uma toma caminhos diferentes:

“os neuróticos vacilam quanto à atribuição da culpa - ou eles ou o Outro segundo a neurose obsessiva ou a histeria; os psicóticos não duvidam em relação a esta atribuição; os melancólicos estão convencidos de que a culpa está do seu lado; os paranóicos de que a culpa concerne ao Outro; e, por último, os perversos que denegam toda a culpabilidade”.(Chamorro, 1994, pág.97)

Em geral, o sentimento de culpa significa que o sujeito se sente responsável por um... 'não sei o quê'. Este 'não sei o quê' pode ser equivalente, na teologia, à percepção do divino.

O aspecto mais instigante, mais interessante da experiência mística, é a relação que se tem com esse gozo que os místicos definem como um sentimento do qual não se pode dizer nada. Ou melhor, eles tentam falar sobre o impossível de dizer.

Como diz São João da Cruz:

“Se o que entendo me causa chagas
e me fere de amor,
isto que não acabo de entender
do que sinto enormemente,
isto me mata”.

Para Lacan, os deuses, assim como os sintomas, são um modo de revelação do real. Quando o sujeito está em confronto com uma experiência deste tipo, onde se dá o real, há aí um impossível de dizer, de simbolizar. Falta o simbólico da fala para que possa traduzir a “emoção em palavras”, como diria Freud. E para pensarmos sobre a questão da culpa, podemos dizer que, frente ao real, há uma impossibilidade de responder. Já dissemos antes que o *pathos* implica uma impossibilidade do sujeito responder.

O que surge na clínica como o ponto do insuportável na culpa é a angústia. O ponto de ancoragem da angústia é o ser do sujeito. Só que quando o ser é afetado é porque, e isto é redundante, há um afeto em questão. O afeto quer dizer que o sujeito está afetado na sua relação com o Outro. O afeto da angústia encontra no corpo o ponto de basta para sua não resposta. O não simbolizável, o real que surge como o gozo do Outro, encontra no corpo o palco para suas

teatralizações. Este fato foi descoberto bem cedo por Freud quando atendia suas primeiras pacientes histéricas.

O místico contrapõe ao corpo uma outra realidade que chama *alma* e, como não aceita o prazer do corpo, se apressa a satisfazer as necessidades de sua alma. O caminho da purificação prevê um momento no qual só exista a alma. O que se tem que saber é o que é a alma para os místicos e como esta pode gozar. A julgar pelo que eles dizem, sua alma quer unir-se a Deus e transformar-se nele; o gozo que ela persegue é sexual, tal como buscado pelo corpo, com a única diferença de que a alma não quer saber deste gozo. É este ‘não sei o que’, impossível por estrutura de dizer ou responder.

Há um não-todo no inconsciente que é da ordem do real. Mais do que um saber não sabido, o inconsciente, ele próprio, constitui-se por este ‘não sei o que’. Isso faz com que Lacan diga que Deus é inconsciente e não que Deus é o inconsciente como poderia dizer Yung.

Serge Cottet nos diz que

“se Deus é inconsciente, é porque ele não está nem aí para a sua criatura. Além disso, no sonho do capítulo VII da *Interpretação dos sonhos* de Freud, do pai da criança que queima, a resposta é que o pai dorme, ele não está nem aí”. (Cottet, 1989, pág. 14)

Então, retornando aos místicos, para pensarmos no que ocorre, não podemos recorrer aqui à teoria da sublimação. Isto não parece tratar-se, como diz Freud nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), de “um desvio das forças pulsionais sexuais desde suas metas originárias e de uma recondução para novas metas”. (Freud, 1905, pág. 182)

A meta parece ser sempre a mesma: fazer-se um; o que se tenta esquecer é a relação entre meta pulsional e lugar do corpo ao qual habitualmente lhe corresponde. Trata-se de destruir uma topologia originária da pulsão, porém mantendo seu significado e sua meta, tal como testemunha a experiência do êxtase.

Santa Teresa D'ávila repete incessantemente em seus escritos que “en este mundo no era todo nada”. Ela não sabe de seu desejo, não entende o que é que quer, porém sabe muito bem o que é que não quer. Todos os objetos que encontra em seu mundo são insuficientes: “não era tudo”, e apesar de não ter a idéia do todo, ela entendeu a perfeição que quando experimentou não lhe bastava, não era aquilo.

A dimensão da falta é a diferença entre o gozo obtido e o gozo esperado. E é óbvio que, para Santa Teresa, assim como para os outros místicos, ao Deus todo-poderoso nada falta, portanto, a falta encontra-se do lado dela. A falta, no fundo, é o descompasso entre o sujeito e a dimensão da sua realidade.

Para Lacan, o religioso, ao entregar a Deus o fardo da causa, corta com isso o seu acesso à verdade.

A operação de denegação, em que Deus carrega a causa e o sujeito a culpabilidade, faz com que a causa adote a forma da culpa. A interpretação que se segue é que Jesus, pela sua morte, livra os cristãos do pecado, mas não da culpa pelo seu assassinato. E a interpretação que sai da pena de Freud aponta para um novo assassinato, é como se tivessem matado o pai pela segunda vez.

Há que se pensar, e isso é de extrema atualidade para nós, o que disse certa vez Lacan para um grupo de pessoas. Ao se referir ao cristianismo, ele disse que “os cristãos não são completamente analisáveis”. (Cottet, 1989, pág.19) Sendo assim, seria impossível retirar a quota de ilusão que, manteria os cristãos em sua neurose? Ou ainda, seria necessária a queda de Deus do imaginário e da fé cristã para que uma análise possa chegar ao fim?

Retornando à questão da culpa, podemos dizer que a culpa aparece em relação à estrutura porque ela também está atrelada à falha que o próprio significante produz pela sua inscrição na cadeia simbólica. E o que aparece rateando pela falha em sua transmissão é o significante do Nome do Pai. O sentimento de culpabilidade pelo amor ao pai tem, como

conseqüência, a tentativa do filho de suprir esta falta paterna. Tentar dar conta desta falha paterna é acreditar ilusoriamente que é possível pagar a dívida simbólica para com o pai.

Há uma dupla vertente nesta operação da interdição parterna: por um lado, ele retira a criança de ficar à mercê do gozo do Outro, a mãe; por outro lado, ou antes, justamente por causa disso, o pai surge, pela via da identificação, como um rival. É óbvio que essa operação na vida cotidiana de cada um não tem toda a eficácia da teoria. Dessa maneira, sempre há de existir resquícios, de forma mais ou menos branda, da incidência do gozo do Outro sobre o sujeito. Querer eliminar este rival e manter o idílio com a mãe, é a base do conflito edípico. Para apaziguar este tormento, o homem tratou de substituir o pai por uma figura que pudesse atender às suas expectativas. Essa figura correspondente ao pai foi, no início, um totem e, depois, um deus.

O homem, assim procedendo, tentou, ao longo da história, encontrar um caminho que pudesse conduzir a uma vida mais serena, mais tranqüila. Só que como há um número ilimitado de caminhos a seguir - a religião propõe um só caminho em direção ao Pai - há igualmente incontáveis maneiras de se conduzir nestes caminhos. Para cada pessoa, para cada caminho, há que se achar individualmente uma resposta. Nem os caminhos estão dados de saída, nem as chaves de acesso a eles estão imediatamente à mão de quem as procura.

É bem fácil dizer que “eu não procuro, eu acho”, como mencionou Salvador Dalí. O problema é o que se quer achar quando o sujeito mal sabe o que procura. Saber, ao menos sobre isso, pode ser uma posição ética bem interessante para que se possa ao menos não sofrer mais pela culpa em relação à qual antes nada se sabia. Com um saber sobre um não sabido, tem-se a chance de se estar mais próximo de um fundo de verdade diante da vida.

Não há uma senha única que abra os portões da vida e, muito menos, eles não são totalmente abertos. O enigma - quer seja sobre a origem, quer seja escatológico, teleológico - que circunda o homem tem-se demonstrado insolúvel e infinito. É próprio do homem, portanto, o abismar-se frente aos mistérios que circundam sua vida. O homem é uma ilha cercada de

indagações por todos os lados. A forma pela qual ele constrói essas indagações dá o colorido da sua neurose.

A análise é uma prática que permite que o sujeito possa encontrar a tésseira de sua entrada no mundo e, com isso, reduzir a um nível não tão bisonho, não tão neurótico ou, ao menos, com muito menos sofrimento, o caminho encontrado. O sujeito, num processo psicanalítico, tem que passar por uma etapa dita terapêutica, que reduza a quota de seu sofrimento no mundo. É a retificação da posição do sujeito alienante como aquele que deve produzir sintomas para pagar sua dívida-culpa. Retirar o sujeito dessa posição é dar-lhe melhores meios de formular uma resposta às intempéries da vida. Uma análise não tem o intuito só de reduzir o sofrimento, a angústia e a culpa, embora tenha que passar por estas etapas para chegar ao final.

Freud propôs uma tésseira entre os analistas: o *Schiboleth*. É na *História do movimento psicanalítico* (1914) que Freud emprega pela primeira vez este termo, que para ele ficou sendo como o sinal de reconhecimento entre os psicanalistas. Na crítica que Freud vem fazendo aos opositoristas da psicanálise, ele menciona que “tudo que Adler tem a dizer sobre os sonhos, o *Schiboleth* da psicanálise, é igualmente vazio e destituído de sentido”. (Freud, 1914, pág. 71)

O termo *Schiboleth* encontra-se na Bíblia, numa passagem do Antigo Testamento no livro dos Juízes (12, 5-6), a respeito da morte de Jefté. Trata-se de uma guerra fratricida entre os efraimitas, da tribo de Efraim, e os galaaditas, da tribo de Galaad. Após matar o líder Efraim, os galaaditas aprisionam os efraimitas num campo de concentração. Quando um deles resolvia fugir e era pego, dizia: ‘deixai-me passar’. Então perguntavam: ‘és efraimita?’ Se dissesse que ‘não’, então mandavam-lhe dizer a palavra *Schiboleth*, porém eles diziam *Sibolet*, pois sendo de regiões diferentes não tinham os mesmos costumes lingüísticos. Eram assim reconhecidos e imediatamente mortos nos vãos do rio Jordão. Conta-se que foram quarenta e dois mil os mortos de Efraim.

Esta palavra poderia significar tanto “deixai-me passar”, quanto numa acepção mais metafórica poderia querer dizer também, “ilumina esta passagem”, ou ainda, “ilumina a minha passagem”, numa clara alusão às súplicas dirigidas neste momento de aflição para Iahweh, o Todo-Poderoso.

Em Freud, encontramos ainda outras referências do emprego deste termo, porém sempre na sua acepção de distinguir aqueles que faziam parte da comunidade de analista, pelo reconhecimento da sexualidade, como na carta ao pastor Pfister (carta de 27-05-1919), quando fala da aceitação do complexo de Édipo como o complexo nuclear das neuroses; mais tarde, numa nota de 1920 dos seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905); ou, ainda, quando fala do reconhecimento da distinção entre consciente e inconsciente em *O ego e o id* (1923). Freud ainda usou esta expressão nas *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (1933) ao referir-se à teoria dos sonhos como a prática que decidiu quem poderia ser seguidor da psicanálise e a quem ela permaneceria para sempre incompreensível.*

O *Schibboleth*, podemos pensá-lo não só como sinal de reconhecimento entre os psicanalistas como queria Freud, mas também como a possibilidade de um bem dizer sobre si próprio, ou seja, a aquisição de uma certa mestria sobre dizer o inconsciente. Dizer o indizível é correlativo à aquisição de um saber novo que pode fazer do ingresso do sujeito no mundo algo menos doloroso. Quando dizemos ingresso do sujeito no mundo não estamos nos referindo ao momento da entrada na cultura, mas sim este movimento cotidiano das trocas e das relações simbólicas entre os seres humanos. Não se faz o ingresso no mundo da cultura de uma única vez, mas aos poucos, dia a dia.

A culpa, como razão de estrutura, vem dar ao homem as exigências e não as condições de possibilidades com as quais ele poderia vislumbrar uma maneira de poder se dizer frente ao

* Gostaríamos de registrar aqui, não sem um certo pesar, a tradução brasileira optou por traduzir um termo tão fecundo como o *Schibboleth*, em algumas ocasiões por “senha”, (conferência XXIX, p. 17, e a nota de rodapé de 1920 dos *três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), p. 233) e, em outras, pelas expressões “pedra de toque”, ou “pedra angular” (*História do movimento psicanalítico* [1914], p. 71. Todas essas referências são obviamente da ESB), retirando assim a força que Freud imputou ao vocábulo.

Outro que o cerca e o oprime. Para se fazer passar através do Outro, e não ficar capturado por ele, requer-se um preço. A dívida do filho perante o pai, ilustra bem a recorrência dessa situação.

Nos casos clínicos de Freud, encontramos para nossa ilustração, como melhor paradigma do montante da culpa do filho em suas relações com o pai, as *Notas sobre um caso de neurose obsessiva(1909)*, o Homem dos Ratos.

O obsessivo, de uma maneira geral, vacila entre um Outro(A) onipotente, despótico, fortemente desproporcional e um Outro(A) barrado, castrado, fraco, decepcionante. Esta oscilação tem por finalidade uma tentativa, muitas vezes pífia, de burlar a lei. Lei que ele quer presente para, sabendo onde ela se encontra, evitar o confronto. A evitação do confronto é correlativa com o que já assinalamos: a evitação do sofrimento. Só que essa manobra do obsessivo para evitar o sofrimento tem como consequência a infinita procrastinação da realização do seu desejo. Na verdade, há um certo gosto, fascínio e horror de querer se identificar ora com um déspota, ora com um fracassado. A vertente, ou melhor, o balizamento para esses dois pólos é o amor. No amor exaltado que proclama, amor ideal que sustenta com sacrifícios altruístas, ama uma imagem de si mesmo que coloca em seus semelhantes. Esta dimensão idealizante do amor, estruturada narcisicamente em torno do ideal, serve de apoio ao seu desejo, cuja causa assim ele mantém oculta e afastada.

A obsessão representa a substituição de uma idéia sexual, incompatível, por outra tolerável para a consciência. Só que a força da nova idéia não consegue sobrepujar a mais antiga, que insiste em retornar à memória do neurótico. Ora, se a nova idéia se mostra ineficaz, ou se o seu efeito não é duradouro, o obsessivo irá forjar uma nova idéia e depois uma outra e mais outra e assim sucessivamente. Essa é a forma pela qual ele tenta empurrar para o mais longe de si a idéia traumatizante que é, no fundo, semelhante ao encontro com o seu desejo. O montante de idéias que no futuro vão atormentar a vida psíquica do obsessivo, causando-lhe transtornos e sofrimentos, tem de início a função de protegê-lo contra a angústia de castração.

Sua culpa advém da sua conscientização do movimento que ele faz. Um movimento que aos seus olhos parece criativo, mas que na verdade sabe tratar-se de um engano, uma ilusão e mesmo uma covardia moral em enfrentar seu desejo. A tentativa de despistar seu desejo esbarra na sua relação de obediência à lei. Quer dizer, se onde está a lei, ali se encontra também o desejo, então, ao oferecer-se como cumpridor da lei, através de seus atos ordeiros, seus excessos de escrupulosidade da consciência, a avareza, a obstinação - que pode transformar-se em rebeldia - ou de limpeza compulsiva, como sublinha Freud, ele acaba ficando mais próximo da lei. Quanto mais ele foge da lei mais ele se depara com o desejo. Um exemplo comum, que encontramos nos relatos de nossos pacientes obsessivos é o do sujeito que vive compulsivamente limpando sujeiras. Ora, é justamente este sujeito que está mais próximo daquilo que ele está querendo sempre apagar: a sujeira provocada através da sua identificação anal. Uma pulsão, anal, que lhe retorna na sua patologia da vida cotidiana envelopada através destas ruidosas manifestações sintomáticas. Um estorvo diante do qual o neurótico monta sua cadeia de suplícios e imolações. O suplício do obsessivo consiste em, com seu esforço desmesurado, fazer com que o Outro lhe demande algo, ou seja, que este Outro não deseje.

O obsessivo tenta, com seus sintomas, aplacar a falta no Outro para que este Outro não abra a via do seu desejo. Daí seu caráter de constante oblatividade, adornada de dádivas e oferendas; posição esmeradamente lucrativa na esfera religiosa. O lucro do sintoma do obsessivo visa, com o tamponamento da falta no Outro, S (~~A~~), encobrir sua própria castração.

O sintoma do obsessivo e, conseqüentemente, a dimensão da sua responsabilidade pela culpa que carrega, não estão à mão na entrada em análise. É necessário que algo se descortine como causa; que aquilo que relata o obsessivo, suas dúvidas, seus cerimoniais, suas angústias, apareçam como o resultado de uma causa.

A entrada na transferência supõe uma retificação subjetiva de suas queixas, isto é, a transformação dessas queixas em sintomas. Esta transformação tem por finalidade implicá-lo no que ele diz, responsabilizá-lo, por assim dizer, a respeito das suas coisas, seus sintomas, de

modo a torná-los seus. O sentido de propriedade é correlativo ao sentido de responsabilidade. Porque o obsessivo se julga demasiadamente responsável é que ele tenta de todas as maneiras evitar novas atribuições, principalmente se o novo pode revelá-lo, descobri-lo, deixá-lo sem suas defesas já tão fortemente arquitetadas.

A rebeldia do obsessivo é uma tentativa de sair das ruidosas manifestações diuturnas superegóicas que lhe impõem severidade e nunca descanso. O máximo da rebeldia equivaleria para ele à liberdade. Mas o que se interpõe entre a rebeldia e a liberdade é o medo de ficar louco como única saída para seus avatares. Enquanto ele apenas pensa - o que já não é pouco para o obsessivo - nessa possibilidade ele ainda sonha esperançoso com os horizontes da harmonia. Porém, se ele vê descortinar na sua frente a possibilidade da realização do seu desejo, um mar de angústia lhe invade os pensamentos que o colocam à mercê da tormenta da lei com o intuito de reencontrar um porto seguro. Ficar à deriva é permitir que sua pulsão possa se dirigir ao encontro do enlaçamento com o objeto que o causa. Isso não só o assusta como o põe em marcha, numa marcha louca, quase paranóica, embora bastante autoreferencial, a tentar imaginar todas as possibilidades de construir uma defesa que anule o já feito, ou que interponha algo entre ele e seu objeto causa de desejo. Os rituais podem vir bem a calhar nesse caso.

O material empregado no altar que ele irá erguer para aplacar a fúria do Outro, será composto pela massa dos seus sintomas. A fenomenologia desse material poderá ser observada através dos requintes de dor e sofrimento que ele irá desprender nessa empreitada com o intuito de receber o compadecimento por ter desejado mais do que devia.

É patente e patético como fica clara e evidente a sua culpa, o seu remorso, demonstrados ironicamente através da sua tentativa de expiação daquilo que em muitas vezes ele só pensou, nem chegando propriamente a concretizar. Seu mal é supor que o Outro sabe de suas intenções agressivas e vai desmascará-lo por isso. É óbvio que a intolerância do obsessivo é um resquício da sua pulsão agressiva dirigida contra o pai na forma primitiva de uma tentativa de assassinato.

Lutar contra sua própria fúria pode levá-lo a tentar negá-la através da sua “bondade” para com seus semelhantes. O estigma de “bonzinho” faz com que esse neurótico queira em troca o reconhecimento de seus atos a qualquer preço, não chegando a medir os esforços para conquistar esse intento. É em cima deste estigma que alimentará e fomentará sua proposta fundamentalista: amor incondicional à imagem de si mesmo que deposita incansavelmente num Outro. Então, todo seu esforço caritativo, aparentemente despretencioso e samaritano, tem o objetivo não confessado - confessa-se tudo menos isso! - de, enaltecendo ao outro enaltecer seu próprio eu. Por isso é que pode haver satisfação e regozijo no ato da servidão voluntária não só ao Outro, bem como aos seus semelhantes, que o representam.

A fraternidade esperada é irmã da segregação. Querer ser reconhecido entre a casta dos irmãos implica na exclusão daqueles que não congregam deste reconhecimento. Assim, a base do reconhecimento está fundada sobre os alicerces do autoritarismo despótico e do gozo fundamentalista.

As auto-recriminações do neurótico obsessivo vão incidir sobre a representação traumática marcada em demasia pelo excesso de gozo. Um excesso de gozo que é produzido pelo amor da mãe, sufocante para ele. Em geral, a mãe do neurótico obsessivo faz recair o seu desejo sobre ele, com toda a inconsciente ternura de uma mulher neuroticamente insatisfeita. Desta maneira, parece que ela encontra no filho a satisfação não proporcionada pelo marido.

O obsessivo, na verdade, sabe desse amor da mãe por ele. Mas disso faz segredo. Aliás, sua vida é pautada por um certo ar de recolhimento, dando a ver apenas uma fachada, uma aparência que não o comprometa. Há uma certa falácia em seu semblante que o torna um simulacro tanto quanto uma cidade cinematográfica. Embora se exponha, o que ele espera desse seu movimento é o aplauso e o reconhecimento, mesmo que para isso se mostre como um dilacerado, frágil e sensível para as coisas desse mundo. Se esse neurótico é um ser da dúvida, isso só compete a ele. Quando alguém duvida da realidade sagrada de seu santuário - sua face de

bondade - é capaz de passar do recolhimento à cólera e, aos soluços, comoventes mas pueris, demonstrar sua mágoa com a desconfiança do outro.

Imediatamente sente-se culpado por ter desagradado ao Outro e põe-se a trabalhar - e esta é a vertente da sua estrutura sacrificial - para tentar reverter o quadro que lhe era desfavorável. Ao não suportar ser alvo de sua própria imperícia ou fraqueza no trato com seu objeto causa de desejo, o obsessivo tenta desesperadamente desfazer o que já foi feito, mesmo que para isso tenha que se colocar, ele próprio, como objeto de sacrifício do Outro. Esse desprendimento todo tem o intuito de demonstrar o quanto é verdadeiro em suas intenções, ou seja, que foi o outro que estava errado ao julgá-lo mal.

A posição de “não querer errar” é bem diferente de uma posição ética de “querer não errar”, o que compreenderia a possibilidade do erro, quando houver, sem culpa. O ato de pedir desculpas, tarefa sempre pesada para o obsessivo, é o mesmo que admitir o erro. E errar é, nessa estrutura, sinônimo de castração: a morte na forma de um limite batendo à sua porta.

No caso clínico de Freud, o *Homem dos Ratos*, o pai do “Dr.Lorenz”, foi elevado à categoria de uma admiração totêmica, mas a consequência desta ritualização o levou a deparar-se com incontáveis tabus que o proibiam de certas ações e, com isso, limitavam sua vida. Como um verdadeiro totem-fálico, o pai do *Homem dos Ratos*, causava-lhe admiração e temor. Se por um lado havia admiração, por outro, existia uma feroz impossibilidade do filho livrar-se da severidade da lei paterna. Foi assim com relação à escolha da sua bem amada, e foi assim também em relação aos pagamentos-dívidas que ele haveria de efetuar na sua vida. Em relação a mulher amada, seu pai queria que ele desposasse uma moça rica, porém ele preferia uma mais pobre (Gisela), mas em relação à qual nutria intenso amor. Por não poder optar entre uma e outra, a formação de compromisso estabelecida é a via prioritariamente imediata para a formação do sintoma. Se ele pudesse se expressar dessa maneira, talvez tivesse dito: “como não posso escolher, como a minha dúvida me massacra em culpas, então adoço”.

O adoecer é a fórmula criativa, embora sofredora, encontrada a respeito da impossibilidade da realização do desejo. Nisso se compraz o sujeito do sintoma: um prazer e ao mesmo tempo um gozo, sofredor, a respeito de sua estranha capacidade de se igualar ao Criador. Ao criar um sintoma, o sujeito tem a ilusão de ser o senhor de um mundo ao mesmo tempo inexpugnável e inelutável. Por isso é tão comum o obsessivo fechar-se sobre si mesmo. Ao não querer abrir mão de sua capacidade criadora, ele mantém vivo o funcionamento do seu sintoma.

Não ter acesso à sua verdade, nem àquilo que a causa, é o preço que se paga pela manutenção da fortaleza de seu eu-masmorra.

A manifestação sintomática consegue ser, dessa maneira, uma solução de compromisso: ao mesmo tempo que atende ao senhor absoluto, pela presentificação da lei, a criação e a manutenção do sintoma torna-se um desafio à ordem preestabelecida. Manter o pai vivo, mesmo depois de morto, foi para o *Homem dos Ratos*, a solução para perpetuar este estado de coisas: conciliar uma proibição e o desafio a uma ordem. O pensamento de que seu pai ainda vivia era uma fantasia que o excitava. Nas noites, quando estava cumprindo seus *deveres* para com relação ao estudo, ele abria a porta de seu apartamento - para que "seu pai" o visse - e, retornando para o hall, ele tirava para fora seu pênis e ficava se admirando frente a um espelho. Assim, ao mesmo tempo em que seu pai poderia ficar satisfeito por ele estar estudando até tão tardias horas, este mesmo pai não poderia aprovar a audácia deste desafio sexual.

Este ritual masturbatório tinha a intenção de, ao presentificar o Outro, afastar-se das idéias recriminatórias que o compreendiam. Portanto, é impossível para o obsessivo lutar contra alguém *in absentia*. O Outro tem que estar presente através da lei que o encarna, para que se possa ir ao extremo do desafio sem, contudo, ultrapassá-la.

O sentido de procrastinação na neurose obsessiva é a manutenção desta constante tensão entre o perpétuo desafio e a severa obediência à lei. A infinitização do momento no qual ele deve realizar o seu ato o resguarda do encontro sempre temeroso com a angústia de castração.

Isso lhe dá uma garantia imaginária da idéia de imortalidade. Se ele não se defronta com a castração, não se defronta com a morte.

Freud, ao fazer uma correlação entre a neurose obsessiva e o pensamento religioso, dirá que o neurótico cria para si, em relação a esta idéia da imortalidade, um Deus que outrora foi seu pai. Para Freud, Deus nada mais é do que um pai glorificado. O Deus-Pai constitui-se, assim, o anteparo frente ao encontro com o objeto que causa seu desejo. Um encontro, para o neurótico obsessivo, impossível. Isso faz com que entre ele e este objeto se interponham vários rituais que têm o intuito de, ao afastá-lo, dar-lhe proteção e conforto. Por isso dizíamos de um pai-totem. Um pai que se quer presente para que através dele não nos tornamos ausentes. Ou seja, um pai que tenha força suficiente para nos dar acesso à vida, mesmo que isso custe o preço exigido por ele. Em geral, para o neurótico, este preço é estipulado pelo quanto de dispêndio de energia pulsional o sujeito gasta para a edificação e manutenção do Pai neste lugar. Ao mesmo tempo em que o obsessivo quer o pai neste lugar, ele o quer morto, pois a morte do pai seria a condição da ereção do desejo, como entrada no gozo fálico. A detumescência do desejo acaba sendo correlativa à presentificação da idéia de imortalidade do pai.

O pensamento obsessivo gira em torno da possibilidade do sujeito ter acesso ao que ele supõe que o Outro também tenha. As variações são variações sobre um mesmo tema: a idéia da felicidade, da harmonia, do não desamparo, da proteção, do amor, enfim, da imortalidade.

No sentimento de culpa inconsciente, o sujeito percebe suas manifestações sob a forma de idéias obsedantes, mas desconhece a causa do desejo ligada a essas manifestações. O surgimento da consciência moral é um fervoroso obstáculo contra, através da análise, se poder chegar à natureza e a causa dos desejos inconscientes subjacentes à idéia, agora carregada de afeto, culposa.

Para o *Homem dos Ratos*, sua única certeza era de que, com sua culpa, com sua dúvida obsessiva, tal como no "Hamlet" de Shakespeare, não lhe sobrava nada mais a não ser uma

enorme e pesada angústia. Sobre isso ele não se enganava, pois a culpa acabava sendo sempre um sinal da angústia.

Assim, entre seu desejo e o pai, ao contrário do que acontece na histeria, onde o pai é o objeto de amor, na neurose obsessiva o pai é aquele que se tenta constantemente assassinar, desde que não sofra, pelo seu crime, as sanções da lei.

3- A ANGÚSTIA E O DESEJO DO OUTRO

3.1-A ANGÚSTIA, A LEI E A CULPA

“Outrora eu vivia sem a Lei, mas, sobrevindo o preceito, o pecado reviveu e eu morri”. Romanos 7.9.

“Eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria idéia da concupiscência se a Lei não dissesse - Não cobiçarás”. Jacques Lacan - A ética da psicanálise.

Voltar ao local do crime. Esta parece ser a tônica para se desvendar os mistérios que envolvem os crimes. Quer se faça isso pela ação jurídica, quer pela compulsão do criminoso, o retorno sempre tem a tentativa de esclarecer o que ficou como um enigma, mal resolvido. A lei determina que não haja falhas na apuração investigativa para que se possa chegar à verdade dos fatos.

Na nossa sociedade a inimputabilidade de crime e conseqüentemente, a ausência do castigo recai sobre os menores, os índios e os loucos. Segundo a nossa constituição eles não são responsáveis pelo que fazem e, portanto, não se pode lhes atribuir nenhuma culpa pelo delito cometido. Quem é o responsável nestes casos?

O fato do sujeito desculpar-se quer fazer crer ao outro que ele não era tão responsável assim pelo ato consumado. Mas a angústia que lhe rói e dilacera a carne da alma não permite que o sujeito esqueça, ele próprio, de seu nefasto ato. Assim é que um réu diante do juiz, uma criança que acabou de ser pega pelos pais fazendo alguma travessura, um religioso diante de seu confessor, ou um analisante que acabou de cometer um ato falho diante de seu analista vão, cada um a sua maneira, tentar se desculpar para mostrar a sua inocência e pedir perdão. O que não sabem é que o pior tribunal condenatório está inscrito nele mesmo sob os auspícios do supereu.

O supereu trata, assim, de fazer com que a angústia não adormeça; antes, que ela se presentifique com tal intensidade que desperte o sujeito para o confronto com um insuportável: o peso do real. Isso leva o sujeito a se perguntar: o que este Outro quer de mim? Ou melhor dizendo; o que ele quer do meu eu? Do desejo do Outro eu nada posso saber, mas ela, a angústia, é *não sem* o desejo do Outro. A causa da angústia é a incidência enigmática e avassaladora do desejo do Outro que, aos primeiros sinais, indica uma compressão, um esmagamento do eu. Saber disso não ajuda pois, mesmo assim, não se sabe o que é o desejo do Outro. Tenta-se desvendá-lo através de práticas - seitas, invenções místicas - que não o levam em conta. Em geral, é neste estado que um sujeito procura uma análise como o último lugar onde deposita suas esperanças de alívio para seus tormentos.

Em relação às desculpas, vemos que o juiz não está interessado nas choramingueiras do réu e sim naquilo que a lei manda cumprir. Na casuística da inocência, o padre quer, na prática da confissão, ao dar a absolvição, salvar o pecador e “não julgar a pena um mal maior do que a culpa”.(Delumeau, 1991, pág.51) Ao psicanalista não lhe cabe em sua função absolver ou julgar ninguém. Os pais, bem, os pais são estes que também não sabem bem da normatização da lei na educação dos filhos, mas em geral querem sempre, em suas “boas intenções”, acertar. Mas ao menos num ponto estes casos coincidem. Eles querem saber da verdade. O padre sabe que só há uma verdade, a de Deus. Quer, portanto, saber do pecador qual foi seu deslize para que não volte de novo à errância. Enquanto o jurista quer que a lei não tenha nenhuma falha para poder

chegar ao verdadeiro veredito, o analista se vale em sua escuta das falhas da lei da linguagem. A lei da língua é uma lei de ferro. Nada lhe pode escapar. A Lei da língua é a que estabelece os parentescos e, portanto, a lei é a Lei da proibição do incesto, porque ninguém é pai ou filho ou irmão, senão em função de uma linguagem que nomeia os graus de parentesco, que os estabelece como tais e que determina o que é permitido e o que é proibido.

O que se quer saber, quando se comete uma transgressão à lei, e, quando esta transgressão causa arrependimento, é se há a possibilidade de se dar uma passo atrás ou, quem sabe, contornar as sanções que lhe serão impostas pela ofensa à lei. Dificilmente o sujeito quer saber de uma terceira opção que é enfrentar cara a cara aquilo que fez e se responsabilizar pelos seus atos.

Acusar ao Outro é uma maneira de fazê-lo subsistir, de continuar dependendo dele. A questão da crença no Outro, em Deus, por exemplo, tem este sentido. Bem, dizem, anedoticamente, que a única desculpa que Deus não pode dar é que ele não existe. Porém, de qualquer maneira, a culpa, ela existe. E a culpa existe em todos desde que ingressamos em nossa existência. O neurótico obsessivo se culpa mas atribui a responsabilidade pelo fato ocorrido ao Outro. Já a histérica chama para si a responsabilidade do evento, mas culpa ao Outro pela sua imperícia e mesmo impotência diante da vida. Como se pode observar, culpa e responsabilidade sempre caminham lado a lado quando o tema é a ação humana, como vimos no capítulo sobre *A ética da psicanálise e a culpa*.

Se a ação que se passa em nosso inconsciente tem peso de trauma, é porque ela vem acompanhada pela dívida-culpa. Em alemão, a palavra *schuld** quer dizer tanto dívida, quanto culpa. Aliás, além destas duas acepções ela pode designar também crime, delito e pecado.

Para Freud, alguns indivíduos iniciam-se no crime em consequência de um sentimento de culpa.(Freud, 1916) A origem, segundo ele, estaria numa transgressão a uma proibição. Estas

* As declinações obtidas a partir da palavra *Schuld* são muito interessantes: *Schuldbekennnis* - confissão de (sua) (culpa)bilidade; *Schuldbewusst* - consciente da sua culpa(bilidade).

transgressões, isto é, a prática de algo proibido, quer fosse uma pequena travessura tal como comer antes da hora, quer fossem grandes delitos tais como fraudes, furtos, roubos, acarretavam um alívio para o sujeito. Se, como vimos sustentando, a culpa é uma razão de estrutura, então o pensamento criminoso, culpável, portanto, já existia antes da prática da má ação. Ao praticar uma ação má, ao ter uma conduta repreensível, isto acarretaria numa detumescência da opressão do sentimento de culpa. Este lenitivo para a dor do peso culpa é apenas momentâneo, pois o acúmulo de uma quantidade de energia não liberada provocaria uma sobrecarga de tensão que compelia o criminoso a outro delito. Podemos assim dizer que a compunção é herdeira da compulsão. O pesar profundo por haver cometido pecado ou ação má, é a decorrência nos neuróticos, da compulsão à repetição. Se antes da ação o sentimento de culpa não encontrava propósito para sua existência, após o ato criminoso justificava-se dessa forma o tormento mental ao ligá-lo a uma ação considerada proibida.

E onde estaria a origem para os criminosos desse sentimento de culpa que os impele a cometer o barbarismo desses atos? Ora, como já vimos, os dois crimes horrendos da humanidade e desde sempre execrados são o parricídio e o incesto. Os criminosos, em consequência de um sentimento de culpa, estariam também à mercê dessas proibições. Como o peso da passagem ao ato para estes crimes seria intolerável para eles, buscam então uma compensação em outros crimes “possíveis” de serem realizados.

Segundo Freud, a marca desses crimes têm sua origem na torpe tentativa da transgressão da lei do incesto e da lei que proíbe o parricídio* .

* Freud, neste texto, nos conta que um amigo seu lhe chamara a atenção para o fato de que Nietzsche em *Zaratustra* já mencionara a existência do ‘criminoso em consequência de um sentimento de culpa’. Quanto ao nosso propósito, podemos nos remeter à *Genealogia da moral*, em sua segunda dissertação, quando Nietzsche escreve sobre “Culpa”, “Má Consciência” & Companhia. - As aspas são do autor. Para Nietzsche, o sentimento de culpa está vinculado a um regime de trocas, medição de valores e invenção de equivalentes. Ora, se há comprador e vendedor há, portanto, credor e devedor. Com certeza, a origem do sentimento de culpa da qual estamos falando não tem sua inscrição nestes moldes nietzscheanos. Para estas questões ver: Nietzsche, F. *Para a genealogia da moral*. Os pensadores. São Paulo. Ed. Abril. 1983.

Quando uma criança é pequena ela supõe que seus pais saibam de tudo, inclusive o que se passa em seus pensamentos. Porém, há um momento em que ela descobre que os pais não sabem tanto assim. Sua dedução, advinda desta constatação, é que, ‘se eles não sabem, não sabem sobre o que eu penso, posso mentir’. Na verdade, é a própria estrutura do eu que padece sobre um fundo de desconhecimento. Que essa mentira se transforme em seu saber - não-todo é claro - é o sinal que o sintoma esperava para fazer seu ingresso no mundo da cultura que já ciceroneia a criança. O sintoma, a partir de uma mentira, será, paradoxalmente, a metáfora de uma verdade que não pôde ser revelada.

Lacan, no seminário sobre a *Ética da psicanálise* irá pensar o mandamento cristão de “não dizer falso testemunho” como uma severa advertência contra a mentira. Para ele, a condição humana é a mentira. E isso por causa da fala. “Essa fala, ela própria, não sabe o que diz quando mente, e que, por outro lado, mentindo há alguma verdade que ela promove”. (Lacan, 1988, pág.105) No *Não mentirás*, a lei outorga o ‘cumpra-se’, mas o preceito esbarra na própria estrutura da linguagem onde está incluída a mentira como o desejo mais fundamental.

Retornar ao local do crime, como enunciamos acima, pode ter, como parâmetro, a mentira em relação à estrutura da linguagem, que tem como condição a repetição da falha, daquilo que na vida do sujeito não anda e que, para encobri-la ele inventa mentiras, suas ilusões.

A psicanálise não pretende remover a mentira como se fosse uma sujeira a ser limpa. Isso seria uma posição moralizante e repressora deste dispositivo analítico. É possível, que ao longo de uma análise o sujeito passe de uma posição arrogante em relação à mentira - ‘não quero mentir’ -, para uma posição ética - ‘quero não mentir’ -, na qual a possibilidade da mentira está incluída.

A relação do sujeito com a verdade, demonstra as relações do desejo com a lei, o nó da lei com o desejo. O desejo mais profundo, o desejo mais arraigado é o desejo incestuoso e este desejo está confrontado com a lei da proibição do incesto. A lei visa a moral e os bons costumes mesmo que esses costumes pertençam à moral kantiana ou sadiana. Já o desejo quer se dar a ver

através da sexualidade inscrita na libido. A libido enquanto energia sexual do desejo quer ligar-se a um objeto que lhe dê prazer. Porém, a lei vem lembrar ao sujeito de suas obrigações morais, de seus escrúpulos devocionais o que o obriga a abdicar do confronto com seu desejo. Transgredir a lei foi, em criança, uma perversão sexual prazerosa que no neurótico adulto, torna-se luz e trevas dos seus sonhos. Porém, todo aquele que se esforça em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências mais nefastas e cruéis do supereu.

A mentira é uma forma de incluir na verdade algo de não sabido do inconsciente do sujeito. Por isso, no percurso de uma análise, podemos dizer, se quisermos ser tão freudianos quanto Lacan se dizia, que lá onde estava a mentira deve a verdade advir. A mentira abre, por assim dizer, o campo das possibilidades das hipóteses do sujeito diante de sua vida. Com a mentira ele aprende, por exemplo, a disfarçar a morte, encobri-la com os mais doces simbolismos. Amenizar a vida pode ser uma tarefa desta estrutura do inconsciente que inclui em seu rol a mentira. Dificilmente o sujeito suporta toda a verdade, se fosse possível dizê-la toda.

Para burlar a lei, o sujeito mente. Para aplacar o sentimento de culpa por já ter, mesmo em pensamento, transgredido a lei, o homem volta ao local do crime no instante momento de seu ato delituoso. Cometer um ato criminoso por causa de um sentimento de culpa é dar testemunho da presença constante da imposição da lei que proíbe o incesto com a mãe e o assassinato do pai. Então, no momento do crime, a lei se entroniza da forma mais paradoxal e espetacularmente cruel: a mesma lei que proíbe é aquela que incita à transgressão.

É pela força da lei que se conhece o valor e o alcance de sua transgressão. Ou, como disse o apóstolo Paulo em sua epístola ao Romanos, *pela lei é que se conhece o pecado*. Martinho Lutero, ao comentar essa passagem bíblica, nos diz que “o que vem através da lei não é a justiça e sim o conhecimento do pecado”. (Lutero, 1976, pág.29) É verdade que através da lei têm-se o conhecimento do pecado, embora como vimos em relação ao pensamento masoquista na neurose, o castigo é aquilo que o transgressor espera de seu ato, ou seja, que se faça justiça. Que ele sofra por causa de sua má consciência e por causa da sua maldade. Nesta concepção

luterana, o fruto, a obra e a função da lei é ser uma luz para os ignorantes e para os cegos, porém uma luz que põe às claras a enfermidade, o pecado, a maldade, a morte, o inferno, a ira de Deus. Ainda segundo Lutero, depois que o homem toma conhecimento da enfermidade produzida pelo pecado, ele cai em desgraça, aflição e desespero. A lei decerto não o ajuda. A interpretação de Lutero sobre esta passagem da epístola de Paulo aos Romanos, recai sobre a constatação de que Cristo é a outra luz que vem libertar o homem de tudo isso. Vem libertar o homem do aprisionamento da lei. Porém, como já enfatizamos antes, ele liberta do pecado mas não da culpa pelo seu assassinato. Assim é que o sentimento de culpa quase sempre aparece acompanhado da reivindicação de inocência.

A reivindicação de inocência tem constantemente um forte apelo à uma instância superior, a figura de um pai, para que este seja misericordioso com relação à imputação dos castigos. A pena a qual se quer evitar conduz o sujeito ao confronto com a lei. Quanto mais o sujeito mente para escapar, mais seu inconsciente revela seu destempero. De forma que não importa querer saber se um analisante está ou não dizendo a verdade. Importa que ele se confronte com a sua verdade, que seu saber esteja em posição de verdade. Isso não pode ser feito sem que ele passe pelos desfiladeiros do crime, do assassinato, do delito, da inveja, do ciúme, do pecado e da culpa. Tais temas percorrem com maior ou menor intensidade a análise de cada um. Querer-se inocente destes atos é enganar-se quanto à possibilidade de não os haver cometido nem que seja em pensamento e, sabe-se muito bem, um pensamento pode ter o valor de um ato.

A tentativa de inocentar-se é fruto da ilusão de uma *Beata Vita*, como diz Agostinho. (Agostinho, 1986) Essa *vida feliz* é uma vida de alcance da plenitude estável e da serena felicidade, com a superação de todo erro, desvario, infortúnio e sofrimento. Tal ordem de grandeza na vida exige sacrifícios, porém, como Freud escreveu, quanto maior for a renúncia pulsional maior será a severidade do supereu. E porque Freud faz corresponder a renúncia pulsional ao sacrifício? Por saber que o homem tem em sua miragem ficcional um sentido

hedonista que busca constantemente a felicidade. Renunciar pois, a isso, implica em desmesurado sacrifício que - fatalidade! - o empurra para um excesso de gozo cada vez mais sofredor.

O problema ético concerne ao valor moral da renúncia. Quanto maior a renúncia maior a lei que, após o complexo de Édipo, se torna regulada pelo supereu.

A catarse expelida através de um ato criminoso tem, então, o sentido de purificação do desejo. O desejo é algo que pode funcionar como uma barreira de proteção contra o gozo do supereu. O alívio catártico do criminoso é apaziguador para o sentimento de culpa, embora tenha tanta força de dispersão, isto é, a eficácia para afastar o peso da culpa, quanto a de enfrentar um relâmpago com uma palha.

Bem, não é porque vivemos que temos uma culpa, senão que se tem culpa porque o Outro, quando nos chama para a vida, nos inscreve sob uma forma que nos divide, viventes que somos, e nos transforma quando nos inscreve num nome próprio, e é um nome que está no fundamento da dívida-culpa. Uma dívida simbólica, porque a vida não é um fato natural; a vida humana é uma instituição, a vida está instituída pela ordem simbólica. A ordenação dos lugares, dos valores, das trocas é instituída pelo simbólico. As relações de parentesco também. As hierarquias, os títulos de nobreza ou as patentes militares igualmente da mesma forma. Na família, bem, a família é o primeiro lugar onde os nomes podem ter funções diferentes daqueles a quem foram originalmente atribuídos seus valores.

Um crime, um crime que foi cometido em 1984, no Canadá, pode mostrar como, numa família, os nomes obedecem a uma função que é dada singularmente por cada um. O crime em questão é *O crime do cabo Lortie* (Legendre, 1989) que é analisado minuciosamente por Pierre Legendre.

No dia 8 de maio de 1984, o cabo Lortie, então com 22 anos, vestiu-se o melhor que pode com seu uniforme militar, engraxou zelosamente seus sapatos, enviou três fitas cassetes: uma para sua esposa, outra para o capelão do exército e outra para um radialista. Nesta fita

contava desesperadamente seus planos. Arquetou para que cada um recebesse sua fita não antes do seu ato: pegou uma metralhadora, e entrou no Palácio Legislativo em Québec, disparando contra tudo e contra todos. Saldo de sua passagem ao ato: matou três pessoas e feriu outras oito. Logo após, sentou-se na cadeira do presidente e finalmente aceitou depor a sua arma quando outro oficial, chamando-lhe a atenção exigiu que ele cumprisse o seu dever. Quando foi interrogado acerca das razões pelas quais havia feito tal ato respondeu: “é que o governo de Québec tem a cara do meu pai”.

Assim, o cabo Lortie volta ao local do crime. Qual crime? Aquele do qual seu pai, alcoólatra, fora acusado e preso. Seu pai batia em sua mãe e em seus irmãos, além de ter estuprado sua irmã com a qual teve um filho incestuoso. Depois de solto, ele sumiu. Lortie tinha apenas dez anos.

O retorno do evento traumático, aliado à força da compulsão à repetição, faz com que se retorne ao local do crime com tal dimensão e intensidade porque o real do trauma é aquilo que não cessa de não se inscrever. E, porque não encontra no simbólico a sua marca de inscrição, o evento traumático se repete na vã tentativa de obter uma elaboração.

Se a angústia é *não sem* o desejo do Outro, a passagem ao ato é uma tentativa louca de se livrar do desejo implantado na enigmática obscuridade do Outro, que para o cabo Lortie tinha a cara do seu pai e que ele vê um dia na televisão na figura do Primeiro Ministro de Québec. Assassinar-lo era fazer o que seus irmãos mais velhos haviam planejado, tal como na conspiração karamazoviana, mas haviam falhado justamente pela prisão do pai. O pai livrou-se da morte pelo parricídio, porque foi preso. Mas, livrou-se da segunda morte planejada pelo cabo Lortie?

A Lei do Nome do Pai, abolida, forcluída para o pequeno menino, volta de forma brutal na incidência do retorno no real da cena da infância: o feroz pai, alcoólatra, Primeiro Ministro da sua casa, a espancar os membros da sua família. Não há aqui, como talvez quisesse um Baltasar Gracián, a “prudéntíssima sindérese”, isto é, uma censura secreta feita pela consciência por algum crime cometido, que atormenta sem cessar. (Gracián, 1996, pág.41)

Nessa filiação há um pai que, ao não transmitir a lei, faz com que o filho, sem saber mais quem é, tente encontrá-lo. Matar o pai é a fórmula humana mais antiga de torná-lo para sempre vivo, quer seja no cristianismo, quer seja no mito freudiano de Totem e Tabu, ou como tentou loucamente o jovem Lortie.

Do pensamento obsessivo de morte do pai à passagem ao ato, sua consumação, os limites da lei cada vez se tornam mais insidiosos, principalmente nos tempos atuais onde os recursos contra a angústia parecem escassar justamente numa sociedade onde se oferecem de tudo para aplacá-la.

3.2- A ANGÚSTIA NA MODERNIDADE

“O sentimento de culpa nada mais é do que uma variedade topográfica da angústia” Sigmund Freud - O mal-estar na civilização

“É essencial domesticar os deuses no engano, na falácia do desejo, e não despertar-lhes a angústia” Jacques Lacan - A angústia

Para pensarmos a culpa temos que, a partir deste nosso referencial que é a psicanálise, articular esta noção com a angústia. Com isso estaremos articulando a angústia com o desejo do Outro. Este Outro na modernidade seria a globalização. Mas o que é a globalização?

A globalização é o estágio supremo do imperialismo. Não é o imperialismo, mas sim a constatação do último degrau da escalada totalitária. O ideal da globalização é um antigo ideal da humanidade, mas a sua posição perversa exclui os sujeitos. Em vista desta exclusão do sujeito, a globalização acaba fomentando a criação de grupos fechados. Esta é a vertente

segregatória deste processo totalitário. Estes grupos se unem, quer para escapar à esta forma de imposição totalitária, quer para justamente assumir o controle sobre este mecanismo.

Em vista disto, poderíamos perguntar o que leva à globalização? Porquê o homem a deseja? Ora, o homem sempre esteve em busca não só de poder mas também da possibilidade de saber de tudo o que ocorria à sua volta - o que não deixa de ser igualmente, uma forma de poder. E um dos efeitos da globalização é a instantaneidade de percepção do que está ocorrendo neste exato momento em todo mundo. Mas é uma percepção da superfície. Desta maneira as análises contém algo de ilusório porque não diferenciam, não destacam, não singularizam os sujeitos uns dos outros. São análises que buscam muito mais uma totalidade da forma, desprezando assim, o conteúdo. A boa forma gestáltico-globalizante não é aberta à dialética. Ela é ensimesmada, auto-referida e fechada, tal como um casmurro em seu solilóquio. Não é à toa que os livros de auto-ajuda proliferem neste final de milênio. Estão à serviço deste mesmo modo de pensamento. É óbvio que paradoxalmente à esta forma global, fechada, a mídia utilize os mais extremos recursos para tentar dizer justo o contrário.

O controle globalizante funciona como um grande Outro que ao enunciar o seu desejo, põe cada sujeito em confronto com a angústia. A angústia está sempre articulada ao desejo enigmático do Outro. Este desejo enigmático do Outro, transforma-se para cada em gozo, gozo do Outro, numa quota de sofrimento por não se poder, na sociedade moderna, dar conta de tudo aquilo que ela produz para o consumo. É evidente que sempre na história da humanidade isso ocorreu desta forma. Porém, a estratégia globalizante empurra o sujeito para diante de uma oferta abissal de produtos que pretendem mostrar a infelicidade do homem por não tê-los. Este descalabro entre aquilo que o sujeito deve e aquilo que ele realmente pode, cria um descompasso angustiante nas relações entre as pessoas.

Este Outro social faz ver, aliás, esta é uma de suas estratégias, que o seu próximo, seu irmão ou seu vizinho de porta conseguiu obter um ícone ou um gigabyte a mais que lhe daria a chave para a saída de suas tormentas. Cremos que pode ser minúsculo o objeto adquirido e isso

produzir uma revolução interna tal como nos diz Machado de Assis a respeito do que sofre a alma humana, em seu conto, *O espelho*. “ A alma exterior pode ser um espírito, um fluido, um homem, muitos homens, um objeto, uma operação. Há casos, por exemplo, em que um simples botão de camisa é a alma exterior de uma pessoa”.(Assis, 1986, pág.346)

O que há, porém, de mais interessante neste conto machadiano, é o fato de que o protagonista, isto é, o Jacobina, sofre uma crise de angústia logo depois de conseguir uma enorme estabilização imaginária em sua vida ao ser nomeado - repetidas vezes no conto - de *alferes*. Segue que ao ir para o sítio de sua tia Marcolina, esta lhe dá um lindo espelho que vinha de uma tradição pois fora comprado da família de D.João VI. Ocorre que, subitamente, o alferes, “que havia eliminado o homem”, fica sozinho sem a tia e sem os escravos. É então tomado de grande pavor e angústia pois não havia ali nada, ninguém que o reconhecesse, e, o que era pior, nem ele mesmo se reconhecia. O fantasma da despersonalização convoca sua ruína imaginária. Sem referências sobre o quem era, encontra num lampejo, novamente a sua “alma” perdida para além de toda garantia especular. Ao vestir a roupa de alferes, ei-la, sua alma, depositada, refletida com todo seus contornos no espelho. A garantia do regaste da imagem especular, restitui-lhe a estabilização necessária para continuar nesta báscula diante do espelho quando lhe sobrevinha uma nova crise de angústia. Veremos esta questão mais adiante quando articularmos o problema da emergência do real no imaginário a partir do texto *O estranho*, de Sigmund Freud.

Retornando então ao tema da globalização, cremos que este movimento pretende, ao apontar as diferenças entre aquilo que não se tem e o que se deveria ter, que todos possam uniformizar-se, e, assim, apagar exatamente as diferenças. Ora, o apagar das diferenças produz exatamente o que se produziu no Jacobina, no conto de Machado de Assis: uma estranha angústia que o levava a se sentir alheio a ele mesmo.

Nós psicanalistas, sabemos que o apagar da diferença produz uma evitação do confronto com a castração. Portanto, com a falta de limites. A globalização ao apontar a insuficiência de

cada um, diz que todos devem obter este saber intertextualizante, mas não dá condições para que este patamar possa ser alcançado. Daí sua posição perversa na relação com os sujeitos. Tal qual o alferes havia eliminado o homem, o projeto econômico-político da sociedade moderna, globalizante, elimina igualmente o homem.

A partir dessa noção de globalização, podemos pensar que há uma falta de teorização mais precisa que delimite e defina quais são os parâmetros para se pensar o sujeito moderno. Essa proposta pós-moderna avança no sentido de que qualquer ponto de inscrição no social pode ser um referente para o ser humano. O que não deixa de ser verdade. Porém, a partir desta premissa querer que todas as conclusões sejam verdadeiras é banalizar o pensamento sobre o homem, não só contemporâneo mas desde o início da sua existência. É querer acabar com o sentido de linearidade histórica. O fim da história é o fim do homem. Podemos dizer que a história é clássica se ela sobrevive ao tempo. E o que podemos ver, do ponto de vista psicanalítico, é que o sentido deste sujeito histórico é imutável. Ele é desde os tempos imemoriais.

A psicanálise, embora Freud tivesse uma grande admiração por Darwin, não é uma teoria evolucionista. Freud pensa o homem como um ser que existe a partir de suas relações com seus entes mais próximos; seus pais, avós e filhos. Para além disso, tudo o mais funciona para o sujeito através da maneira pela qual recebe do mundo suas impressões.

A estrutura do complexo de Édipo, e todas as relações humanas daí derivadas, as paixões, os medos, as fobias, as conquistas, as planícies e precipícios do amor, tudo isso pode ser encontrado desde os primeiros registros da escrita do homem. Quer se vá aos manuscritos religiosos, quer se mergulhe nas tragédias gregas, principalmente lá, podemos encontrar o lastro que dá vida ao mistério da vida. Só poderíamos falar em desaparecimento do sujeito quando não mais houvesse mistérios e enigmas a decifrar. Como ainda estamos muito longe das respostas de muitas de nossas mais cruciais perguntas, poderemos ainda por um longo tempo continuar

pensando quem é, e o que é o ser humano. Parece simplista demais propor acabar com o sujeito quando não se encontrou respostas satisfatórias para ele.

A psicanálise nasce com a modernidade. A experiência da cura é uma contraexperiência do *cogito*. A palavra exila o sujeito de si mesmo e a psicanálise pode ser o lugar onde esta experiência se relata, se narra, se formula em seu silêncio. A palavra, a fala, marca a condição de ser *estranho* em relação ao que se acabou de proferir. O sujeito para a psicanálise é o sujeito moderno, o sujeito da ciência e, como tal, ele deve ser pensado não do ponto de vista evolucionista mas do ponto de vista das suas relações com o Outro. Não do ponto de vista ontológico, porém, ético.

Este Outro é, para a psicanálise, aquele que inscreve, dividindo, o sujeito no campo da cultura. Esse processo simbólico, implica na dimensão da fala e da linguagem para cada ser falante. Isso quer dizer que cada um aprende a falar, a ter a possibilidade de se identificar com seus semelhantes, não a partir das regras da lingüística mas segundo suas relações com este Outro também chamado de tesouro dos significantes, o Outro social. O que este Outro globalizante quer é prover a todos com regras onde a lingüística, ou a palavra dicionarizada, suplantasse a riqueza dos efeitos da fala no campo da linguagem sobre cada um. É como se quisesse, com uma quantidade quase infinita de enunciados, obturar toda dimensão da enunciação que a riqueza de uma língua permite. Parece que esta é a grande utopia dos tempos modernos: criar uma rede de intertextualidades que pudesse recobrir tudo, quando sabemos, para citarmos apenas um exemplo, que o imprevisível do neologismo, da cópula das palavras, jamais será previamente capturado. Esta é a riqueza da singularidade de cada um, que faz a diferença, da qual a psicanálise não abre mão.

No jogo dos significantes, o sujeito entra no campo da vida como devedor. Esta perda original faz com que sejamos sempre sujeitos da falta, da falta-a-ser. Há que se pagar um preço para se ter acesso aos significantes. E o preço que se paga é com uma parcela da vida, e isso é a inscrição da morte. Esta inscrição, necessária para o sujeito, põe-no diante dos seus contornos

de seus limites. Uma vida sem contornos torna-se extremamente monótona. A globalização empurra aos sujeitos para o apagamento de seus contornos ao propor um único contorno que substitua aos outros, ou melhor, que os enquadre.

A falta-a-ser aponta para o ser-para-a-morte, porém é a pulsão de morte de que faz com que o sujeito tenha créditos na sua conta bancária da vida. É o excesso de gozo da pulsão de morte que faz com que o sujeito queira aceder à vida sempre em busca da sua felicidade. A satisfação da pulsão, dizia Freud, “equivale para nós à felicidade”.(Freud, 1930, pág.97) O gozo ao qual o sujeito está inicialmente atrelado na sua vida, ou seja, esse gozo do Outro, o gozo da mãe, é esvaziado pelo significante quando da sua entrada no campo da linguagem.

O significante do Nome do Pai é aquele que pode realizar essa operação, porém é este mesmo significante que cobra um preço por essa manobra de inscrição do sujeito no mundo das trocas, metafórico, das equivalências, enfim, no mundo simbólico. Como a criança não tem, *a priori*, nenhuma mercadoria, nenhum valor que possa servir de moeda para pagar esta dívida com relação ao pai, na verdade jamais terá por se tratar de uma dívida simbólica, ela tenta saldar esta dívida com seu sintoma. O sintoma passa a ser uma moeda corrente no campo subjetivo onde se inscreve a metáfora paterna. O colorido, muitas vezes nefasto, do sintoma, aparece pincelado nas entrelinhas da fala do neurótico.

Assim, as relações do sujeito com a linguagem não podem ser submetidas a um reducionismo de uma pretensa democracia igualitária da língua. A lei da linguagem, como já dissemos, é uma lei de ferro, que exerce um autoritarismo muitas vezes despótico para quem não obedece suas regras.

Será que os teóricos do pós-modernismo estão querendo criar uma proposta de linguagem tão ufanista quanto foi a tentativa de criar artificialmente uma nova língua, o esperanto? Ou será que eles querem em cada cômodo da torre de Babel, instalar computadores para interligar a todos numa mesma linguagem cibernética?

A psicanálise é uma prática que ao privilegiar a singularidade de cada um, pode fazer resgatar algo subsumido diante do gozo absolutista do Outro. A dimensão na análise, da angústia e da culpa, são alguns destes parâmetros para que ao pensarmos sobre o sujeito, sujeito moderno, possamos pensá-lo em sua articulação com seu desejo diante de sua realidade e, não ao contrário. A tentativa globalizante de adaptação do sujeito à realidade é sempre ortopédica, é sempre com o intuito de tentar moldar o imoldável da pulsão. Ao contrário de promover uma reeducação forçada, a psicanálise põe o sujeito diante de seus limites, e não diante do ilimitado gozo do Outro. Se a constatação destes limites nem sempre é o que há de melhor, ao menos há a possibilidade de reconhecê-los como seus e não ficar à mercê, alienadamente, do Outro.

Ao falarmos da culpa como uma razão de estrutura, estamos refutando este ponto de vista pós-moderno, mostrando que o sujeito está sim, ancorado, embora nem sempre da melhor maneira possível, numa estrutura que o amarra, singulariza, como sujeito do inconsciente. Sujeito que está, até certo ponto, estruturado como uma linguagem. A culpa referida à uma estrutura aponta então, para a alteridade radical entre os humanos. Ela dá a ver de onde o sujeito fala, suas origens, e para quem ele se dirige, suas argumentações teleológicas. A culpa em sua articulação com o desejo, aponta, no fenômeno da transferência, na clínica, qual é o Outro enquanto interlocutor para cada um. Além do mais, enquanto sujeito do inconsciente, ele nada sabe sobre aquilo que o impulsiona na vida. Esse desconhecimento acerca de si próprio tem sua origem num fundo de angústia que é preceptora do enigma da vida.

A angústia funda o sujeito enquanto sujeito da dúvida, ou como dissemos anteriormente, enquanto sujeito da dívida-culpa. Ao fundar o sujeito, a angústia o coloca numa relação diante do mundo na qual ele tem que posicionar-se segundo seu desejo. A angústia dá mostras que diante do mundo o sujeito, mesmo abismando-se, não pode ser indiferente a ele.

Segundo Heidegger, “é a angústia que pela primeira vez abre o *mundo como mundo*”.(Heidegger, 1988, pág.251) Em *Ser e tempo*, ele indica que o nexos ontológico entre *angústia* e *temor* é ainda obscuro e, por isso, propõe-se a analisá-los. Heidegger define o temor

como um ente intramundo que, advindo de determinada região, torna-se, de maneira ameaçadora, cada vez mais próximo. O que é temível é sempre algo intramundano como um ente que se retira, porém, a ameaça é a própria pre-sença. E por pre-sença, entende-se que é o ser-no-mundo. “Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo”.(ibid, op. cit. pág.249)

O retorno do mesmo de algo que se retira é, para Heidegger, o indeterminado da angústia.

Neste ponto podemos estabelecer alguma semelhança entre essa descrição heideggeriana da angústia e o fenômeno do estranho - *unheimlich* - analisado por Freud em seu texto homônimo.

Neste texto, Freud nos diz que há a produção de uma angústia a partir de um sentimento de estranheza, quando algo que era familiar retorna imprevisivelmente como estranho. Para Heidegger, “aquilo que se teme é sempre um ente intramundano que, advindo de determinada região, torna-se, de maneira ameaçadora, cada vez mais próximo”.(ibid, op. cit. pág.249)

No retorno de algo estranho o que surge como angústia é a possibilidade de que o desejo se realize. O que quer dizer que há um objeto na angústia, ao contrário do que diz Heidegger em *Que é metafísica?*, quando diz que “a angústia manifesta o nada”.(ibid, 1983, pág.39)

É verdade que na angústia se “corta a palavra”, ou, “ficamos suspensos”, ou ainda, “a gente se sente estranho”, como comenta Heidegger neste texto. Tudo isso é verdade, porém, apenas num nível fenomenológico.

Do ponto de vista do ensino lacaniano, a angústia é não sem objeto. É óbvio que para se falar da angústia, ou melhor, para podermos nomeá-la, faz-se necessária a sua aparição como um evento fenomenológico. Da causa da angústia, temos que na análise, procurar através da construção fantasmática, a etiologia segundo a neurose de cada um. E na procura pela etiologia, que, valha lembrar, é sempre sexual, está a possibilidade do confronto com o objeto *a*, o objeto causa do desejo. É em relação à esse objeto que a angústia se estrutura.

Ora, se tal como a culpa, a angústia é estrutural, podemos dizer que não há uma análise sem que a angústia não esteja presente. Sua presença implica que haja um confronto com o real da castração.

No *Moisés e o Monoteísmo* (1937), podemos ler que “a gênese de uma neurose invariavelmente remonta a impressões muito primitivas da infância”.(Freud, 1937, pág.91) É uma frase que não traz nada de novo na teoria freudiana, já que ela é postulada no fim da vida de Freud, muito pelo contrário, mas talvez seu valor resida justamente aí, ou seja, na perenidade, vigor e manutenção dos conceitos.

Se retornarmos à carta 52, datada de 6 de dezembro de 1896 - 41 anos antes do Moisés - encontraremos a forma embrionária do desenvolvimento deste conceito de que a gênese de uma neurose remonta a impressões muito primitivas na infância. Assim é que,

“o mecanismo psíquico formou-se por um processo de estratificação: o material presente em forma de traços de memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo segundo novas circunstâncias - a uma retranscrição. Assim, o que há de essencialmente novo a respeito de minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos”.(Freud, 1892, pág.317)

O rearranjo e a retranscrição nada mais são, portanto, do que os efeitos psíquicos da gênese da neurose na infância. É, pois, dedutível que numa análise invariavelmente se trate do que há de infantil no sujeito. O infantil a ser revelado numa análise é o sentimento de desamparo, a perda das garantias imaginárias, a “dureza da vida”, da qual Freud se referia quando queria atestar a solidão do ser humano frente às intempéries da vida. Quando Freud no *Mal-estar na civilização* (1930[1929]), aponta as três fontes das quais provém nosso sofrimento, ele quer dizer que a relação do homem com estas três fontes, é o que constitui a dureza da vida. As três

fontes são: 1) O poder superior da natureza; 2) A fragilidade de nossos próprios corpos e, 3) O relacionamento entre os próprios homens.

O infantil, em última instância, refere-se ao encontro inevitável com a castração. Este encontro, protagoniza todos os outros três encontros do sujeito: com a natureza, com o corpo, e com outros homens. Queremos dizer que o modo pelo qual o sujeito se estrutura diante da castração, é o modo pelo qual ele vai lidar com estas outras três forças.

A dureza da vida é o encontro traumático com o sexual, a castração. A dureza da vida é quando não há mais nenhum artifício que se possa interpor entre o sujeito e sua realidade. Estes artifícios pretendem aplacar o confronto do sujeito com aquilo que há de insuportável para sua vida. Têm, por assim dizer, uma dimensão de fetiche, de desmentir a diferença sexual, de desmentir o furo da falta-a-ser do sujeito. São, portanto, objetos fetiches, fálicos, que pretendem dar um sentimento de poder e força para os que se acham desvalidos de uma razão que os ilumine na escuridão amarga de suas parcas identificações. O sujeito busca através destes artifícios, recuperar o tempero das amarras que o sustentam simbolicamente na vida. Embora a vida possa ser confinada apenas sob este aspecto de sua dureza, Freud nos lembra que mesmo assim, é a única que temos. Portanto, temos que cuidar dela da melhor forma possível

Por outro lado, os artifícios que podem ser interpostos entre o sujeito e a sua realidade, com o intuito de aplacá-la, de torná-la mais suportável, podem ter um caráter de mascaramento da verdade, de engano, ou ainda, de ilusão. Com relação à ilusão, Freud foi bastante claro quando colocou a religião nesta dimensão. Para Freud, a religião funcionaria como um anteparo frente a um mal maior, frente ao desamparo do pai.

Rastreando a correspondência de Freud com Fliess, encontramos na carta 84 (Datada de Viena, 10 de março de 1898), um relato que dá bem a dimensão do que pode - através dos traços de memória que, de tempos em tempos, estaria submetendo o processo psíquico a rearranjos e retranscrições - permanecer para um sujeito como aquilo que há de ser as suas primeiras relações com o mundo que o cerca.

Ele escreve que:

“o que é visto no período pré-histórico produz sonhos; o que é ouvido nesse mesmo período produz fantasias; o que é experimentado sexualmente, ainda no mesmo período, produz a neurose”.(ibid, op. cit. pág.370)

Embora na época desta carta, Freud ainda não tenha abandonado a teoria da sedução, fato que ocorrerá em 1897, ele ao falar daquilo que se vê, ouve e sente, antecipa de alguma forma o que em 1915 definirá como sendo as profantasias(ibid, 1915, pág.303). Quando uma criança tem uma visão ou escuta a relação sexual entre seus pais, ou ela é acometida por um abuso sexual, quer seja uma sedução, ou ela se submete aos impasses da castração. De qualquer maneira, ela estará criando formações fantasmáticas que são, cada uma a seu modo, tentativas de respostas frente ao trauma provocado pela sua participação nessas cenas primárias.

A dimensão do trauma retira o sujeito da situação de mero espectador e o inclui como participante da cena fantasmática. Capturado nessa dimensão, sem possibilidades de dar uma significação plausível, o sujeito recalca no inconsciente na espera de dias melhores que possam aplacar a angústia do trauma. Ora, o retorno do recalcado não escolhe um momento qualquer. Seu retorno se dá justamente quando o sujeito menos gostaria de ter uma experiência novamente com o vivido na infância. A precisão ingrata do retorno faz eclodir a dimensão do insuportável. Aqui se inscreve o paradoxo entre aquilo que o sujeito quer e aquilo que ele deseja. O que ele quer, conscientemente, vai na contramão do desejo que aparece de forma avassaladora, uma dimensão descomunal, infinitamente maior do o sujeito poderia suportar. Em geral, os pacientes se referem em suas análises a este momento da seguinte maneira: ‘eu não queria fazer isto, mas foi maior do que eu’, ou, ‘eu não queria (...), mas não pude evitar’.

E assim, o desejo inconsciente se revela sequioso de se fazer satisfeito, mas por permanecer atrelado a um não saber sobre o que o causa, ele insiste sobre um ponto de desconhecimento para o sujeito. Esta insistência do desejo acaba produzindo um mal-estar. É o

mal-estar do desejo que surge não como satisfação, mas antes, como um mais além do princípio do prazer. Este mais-além é o gozo, quota não dialetizável de sofrimento.

Em psicanálise, esta insistência que aparece como um mais-além do que o sujeito poderia suportar, ou mesmo, dar uma significação, recebe o nome de compulsão à repetição. Sabemos, através de Freud, que “as pulsões tendem à restauração de um estado anterior de coisas”. (ibid, 1920, pág.55)

Então, diante do que vínhamos afirmando, a pulsão tenderia à restaurar uma realidade que em certa época da vida do sujeito, o encontro com ela teve a dimensão de um trauma. Só que a insistência da não realização acaba por colocá-lo diante da fragilidade da vida.

Para este sujeito há um Outro, insuportável, que o obriga a não só restaurar um estado anterior de coisas, bem como dar conta da satisfação da pulsão. Tarefa impossível já que o desejo do Outro é sempre enigmático e a forma pela qual o sujeito tem de dar uma resposta ao enigma do desejo do Outro é com a angústia. A angústia constitui-se assim, como a constatação do fracasso pela tentativa de se prevenir contra o desejo do Outro.

No seminário *A angústia*, de 1962/63, Lacan diz que a angústia é um afeto do sujeito. E o que afeta ao sujeito é o desejo do Outro. Na angústia, é a relação do sujeito ao Outro que encontra-se afetada. A angústia constitui-se como um afeto que não engana porque o desejo do Outro, como já dissemos, comporta uma dimensão de gozo não dialetizável, portanto, não própria para a função do engano. O quê engana então ao neurótico? O que o engana é a localização da angústia. O sujeito pensa que sua irrupção no nível fenomenológico-imaginário, é onde se dá a causa da angústia. Não, não é no eu que a angústia adquire sua verdadeira função mas sim no fantasma. É no nível do eu que ele a sente, o que o levaria a perguntar: “mas afinal, o que o Outro quer do meu eu”?

No nível imaginário, o que se descortina é o sinal da angústia no lugar do eu ideal, $i(a)$. A angústia, na verdade, se localiza no fantasma, $\$ \diamond a$.

O objeto a é, como já vimos, um objeto causa de desejo e plus de gozo. É, em suma, um objeto perdido, jamais reencontrado. Então, é a função do imaginário “i” que recobre, envelopa e protege - é o parêntese - o objeto a, para que outros objetos possam servir de semblante em relação a ele. É neste nível do eu ideal onde a criança pode se sentir olhada pela mãe e, através deste olhar, se reconhecer no olhar dela. Porém, há algo neste olhar que escapa, que cai, que não é assimilado, que fica como um resto, um nada que causa o desejo - angustiante - na criança de tentar capturar este nada. O objeto a é, digamos assim, o insuportável. Pertence ao campo do real. O real é definido por Lacan como o impossível de dizer, assim como podemos pensar o encontro do sujeito com o insuportável da castração.

A função imaginária do eu ideal trata então de revestir a dura realidade do possível encontro com este objeto colocando contornos através das identificações imaginárias. É óbvio que estas identificações imaginárias só terão a sua inscrição neste plano psíquico do eu ideal, se forem legitimadas, ratificadas, ou ainda, nomeadas pelo simbólico. O simbólico que é, para Lacan, a função da fala no campo da linguagem, ou seja, a fala em sua dimensão de significante, em sua dimensão de enunciação, inconsciente. A fala em sua dimensão inconsciente numa análise, é aquela que só ganha a possibilidade de interpretação se ela se inscreve no campo do Outro que é denominado como o tesouro dos significantes. Então, é do campo do Outro que surge a nomeação que visaria através do simbólico das palavras, o recobrimento imaginário do insuportável do real do corpo. O que Freud chama de corpo pulsional é o corpo erógeno, marcado pelos significantes que se inscrevem através do circuito pulsional da linguagem.

É este Outro que produz as nomeações para o sujeito. Daí se dizer que ele é, antes de tudo, mais assujeitado do que sujeito.

A angústia em relação ao desejo do Outro, passa então por estes percalços, pois que coloca o sujeito numa certa atopia e alienação diante de seu próprio desejo. Podemos então pensar que de certa forma o desejo do sujeito não é somente o desejo do Outro, mas que ele está também alienado no campo do Outro.

Quanto ao fantasma, $\$ \diamond a$, podemos pensá-lo como o curto-circuito das relações entre o sujeito e o objeto a , há uma certa oposição do sujeito com relação ao objeto a . Esta notação \diamond , quer dizer que ali estão ao mesmo tempo as relações: maior que ($>$), menor que ($<$), união (\cup) e interseção (\cap). Isto quer dizer que se temos todas as relações possíveis ao mesmo tempo, então não teremos nenhuma delas. É uma relação impossível. Se o desejo, por exemplo, da histórica se constrói sobre uma estrutura fantasmática e se o que está recalcado como o impossível encontro é este objeto a , o objeto causa do desejo, então é certo pensarmos tal como nos ensinou Freud, que o desejo é sempre insatisfeito. Do fantasma, então, nada pode ser dito, mas sim, construído e atravessado numa análise.

Lacan concorda com Freud quando este diz que o ego é a sede real da angústia. Em Freud, devemos entender o *ich*, o ego, como objeto, mas também como sujeito. É no ego, enquanto definido como a projeção da superfície do corpo, onde se dá a manifestação ruidosa da angústia, que põe o sujeito num descompasso, suscetível à tremores, calafrios, taquicardias, sudorese, aperto no peito e tudo o mais que concorre nesta referência fenomenológica. Na angústia, o sujeito fica atordoado pela falta de sentido porque o que ocorre é uma desestabilização no imaginário. O que ocorre é que por causa de um evento traumático, o eu ideal que tinha por função tamponar a emergência do objeto a , sofre um forte abalo e, com isso, há a possibilidade de que o sujeito se confronte com o objeto a sem nenhum anteparo. Ora, esta função imaginarizada do $i(a)$, tinha por finalidade instituir uma garantia que impedisse que o sujeito se confrontasse com sua falta. Mas isso já é a constatação da dimensão da falta, apenas encoberta por algum sentido imaginário. A angústia ocorre quando há a possibilidade desta falta vir a faltar. Se isso ocorre, o sujeito tem que se confrontar com o seu desejo, que é, no fundo, um desejo incestuoso, inscrito em definitivo por ocasião do complexo de castração. Por isso, o sujeito vai em busca de algo, algum sentido, que se interponha entre ele e o mundo que o sobressalta. Os sentidos visam obturar a falta.

O procedimento analítico visa, assim, descortinar para o sujeito a função de engano e ilusão através dos quais muitos destes sentidos que afetam sua vida, foram construídos. Se o homem sempre esteve em busca de um sentido que norteasse sua vida, isto não quer dizer de forma nenhuma que o sentido encontrado é o sentido esperado. Ao contrário, na maioria das vezes, o sentido encontrado acaba sendo constituído por ser aquele que: 1) por alguma facilidade, foi o primeiro que lhe foi possível capturar em sua dimensão imaginária, e assim, acalmar uma certa dose de estranhamento em relação à realidade que o cercava; 2) foi o que lhe trouxe alívio imediato, quer dizer, respostas para seus enigmas e inquietações; 3) foi aquele que conseguiu evitar de alguma forma o desprazer mais intenso - o que pode tê-lo feito acreditar que a evitação do desprazer seria homólogo ao sentimento de prazer. Esta última maneira seria aquela através da qual o sujeito acreditaria ter encontrado um grande sentido na sua vida ao saber evitá-la. É possível que se viva muito bem assim. Porém, se algum dia, um evento produzir a retirada desta certeza, toda as suas quotas de referências e garantias sobre a vida desmoronam-se junto com ele.

Em geral, esta queda em precipício, pode precipitar o sujeito para uma análise. A constatação decorrente é a de que, freqüentemente, a evitação da vida, já é a morte anunciada. Em consequência disto, o homem na sociedade moderna tem tentado alucinadamente absorver tudo que lhe é oferecido. Pensa, que ao fazer isso, consiga viver mais intensamente e melhor. A fúria da avalanche de mercadorias e produtos ofertados cria um enorme descompasso entre o investimento feito e o retorno esperado. A impossibilidade de decifrar todos os enigmas advindos do Outro, que concerne evidentemente ao desejo do Outro, leva o sujeito a uma situação de extrema angústia e desespero. Como o objeto do desejo fica velado, o que surge como objeto do desejo humano é o desejo do Outro. Há assim, uma carência de sentido em relação a este desejo do Outro e, portanto, a irrupção da angústia. Então, a angústia é a possibilidade da falta faltar que é correlativa à presentificação absoluta do Outro.

O que surge como o desejo, além da demanda, nunca é uma referência pura a um objeto plenamente satisfatório, adequado: o objeto sempre se apresenta como parcial não só porque o sujeito é um sujeito barrado, sujeito do inconsciente, marcado por uma falta, organizado em torno de um vazio recoberto pela castração, mas também porque a parcialidade do objeto é por só se poder representar parcialmente a função que os reproduz.

Se na angústia o sujeito fica atordoado pela falta de sentido - muitas vezes provocada pelo excesso de significações - é porque há uma irrupção do real no imaginário.

Que podemos escrever da seguinte maneira:

$$\frac{R}{I}$$

Já a inibição, que Freud pontua como sendo uma detenção no movimento, constitui-se como sendo a incidência do imaginário sobre o simbólico:

$$\frac{I}{S}$$

Finalmente, o sintoma constitui-se como sendo a incidência do simbólico sobre o real:

$$\frac{S}{R}$$

Assim é que a inibição, o sintoma e a angústia podem ser afetados de diferentes maneiras pelo imaginário, pelo simbólico e pelo real. Não isoladamente, mas sempre na incidência e prevalência de um registro sobre o outro.

Podemos afirmar que o pano de fundo onde se instalaria a angústia se articularia da seguinte maneira: haveria a ocorrência de uma desestabilização no imaginário, que produziria uma quebra, uma fratura no simbólico, fazendo emergir o real.

Um dos melhores exemplos em Freud, para pensarmos a incidência do real sobre o imaginário, podemos encontrar nas páginas do texto *O estranho*, de 1919. O objetivo que Freud explicitamente se propõe é tratar um fenômeno que se situa no campo da estética e do qual a literatura especializada parece não haver se preocupado muito: a vivência do sentimento de estranheza a partir da experiência do duplo.

Partindo do estudo da palavra alemã '*unheimlich*', que quer dizer, estranho, sinistro, e do seu oposto, '*heimlich*', familiar, doméstico, Freud faz um estudo muito interessante sobre a ocorrência do fenômeno do duplo. Segundo Freud, "*heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente coincide com o seu oposto, *unheimlich*.(Freud, 1919, pág.283)

Para Freud, "o estranho seria sempre algo que não se sabe como abordar".(ibid, op. cit. pág.277) Porém, isso não é tudo, ou melhor, é apenas a constatação da irrupção de um evento estranho sobre uma pessoa que se encontrava "orientada em seu ambiente".(ibid, op. cit. pág.277)

O estranho, a irrupção do objeto a, é fenomenologicamente falando, algo que se destaca do corpo, que se descola, e que tem a ver obviamente, com a parcialidade do objeto da pulsão. Os buracos da boca e do ânus, em relação às pulsões orais e anais, mais a voz (pulsão invocante) e o olhar(pulsão escópica), produzem uma esquizo do sujeito em relação à estes objetos devido a impossibilidade de aprisioná-los numa rede imaginária. É próprio inclusive do imaginário, que este contenha também um furo. Esta impossibilidade é devida à relação que estes objetos tem com o falo, que é o significante da falta.

A noção freudiana a respeito do objeto da angústia evoca que ela, a angústia, é "sem objeto" ou que ela é angústia "diante de algo". Lacan vai levar esta noção de objeto na angústia um pouco mais longe no sentido mesmo de, na clínica, forçar o seu aparecimento num mais além do rochedo da castração. Isso quer dizer que Lacan não reduz todos os objetos pulsionais ao falo, como faz Freud, ao apontar que o objeto a se situa num lugar para além do falo, para

além do pai. Este objeto a, situado mais além do rochedo da castração, funciona como causa da entrada do sujeito no gozo fálico. Isso facilita compreender o questionamento de Lacan em relação ao pai freudiano, e aos ideais.

Para Lacan a angústia é *não sem* objeto. Esta fórmula, este não sem, implica que há o objeto, mas é um objeto destacado, descolado, alucinado de toda possibilidade de se constituir um saber sobre ele. E este é o ponto que podemos articular com o estranho. Este objeto é algo que um dia foi extremamente familiar para o sujeito e que agora lhe retorna como um objeto estranho. A incidência do *unheimlich* opera quando se revela algo que deveria ter permanecido oculto. O oculto não é nem o oposto ao evidente, nem o que está por detrás do que se pode observar. O oculto que aparece sob a forma de um *unheimlich*, é a outra cara, ou a cara interna daquilo que está a vista. O oculto é um gozo do Outro, que o sujeito carrega e que lhe constitui a sua cara metade mas, do qual ele nada quer saber. O oculto é, em suma, a posição fantasmática que sustenta o desejo, neste caso do Homem da Areia, no campo escópico. Este giro que faz revelar o oculto, podemos dizer que é a outra metade da parcialidade do objeto que se dá a ver. Não há, portanto, nenhum saber sobre ele que possa aplacar o horror da sua irrupção. Só há a certeza de que, em relação à ele não há como se defender. A incidência do real é predominante sobre o campo imaginário. Esta prevalência angustiante vem mostrar que o fantasma não cumpriu a sua função de ser um anteparo para angústia que se revela diante do desejo enigmático do Outro. Não é possível que o desejo se sustente puramente em relação a um objeto. Há que acoplá-lo numa necessária dependência em relação ao Outro. Esta dependência em relação ao desejo do Outro, modula o fantasma como sendo aquilo que dá suporte ao desejo. Quando isso não acontece surge a angústia com a insuportável certeza de que a falta falte.

No conto de Hoffman (Hoffman, 1986), “O homem da Areia”, o tema principal é este homem ‘perverso’ que joga areia nos olhos das crianças, arrancando-os, quando elas não vão

para cama. Freud a partir deste tema sobre o estranho, correlaciona o medo da perda dos olhos com a angústia de castração que ele faz equivar à morte do pai do personagem.

A castração é o que de si próprio falta para completar a falta no Outro. Os olhos entram aí nesta economia libidinal como aquilo que deve ser extirpado para suprir a falta no Outro. Daí o caráter oblativo e a posição sacrificial que há em toda angústia. O sinal de angústia constitui-se, pois, como o ponto de articulação entre o que se poderia entrever da castração no sujeito em sua estreita e íntima relação com a falta do Outro.

O *unheimlich*, podemos dizer que se equiva com o encontro com a morte do pai. Se é a morte do pai que funda a transmissão de um nome e inscreve o valor retroativo da sua palavra, esta morte não é real, é simbólica. Mas é no encontro com esta morte do pai que algo se evidencia como aquilo que não anda como deveria, provocando uma inquietante estranheza: a antiga face paterna, protetora, agora lhe sobrevém como um rigoroso mandamento superegótico. A passagem de Deus ao Diabo torna-se, então, eminente. Citemos o próprio Freud:

Quando tudo está dito e feito, a qualidade de estranheza só pode advir do fato de o 'duplo' ser uma criação que data de um estágio mental muito primitivo, há muito superado - incidentalmente, um estágio em que o 'duplo' tinha um aspecto mais amistoso. O 'duplo' converteu-se num objeto de terror, tal como, após o colapso da religião, os deuses se transformaram em demônios. (Freud, 1919, pág.295)

O sentimento de desamparo frente ao estranho, funciona como um anunciador da morte eminente pois, o pai, já se encontra decaído de sua função de ser a garantia contra os males do mundo. O que amedronta é algo familiar, que fora recalcado, e que agora retorna de maneira gravemente desproporcional, avassaladora. O que é da ordem do real, este estranho, é algo que retorna e insiste quando não se esperava seu retorno, sua insistência. É quando o homem se

sente um estrangeiro em sua própria casa, ou como diz Lacan, “quando ele se encontra em sua casa num ponto situado no Outro”.(Lacan, 1962) Esta definição está em perfeita consonância com Freud quando ele se refere ao inconsciente como estando situado “numa outra cena”: *eine andere schauplatz*. O Outro é o inconsciente.

Lacan diz que o real não cessa de não se inscrever. Isto quer dizer que o real surge desta forma abrupta, mas que não há a mínima possibilidade de inscrevê-lo no campo simbólico, na cadeia das associações livres. Daí sua característica de ser desprovido de qualquer sentido, provocando no sujeito uma certa xenofobia em relação a si mesmo:

“meu desejo entra no Outro aonde é esperado desde a eternidade sob a forma do objeto que sou, de maneira que me exila de minha subjetividade ao resolver em si mesmo todos os significantes aos quais minha subjetividade está afetada”.(ibid, op. cit.)

Nosso pensamento afirma justamente que a ciência e mesmo a religião entram aí nesta lacuna para prover de sentido este estado de desamparo que é estrutural no ser humano. Porém, nossa crítica é que ao produzirem esta pletora de objetos-símbolos da completude, acabam por alienar o sujeito quando não produzem a sua desapareição.

Então, o estranho, que é a realidade da angústia, gira em torno de uma suspensão de todo o sentido previamente estabelecido que precipita o sujeito ao encontro com o nada. Porém, é exatamente este encontro com o nada, este “nada” desprezado pela ciência, que interessa à psicanálise.

O nada não é uma negação, senão suspensão de sentido. Se há uma suspensão de sentido, é porque neste ponto onde a angústia se ancora, não há nenhuma relação possível com o saber. Então, o que ocorre é uma supressão dos significantes que adviriam do campo do Outro, suspendendo assim a referência à cadeia significativa. O que se produz com esta falta de saber, é

uma certeza sobre esta queda do sujeito diante do nada absoluto. A angústia é um afeto que não engana, é onde se produz a certeza mais apavorante para o sujeito. É uma certeza sem um saber; isso apavora.

Há neste ponto, uma recomendação lacaniana de que se deva desangustiar ao analisando com o cuidado para, ao fazer isso, não desculpabilizá-lo. A desculpabilização impediria que o sujeito se responsabilizasse pelo seu desejo. O sentimento de culpabilidade é o atestado da falta de responsabilidade sobre as coisas que concernem ao sujeito.

O sujeito da angústia é um sujeito tocado em sua essência mais íntima, em seu ser mais profundo, que o coloca na dimensão do seu desejo a perguntar-se: o que eu sou para o Outro quando este Outro se apresenta não como um Outro da completude mas como um Outro do desejo e inclusive do gozo? O que sou na minha particularidade (separação), embora esta particularidade que me singulariza, foi construída no campo do desejo do Outro (alienação).

Não se trata de ruptura ao campo do Outro mas sim de uma suspensão de toda significação para o sujeito. Desconectado da cadeia significante, o afeto, que não é nunca recalcado, é o que vai à deriva, deslocado, louco, invertido, tal como se refere Lacan a respeito da pulsão.

Olimpia, a boneca-autômato do conto de Hoffman resplandece todo o horror com seus olhos arrancados. Édipo, igualmente, tem seus olhos arrancados, caídos no chão, como diz Lacan, a olhá-lo em seu crime hediondo.(ibid, 1963) Assim, o objeto cai do sujeito essencialmente em sua relação com o desejo pois que este desejo tinha a função de encobrir a angústia. Uma vez desvelado o desejo, a relação do sujeito com o objeto a fica sem anteparos, totalmente exposta em sua mais cruel e contundente realidade: a posição fantasmática parece não mais preencher com sua moldura uma certa tela protetora contra a angústia de castração. E é exatamente neste ponto fantasmático onde o sujeito é capturado em seu desamparo (*hilflosigkeit*).

O destempero da vida provocado por este desamparo leva o sujeito em sua dor, dor de existir, a invocar um mundo que não seja este no qual ele se encontra imersamente sucumbido. Torna-se, então, bem-vindo um outro, ou um Outro de outro mundo, que possa garantir o paraíso da felicidade. Quem lhe acenar com a maior mestria, ou quem for mais convincente na certeza da oferta prometida, possivelmente fará dele um seguidor, mesmo que isso lhe custe uma dose enorme de sacrifícios.

O Outro da angústia não é o Outro onde se encarna uma suposição de saber. Não é - como assinala Lacan (ibid, 1973) - o Deus dos filósofos (Malebranche, Descartes ou Leibniz), é o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, o que solicita o sacrifício de seu bem mais precioso e supremo.

Por isso, parece essencial, como diz a epígrafe deste capítulo, domesticar os deuses no engano para não lhes despertar a angústia.

3.3- A ESTRUTURA DO SACRIFÍCIO E O OBJETO a

“O ritual do sacrifício pelo pecado é o seguinte:
A vítima será imolada diante de Iahweh, no mesmo lugar
onde se imola o holocausto. É coisa santíssima”.
Levítico 6,18.

“O que é sacrificado de bem para o desejo, essa libra de carne
é justamente aquilo com o que a religião desempenha seu ofício
e que se aplica em recuperar”.

Jacques Lacan - A ética da psicanálise

O sacrifício é uma prática de devoção a uma divindade que procura ter uma eficácia mantenedora da segurança para o homem contra todo o mal. Um dos elementos fundamentais no sacrifício é uma ação simbólica pela qual o homem instaura uma relação com o divino. Em geral, “comporta dois sentidos: a oferta pessoal à divindade de produtos da terra e animais e a oferta pessoal ou coletiva à divindade de uma vítima imolada”. (Schlesinger e Porto, 1996, pág.2261)

O sacrifício enquanto dádiva, enquanto oferta aos deuses famintos, tem, desde sua origem, o sentido de união espiritual com a divindade. Este serviço prestado, esta homenagem à divindade possui sempre o sentido de uma *medida protetora* contra a desgraça e uma atitude de comunhão e redenção para o devoto. Na religião dos semitas e para o povo de Israel, o sentido mais profundo do sacrifício é o pensamento de que tudo pertence a Deus, então a idéia é dar-se como um todo ou as partes que lhe são mais sagradas: o sangue, porque o sangue é vida. A ligação do sangue com o sacrifício foi sempre uma constante desde o Antigo Testamento, mas a tendência que se acentua é com relação ao sentido espiritual. Para todas as tradições é o símbolo da renúncia das aderências terrestres por amor ao espírito ou a divindade. Tudo o que está na esfera espiritual é sagrado e deve ser assim mantido e tudo o que está na esfera terrestre deve ser sacralizado mediante rituais de oferendas.

Na igreja católica até hoje ainda há uma parte da missa que se chama ofertório e que tem este sentido da oblatividade a Deus.

Já na comunidade israelita, fazer de um ato concreto um ato sacrificial tem o sentido de *reconciliação com Deus*. O ritual do sacrifício nem sempre se ligava à idéia de dádiva, mas de comunhão com a divindade.

A prática do sacrifício sempre esteve vinculada ao erro e ao castigo, ao crime e a punição. Assim é que a culpa por ter caído em tentação, a culpa em face da má conduta exige uma expiação, uma reparação que deve ser paga com uma quota de si, de seu corpo, de seu produto da terra ou animal de seu rebanho. Portanto, o sacrifício culposo tem o caráter de reconciliação e tentativa de aliança com a divindade. Estar ao lado dos deuses significava ter

para si a força e o poder que eles tinham. Além disso, significava também não ficar à mercê nem da sua ira e nem da sua cólera.

Por isso Lacan dizia que se deveria domesticar os deuses no engano para que eles não se encolerizassem, ou seja, para que não lhes despertasse a sua angústia. E a maneira que o homem sempre encontrou para domesticar os deuses foi oferecer sacrifícios para eles. Se o objeto do sacrifício representava admiração, respeito, dádiva, oferenda, comunhão e reconciliação, como já foi dito aqui, então, inúmeras vezes, o louvor e o temor eram tão descomunais que o objeto sacrificado era o próprio homem. Isto consistia um grau máximo não só de identificação mas também de alienação ao Outro. Identificação por querer *ser* como o Outro e *ter* o que ele tem, e alienação porque há um total submetimento aos caprichos do Outro.

O desaparecimento do sujeito frente ao Outro, ao contrário do que pode parecer para ele, tal como se fosse um processo de alienação, garante-lhe, mesmo que de maneira ilusória, as benesses oferecidas pelos deuses. Quando, neste processo o sujeito se aliena, ele fica como objeto de gozo entregue ao puro arbítrio deste Outro. Isto quer dizer que o submeter-se ao Outro implica no desaparecimento do desejo do sujeito. A facilidade da manipulação pode ser entendida como uma necessidade básica do homem em ser guiado para uma vida melhor. Como ele por si só não consegue este empreendimento, sua felicidade, ele lança mão do artifício de um deus que possa garantir um mínimo de risco para sua existência. Se, além disso, há uma promessa de salvação eterna, então não há mesmo o que se questionar.

A religião, dizem, não é para se questionar mas para ser seguida. O fenômeno da fé e da crença em Deus deveria bastar para a não explicação de todos os mistérios que envolvem o ser humano. Isto baseia-se no princípio de que o próprio Deus é inexplicável, ou seja, Ele é um mistério impronunciável.

Tal como a idéia de real para Lacan, não se pode ter um conceito de Deus. Ele é. Neste sentido, Deus pode ser pensado como o objeto a lacaniano. “O Deus do qual se trata é a : tem o estatuto de um real sem conceito, e ao redor do qual se articulam os Nomes do Pai que tratam

de encarcerá-lo, de conceitualizá-lo”.(Miller, 1992, pág.38) Podemos pensar, então, que Deus ora pode estar como este objeto a, impronunciável, inapreensível, e ora como um grande Outro pleno de significantes. Estas “duas” faces de Deus podem servir para pensá-lo ora como um ser despótico e tirano, gozador e superegótico, e ora como um Pai que irradia seu amor pelo mundo. Se a idéia de Deus fosse só a do objeto a, ele não se perpetuaria como tem perpetuado durante tantos séculos. Afirmamos isto porque Deus não pode ser só o irrepresentável. Mesmo na Bíblia há várias passagens da manifestação da presença de Deus. Ele deve ser representado mesmo que de forma apenas simbólica para que possa ter imagens que sirvam para a adoração humana. O próprio sentido da prática do sacrifício no Novo Testamento, adquire, ao contrário do Antigo Testamento, um sentido muito mais voltado para o amor do que para o temor.

No sacrifício, o próprio rito processual já é a representação da manifestação do divino. O rito entroniza o sagrado e afasta o profano. O temor e o amor ao objeto dão os índices de sua sacralização (totemização do objeto) e a observância às leis instituem os ritos e as proibições (tabus):

“Quando um ser comete falta e ouviu
a voz de impreciação, quando ele foi testemunha
do que viu ou ouviu,
se ele não o relata, ele carrega seu erro.
Ou um ser que toca
em qualquer **palavra** contaminada,
ou na carniça de um animal contaminado,
ou na carniça de uma **besta** contaminada,
ou na carniça de um réptil contaminado,
e que está contaminado sem saber, é culpado”. (Levítico 5.1,2)

A doutrina, a crença e o ritual constituem o pano de fundo propício para a instalação do dever de abandonar-se a si mesmo em detrimento de outrem. Assim, o sentido de totalidade e universalidade ganham um peso muito mais contundente do que o da individualidade e

singularidade. O campo da religião não é o terreno onde se apóia o singular, o distinto, o particular. O campo da religião é precedido pelo mistério do universal; aliás, esta é a idéia de Deus: um ser superior, universal e anterior a todas as coisas. O fato de todos serem iguais perante Deus faz com que seja dizimada a idéia da diferença. O monoteísmo, o culto a um só deus, promove a manutenção da observância do preceito igualitário e não diferenciado também por parte dos fiéis.

Na antigüidade grega, por exemplo, havia o politeísmo. Os deuses do politeísmo eram deuses mais terrenos, próximos à natureza. Eram deuses beberrões, como Baco, ou deuses que representavam o amor(Eros), a beleza de Afrodite, a fartura(Ceres), os céus(Zeus), o inferno(Hades), as Eríneas, saídas do inferno e encarregadas de castigar os que haviam praticado o mal, ou o deus que dominava as profundezas dos mares abissais(Netuno). Talvez pela extrema proximidade terrena, estes deuses, inclusive o maior deles, Zeus- nome grego para Deus - eram contestados em sua eficácia. Assim escreve Edith Hamilton que “apesar de tudo Zeus não era onipresente nem onisciente. Havia quem se lhe opusesse e quem o mistificasse. Na *Iliada* é enganado tanto por Posídon como por Hera”.(Hamilton, 1983, pág.31)

Quando surge o monoteísmo, surge uma dimensão divina até então impensada: Deus se constitui como o impronunciável, o irrepresentável, e sua maravilha é, justamente, o seu mistério. Frente a este Deus tão majestosamente irrepresentável, a prática do sacrifício parece ser um estratagema de cognoscibilidade, através do temor e da culpa, de sua glória e poder.

Segundo a Bíblia, a origem do sacrifício remonta à origem da primeira filiação. Com isso, estamos dizendo que este tema do sacrifício se articula em relação a questões como:

a) Em geral é um tema ligado à religião - o sacrifício, principalmente em sua vertente expiatória constitui-se numa tentativa de resgatar a aliança com Deus e, assim, conseguir sua graça;

b) Trata-se invariavelmente da relação do Pai para com o filho e o que este deve, como dívida-culpa, sacrificar de si para agradar ao Pai. O que se pode ler como uma tentativa de domesticá-lo, de aplacar a sua fúria;

c) A idéia do sacrifício ratifica para o povo, para a civilização, a dimensão do castigo atrelada à culpa;

d) A culpa é, pois, o testemunho da consciência da falta, do pecado e exige um sacrifício purificador da falta - a imolação de um animal, onde seu sangue, símbolo da pureza, é derramado no altar dos sacrifícios;

e) A culpa exige, em seu ato penitente, uma confissão. Antigamente, o sacrifício era considerado uma confissão pública. Só mais tarde, com o advento do Cristianismo, é que a confissão se torna um ato privado.

Caim e Abel são os primeiros a trazerem uma “oferenda” para Iahweh. O Senhor se agrada com a oferta de Abel mas não com a oferta de Caim. Este, enfurecido com a escolha arbitrária do Senhor, mata a seu irmão. Caim, este primeiro fraticida, será o fundador da primeira cidade.

É possível que esta sina do primeiro fundador de uma cidade ser um assassino tenha perdurado como a herança de um mal-estar originário?

Isto nós nunca poderemos confirmar. Mas, seja como for, e isto nós podemos constatar, todas as civilizações que lhe sobrevieram amargaram o encontro com a discórdia, a fúria e o ódio entre seus “irmãos”.

Na Bíblia, no Antigo Testamento, o Deus que aparece é um Deus raivoso, guerreiro, criador/destruidor: capaz de enviar pragas, muitas pragas ao Faraó no Egito para que Moisés possa libertar o seu povo; capaz de afogar milhares de pessoas - sua criação - nos episódios da fuga do Egito e depois no grande dilúvio - “Iahweh arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra, e afligiu-se o seu coração”(Gn2,6) - em que Ele novamente escolhe em sua for arbitrária só um, Noé; capaz ainda de queimar pessoas vivas - seu próprio holocausto? - no episódio em

que Deus faz chover enxofre e fogo sobre Sodoma e Gomorra. Este episódio ainda teve conseqüências funestas: após salvar Ló, Iahweh transforma sua mulher numa estátua de sal e as tribos dos moabitas e dos amonitas têm origem no incesto das filhas de Ló com ele.

“A mais velha disse à mais nova: ‘Nosso pai é idoso e não há homem na terra que venha unir-se a nós. Vem, façamos nosso pai beber vinho e deitemo-nos com ele; assim suscitaremos uma descendência de nosso pai’ ”.(Gn19.31,32)

Para fazer valer a sua Lei, Deus investe contra os homens seu poder de destruição, causando-lhes admiração e temor. A não ser a transmissão das leis, após a criação do humano, Deus não cria nada de novo. Nenhuma nova criação espantosa é revelada aos homens, apenas a manutenção do ciclo dos dias. O que há são “milagres” a custa de ferro e fogo. De posse deste domínio, Deus irá fazer suas *alianças*: com Noé, cujo sinal é o arco-íris; com Abraão, cujo sinal é a circuncisão da carne do prepúcio, e com Moisés, cuja aliança gira em torno da obediência à Lei e da observância do *shabbat*(sábado).

A manutenção da eficácia destas alianças exige do povo severidade e sacrifícios sob pena de serem duramente castigados pela desobediência.

Podemos crer que muito do fundamentalismo religioso até hoje existente é derivado da estrita observância destas alianças que se transformaram em leis severíssimas. No fundamentalismo, o núcleo da religião é a doutrina e não o ritual. A idéia fundamental é que uma fé determinada deve sustentar-se firmemente em sua forma completa e literal, sem concessões, matizações, reinterpretações, desvios nem reduções. Pode-se entender melhor o fundamentalismo em função do que repudia, do que exclui. O fundamentalismo repudia, portanto, o moderno, o novo. Arraigada às tradições, esta prática, que não é só do extremismo xiita do islamismo, pois na verdade esta conduta fundamentalista pode ser encontrada nas mais diferentes religiões, recusa a pretensão moderna de uma fé mais tolerante, suave, bem menos

exclusivista e, em geral, menos exigente. Tal modernismo acaba por favorecer a prevalência do ritual sobre a doutrina e não o inverso como propõem os fundamentalistas. A estrita observância às tradições impõe um repúdio e ódio ao diferente, dando origem às práticas segregacionistas em suas formas mais monstruosas de intolerância generalizada.

O tipo de reinterpretação das escrituras que propõe uma certa suavização da lei pode ser lida em Kierkegaard. Para ele a religião é uma *entrega* pois, para *existirmos* devemos crer e a crença não se faz sem a entrega de si mesmo a Deus. Esta é a proposta existencialista que associa a fé à identidade mais além de toda evidência. Porém, esta entrega *não se faz sem* sacrifícios, sem ao menos a constatação do *Credo quia absurdum* (creio porque é absurdo) de Tertuliano*

O fundamentalismo opõe-se radicalmente a este tipo de suavizações das exigências religiosas.

É obvio, portanto, que a prática sacrificial que adquire contornos fundamentalistas torna-se muito mais exigente e impiedosa na quota do que é oferecido em holocausto a Deus. A estrita observância da doutrina engendra e entroniza de maneira muito mais vertiginosa o processo ritualístico.

Em relação a este processo ritualístico dizíamos, no capítulo sobre *A culpa na estrutura edípica*, a respeito do neurótico obsessivo, que, capturado pela lei, ele segue, embora num embate furioso, estritamente o que esta lhe determina. Daí podermos agora dizer que há, na neurose obsessiva, uma certa dose de observância fundamentalista com relação às leis. Isso se deve à uma necessidade na neurose obsessiva de manter as coisas em seu devido lugar, o que demonstra ser um jeito todo especial de não se defrontar com a alteridade, com a diferença que o colocaria frente a frente com sua castração. Manter as coisas no seu devido lugar implica em

* Citado por Freud no *Mal-Estar na Civilização*. (1930[1929]) vol. XXI. Imago Editora. p. 132. Ou como propôs Miguel de Unamuno a respeito desta frase tertulianesca: *Credo quia consolans*, creio, porque é coisa que me consola". Unamuno, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. Lisboa. Relógio d'água, 1988.

postular ordens, normas e regras de conduta que vão cada vez mais aprisionando o sujeito. O movimento que ele faz para ter seu mundo em ordem, paradoxalmente é o mesmo que o aprisiona. Quanto mais ele ritualiza seu mundo, menos ele tem acesso à sua verdade (o acesso à verdade fica obnubilado pois é a própria verdade que é “entregue” ao Outro em sua vertente sacrificial através das oferendas) e maior se torna a distância entre ele e seu desejo. Se o desejo é a via dialética do sujeito e se este desejo torna-se cada vez mais distante, então o que sobra é o gozo não dialético visivelmente manifesto nas suas relações conflituosas com seu próximo. Há uma dificuldade enorme na neurose obsessiva de entrar no jogo dialético do Outro. Desconfiado de que o Outro quer algo de si, do seu eu, ele supõe sempre um gozo fundamentalista no Outro, embora seja ele que não ceda, que não suporte os reviramentos dialéticos de seu ser diante do Outro.

Então, o sacrifício, podemos defini-lo como a mascaração do encontro do sujeito com a sua verdade. Esta é uma das vertentes da *ilusão* que Freud havia apontado em *O futuro de uma ilusão* (1927) presente nas manifestações religiosas.

No fundo, o que se sacrifica é o acesso à verdade. O que se sacrifica é a causa do desejo. A causa que poderia levar o sujeito a assumir aquilo que realmente deseja e, definitivamente, ter acesso à sua verdade. Esta causa torna-se gradualmente inacessível à medida que o sujeito delega ao Outro, a Deus, o motivo e a finalidade de sua existência.

Para Lacan, o objeto causa do desejo é o objeto a. Impossível, por estrutura, de ser apreendido, compreendido e mesmo nomeado, o objeto a passa a ser nomeado por aquilo que gostaríamos que ele fosse. Estes atributos nominativos iniciam o movimento de se tentar dar a este objeto um contorno mais definido. A tentativa de defini-lo é correlativa à possibilidade de diferenciá-lo de outros objetos. A nomeação a respeito do inominável tem a ver com a maneira como o sujeito se relaciona em seu mundo. A primazia do simbólico é responsável pela maneira com a qual o neurótico se encontra com seus significantes, inconscientes, que surgem do campo do Outro.

Diante disso, podemos saber que o objeto a advém do campo do Outro. E que o Outro se faz presente ante o sujeito através das várias nomeações do Nome do Pai:

- a) Pai Real, como o agente da castração.
- b) Pai Simbólico, como aquele que transmite a lei.
- c) Pai Imaginário, que é o pai da realidade.

Quando o Outro não comparece, ou seja, quando há a possibilidade da falta faltar - porque os Nomes do Pai têm sempre no seu cerne uma falha na transmissão de um saber ao filho, uma falta que é de estrutura - o que surge no lugar onde deveria advir o Outro é o objeto a. É o que Lacan escreveu como a posição do sujeito em seu fantasma, ou seja, é o sujeito diante do objeto a: $\$ \diamond a$. Quando o Nome do PAi pode faltar, o que advém é a angústia pela falta de garantia do Outro.

Para que ele nunca falte, o sujeito o alimenta com muitas oferendas. O que Freud descobriu é que o neurótico não precisa ser religioso e nem se encontrar no interior de um espaço sagrado para oferecer oferendas ao Outro. O sujeito freudiano é um sujeito que oferece seus próprios sintomas inconscientemente ao Outro. É disso que ele padece. Ele sofre por não saber o porque dele fazer isso; oferecer-se aos pedaços ao Outro. Este é o sentido da pulsão de morte freudiana: uma compulsão à repetição que engendra o sujeito na dimensão da morte, mais além daquilo que ele poderia compreender, querer, ou simplesmente esperar de sua própria conduta e pensamento. Na trilha do sacrifício, a pulsão de morte caminha na via do irrepresentável que há em se fazer de objeto do holocausto para o Outro. A face “mortífera” da pulsão de morte, devemos lê-la em conjugação com o supereu da seguinte maneira: quanto mais o sujeito se “oferece” para o Outro, mais este Outro exige dele sacrifícios. A gulodice do supereu é infinita.

Para o neurótico, o espaço sagrado, inviolável, é seu inconsciente. A psicanálise é, portanto, neste sentido, uma prática “herética” que procura desvelar este sistema. A

desmontagem desta via pulsional no inconsciente abre caminho para a queda do Outro, para o término da crença num Outro todo-poderoso.

Ora, a institucionalização dos Nomes do Pai é a entrada do sujeito na via da religiosidade. Porém, querer reduzir o significante do Nome do Pai a Um Pai, isso se transforma em religião. O significante não pode se reduzir a um sujeito mas sim representá-lo ante outro significante.

Desta maneira, se Deus é o irrepresentável, creio que possamos pensá-lo tal como o objeto a, que também é igualmente irrepresentável e inominável. Deus não é o Outro. O Outro enquanto Deus, já é a tentativa do homem de nomeá-lo. São, por assim dizer, os Nomes do Pai. Segundo Freud, a crença no pai é homóloga à crença em Deus.

Então, em relação ao ateísmo de Freud, podemos notar o quanto é surpreendente a sua crença na função paterna. Será que isto não seria uma evidência da religiosidade em Freud? Se, logicamente, nada pode ser negado sem ter sido previamente afirmado, segundo a própria noção freudiana da *bejahung* (afirmação primordial), então o ateísmo, que se constitui como uma negação de Deus é, antes, uma afirmação constante da presença divina.

“A ponta de lança da psicanálise é justamente o ateísmo, desde que se dê a este termo um outro sentido, diverso daquele de **Deus está morto**, sobre o qual tudo indica que longe de questionar o que está em jogo, a saber, a lei, ele antes a consolida. Indiquei há tempos que diante da frase do velho pai Karamazov, ‘Se Deus está morto, então tudo é permitido’, a conclusão que se impõe no texto da nossa experiência é que ‘Deus está morto’ tem como resposta ‘nada mais é permitido’ ”. (Lacan, 1992, pág. 112)

O pai morto, sabemos desde o *Totem e Tabu* (1913) de Freud, que se trata do pai simbólico, isto é, aquele que está presentemente vivo por nos introduzir na dimensão da lei. Para mantê-lo vivo há que se cultuá-lo. E a forma de culto que pretende dar conta desta vivificação

do Pai inclui o ritual de sacrifícios em sua homenagem. Quanto mais puro for o animal ou o alimento oferecido, mais se agrada ao Pai. O processo de purificação e expiação dos pecados do homem passa, então, primeiro pelo ato de agradecer e glorificar o Pai.

Esta prática coloca o homem na dimensão do desejo de reconhecimento. Querer ser reconhecido pelo sacrifício oferecido, é o que espera o penitente em seu ato. Este desejo de reconhecimento é, no fundo, uma tentativa de, através desta identificação ao Outro, dar consistência e conseguir garantias ao próprio eu do sujeito.

Além disso, o sacrifício tem a incumbência de dar materialidade e consistência ao Outro. Lacan se pergunta “o que é que tem um corpo e não existe?” Ele mesmo responde: “o grande Outro”.(ibid, op. cit. pág.62) Fazê-lo existir é, por mais redundante que seja, não deixá-lo morrer. Não há, neste manejo de fazer o Outro existir, nenhuma vertente criacionista, apenas a estrita obediência ao cumprimento dos rituais a partir de uma ordem já pré-estabelecida. Até porque este procedimento conduz a uma abolição do sujeito do desejo em função de sua avassaladora alienação ao Outro.

O ritual do sacrifício, se ele possui esta vertente de entrega, que se quer benéfica, tem por outro lado a perpetuação do mistério sobre si e sobre o Outro. Neste jogo de perdas e ganhos, a esperança de se conseguir a paz, a harmonia e a felicidade mantém acesas as chamas da ilusão. Assim, a ilusão se mantém como verdade, quando se recobre com um manto sagrado. É um manto que tem por função tentar disfarçar e mesmo recobrir o desejo sexual.

O Cristianismo assumiu este papel ao introduzir uma idéia superior de amor que ultrapassava todas as concepções precedentes, que visava retirar do amor o *eros* de Platão. Retirando o peso da angústia enigmática do judaísmo e suas esmeradas interpretações da Torá, o Cristianismo procura redimensionar o amor na esfera do amor ao próximo. Este amor sublimado pretende uma abolição do plano sexual. Essa concepção cristã do amor engloba uma restrição carnal muito estrita mantida como uma ordem suprema e tendente a uma união ou comunhão com Deus. Nesta vertente, o amor ao outro, meu próximo, deve seguir o mandamento de ser

igual ao amor por si mesmo. Sabemos o quanto Freud combateu esta modalidade de amor ao próximo. Para ele o homem tem uma tendência natural para a crueldade. Segundo suas próprias palavras,

“a existência da inclinação para a agressão, que podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela está presente nos outros, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos com o nosso próximo e força a civilização a um tão elevado dispêndio de energia”. (Freud, 1930, pág.134)

Como já dissemos no capítulo sobre *A culpa na estrutura edípica*, o ingresso do sujeito neste mundo não é gratuito. A dívida contraída através da culpa deve ser paga. O pagamento desta dívida como temos visto, se manifesta em uma de suas inúmeras vias pela vertente sacrificial, quando o sujeito se submete incontestemente ao gozo do Outro. “Sublimem tudo o que quiserem, é preciso pagar com alguma coisa. Essa alguma coisa se chama gozo. Essa operação mística, pago-a com uma libra de carne”.(Lacan, 1988, pág.386)

A “libra de carne”, da qual fala Lacan, é a quota de sacrifício extraída da dívida-culpa, para que o desejo não venha à tona e o gozo do Outro possa reinar imperiosamente. Porém o que constatamos em nossos analisandos é que o mecanismo sacrificial, qualquer que seja, é sempre insuficiente para aplacar a chama do desejo. Assim é que o desejo se faz presente nas diversas formações do inconsciente (sonhos, atos falhos, chistes e sintoma), como forma de sempre tentar se fazer passar ao consciente. Não ter que se confrontar com seu desejo é o que espera um neurótico, para que não tenha que se haver com a árdua tarefa que se constitui na tentativa de satisfazê-lo. O desejo insiste em sua realização, porém o sujeito prefere esquivar-se através das garantias que lhe são oferecidas pela civilização. Estas garantias transformam-se basicamente em restrições que acabam por impor uma renúncia pulsional e, assim, concebem um

arrefecimento do desejo. Para que a renúncia pulsional seja efetivada, a civilização exige sacrifícios, os quais se constituem em verdadeiros dispêndios de energia psíquica. A dimensão da quantidade de energia psíquica empregada para satisfazer as exigências da Civilização ou as exigências de Deus para com seus seguidores na religião pode servir de parâmetro para observarmos que nos dois casos trata-se de exigências impossíveis de serem cumpridas.

O impagável da dívida, posto que simbólica, se testemunha através da constância e da manutenção infinitas do rito sacrificial. A partir dessa afirmação, podemos pensar que: em primeiro lugar, se Deus é testemunhado como infinito, por que não pensar a dívida sacrificial como sendo igualmente infinita? Em segundo lugar, se o homem, diante da Civilização, sofre com seu *mal-estar*, por que não pensarmos que a questão a ser investigada é a culpa do homem diante deste *mal-estar* e não simplesmente, como muitas práticas visam, “adaptá-lo” a este ou àquele contexto social?

Nosso trabalho tem, portanto, caminhado nesta direção: apontar, desde uma leitura de Freud e Lacan, as relações e vicissitudes do sujeito em sua culpa diante da realidade que o determina, quer esta realidade seja advinda das irrupções do real, das nominações do simbólico ou das consistências do imaginário.

Será, então, que poderíamos pensar as práticas sacrificiais, por vezes, violentas tentativas de expiação da culpa, como o lugar onde o sujeito tentaria reordenar as disparidades dos efeitos produzidos pelo real, simbólico e imaginário?

Sabemos que a infinitização do gozo do Outro, que contém em seu bojo os registros do real, simbólico e imaginário, dá uma idéia do imponderável dos efeitos da castração sobre o sujeito, já que o gozo do Outro é aquilo que excede os parâmetros da exigência da lei: lei da castração. A maneira pela qual excede determina no sujeito um esforço a mais no sentido de produzir uma resposta que possa ser satisfatória às exigências que advêm do campo do Outro.

Encontramos esta pletora de esforço no episódio bíblico do sacrifício que Abraão tem que fazer em seu filho Isaac. Trata-se de uma exigência absurda de Deus para com aquele que

seria escolhido para ser o “pai das nações”. O sacrifício do filho, seu bem mais precioso, ao Pai revela que este Deus não é um Deus que apascenta, acalma e conforta. Este Deus de Abraão é um Deus que deseja; portanto, um Deus que provoca a angústia. Deus não dá explicações. Ele não diz qual é a causa pela qual deve ser feito o sacrifício da morte do filho de Abraão. E Ele não diz simplesmente porque Ele é a causa. O princípio e o fim são um só: Deus. E se a causa está fora do homem, só lhe resta adorar e temer. Este é o projeto bíblico: retirar do homem a responsabilidade da causa e colocá-la em Deus. Ao homem fica imputada a responsabilidade da incondicional fidelidade do amor a Deus. Como, segundo esta concepção, o homem está sempre no pecado, isto quer dizer que ele se culpabiliza por não manter a responsabilidade do amor que lhe foi ofertado desfrutar. A manutenção das conseqüências do amor filial têm uma relação diretamente proporcional com a causa e os propósitos da vida que permanecem obscuros em Deus. Quanto mais se ama ao Outro, menos acesso pode-se ter à verdade do homem de si para si.

Como diz Freud, no amor, o ego fica extremamente empobrecido, porque todo o investimento libidinal foi retirado de si e transferido para o objeto amado.

Então, por que Deus quer que Abraão sacrifique seu filho? Ora, simplesmente para por à prova a fé de Abraão, o patriarca. Deus disse a Abraão: ‘Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei’. (Gn.22.2)

Abraão e sua mulher, Sara, já se encontravam em idade bastante avançada quando tiveram seu filho Isaac. Como agora, depois de esperarem tanto tempo e, tendo Deus dito a Abraão que de seu filho nasceria uma nação que perpetuaria seu nome, poderia Deus pedir Isaac em holocausto? Abraão não contesta, não se recrimina, não recrimina a Deus, simplesmente põe-se em marcha, junto com seu filho, para, após degolá-lo, queimá-lo em oferenda ao Senhor. Neste episódio há apenas o “cumpra-se!”, que deve ser feito sem ser questionado e o duro dever

de ter que suportar o paradoxo: o que Deus deu, após incontáveis anos de espera, agora Ele quer tomar de volta, na forma da monstruosa oferenda, para si próprio.

No momento derradeiro, no exato instante em que a mão, sem nenhum temor, que segurava o cutelo, estava prestes a ceifar a vida do filho em holocausto a Deus, este envia um anjo que detém sua própria ordem proferida no dia anterior para Abraão: “Não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal! Agora sei que *temes* a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único”.(Gn.22.12.)

É neste momento que podemos perceber que a prova da fé de Abraão está condicionada ao temor a Deus. Fé e temor, ou como diz Kierkegaard a respeito deste episódio, *Temor e Tremor*.

É neste belíssimo texto que Kierkegaard nos convida para refletirmos sobre o sacrifício da fé de Abraão:

“E houve grandes homens pela sua energia, sabedoria, esperança ou amor - mas Abraão foi o maior de todos: grande pela energia cuja força é fraqueza, grande pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é ódio a si próprio. Pela fé Abraão abandonou a terra de seus maiores e foi estrangeiro na terra prometida. Abandonou uma coisa, a sua razão terrestre, por outra, a fé; se refletisse no absurdo da viagem, nunca teria partido. Pela fé foi estrangeiro na terra prometida onde nada evocava o que amou, onde a novidade das coisas imprimia na alma a tentação dum doloroso arrependimento. Contudo ele era o eleito de Deus, aquele em que o Eterno se revia!”(Kierkegaard, 1984, pág.118)

O Deus de Abraão é, portanto, um deus que não está nem aí para a sua criatura. Pouco se importa com o que Abraão vai sentir ou deixar de sentir. O que este Deus quer é, ao testar a fé do patriarca, fazer valer a sua Lei incondicionalmente, seja ela severa, absurda ou totalitária. O que Deus quer demonstrar com seu ato é que a desobediência do homem já provocou a perda da sua inocência e a conseqüente queda na dimensão da culpa e da mortalidade.

Mas, será que devemos culpar Adão e Eva infinitamente por toda a eternidade pelo delito primordial, ou será que poderemos finalmente fazer, para ambos, um funeral? Será que já não está na hora de enterrá-los, de acabar de vez com a culpa atávica que castiga e açoita o homem? Será que nunca se deixará de acusá-los pelo crime cometido? Só houve pecados no primeiro homem e nenhuma virtude a ser seguida?

Talvez Kant nos dê uma pista, que nós, analistas, poderemos saber aproveitar, quando ele diz *bona fama defunct* ou, o direito de deixar boa reputação depois da morte.

“Mesmo quando se pode muito bem acusar um morto indubitavelmente culpável, é pelo menos não liberal, a não ser com completa certeza do fato, denegrir um ausente que não possa se defender”. (Kant, 1993, pág. 129)

Com Abraão, o sacrifício ganha a dimensão de ser uma tentativa de colocar algo no lugar do pai para tentar saber sobre a sua falta, e presentificá-lo.

Numa análise, o sacrifício pode ser elidido pela transformação do objeto sacrificado, o sintoma, por exemplo, num saber sobre o desejo. Um saber que, ao invés de cultuar pelo demérito a falta, ao contrário, põe-na a trabalhar a serviço da vida e não da morte. Então, que possamos enterrar nossos defuntos, que possamos dar-lhes o direito de terem errado. Que possamos, enfim, saber tirar conclusões das faltas (ante)passadas para que, ao menos, com este novo saber ético, não sacrifiquemos nem ao nossos semelhantes, nem ao nosso próximo, este ser da maldade, o qual, muitas vezes, se encerra dentro de nós mesmos.

Se a angústia se inscreve na dimensão do fantasma ($\$ \diamond a$) atribuindo ao sujeito, muitas vezes esta dimensão sacrificial, como podemos pensar a angústia, através do objeto a, na sua relação com o pecado?

3.4- O PECADO E A ANGÚSTIA

“Pois Elohîms sabe que no dia em que dele
comerdes vossos olhos se arregalarão sereis
como Elohîms penetrando o bem e o mal”.
Gênesis 3, 5.

Com “A interpretação dos sonhos”, Freud começa a definir o que seria a noção de objeto em psicanálise. Quando diz que o encontro com um objeto na verdade é um reencontro com este mesmo objeto, está se referindo ao objeto perdido o objeto que consagra como tendo existido desde a primeira relação com a mãe. Podemos dizer que é como se o objeto caísse a partir desta relação da criança com o Outro, a mãe. Este Outro que Lacan define como sendo um ser de pura potência, o tesouro dos significantes o qual; de início, corresponde à mãe. Lacan comenta que este objeto perdido descrito por Freud sequer existiu; permanece apenas como um traço da relação do sujeito com o Outro, e o próprio Lacan o nomeia como objeto “a”, o objeto causa do desejo.

O objeto que dissemos que havia caído através da relação da criança com Outro materno constitui-se, outrossim um resto, rebotalho que irá sempre retornar para o sujeito na forma de um enigma a pedir um desvendamento, ou melhor, a exigir uma satisfação e uma interpretação. É neste sentido que os sonhos já são a interpretação do inconsciente. Este “x” enigmático é o furo que aciona a causa que põe o sujeito não só numa relação com o seu sofrimento, como também numa certa atopia em relação a sua realidade.

Podemos inquirir portanto, se houve um momento na história do homem no qual ele tivesse sido harmônico em relação à realidade que o cerca. Haverá possibilidade de algum dia ele

vir a ser ? Ou o sentimento de culpa faz com que todos os homens se tornem covardes, como assinala Freud em seu *Mal Estar na Civilização?* (1930)

Para avançarmos sobre estas questões, utilizaremos o estudo que Kierkegaard faz do conceito de angústia, quando articula este conceito ao pecado, ao arrependimento e à culpa.

No livro que tomaremos por base para nossas discussões, *O conceito de angústia* (Kierkegaard, 1979), Kierkegaard conceitualiza justamente a angústia do homem frente ao pecado, mais precisamente, em relação ao pecado original proposto pela Bíblia no gênesis.

Para Kierkegaard, “a culpa e o arrependimento dão, exprimidos eticamente, a idéia da reconciliação” (ibid, op. cit. pág.27. E o que é a reconciliação ? Com o que ou com quem o sujeito deve reconciliar-se ? Do que o homem se culpa ou se arrepende ? O que é a ética para Kierkegaard ?

Começaremos respondendo que quando Kierkegaard fala de ética, não a entende tal como nós, a partir de Lacan, a entendemos. Para Kierkegaard, “a ética é a regulação objetiva dos comportamentos humanos, a universalidade de uma lei e a adequação dos comportamentos dos sujeitos a esta lei objetiva e universal. O que Lacan chamará de ética tem mais a ver com o que Kierkegaard coloca do lado da fé e da religiosidade” (Pereña, 1994, pág.17). Para Freud, a ética está ligada à relação do sujeito com seu desejo, enraizada na gênese da dimensão moral, embora em certos momentos Freud estabeleça tal como Kierkegaard a ética como “uma espécie de regulação de trânsito para o trato entre os homens” (Freud/Pfister, 1910, pág.118). Segundo Lacan, a ética de Freud no *Mal Estar na Civilização* era humanitária.

Esta semelhança entre as posições a respeito da ética em Freud e Kierkegaard vão apenas até certo ponto, pois para o Freud psicanalista, a ética não se estabelecia no laço entre o homem e Deus, enquanto que para o filósofo, a ética situa sua experiência no solo cristão. Para Kierkegaard, a relação com o cristianismo diz respeito ao homem frente às suas responsabilidades, que se referem a um dever absoluto não relativizado que é imposto por Deus. Deus é angústia, produz angústia, posto que é absolutamente Outro, e a relação com Deus forma

parte do dever absoluto. A não observância deste preceito imposto pelo dever absoluto é a condição de pecado pois “tudo o que não vem da fé é pecado”*

Por outro lado, a culpa e o arrependimento são uma decorrência do pecado original, isto é, a transgressão da Lei divina. A noção de pecado só existe porque existiu uma lei prévia que o consumou enquanto tal. Se não existisse a lei não existiria o pecado. Portanto, é através da lei que se conhece o pecado. Não é o pecado que entroniza a lei, mas justamente o contrário. A lei, podemos dizer - tal qual a noção de Lacan sobre o significante Amo, o significante mestre - existe desde sempre. Este é o modo pelo qual deve-se ler *Totem e Tabu* para que não se reduza este mito freudiano apenas a uma discussão sobre como os homens na antigüidade organizaram-se primeiro em sociedades patri ou matrilineares* .

Segundo Santo Agostinho,

“Três coisas constituem o pecado: a sugestão, o deleite e o consentimento. A sugestão vem pela memória* ou pelos sentidos do corpo; pelo que vemos, ouvimos, sentimos, degustamos ou tocamos. A sugestão nos traz deleite ao ser experimentada. Caso esse deleite seja ilícito, deve ser reprimido. Se o reprimimos, movidos pela força da razão, não consentiremos. (...) A sugestão vem simbolizada pela serpente, e também a insinuação. O deleite do espírito carnal, figurado por Eva. E o consentimento da razão, representado pelo primeiro homem. Ao se consumarem esses três movimentos, o homem é expulso do paraíso, isto é, privado da luz da justiça que o tornava feliz, e precipitado na morte.” (Agostinho, 1992, pág.56)

O preço a pagar pelo pecado original é a perda da imortalidade e o peso deste pecado é, segundo Kierkegaard, transformado em angústia. Nesta concepção, o pecado constitui-se como

* Epístola aos Romanos 14, 23. Citado por Kierkegaard em A continuação do pecado in *Desespero Humano Doença até a Morte*. São Paulo, Os Pensadores. Abril Cultural, P. 261.

* “É certo, portanto, que a origem do tabu que afeta as relações consanguíneas antecede a idéia da paternidade”. Jacques Dupuis: *Em nome do pai: uma história da paternidade*. São Paulo. Martins Fontes, 1989, pág.36.

* Sobre a questão da memória enfatizada por Santo Agostinho, ver capítulo: *A culpa na estrutura edípica*.

tal não por não ter lugar, mas sim por aparecer no lugar exato onde não deveria. O pecado faz o homem recordar o limite imposto pela lei. Este limite é a morte vivida de maneira antecipatória quando irrompe o afeto de angústia. O afeto faz lembrar a possibilidade de, o poder fazer, e isto é o que Agostinho chama de consentimento da razão ou um empuxo ao deleite. A não observância ao predicado da Lei é o risco da morte.

As sociedades se constituem assim através da uniformidade e da igualdade produzida pelas leis. “Com efeito, um povo consta de homens associados por uma lei.” (ibid, 1986, pág.41)

A lei, portanto, seria para proteger aos homens, mas a lei que protege é também aquela que mata.

O apóstolo Paulo que, segundo Freud, foi o verdadeiro criador do cristianismo, procurou revelar em suas epístolas, o verdadeiro sentido da aplicação da Lei divina aos homens.

A confrontação paulina entre a lei e o pecado (Ro. 7, 7, 21) aponta para uma dimensão temporal, onde há a prevalência e a primogenitura da lei sobre o pecado. Se a lei foi feita para de certa forma amortecer ou mesmo subjugar os pecados diante dela, é certo que uma lei só é feita para o evento da transgressão. O pecado sem lei, diz-nos Paulo, não é pecado. O pecado sem o conhecimento da lei não é nada, é fruto da inocência.

O sentido do cristianismo proposto por Paulo tem por finalidade, com os preceitos da lei, remontá-la justamente ao pecado original, (re) ligá-la à imemorialidade dos tempos. Para o apóstolo Paulo, a lei não tem a face do castigo, da posição, mas sim a outra face, a da reconciliação com a graça, com o gozo. “Por conseguinte, a lei é santa”. (Ro. 7, 12) Ora, se a lei é santa o pecado é não só a humanização do homem como também sua queda. Algo que cai da relação do homem com o divino. Este resto, este objeto perdido, é por onde o sujeito se perde. Mas o fato dele perder-se é dialeticamente a possibilidade dele se achar. Se o sentido da religião é o do re-ligare, ou seja, a recomunhão com Deus, o sentido da psicanálise para a questão do objeto perdido não se constitui numa via dogmática de nenhuma “visão de mundo.” (Weltanschauung)

Não há uma ascese que vise o caminho. A subjetividade própria da condição de ser humano - às vezes, demasiadamente humano - aponta para uma radicalidade da falta imanente à sua própria estrutura, de sua falta-a-ser. Poderíamos nos permitir dizer que aquilo que é o condenável nas sagradas escrituras constitui, para a psicanálise, a pedra fundamental que impulsiona o discurso do sujeito num para além dele mesmo. O fato dele dizer mais do que gostaria como, por exemplo, nos atos falhos - mas não só - dá a idéia de uma transgressão a uma lei. O pecado deve ser visto como uma falta moral. Uma falha do homem perante a lei que lhe é transmitida pelo pai, ou melhor, uma falha do pai na transmissão da lei.

Paulo se pergunta se a lei é pecado. Ele responde:

“De modo nenhum. Mas eu não teria conhecido o pecado, senão por intermédio da lei; pois não teria eu conhecido a cobiça, se a lei dissersa, não cobiçarás. Mas o pecado, tomando ocasião pelo mandamento, despertou em mim toda sorte de concupiscência; porque sem lei está morto o pecado. Outrora, sem a lei, eu vivia; mas, sobrevindo o preceito, reviveu o pecado, e eu morri.”(Ro. 7, 7, 9)

Portanto, a lei vem retirar o sujeito de um estado de inocência do qual fala Kierkegaard. Para ele a inocência é a ignorância e a queda desta ignorância se dá através do pecado. “A proibição (através da Lei) arrasta o homem para o proibido”, (Kierkegaard, 1979, pág.58) pois ela não só desperta o desejo como permite a passagem da ignorância para um saber. Um saber, se retomamos ao texto do gênesis, sobre o conhecimento acerca do bem e do mal, ou seja, um conhecimento sobre a vida. O preço deste conhecimento a respeito da vida é a morte que será constantemente lembrada pelo sentimento de culpa.

Por que a angústia é causada pela inocência? Porque, diz Kierkegaard, há determinação da liberdade como possibilidade, porém antes da possibilidade. Se não há possibilidade, não há

igualmente “guerra nem agitação, pois não há nada com que guerrear. O que é isso ? Nada. Porém, que efeito exerce ? Nada. Engendra angústia. Este é o profundo mistério da inocência: que é ao mesmo tempo angústia.”(ibid, op. cit. pág.59)

É deste início, é deste tempo primordial, onde para o Terroso ainda não há possibilidade de nada, que ele está a mercê de Deus. Assim é que Deus produz angústia pois o homem está a mercê de seus caprichosos. O arrependimento é, portanto, a tentativa do homem de se reconciliar com este estado que, embora produtor de angústia, dá-lhe esta condição de inocência e subsunção a Deus. O pecado é possibilidade através do conhecimento. Isto é o que nos diferencia dos animais. Por esta razão não há angústia nos animais. A culpa é fundamental para Kierkegaard porque é determinação da liberdade. Se ele contrapõe a culpa à inocência é para dizer que na culpa há a liberdade de escolha. É o que para santo Agostinho significa o Livre Arbítrio, ou seja, “o ato de livre decisão ou opção.” (Agostinho, 1986, pág.14)

Quando o primeiro homem viveu o período da inocência no jardim do Éden, o jardim das delícias, ele, terroso, estava em angústia e a angústia era Deus. Porém, para Kierkegaard, só através do cristianismo o homem pode reconciliar-se com Deus pois, para ele, o cristianismo equivale à responsabilidade.

Ora, aqueles que não estão sob os auspícios do cristianismo, porém acham-se eleitos pela direção do destino, como no pensamento grego, a esses Kierkegaard não os considera em angústia, pois o destino dá a marca da irresponsabilidade. Ele se pergunta: “qual é o objeto da angústia ? É o nada. E o que significa mais concretamente o nada na angústia do paganismo ? É o destino. (...) O destino é cego. Não tem consciência de si mesmo. O destino é, pois, o nada da angústia.” (Kiergaard, 1979, pág.120)

O herói trágico, herói da tragédia grega, não vive, portanto, a angústia, pois está na irresponsabilidade do destino que o determina. Porém, em relação à possibilidade está o registro da culpa. Assim é que a culpa marca o ato na tragédia grega. Isso quer dizer que não há ato

inocente.* Todo ato está sob a rubrica do pecado introduzido pela Lei. É o pecado que introduz a sexualidade através da linguagem. Não é o homem que inventa a linguagem, ele próprio é um efeito da linguagem. A queda do homem corresponde à sua entrada na linguagem. O ato, na tragédia grega, tenta pois, na encruzilhada em que o homem se mostra, produzir sua própria ética e fugir ao destino.

A fuga compreende a construção do laço discursivo como forma de, através da linguagem, o homem camuflar-se, pois a linguagem trai, como sempre a verdade.

É na construção desta camuflagem que ele se revela. A revelação surge na forma de medo, desespero; incerteza e desamparo frente ao destino. Por isso é que Jean-Pierre Vernant nos diz que a tragédia é reveladora da ação do homem, pois nela ele aparece despido de suas camuflagens imaginárias. Aí, neste lugar de encruzilhada, o homem defronta-se com o real que o deixa a nu. Sem as garantias imaginárias, sem as leis dos estatutos simbólicos, temos o exemplo de Édipo confrontado com o real inexorável. O real da castração. Ao cessar-se ele tenta apagar o saber constituído.

“O irredutível do objeto ‘a’ é da ordem da imagem. Aquele que possui seu objeto de desejo e da lei, aquele que gozou da sua mãe; Édipo dá este passo. Ele vê o que fez. E porque ele vê, seus olhos caem por terra - os olhos arrancados de suas órbitas o põem culpado fora dos limites da concupiscência: a de ter querido saber.” (Lacan, 1963)

Mais adiante Lacan dirá numa linguagem bastante poética, mas que por isso mesmo se aproxima bastante da tragédia, que: “A angústia não é a possibilidade do homem mutilar-se

* VERNANT, Jean-Pierre - “A tragédia apresentará o homem diante de suas ações, na encruzilhada da ação, refletindo suas ações e não mais sentindo que o homem é algo especial, que pertence a um mundo especial”. *A tragédia grega problemas de interpretação*, in, *A controvérsia Estruturalista*, São Paulo, Cultrix, 1976, p. 297.

arrancando seus olhos. A angústia é a visão impossível dos olhos por terra a ameaçar-vos.”
(Lacan, 1963)

A inocência é ignorância, nos afirma Kierkegaard. Édipo, assim, tenta novamente fechar seus olhos pois, se remontarmos ao pecado original, veremos que eles tinham sido abertos (arregalados) quando o homem provou da árvore do conhecimento sobre o bem e o mal (“Pois Elohîms sabe que no dia em que dele comerdes vossos olhos se arregalarão e sereis como Elohîms penetrando o bem e o mal.” Gênesis 3, 5).

“Se se diz que a proibição é a causa da queda, faz-se despertar a concupiscência. A concupiscência é uma determinação do pecado e da culpa.” (Kierkegaard, 1979, pág.58)

Para Kierkegaard, a Bíblia nega ao homem o estado de inocência ao lhe dar o conhecimento sobre o bem e o mal. Mas como poderia Adão saber previamente sobre o bem e o mal se ele não tinha este conhecimento ?

“A inocência”, argumenta Kierkegaard, “não pode saber nada sobre esta palavra enigmática que é o conhecimento”. Ele irá apontar que é aí neste momento em que a angústia faz do homem sua presa: “em lugar de nada encontrou uma palavra enigmática.”. Assim, se da proibição desperta o desejo, obtém-se no lugar da ignorância um saber, pois “Adão teve que possuir um saber de liberdade, se experimentou o desejo de usá-la.” (ibid, op. cit. pág.62) Portanto, a proibição lhe angustia, pois a proibição desperta a possibilidade de liberdade nele. A liberdade enquanto possibilidade é, como já dissemos, um poder fazer.

Este poder fazer tem uma dimensão sobre a vida como um todo, pois ante a sanção do anjo: tu morrerás, ou ante a observância da serpente: não morrerás, o conceito de vida e morte não lhe estão dados. É a partir desta questão que Kierkegaard falará da “possibilidade angustiante de poder.” É porque o homem desconhece, ou seja, é porque ele está num estado de ignorância que isto se torna angústia. O poder fazer lhe outorga a idéia de liberdade, porém será esta liberdade que o encerrará numa linguagem. A angústia como suposto do pecado original tem como consequência um duplo aspecto: fez surgir o pecado no mundo e foi estabelecida a

sexualidade. O que Kierkegaard quer dizer, muitos anos antes de Freud e Lacan, é que há um paradoxo entre a sexualidade e a linguagem e que desta relação advém a história da humanidade.

Cabe pensar na significação fálica ou na historização da pulsão; os anjos, diz Kierkegaard, “não têm história”, por quê ?, porque não têm sexo, são espíritos puros, não têm sexo nem linguagem. Já o homem, por possuir a linguagem, ele peca e o pecado é em si mesmo um ato. Um ato que contém este paradoxo entre o sexo e a linguagem. Por este ato o homem é responsável, e se o é, é pela determinação do espírito no corpo; por isso em Deus não há determinação do espírito no corpo, razão que explica a encarnação do Cristo. Deus na encarnação será determinado pelo espírito no corpo e, em consequência, poderá tomar para si próprio a liberdade. No cristianismo este conceito de liberdade fica subsumido a Cristo porquanto é ele que vem para retirar o pecado que havia penetrado no corpo desde Adão e sua consequente queda.

Ora, a angústia que aparece em relação não só a este paradoxo mas também em relação à liberdade, é da ordem de uma certeza, certeza que só através do ato (do pecado) entroniza no sujeito. Se o ato ganha sua dimensão de certeza na angústia então o ato é a antítese da inocência. É esta dimensão de certeza na angústia que chamará a atenção de Lacan e o fará dizer que “a angústia é o afeto que não engana.”

Ora, se a angústia é o afeto que não engana, então, o que é que engana ao sujeito na angústia ? O que engana é a localização psíquica a respeito da angústia. É a angústia na sua forma de culpa. A culpa está abarrotada de efeitos imaginários e são esses efeitos que causam o engano. Os efeitos imaginários constituem tentativas de expiação da falta que o neurótico supõe haver cometido. Isso exige sacrifícios, penitências, reconciliações. No caso da neurose obsessiva onde Freud melhor detectou estas modalizações, ele as descreve como o cumprimento de “ordenações absurdas, parcimônias, obstinações, avareza, rebeldia, limpeza excessiva e compulsiva, (...) que são resultados da sublimação do erotismo anal”. (Freud, 1908, pág.175)

Se para Freud a angústia, a partir da 2ª tópica, concerne especificamente ao eu, em Lacan a angústia revela-se como um esmagamento do ser do sujeito.

Retornando ao texto de Kierkegaard, vimos que a angústia é o meio pelo qual o sujeito entra no pecado. A perda da inocência é angustiante, portanto, ela é correlativa à entrada do sujeito no pecado e em angústia.

Jorge Chamorro nos diz que

“para tratar a culpa, com o nome de pecado, o sujeito religioso não só recorre à reconciliação, à penitência e à conversão, modos de tratamento convencionais. Recorre e apela a um reforçamento do sentido do pecado permanentemente renovado, baseado na particular estrutura da relação do sujeito com a verdade como causa. Mediante a privação de ter, e a unificação de ser, reforça a renúncia pulsional à satisfação, fonte da consciência moral.” (Chamorro, 1995, pág.111)

Este sentimento que implica a reconciliação, a penitência e a conversão é estritamente cristão. Segundo Kierkegaard, os gregos sequer tinham a noção de espírito. Isso quer dizer que eles não conheciam a angústia. “En la falta espíritu no hay angustia.” (Kierkegaard, 1979, pág.118) A angústia implica, pois, uma responsabilidade frente ao destino e frente ao oráculo. O destino é cego, portanto, ele é o nada da angústia. Então, este conceito de culpa e de pecado não aparece, em seu sentido mais profundo, no paganismo. Kierkegaard irá dizer que é uma contradição dizer que um sujeito é culpável “por obra do destino.” O pecado e a culpa dizem respeito a uma posição ética do indivíduo frente a sua vida. Dão uma dimensão de existência e ligação frente a um Outro, Deus. “El concepto del pecado y de la culpa pore al individuo precisamente como individuo.” (ibid, op. cit. pág.121) O pecado e a culpa ‘religam’ o indivíduo ao mote do pecado original. Se, com São Paulo, o cristianismo surge colocando o pecado e a culpa em relação ao pecado original, no judaísmo, o pecado, a angústia e a culpa estão sob a

égide da Lei, o que obriga ao arrependimento. A interpretação da Torá inclui, portanto, o arrependimento: “usufruir o pecado sem culpa é fugir à interpretação, precisamente na acepção de interpretação predominante no judaísmo.” (Bloom, 1993, pág. 195)

Também no cristianismo, tal como no judaísmo, há a culpa e o arrependimento, porém esta culpa não está posta diante da Lei, mas sim em relação ao dever absoluto. Esta noção Kierkegaardiana repudia, portanto, o arrependimento pois que, para ele, todo arrependimento impossibilita um ato. É o que veremos mais detalhadamente quando falarmos sobre a estrutura do sacrifício (o sacrifício de Abraão). Mas deixemos claro desde já que o Deus de Kierkegaard é um ser de pura potência, ou seja, um Deus que deseja algo do homem. Deus aqui é o Outro absoluto.

Segundo o comentário de François Regnault, “Deus é inconsciente”.*

“Se dissermos ‘Deus é o inconsciente’, todo mundo fica contente, isso seria Yung. ‘Deus é inconsciente’ dentro do contexto, quer dizer que ele não está nem aí para a sua criatura. Além disso, no sonho do Seminário II, no sonho do pai da criança que queima, a resposta é que o pai dorme, ele não está nem aí.” (Cottet, 1989, pág.24)

Esta onipotência panóptica nos é fornecida por Kierkegaard quando descreve que no cristianismo “se representa plasticamente Deus como um olho.” (Kierkegaard, 1979, pág.110) Em relação a esta vigilância absoluta ele dirá que, a propósito do demoníaco, a angústia pode expressar-se tanto na nudez como no grito.

Assim, a angústia para Kierkegaard é engendrada a partir da relação do sujeito com o Outro, isto é, quando o sujeito se vê diante das vicissitudes da linguagem e do sexual. Quando diz que “as mulheres têm mais angústia do que os homens” (ibid, op. cit. pág.86) é porque para

* Este é o título do livro do psicanalista François Regnault: *Dien este inconscient*. Paris, Navarin Editeur, 1985.

Kierkegaard a mulher está mais aberta a sensibilidade e, quanto maior a sensibilidade, maior será a quota de angústia.

Quando, enfim, Adão cai do lugar de sua inocência, isto é, quando ele adentra ao pecado, ele inaugura uma série onde todos os humanos irão se inscrever sob a rubrica da mortalidade.

Que Freud por um lance de sua genialidade tenha feito uma equivalência entre a angústia - a saber, a angústia de castração - e a morte, é o que permite que no horizonte da análise o sujeito possa pensar, como quis Kierkegaard, a relação da angústia com a liberdade.

Mas até que ponto o homem é livre para o amor de Deus?

Se Deus quer que o homem lhe demonstre fidelidade no seu amor, será que para este Outro isto também é válido? Ou seja, até que ponto o amo, o Senhor é fiel ao homem? Até que ponto podemos articular a questão da fidelidade com o livre-arbítrio? Se Deus é pai, este pai não é vislumbrado também como um mestre castrado? Um mestre que é não-todo?

4- O PAI EM SEU DECLÍNIO

4.1- O PAI: UM MESTRE CASTRADO ou DA INFIDELIDADE DO AMO

“O que distingue a soberania é o consumo das riquezas, em oposição ao trabalho, a servidão, que produzem as riquezas sem consumi-las. O soberano consome e não trabalha, enquanto que o acesso da soberania, o escravo, o homem sem recursos, trabalha e reduz seu consumo ao necessário, aos produtos sem os quais não poderiam subsistir nem trabalhar.” (Batailles, *O que entendo por soberania*)

“A angústia não é sem objeto. Nós não somos sem uma relação com a verdade”. (Lacan, *A angústia*).

A respeito da noção de felicidade, Freud nos diz que “na realidade, só uma única pessoa se poderia tornar irrestritamente feliz através de uma remoção das restrições da civilização, e essa pessoa seria um *tirano*, um ditador, que se tivesse apoderado de todos os meios de poder.” (Freud, 1927, pág.26) Neste comentário de *O futuro de uma ilusão*, Freud nos adverte que as restrições da civilização são necessárias para a manutenção de uma certa ordem entre os homens. Por outro lado, faz uma denúncia a respeito da posição do amo, do tirano, do senhor absoluto. A felicidade alcançada pelo tirano estaria vinculada à perda não só dos direitos humanos, como também dos “regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os

outros.”(ibid, op. cit. pág.16) Esta situação foi descrita pelo próprio Freud quando escreveu sobre o mito do pai da horda primeva. Era um tirano, um despótico detentor de todas as mulheres. À vista dos outros, era o único a possuir tal felicidade, já que seu domínio sobre tudo era absoluto. Sua felicidade é estar acima das proibições que se aplicam a todos. Como nada lhe é proibido, então tudo lhe é permitido. Inclusive a não fidelidade para com outros seres humanos. As conseqüências destas atrocidades que eram cometidas por este pai tirano foram a sua morte e a instauração da lei. Os parricidas, por um lado aliviados mas por outro arrependidos pelo seu ato, ergueram totens e fizeram sacrifícios, holocaustos que visavam lembrar a força agora adquirida pelo pai morto e jurar fidelidade uns para com os outros. A finalidade era a de que ninguém mais ocupasse o lugar outrora ocupado pelo pai. Surgia daí a fraternidade e, como disse Lacan, a origem da segregação. (Lacan, 1992, pág.107)

O sujeito neurótico em seu sonho de liberdade, ao querer ser o senhor de si mesmo, acaba tropeçando na lei. Sem saber que o que o liga ao Outro se estabelece a partir de um traço identificatório, o neurótico, ao tentar imitar o amo, este detentor da lei, acaba sofrendo as vicissitudes desta. Este sonho de liberdade cai por terra pelo mesmo motivo pelo qual ele aspira a ser feliz e ter tranquilidade: equivoca-se ao pensar poder prescindir da lei. É pelo equívoco em poder ludibriá-la que o neurótico torna-se infiel. Na verdade, a sua infidelidade é infidelidade em relação ao seu próprio desejo, pois ali onde está o desejo está também a lei. Portanto, a infidelidade aponta sempre para uma tentativa, ainda que torpe, de apagamento da barra da castração. Querer não ser castrado, ou seja, não reconhecer a castração - que *a priori* é reconhecer a castração no Outro - conduz invariavelmente a uma infidelidade em relação, como já dissemos, ao seu próprio desejo.

Jacques Lacan, no seminário *O avesso da psicanálise*, estabeleceu discursos através dos quais propôs que a categoria de sujeito estivesse balizada menos por sua subjetividade do que pelo seu assujeitamento. O assujeitamento de cada um estaria posto na medida de sua relação com Outro, bem como com o objeto causa de desejo, o objeto a. Lacan resgata assim, a função

de sujeito do inconsciente, em oposição a noção de indivíduo e suas relações no campo do social. Este assujeitamento do sujeito quer dizer que o sujeito é falado antes mesmo se seu nascimento. Assim, há toda uma estrutura que antecede, que preexiste à existência do infans.

Porém, a matriz que gera a vida de uma criança é muito mais uma matriz simbólica do que física. O que é mais freqüente de ocorrer é uma tentativa por parte da criança de não se submeter, a partir de um determinado período de sua vida, às exigências dos pais. Em geral, estas exigências são vistas como uma tentativa dos pai de moldarem o sujeito segundo a imagem e semelhança de algum ideal deles. Isto é sentido como uma tirania do Outro sobre o sujeito. A argamassa pulsional, em geral, não se submete a muitas ortopedias que visam modelá-las. A variação da pulsão é condizente com a própria instabilidade do objeto da pulsão.

Os pais falam sobre a vinda do bebê, fazem planos não só em relação ao futuro da nova família mas também ao futuro da própria criança a ser gerada. Compram objetos destinados a ele, enfeitam um espaço, ou seja, criam um lugar que será destinado àquele (a) que vai chegar. É certo também, que em muitos casos a criança é indesejada, e o espaço que lhe destinam é o espaço do desconforto. Desconforto não só físico mas, principalmente, psíquico. Há também a radicalização de não haver lugar nenhum de acolhimento para a criança. E isto pode se configurar desde o abandono do recém-nato, até a situação psíquica onde não há a possibilidade da criança ter um espaço de se constituir enquanto sujeito. E isto é causa da loucura, da psicose. Neste caso, o lugar metaforizado pela função paterna é abolido. Diz-se da forclusão do Nome do Pai. Portanto, a mãe, ou melhor, a função materna pode chegar aos dois extremos com relação à criança: acolhê-la em demasia ao ponto de sufocá-la, ou abandoná-la à mercê de sua sorte, como um objeto.

Entre um e outro extremo, há uma gama infinita de variações que irão constituir a relação do sujeito com, inicialmente, a mãe, que é este primeiro grande Outro e, posteriormente, o pai, ou melhor dizendo, com a função que esta paternidade outorga. É a partir do Nome do Pai, onde

ele se situa, que o saber tem função de verdade. E o fundamental é que esta relação entre o saber e a verdade só pode ser dita a partir de um semi-dizer.

Estas relações indicam, então, um assujeitamento do sujeito em relação ao Outro. A este primeiro movimento da música que cifra a relação do sujeito com sua realidade, Lacan chamou de alienação.

O segundo movimento implica a interdição paterna sobre esta relação mãe-filho e este corte é chamado como o momento da separação. Para que a partitura da vida possa ser lida pela criança faz-se necessário que ela seja feita de cifras. Estas cifras apontam ao mesmo tempo para o valor das coisas, dos objetos, como também para os intervalos com relação aos andamentos do sujeito com relação à sua vida; *allegro ma non troppo*, *allegro moderato*, *adagio*, *vivace*, *andante*, *presto*, *largo*, etc.

O problema é que, inicialmente, é preciso que alguém interprete esta partitura da vida para a criança. E esta *interpretação* irá depender de como este outro pôde, ele mesmo, ter acesso à sua vez. E assim sucessivamente.

Esta noção pode ser correlata, não só da relação do sujeito com sua realidade, bem como da sua experiência dos efeitos da castração que incidem sobre ele mesmo. Queremos dizer que a experiência da castração, ou seja, o reconhecimento de sua castração, passa pelo reconhecimento da castração na mãe. Ela, a mãe, por sua vez, terá procedido de forma semelhante.

Então, o lugar destinado à criança é também um lugar a ser conquistado por ela. Para isto, para esta conquista, é necessário que, minimamente, as ferramentas utilizadas sejam apropriadas para tal finalidade. Não se pode cortar um botão de rosa com uma motosserra, pois corre-se o risco de despetalá-lo. Estas ferramentas são as condições de possibilidades da criança e seu mundo, sua realidade. A primeira e mais fundamental destas ferramentas é, inegavelmente, a linguagem. Sua aquisição determina sua posição e possibilidade do discurso.

Os discursos do amo, universitário, da histérica e do analista, são articulados segundo suas relações com a linguagem. A escuta e a forma em que ela é usada são determinantes nas

modulações das sonoridades conseguidas por cada agente destes discursos. Se desafinam ou se sustentam com maior virtuosismo, estes lugares implicam, para cada um, suas relações com seu desejo e conseqüentemente seu acesso à suas verdades.

Com relação a estes quatro discursos, temos as determinações dos lugares e os termos que cada um ocupa em relação a estes lugares. Os lugares são fixos. Os termos é que se alternam segundo cada discurso.

Os termos do discurso são: S_1 , S_2 , \bar{S} e a , onde, S_1 é o significante mestre; S_2 é o saber; \bar{S} é o sujeito (barrado) do inconsciente e a é objeto causa de desejo, ou mais-de-gozar.

Já os lugares estão estabelecidos da seguinte maneira:

<u>O agente</u>	<u>o outro</u>
a verdade	a produção

Assim sendo, o discurso do mestre se ordena a partir do S_1 no lugar de agente. O significante mestre é o significante que ordena toda a cadeia de associações. O que ele de fato ordena é que o outro - o escravo, o proletário - trabalhe para produzir os objetos para o deleite e gozo do senhor. O significante mestre, ao se direcionar ao saber (S_2), "ele não só induz, mas determina a castração." (ibid, op. cit. pág.83)

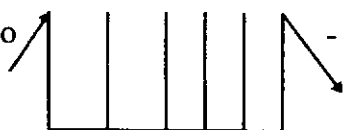
Há portanto, um aspecto benéfico neste discurso que é exatamente o que outorga a eficácia da castração. É benéfico porque há, com o advento da castração, uma parte de pacificação da pulsão, bem como um aplacamento do gozo do Outro sobre o sujeito. Em outras palavras, o que este discurso pode promover é o assentamento da lei, um limite, onde antes reinava a desordem. Em termos freudianos, antes da castração o que se constata é a criança perversa polimorfa. Um pai, para fazer valer a sua lei, deve ter uma certa mestria no ato de conduzir e fazer valer a castração. "O pai revela ser aquele que preside à primeiríssima identificação é nisso, precisamente ele é, de maneira privilegiada, aquele que merece o amor."

(ibid, op. cit. pág.82) Por outro lado, a castração é sentida como retaliação do Outro ao desejo da criança pela mãe, mas por outro lado, ela tem que ser pensada como condição de possibilidades. A castração, ao proibir o incesto, possibilita que haja a oportunidade do sujeito não desejar a mãe, mas sim uma outra mulher. No caso da menina, a castração possibilita o acesso à feminilidade propriamente dita. De toda maneira, a metáfora paterna é o que possibilita que haja trocas simbólicas, que o sujeito ingresse no mundo da linguagem, e opere com seu discurso. Porém, o pai não é a lei, ele é apenas aquele que traz a possibilidade da sua veiculação. O mestre, em seu discurso, é aquele que, ao contrário da função paterna, encarna a lei de forma tirânica.

Esta veiculação, dita de outro modo a partir do discurso do mestre, é aquela que, ao distinguir um significante mestre, implica que este significante irá representar o sujeito ante outro significante que é o S_2 , o saber. Esta é a estrutura mínima da cadeia associativa que tem como resto desta operação o objeto a , o objeto causa de desejo.

É por isso que Lacan, em diversos momentos de seu ensino, homologou o discurso do mestre ao inconsciente, pois esta estrutura mínima, na qual um significante representa o sujeito ante outro significante, corresponde exatamente ao inconsciente: “por mais besta que seja esse discurso inconsciente, ele corresponde a algo relativo à instituição do próprio discurso do mestre. É isso que se chama de inconsciente. Ele se impõe à ciência como um fato.”(ibid,, op. cit. pág.85)

É, digamos assim, a matéria prima do inconsciente, tal como Freud formulou em 1900, na *Interpretação dos sonhos*^{*}, quando, ao falar da primeira tópica, diz - e inclusive mostra num gráfico



- que o inconsciente está ligado necessariamente a dois traços de

^{*} Ver para isto, em Freud, *A interpretação dos sonhos* (1900), capítulo VII, B (regressão).

memória . Sabemos que apenas uma inscrição de um traço mnêmico não nos diz absolutamente nada. São necessários dois traços de memória para que haja uma estrutura mínima do inconsciente. Se pensarmos na noção de *a posteriori*, como a propósito do trauma, é necessário que um evento datado em uma época posterior surja para evocar o trauma ocorrido numa data anterior. A evocação de uma lembrança ocorre numa variação de tempo, porém o inconsciente, com sua atemporalidade, faz com que os dois eventos sejam sentidos como se fossem únicos. A partir de duas idéias incompatíveis, antagônicas, impossíveis de serem conciliadas, o que surge como decorrência de uma falha na defesa, tem o nome de formação do inconsciente. Neste momento, no instante do surgimento, na cadeia associativa, de um lapso, um ato falho, um chiste, um sonho ou um sintoma, o que surge, outrossim, é o sujeito, sujeito do inconsciente. Surge no intervalo entre dois significantes. O S_1 e o S_2 .

Entre o mestre e o saber, ali está o sujeito. Pode-se dizer que o sujeito com sua verdade inconsciente emerge nas falhas do saber. Ali onde o discurso rateia, falha, manca, surge o sujeito. Como nos ensina Lacan,

“A assim dita fundamental sexualidade de Freud consiste em constatar que tudo o que tem a ver com o sexo é sempre fracassado. Isto é a base e o princípio da própria ideia de fiasco. O fracasso ele mesmo pode ser definido como o que é sexual em todo ato humano. É por isso que há tantos falhos. Freud indicou perfeitamente que um ato falho tem a ver sempre com o sexo. O ato falho por excelência é precisamente o ato sexual. O um dos dois é sempre insatisfeito. É preciso bem dizer a verdade apesar de tudo. E é disto que as pessoas falam”. (Lacan. Conferências e entretiens dans des universités nord-américaines. Silicet 6/7. Paris. Ed. Du Seuil. 1976. p. 19)

Digamos que é neste momento que há algo de uma traição. É o próprio sujeito que se trai ao dizer mais do que ele gostaria de ter dito. Então, no cerne deste movimento da **infidelidade**, da traição, está o desejo do sujeito, pois este se estrutura a partir de uma relação que nunca se dá

apenas entre dois termos. A função do terceiro é sempre primordial para a aparição do desejo. Este terceiro termo da relação é, pois fundante do complexo de Édipo.

As articulações do sujeito com o desejo e a lei se estabelecem sobre um fundo de infidelidade, como veremos mais adiante a partir do texto de 1910 de Sigmund Freud, *Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens*.

Dizíamos que há algo de benéfico no discurso do mestre. Jorge Aleman ao falar sobre o discurso do mestre, nos diz que é um discurso que vem introduzir um corte no movimento circular e perpétuo entre o supereu e a pulsão:

“O supereu é justamente, em sua definição mais precisa, uma lei impregnada de gozo. O discurso do amo, é um discurso que tenta separar o sujeito do gozo, é um discurso que tenta cortar o movimento circular - não dialético - por isso, o discurso do amo não é o verdadeiro inimigo da psicanálise. Ao contrário, o discurso do amo é a condição de possibilidade para que a psicanálise apareça como seu avesso. Precisamente porque o discurso do amo é o discurso que tenta desconectar o sujeito de seu gozo para que a relação do sujeito com o gozo seja só no fantasma.”(Aleman, 1995, pág.64)

Este é o aspecto benéfico deste discurso. A intervenção neste movimento circular entre o supereu e a pulsão proporciona o surgimento de um outro tipo de movimento que é um movimento que propicia e se abre para uma dialética. O discurso do mestre foi, portanto, a solução para a definição de que tipo de relação se deve estabelecer entre o sujeito e o excedente de gozo. Relação que a partir do discurso do mestre se estabelece através do que conhecemos como a estrutura do fantasma, que se caracteriza exatamente por sua fixidez. Esta fixidez responde por uma não abertura à interpretação. O fantasma, ele tem que ser construído em análise. Sua travessia ao final da análise é correlata a esta construção. Não se pode atravessar o

imaginário; há que, com palavras, através do simbólico, construir na análise o fantasma, cujo matema Lacan formulou como: $\$ \diamond a$, onde se lê: sujeito desejo de a, ou, sujeito punção a.

Este símbolo tem como característica todas as relações ao mesmo tempo. O que quer dizer, nenhuma delas. Assim: $\$$ interseção com a; $\$$ união com a; $\$$ maior que a; $\$$ menor que a. Que podemos explicar assim: se se tem uma força constante e de mesma intensidade sobre um objeto que atua ao mesmo tempo para cima, para baixo, para direita e para a esquerda, a tendência deste objeto é se manter inerte, ou em repouso.

O fantasma diz, de uma relação impossível entre o sujeito e o objeto causa do desejo. É este objeto que é o resto inassimilável pelo sujeito. Um objeto que Freud disse ser um objeto perdido e que Lacan radicalizou; para ele, este objeto sequer existiu. Daí a estrutura do desejo apontar, como no discurso da histérica, para um desejo sempre insatisfeito.

No discurso da histérica, o agente é o sujeito que se dirige para o Outro, melhor dizendo, que apela ao Outro. O que a histérica quer é um mestre. E para que ela o quer? Para, com seu desejo, sustentar o desejo dele. Desejo o qual, ela supõe, não se sustentaria sem o dela.

Esta resposta pode parecer à primeira vista por demais simples, mas se recolocarmos o acento de nossa resposta sobre a relação da histérica e seu pai, veremos que a situação, se não é mais embaraçada, ao menos se torna mais conflitante. A histérica, ao se identificar ao pai, reconhece nele não o pai que ela gostaria, mas aquele ao qual ela pode amar. E ela pode amá-lo talvez justamente por isto. Porque ele não está à altura de sustentar seu desejo. Para a histérica este pai é um pai em fracasso. Um pai impotente. Um pai que, e ela se dá conta disso, não direciona seu desejo para sua mulher. Ali onde o pai fracassa no endereçamento de seu desejo, justamente neste ponto de fracasso do Outro, a histérica comparece de uma dupla maneira. Por um lado, ela se queixa de que lhe falta alguma coisa - o falo - e, por outro lado, ela se apresenta como tendo este falo. Ao recusar a castração, a histérica pode, melhor do que ninguém, encarnar este semblante fálico. É a partir deste posição que ela se autoriza garantir o que constata como fracasso no Outro.

Porém, ao fazer isto, recalca seu acesso ao objeto causa de desejo. O objeto a fica em baixo da barra, inconsciente, mantendo seu desejo irremediavelmente insatisfeito. Sua produção, como se sabe, é o saber. Mas a que preço? Ao preço de se ter um saber do qual nada se sabe. Queremos dizer com isto que a histérica procura um senhor, um amo para que ele lhe dê as respostas sobre aquilo do qual ela nada quer saber. Um paradoxo? Claro que sim. Mas ela acha seu gozo exatamente aí neste ponto do impossível do saber. Ela quer um amo para que sua verdade permaneça não sabida. Quer que o outro dê a versão da sua vida, enquanto ela própria transita de aversão em aversão. Ela tem aversão a que sua verdade seja revelada. Contudo, a versão que ela espera é a versão do pai.

Freud, neste ponto desconfia que todos os pai de Viena, inclusive o seu, sejam perversos. A outra versão do sujeito é a perversão - o negativo da neurose.

“No discurso da histérica”, diz Maria Anita Carneiro Ribeiro (1994), “o mais-de- gozar, esta partícula arrancada do gozo está lá mesmo no lugar da verdade, impulsionado a histérica, enquanto sujeito dividido por este gozo a buscar do Outro, do mestre, que construa, produza um saber sobre este gozo.” (Ribeiro, 1994, p. 138)

Neste discurso, o lugar de agente, este sujeito barrado, “essa dominante, nós a vemos aparecer sob a forma do sintoma. É em torno do sintoma que se situa e se ordena tudo o que é do discurso da histeria.” (Lacan, 1992, pág.41)

O que se pode concluir a partir deste discurso da histérica é que o sintoma assume aqui, mas do que em qualquer outro lugar, a função de metáfora de uma verdade. O sintoma comparece com o intuito de fazer com que a verdade permaneça oculta. Por isto Lacan diz a respeito da verdade que ela é irmã do gozo, deste objeto a, mais-de-gozar, que fica oculto sob a barra.

Mas é como metáfora de uma verdade que o sujeito com seu sintoma, sexual, pode atravessar o pórtico das entrevistas preliminares e ingressar numa análise.

A análise não é um dispositivo para a demonstração de um saber do analista. Aliás, a respeito disto sabemos que o analista deve a respeito do paciente, saber apenas uma única coisa: ignorar o que sabe.

Que o analista seja colocado na posição de um sujeito suposto saber, é o que se espera que aconteça numa análise para que, deste lugar da transferência ele possa daí operar com o ato analítico. Ao contrário de ser evidenciado a partir do saber, o que surge do analista é a interpretação que é estabelecida por um enigma e não por uma verdade.

O discurso que tem o saber como agente não é, portanto, o discurso do analista. Este discurso é o tom do universitário que tem no sujeito a sua própria produção. A verdade é ocupada no discurso universitário pelo significante mestre. Todo o esforço deste discurso está feito, então, com o propósito de assegurar que o saber seja a condição para o mais-de-gozar. Aqui não é um significante que representa o sujeito ante outro significante, mas sim um saber que quer representar um significante mestre para um o objeto a e, com isto, ter como efeito desta produção, um sujeito. Há uma pletera de informações, talvez um pouco dicionarizadas, catalogadas, mas que não produz transmissão de saber, porque só há transmissão de saber a partir do não-todo. O que este discurso quer é todo o saber.

Ele quer, o mestre se apropria e a histórica desconhece. E o discurso do analista? Que relações este discurso estabelece com o saber e a verdade?

Lacan nos aponta que “a verdade tem uma estrutura de ficção, porque ela passa pela linguagem e que a linguagem tem uma estrutura de ficção. Ela não pode senão meio-dizê-la. Juro que digo a verdade, somente a verdade, nada mais do que a verdade: é justamente o que não será dito” (Lacan, 1976, pág.35)

A verdade, nos diz Pierre Bruno, ela toca ao real, porém, “o real é mais forte do que o verdadeiro”. (Bruno, 1996) É o próprio Pierre Bruno quem ilustra com um exemplo. Ele conta que na França foi construída uma torre para que se escrevam mensagens para as vítimas do holocausto. Quando a torre está totalmente escrita, ela afunda sob a terra, e retorna com uma

nova superfície para repetir novamente o processo. Ele conta que um grupo de neozasistas escreveu insultos nesta mesma torre. Bem, da mesma forma, quando a torre ficou repleta destes insultos, ela afundou para ressurgir igualmente alva para novos escritos. Assim, o evento do real - desta torre que inexoravelmente, de tempos em tempos, afunda - torna-se mais forte do que o verdadeiro de qualquer inscrição nela feita.

Ora, a posição do analista em relação ao discurso que lhe concerne é fazer-se semblante de objeto a. O que quer dizer isso? Quer dizer que, no fundo, no final de todas as coisas, o analista faz semblante deste real que, quer o sujeito seja mais ou menos verdadeiro, ele insiste. E insiste a partir de seu desejo. O analista funciona como um enigma, como algo da ordem de uma certo mal-estar, que embora não se inscreva como um todo na cadeia significante do analisando, ele insiste.

Quer o analisante se afunde para tentar apagar suas lágrimas, (traços de memória, diria Freud) como na torre em memória ao holocausto, ou como um palimpsesto, quer ele ressurgja para novas inscrições, como efeito da transferência, o discurso do analista aponta sempre para a colocação do saber no lugar da verdade. “É porque o analista ocupa o lugar de objeto a, de dejetos, que ele intervém ao nível do sujeito ($\$$), quer dizer que ele aí se encontra: 1- pelo que ele enuncia, e 2- pelo que ele não diz”(Lacan, 1976, pág.62)

O analista trabalha na direção que aponta que o sujeito deva semi-dizer sua verdade. De semblante de objeto a, ele interroga o sujeito para que este produza algo que é seu, próprio (S_1), e para que a partir disto ele possa encontrar um saber e articulá-lo com sua verdade. Quanto um sujeito pode chegar nesta posição de analista, o que se evidencia é que a barra da castração não passa entre verdade e saber.

Uma verdade, por mais inacabada que seja, autoriza antecipações de saber não sobre o que é, mas sobre o terá sido se a verdade chegar a seu final. Assim, uma verdade trabalha na retroação de um quase-nada e na antecipação de um quase-tudo.

Este quase-nada diz respeito a um resto inassimilável que é da ordem do sexual. A verdade, desde Freud, estabelece-se segundo aquilo que é o sexual. A verdade, pensada a partir da

linguagem, encontra no sexo e na morte o ponto de basta que pulsa a partir deste quase-nada e que possui uma força indestrutível, pois que se trata da força do desejo. Então, há um resto, e é através dele que se liga um não-saber.

Já a antecipação frente ao quase-tudo, nos é possibilitado a partir da experiência da análise, quando o sujeito pode ter acesso a um desejo prevenido. Prevenido contra o quê? Contra as armadilhas que o próprio sujeito colocava diante de si para tropeçar em sua vida. Esta articulação do saber com a verdade dá ao sujeito a noção de seus limites, de suas fronteiras. Há, portanto, uma sabedoria, isto é, um novo saber que é estabelecer o que é seu. Seus territórios, suas paragens - lugar onde alguém ou algo poderá encontrar-se -, suas fronteiras.

Assim, a psicanálise constitui-se numa práxis a qual visa que o sujeito, frente ao mundo moderno, possa antecipar suas jogadas, para que ele não fique à mercê do acaso, de “um lance de dados”, como propõe Mallarmé.

A antecipação do quase-tudo permite que o sujeito, frente à pletora de objetos da ciência que invadem o real, possa saber se desvencilhar deles, ou usá-los segundo uma nova relação com o saber e sua verdade. O que, na verdade, ele agora, após o percurso de uma análise, pode saber é que o objeto que o causava, por exemplo, sofrimento em seu ser, não é bem este da ciência. O objeto que não cessa de não se inscrever é o objeto a. O objeto causa de desejo. A antecipação frente ao quase-tudo permite portanto uma antecipação frente a isto que não cessa de não se inscrever. Quando uma verdade desta ordem é revelada, (o encontro com um objeto), devemos nos lembrar de Freud, que ao se referir aos analisandos comentava o que eles diziam: ‘ah! mas isso eu sempre soube.’

“Lacan também nos fala de uma verdade oculta, oculta à esquerda do denominador - verdade aqui concebida enquanto um lugar que pode ser ocupado por qualquer um dos termos de um discurso. É enquanto verdade oculta que ela faz agir o agente, pois o agente não

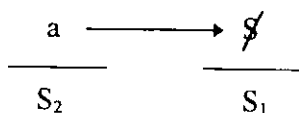
é obrigatoriamente aquele que faz mas aquele que é feito agir pela verdade que o move.” (Ribeiro, op. cit. pág.138)

A verdade, ela permanece oculta porque há um não-todo dela que não é apreendido pelo significante. Como só há a possibilidade de meio-dizer a verdade, ela é assim também, não-toda. Para Lacan, o que funda a verdade é o Outro como um buraco no saber. Há um buraco, e esse buraco se chama o Outro; O Outro enquanto lugar onde a palavra, por ser depositada, funda a verdade. Como Lacan assinala no seu texto, *A terceira*, (1988) “a verdade faz a estrutura de todo discurso.”

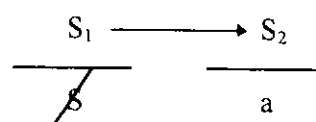
O discurso do analista aponta então para o desejo do analista. O desejo do analista é, não só que uma análise possa chegar até seu final, mas que em seu percurso, e sem isso não haveria um final, estes laços sociais articulados pelos discursos possam ter uma amarração precisa. Esta amarração propiciada pelo analista no lugar de agente, de semblante de objeto a, opera e torna possível que haja um quarto de volta, um giro nos discursos. Este desejo é o que pode ser chamado de desejo de matema. É isto que podemos pensar que encaminha o sujeito para uma **fidelidade** frente à ética do seu desejo.

Eis então os quatro discursos:

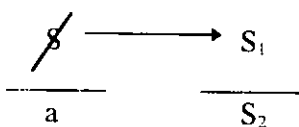
Discurso do analista



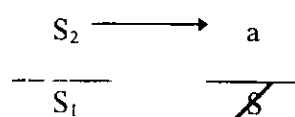
Discurso do mestre



Discurso da histérica



Discurso universitário



Lacan, em seu texto de 1973, *Sobre a experiência do passe* (Lacan, 1973, pág.34) escreve que “a característica do discurso do amo se observa pelo seu não reconhecimento da noção de fidelidade.” Ser fiel a uma causa é poder reconhecê-la de fato e de direito. Estas duas noções - o reconhecimento e a fidelidade - são bons parâmetros para pensarmos sobre a infidelidade do amo no mundo contemporâneo.

O problema da rivalidade gerada na luta que se trava pelo reconhecimento, isto é, na disputa que se instaura entre o desejo de reconhecimento e seu reviramento dialético - que é o reconhecimento do desejo - abarca, no cotidiano, o que Freud nomeou como narcisismo das pequenas diferenças.

O narcisismo é desenvolvido a partir de uma estrutura especular - o estágio do espelho é formador da função do eu - que tem na distorção, na reflexividade, na concavidade e na convexidade os seus pontos de duplicação, identificação e posição alienante, o que faz com que o outro do eu seja uma parte dele mesmo. Foi o que Freud descobriu quando postulou que o eu também tem uma parte inconsciente. Esta duplicação provoca estados de estranhamento, como o que se descreve como sendo o *unheimlich* ou até a despersonalização na psicose. No campo da neurose, o que surge como resultado deste processo é uma tensão agressiva entre o eu e o outro, seu semelhante. Esta tensão agressiva, esta luta por prestígio tem seu embrião originário neste momento de eclosão do eu. O campo das batalhas, dos conflitos é inaugurado pelo próprio eu, pois sua estruturação, isto é, sua tentativa de unificação só tem sentido pela divisão que o acomete neste momento. Só se pode unificar o que se apresenta como desunido. Aliás, esta é a posição de Sócrates perante o amor. O amor, segundo ele, só advém a partir de uma falta. Só se busca o objeto amado com a condição de não tê-lo previamente.

Ora, para além destas modulações do espelho, o que sustenta a imagem da criança é o Outro materno. É esta função do Outro que permite à criança seu reconhecimento. É necessário, portanto, uma certa autorização que passa pelo campo do Outro para que a criança se constitua enquanto sujeito do seu desejo. Um desejo que se articulará através dos enigmas do desejo do

Outro. O desejo do sujeito assim estabelecido não será nenhuma garantia de saber previamente algo sobre ele, pois que se ele se articula a partir do desejo do Outro, este desejo do Outro é, como diz Lacan, um *Che Vuoi?*, ou seja, uma pergunta, um enigma sobre o qual nada se sabe. A construção de uma tentativa de resposta a esta pergunta põe igualmente o sujeito na via de construção de seu sintoma. Queremos dizer com isto que a garantia e a autorização dada pelo Outro é no sentido do sujeito formular seu sintoma que é, enfim, a resposta que cada um tenta dar para fundamentar sua existência. Esta fundamentação é que pretende dar sentido à vida. Este é o paradoxo de cada um: como o sujeito pode dar sentido para sua vida através do sintoma que é, via de regra, causa de seu sofrimento?

Pois bem, se é através do sacrifício que o sujeito tenta se aprumar na vida, ele tentará de alguma forma a buscar uma recompensa para este fardo. O problema é que a recompensa esperada não é a recebida. A partir daí desenrola-se a novela do neurótico a respeito de querer ser, se não recompensado, ao menos reconhecido pelo que ele é. O reconhecimento passa a ser a recompensa esperada ao nível do ser. Isto é um dilema para o sujeito já que ele está constituído a partir da sua falta-a-ser. Só que ele não sabe disto e supõe que esta falta possa ser preenchida através do reconhecimento do Outro.

É a partir daí que o problema da (in)fidelidade se instaura para o sujeito pois que ele descobre que o Outro não é sua exclusividade. Cedo a criança descobre que este Outro materno, em geral, também tem um olhar que não está direcionado só para ela. O pai, em sua função, interpõe-se aí no meio deste curso do olhar da mãe sobre a criança, criando assim um índice de refração que abre um campo de desnorteamento no qual a criança vai se perder para poder, num futuro, se achar enquanto sujeito.

A surpresa com a infidelidade do Outro será demonstrada a partir de um cardápio de situações no qual os principais ingredientes são o ciúme e a inveja.

Na clínica psicanalítica podemos constatar estas querelas tanto na histeria quanto na neurose obsessiva. Querer “ser como o outro” ou “querer ter o que o outro tem” são duas

vertentes dos traços de identificação do neurótico que se conjugam nos sintomas verbais, ser o ter. Estes verbos assim designados, conjugados na transferência ao analista dão a posição do sujeito *vis-a-vis* seu lugar na estrutura, isto é, de onde o sujeito fala e para quem ele endereça esta sua fala.

Mas podemos apontar outras conseqüências para a infidelidade do Outro que podem ser devastadoras para uma criança se elas tornarem um rumo diferente. Nos referimos ao desprezo, à ignorância, ao descaso, à humilhação e à intolerância que este Outro pode proporcionar através do seu puro arbítrio.

No campo do social, o sujeito não cessa de querer ser reconhecido mesmo que o reviramento pulsional tenha feito dele um inibido frente à vida. Querer apagar-se com sua inibição indica que o neurótico já foi reconhecido para além daquilo que suportaria. Seu “apagamento” implica numa tentativa de apagamento do Outro sobre ele. A inibição tal como Freud se refere em *Inibições, Sintomas e Angústia* (1925), é uma detenção no movimento. Só que, podemos acrescentar, com isto ele tenta uma detenção no movimento do Outro sobre ele. Andar pode ser então, para um sujeito com uma inibição muito severa, uma possibilidade de se trair, já que no andar pode estar aí incluso um desvio do caminho certo. Trair é no fim das contas, trair o Outro. E este Outro, Lacan nos afirma que é inicialmente a mãe. A relação do sujeito a respeito da traição e da infidelidade dão a dimensão de como o complexo de Édipo e o complexo de castração estão estruturados em sua neurose.

Freud, em seu texto *Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens* (*Contribuições à psicologia do amor I*) (1910), tece alguns comentários a respeito da questão da fidelidade em relação ao modo pelo qual um homem se liga a uma mulher. É a primeira vez em sua teoria que Freud faz menção ao complexo de Édipo.

“Ele (o menino) começa a desejar a mãe para si mesmo, no sentido com o qual, há pouco, acabou de se inteirar, e a odiar, de nova forma, o pai como um rival que impede esse desejo; passa, como

dizemos, ao controle do complexo de Édipo. Não perdoa a mãe por ter concedido o privilégio da relação sexual, não a ele, mas a seu pai, e considera o fato como um ato de infidelidade.”(Freud, 1910, pág.154)

No desenvolvimento desta questão, Freud dirá que para o homem

“o valor da mulher é afetado por sua integridade sexual, e é reduzido em vista de qualquer aproximação com a característica de ser semelhante a prostituta. Por conseguinte, o fato de que as mulheres com essa característica sejam consideradas pelos homens do tipo em questão como objetos amorosos do mais alto valor parece constituir acentuável desvio do normal. Seus relacionamentos amorosos com essas mulheres exigem-lhes enorme dispêndio de energia mental, com exclusão de todos os demais interesses; elas são sentidas como as únicas pessoas a quem é possível amar, e a exigência de fidelidade que o amante faz a si próprio repete-se, sempre e sempre, não obstante quantas vezes, na realidade, seja transgredida.”(ibid, op. cit. pág.151)

Ora, esta citação de Freud corrobora nossa afirmação de que o Outro, por estrutura, quebra sua promessa - mesmo que imaginária - de fidelidade. A fidelidade não se sustenta pelo fato mesmo do complexo de Édipo existir. Para Lacan, como também anteriormente já afirmamos, a mãe é o primeiro grande Outro para a criança. O idílio amoroso entre a criança e sua mãe é rompido quando a criança se defronta com a intervenção paterna. Nessa dimensão, há um duplo golpe para a criança que se sente traída em seu amor e tem que, ao mesmo tempo, recalcar seu desejo que se direcionava para sua mãe.

Então, como dizíamos, no campo do social, as relações entre as pessoas estarão imbricadas a partir do modelo destas primeiras relações parentais. A repetição do vivido não é fenomenológico mas estrutural. O Outro, porque ele é barrado, comporta esta dimensão da infidelidade. Infidelidade que Freud descobriu estar em relação às próprias palavras que um sujeito

gostaria de comunicar a outro. Neste sentido, os atos falhos, os chistes, os sintomas e o sonho, podem ser exemplos de como o sujeito é traído pelo seu inconsciente.

Correlativamente à vida, não querer na análise caminhar nas associações livres, é uma resistência a se deixar capturar pelo Outro que faz parte de seu inconsciente. É o próprio significante com sua característica binária, isto é, poder dizer uma coisa e outra ao mesmo tempo, que permite esta precariedade no determinismo das relações entre os sujeitos. Aliás, a sobredeterminação nos processos psíquicos foi uma das características apontadas por Freud quando da elaboração da primeira tópica.

Entretanto, se o fator desestabilização da fidelidade articula-se estruturalmente em relação às formações do inconsciente, este tipo de traição visa apenas (re)velar a verdade daquele que, ao falar, diz mais do que gostaria de ter dito. É, portanto, nas falhas do saber onde emerge a verdade do sujeito. A indicação de Freud de que a psicanálise é sempre desconfiada vai justamente neste sentido: a partir da atenção flutuante, escutar o que está nos entreditos e nas entrelinhas do discurso do analisante.

O avesso do que acontece no dispositivo analítico é o que descrevemos como sendo o discurso do mestre. Na verdade, o discurso do mestre é aquele que é norteado a partir de uma imposição de saber, ou melhor, a partir da lei que se situa no lugar que Lacan chama de dominante: O S_1 .

Neste discurso, como dissemos anteriormente, o amo ocupa o lugar do desejo, do agente, enquanto que o trabalho corresponde ao escravo. Se a posição de S_2 pertence ao saber e se o escravo está nesta posição, então é o escravo que detém o saber. Porém, a condição do escravo pertencer ao amo faz com que este se aproprie indevidamente do saber que pertence ao escravo. Em outras palavras, o amo não sabe, e não há porque supor-lhe um desejo de saber, pois isto corresponde ao escravo: saber produzir os objetos que façam gozar a seu amo. “o que se diz ordinariamente é que o gozo é privilégio do senhor. O interessante, pelo contrário, e todos sabem

disso, é o que, lá por dentro, desmente isso.” (Lacan, 1992, pág.20) E mais adiante Lacan continua:

“Eis o que constitui a verdadeira estrutura do discurso do senhor. O escravo sabe muitas coisas, mas o que sabe muito mais ainda é o que o senhor quer, mesmo que este não o saiba, o que é o caso mais comum, pois sem isto ele não seria um senhor. O escravo o sabe, e é isto sua função de escravo.”(ibid, op. cit. pág.30)

O que aparece no discurso do mestre, pela apropriação que este faz do saber do escravo, é uma tirania do saber e sua conseqüente relação obscura com a verdade.

A totalização do saber, esta tirania, implica para o mestre uma forma de apropriação de toda a verdade.

“A idéia” diz Lacan, “de que o saber possa constituir uma totalidade é, por assim dizer, imanente ao político como tal. A idéia imaginária do todo tal como é dada pelo corpo - como baseado na boa forma de satisfação, naquilo que, tudo aos extremos, faz esfera - ,foi sempre utilizada na política. O que há de mais belo, mas também de menos aberto? E o que se parece mais com o fechamento da satisfação?” (ibid, op. cit. pág.29)

Esta crítica ao todo da esfera foi feita também por Lacan no seminário *A transferência*. É uma crítica ao mito do andrógino proposto por Aristófanes. “A forma esférica (...) é um ser que é, de todos os lados, semelhante a si mesmo, sem limites, que tem a forma de uma bola, reina em sua régia solidão, repleto de seu próprio contentamento, de sua própria suficiência.” (ibid, 1992, pág.94)

Embora o mestre tenha esta totalização do saber e se outorgue detentor de toda verdade, ele não possui esta suficiência em si mesmo, nem está *repleto de seu próprio contentamento*. O

mestrez, e esta é a sua condição de mestria, só se regozija quando diante de si o outro, o trabalhador para produzir seus bens de gozo. Há uma entropia, isto é, uma perda por excesso, e isto é o produto, e há também uma dialética já apontada por Hegel entre o senhor e o escravo.

O mestre, o amo, ao procurar o seu bem, não se importa se isto produz a mortificação do outro. Em geral é isto o que acontece. “O caminho para a morte nada mais é do que aquilo que se chama gozo.” (ibid, op. cit. pág.16) Para o mestre, o que importa é que “as coisas andem.”

“Um verdadeiro senhor, vimos isto em geral até uma época recente, e se vê menos, um verdadeiro senhor não deseja saber absolutamente nada - ele deseja que as coisas andem. E por que ele haveria de querer saber? Há coisas mais divertidas.” (ibid, op. cit. pág.21) Daí advém o seu não comprometimento com a verdade. Para que comprometer-se com ela se se pode modificá-la quando quiser?

Este é o cerne da sua infidelidade. O mestre é infiel aos princípios da lei já que é ele que a encarna e, de sua posição dominante pode muito bem subvertê-la segundo sua conveniência. É do alto de sua posição totalitária que ele irá colocar o trabalhador como também um objeto de sua produção capitalista no mundo moderno. Objeto, portanto, igualmente descartável.

Ora, com relação a este problema da infidelidade do amo, como podemos articulá-lo no mundo moderno?

É evidente que a ciência, a partir de Descartes, tem transformado a realidade; ainda que não tenha sido só a ciência, senão que a ciência posta a serviço do capital. O sonho do homem de uma liberação definitiva começou a surgir quando a ciência iniciou um certo domínio sobre a natureza.

Sabemos, através de Freud que um dos sofrimentos do homem provém da sua relação com o poder superior da natureza. E, diante disto, diante das catástrofes da natureza, os homens tenderiam a se aproximar.

Então, seria de se esperar que, uma vez dominada a natureza, os homens pudessem viver em maior harmonia. Há aqui um duplo erro: primeiro, a ciência, embora tenha feitos grandes

avanços em relação à realidade que circunda o homem, ainda não foi capaz de transformá-la com o intuito de tornar a vida na terra menos sofrível. Muito pelo contrário. Com a ciência, veio também a arte da guerra e com isto, pela primeira vez na história da humanidade, o homem poderia destruir o planeta no qual habita. A modificação da realidade, isto que antes era impossível, tornou-se um problema ético. Em segundo lugar, se as catástrofes aproximam os homens, quem os defenderia dele próprio já que “o homem é o lobo do homem”? Queremos dizer com isto que é a própria instabilidade do ser humano frente às intempéries, não só da natureza mas dele próprio, que dá um sentimento de solidariedade na dor. E podemos acrescentar: pois o que acontece ao seu semelhante se transforma em medo de que possa também lhe acontecer. Salvar ao outro é, enfim, salvar a si mesmo.

Antes uma guerra não colocava em perigo a sobrevivência da humanidade. Antes não existia a possibilidade de salvar a vida de uma pessoa com os órgãos de outra. Antes uma mulher já mais idosa não podia realizar seu desejo de ter um filho além dos seus sonhos ou fantasias. Agora a humanidade tem a seu alcance o poder destas e de outras coisas, e, portanto, deve eleger e legislar sobre temas que antes estavam nas mãos de Deus, do Destino ou da Natureza. A inseminação artificial, a inseminação *in vitro*, o transplante de órgãos, as experiências genéticas, a fusão nuclear, o caos político em todo mundo, o fundamentalismo religioso, têm trazido a necessidade de se criar comitês de ética que discutam e avaliem cada caso. Mas a própria criação deste comitês já indica, de certa forma, o fracasso do homem de estar mais livre em função daquilo que ele produz.

O mestre entra aí como aquele que teria um saber sobre tudo isto. Só que “o desejo de saber não tem qualquer relação com o saber, o que conduz ao saber não é o desejo de saber. O que conduz ao saber é o discurso da histórica.”(ibid, 1992, pág.25) Em relação ao discurso do mestre, o trabalho escravo, segundo Lacan, “é aquele que constitui um inconsciente não revelado, que dá a conhecer se essa vida vale a pena que se fale dela.”(ibid, op. cit. pág.28)

Podemos desdobrar estas duas afirmações de Lacan para pensarmos as relações entre a histérica e o mestre. Se, por definição, o mestre é aquele que não reconhece a noção de fidelidade, a histérica se instalaria numa relação de procura por um mestre para não saber de sua verdade? Mas paradoxalmente, ao fazer isso, ela não estaria na melhor posição de saber algo a respeito do inconsciente? Não foi assim o início com Freud? De um lado nós temos um sujeito que não sabe que sabe: a histérica. E, de outro, um sujeito, um sujeito que pensa que sabe: é o mestre.

“Ela quer que o outro seja um mestre, que saiba muitas coisas, mas, mesmo assim, que não saiba demais, para que não acredite que ela é o prêmio máximo de todo o seu saber. Em outras palavras, quer um mestre sobre o qual ela reine. Ela reina, ele não governa.”(ibid, op. cit. pág.122)

A construção da suposição de saber de um ao Outro é apenas um passo.

O analista, ao ser convocado a ocupar o lugar do mestre, ele aí não é encontrado, e o retorno da própria mensagem do analisante surge do lugar do discurso analítico. Este avesso, esta quebra na não resposta da demanda do paciente, produz uma outra posição onde o saber poderia vir a ocupar um lugar: o do saber *não sem* uma relação com a verdade. Assim como Lacan diz que a angústia *não é sem objeto*. De toda forma, a relação entre o saber e a verdade, o saber interrogado em função de verdade, só se dá mediante um semi-dizer.

Ora, a inscrição de um novo laço social que permita que o sujeito *não seja sem* uma relação com verdade, possibilita que ao menos no particular de cada um, o sujeito possa ser fiel ao seu desejo. Devemos acrescentar: um desejo em sua articulação com a ética. Porque

“sabemos empiricamente que há muitas maneiras de ser fiel a um evento: stalinistas e trotskistas proclamavam sua fidelidade ao 17 de

Outubro e, no entanto, uns massacravam os outros.”(Badiou, 1996, pág.189)

Para Alain Badiou, a fidelidade é sempre particular, uma vez que depende de um evento. Porém,

“como, a partir do evento-amor, separar, na lei do tempo, o que organiza, além da simples ocorrência, o *mundo* do amor? Esse é o emprego da fidelidade, e ele exige o acordo quase impossível de um homem e de uma mulher quanto ao critério que distingue, em tudo que se apresenta, os efeitos do amor da marcha comum das coisas.” (ibid, op. cit. pág.188)

Sendo assim, no discurso do mestre, qual seria o evento ao qual ele, o mestre, estaria vinculado? Podemos afirmar que o evento de maior interesse para o senhor é o evento da produção de bens para o seu gozo. O amor do mestre visa, portanto, a produção, o gozo, enfim, o objeto a.

Quanto maior a produção dos bens, mais próximo o trabalhador está de se tornar, ele próprio, um objeto de consumo. Uma pura perda. “...um homem pode, ele próprio, vir a funcionar como riqueza para outro homem, na medida em que a outra pessoa faz uso de sua capacidade de trabalho ou a escolha como objeto sexual.”(ibid, op. cit. pág.188)

É a isso que visa a ciência principalmente quando ela está a serviço do mercado capitalista: uma foraclusão do sujeito. Se na ciência há uma foraclusão do sujeito, nem por isso há uma foraclusão do real. O problema da ciência com o real é de outra ordem. Ela crê - é uma questão de crença mesmo - que ela pode dar conta do real. Dizer tudo sobre ele, construir uma máquina que o contenha, ou milhares de instrumentos para averiguá-lo, medi-lo, precisá-lo, é a isto que visa a crença da ciência em poder conseguir.

Se o trabalhador é uma pura perda; se, além do mais, ele não é reconhecido pelo mestre, então, este não lhe deve nenhuma fidelidade. Esta é a tirania do saber do mestre.

Em *O avesso da psicanálise* Lacan propõe uma maneira de conceber o que caracteriza o trabalho. Diz: “é como o saber como meio do gozo que se produz o trabalho que tem um sentido, um sentido obscuro. Esse sentido obscuro é a verdade.”(Lacan, 1992, pág.48) A verdade só ganha um sentido obscuro porque seu acesso, o acesso à verdade, só se estabelece a partir de um semi-dizer. A verdade não-toda. Querer que ela seja toda é traí-la em algum ponto específico. Este ponto de traição, este ponto de infidelidade é o que enunciam os não-incautos, os não-tolos. São os não-tolos aqueles que não jogam o jogo de um discurso em que se encontram a um passo do erro. “Se ele (o mestre) fosse mais tolo, erraria menos.”(Lacan, 1974)

No mundo moderno, o sujeito em relação ao seu campo da fidelidade percorre caminhos que vão da falta ao excesso de fidelidade. Ambos são problemáticos pois, pela falta, surge a traição a princípios ético-morais, políticos, econômicos e sociais. Já através do excesso de fidelidade, o que podemos testemunhar são práticas, por exemplo, religiosas, fundamentalistas que acabam gerando o ódio, a discórdia e a segregação.

A ciência, a partir de Descartes, revolucionou com seu *cogito*, as relações do sujeito com a realidade. A pleora de objetos, *gadgets* de consumo, impõe uma quebra nas tradições para o sujeito moderno. A própria precariedade dos materiais dos objetos, quer seja uma televisão, um computador ou um controle remoto, tem influenciado para que o consumidor não seja mais fiel a um produto. Ao mesmo tempo, é o próprio consumidor que se torna descartável quando ele se torna um objeto, uma mercadoria com um valor de troca onde se leva em conta a subjetividade de cada um.

Jorge Aleman, nos chama a atenção para o fato de que Lacan no texto *A terceira*, diz que a “ciência tem engravidado ao real com o *gadget*, quer dizer que tem havido uma chuva de objetos sobre o real.”(Aleman, 1995, pág.78) Desta maneira, a ciência vai produzindo constantes modificações que acabam afetando as relações do sujeito com a realidade.

Queremos ressaltar aqui o termo *afeto*, que é o termo pelo qual Lacan relê o conceito freudiano da angústia. A angústia é aquilo que não engana. Esta certeza é dada por um “toque do real”, um clarão que desestabiliza as garantias imaginárias do sujeito. A resposta que o sujeito tem diante deste fato é o sintoma. “Chamo de sintoma aquilo que vem do real.”(Lacan, 1988, pág.84)

Ora, se não há tradição, o saber que se teria sobre tudo da história recente de cada um perde o significado, a intensidade e seu valor. A inauguração desta práxis de se questionar todos os saberes anteriores foi proposto pelo método cartesiano, abrindo assim a possibilidade de construir um novo saber a partir de um sujeito que é um puro ato de pensar.

Descartes necessitou de um passo a mais para fundar a sua certeza, necessitou da suposição de um Deus cuja perfeição lhe impediria de mentir, um Deus que, tendo criado o universo segundo leis racionais, não poderia ali intervir. Sendo assim, estas lei do universo seriam calculáveis. De acordo com isto, a ciência moderna teria se constituído a partir de uma divisão que podemos formular assim: o homem pode saber ‘como’ funciona o Universo, porém a verdade, quer dizer o ‘porque’ funciona assim, isso corresponde a Deus.

O problema é que deixar a Deus a responsabilidade sobre aquilo que o causa tem como consequência o não acesso do sujeito à sua verdade. Quer, com isso, eximir-se de suas responsabilidades e das consequências de seus atos.

“Dizemos que o religioso deixa a Deus o fardo da causa, porém com isso corta seu próprio acesso à verdade. Assim se vê arrastado a remeter a Deus a causa de seu desejo, o qual é propriamente o objeto do sacrifício. Sua demanda está submetida ao desejo suposto de um Deus ao qual tem que seduzir. O jogo do amor entra por aí.”(Lacan, 1966, pág.872)

Embora Freud tenha dito, e com razão, que o homem não fora capaz de domar a natureza, a ciência tem demonstrado que é capaz de transformar a realidade. E esta transformação da realidade tem sido possível justamente a partir de Descartes.

Judith Miller nos diz que

“Descartes lança a palavra de ordem, eu diria, da tecnologia moderna: se faz senhor e possuidor da natureza. A nova estrutura do conhecimento é aquela que passa pelo cálculo, que antecipa sua realidade, e que produz nesta realidade novos objetos, que são resultados destes cálculos. Ela constrói estes objetos, perfeitos por compreenderem esta realidade, por a reproduzirem - e do mesmo golpe, neste mesmo lance, se faz possível produzir uma nova realidade. É isto que supõe que a nova estrutura do conhecimento dispõe de instrumentos, e de uma linguagem, que permite exprimir os resultados obtidos pelos seus instrumentos.” (Miller, 1994, pág.32)

Estes objetos, estes novos objetos produzidos pela ciência são os *gadgets*. Antigamente, na época, por exemplo, de Arquimedes, os resultados obtidos das experiências não seguiam cálculos precisos, eles eram avaliados segundo estimativas e aproximações. A partir de Descartes e, a partir da física galileana o mundo aproximativo tornou-se o mundo da precisão. Este passo da ciência, “...como diz lindamente Koyré, ‘fez descer sobre a terra a precisão do céu.’”(ibid, op. cit. pág.32)

Então, seria por reação a este mundo da precisão, este mundo das certezas que o homem, ao querer dominá-lo e estar acima dele, isto é, acima da lei, e do pai, se angustiará?

Porém, este lugar seria de um *saber em fracasso*^{*}, não seria a constatação, no mundo moderno e, amiúde, em nossa clínica, do lugar do pai?

^{*} “Insisto em corrigir meu tiro de dizer: saber em fracasso. É aí onde a psicanálise mostra o que tem de melhor. Saber em fracasso, como se diz figura em abismo. Isto não quer dizer fracasso do saber.” Jacques Lacan. D’un discours qui ne serait pas du semblant. (aula do dia 12 de maio de 1971)

O episódio bíblico, ocorrido com Noé, nos será útil para pensarmos este pai que se quer velado. Mas que a todo momento, pela sua própria insuficiência, cai-lhe o manto das idealizações.

E assim, podemos pensar que a angústia pode advir a partir de duas circunstâncias bastante precisas: por um lado, a plethora de objetos que invadem o mundo do sujeito tornando impossível a relação com o real (inflado por estes mesmos objetos) tornando-o culpado por não conseguir absorver a oferta de mercado, e, por outro, o pai em sua função que se constitui como um pai que não garante, que não vela, pela sua inconsistência, pelos destinos de seus filhos.

4.2- A ARCA DOS HOMENS: A PATERNIDADE EM NOÉ

4.2.1- O Manto ou, “Pai, se possível, passe de mim este cálice!”

“Eu sou uma voz que clama no deserto” (João 1, 23)

Manto: 1- Vestidura larga, comprida e sem mangas, usada para abrigo da cabeça e do tronco. 2- Fig. Aquilo que encobre alguma coisa, véu, disfarce, capa: o manto da hipocrisia. 3- Escuridão, trevas: o manto da noite.

(Aurélio-Nova Fronteira)

O manto tem a propriedade de ser inviolável ou de tornar o seu conteúdo inviolável; ou, ainda, de manter aquilo que ele envolve a salvo de ataques ou violações profanas. O manto tem a característica de envolver o seu conteúdo numa bruma de áurea e mistério. No sentido místico-religioso, o manto, dialeticamente, ao encobrir o proibido, o pecado, revela, outrossim, não a inocência da pureza, mas, antes, a Lei que o determina. Revela-se, portanto, no aspecto sacro do manto, não só a deificação do objeto adorado como também as sanções impostas a todos os que, de alguma forma, atentarem contra a preciosidade do objeto resguardado.

O homem, que nunca está em seu pensamento onde, na verdade, ele é, está fadado a ser escravo de suas próprias proibições, de seus próprios temores. O homem constrói leis não apenas para os outros, mas também para si mesmo, pois pretende resguardar-se contra aquilo que ele próprio é vítima de cometer. Assim é que a sua barbárie encontra-se no seu foro mais íntimo, ou seja, não é preciso que o homem venha realmente violar aquilo que é sagrado, bastando para isso que ele o faça em pensamento. O pensamento humano é, pois, seu próprio manto a não lhe permitir ver a essência de seu próprio ser. Esta é sua falta-a-ser, como disse Lacan em sua retorsão ao pensamento cartesiano que comporta o aforisma “Penso, logo sou”. Lacan dirá: penso onde não sou; logo, sou onde não penso. O manto, tecelagem metafórica de nosso desconhecimento, abriga a ignorância sobre o indizível do inconsciente, deixando-nos, assim, à mercê do sexo e da morte. Esta é a barbárie que assola o sujeito, seu caos diuturno, seu abismamento frente à “dureza da vida” da qual Freud fala em seu “Mal-Estar na Civilização (1930).”

4.2.2- Noé está nu !

“Supondes que vim para dar paz à terra ? Não, eu vo-lo afirmo, antes, divisão”. (Lucas 12, 51)

A passagem bíblica escolhida, diz respeito a um pai degradado em sua função paterna. Eis a citação:

“Noé, o agricultor, começou a plantar uma vinha. Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canã, viu a nudez de seu pai e comunicou o fato a seus dois irmãos que

estavam fora da tenda. Sem e Jafé tomaram um manto, puseram-no sobre os ombros e andando de costas, cobriram a nudez de seu pai. Seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai”. (Gênesis, 9, 20-23)

Após este episódio, sucede-se então a tentativa de Noé de retomar sua função paterna, ao menos naquilo que ele pensa ser sua dignidade após o evento da bebedeira. Irado com a atitude de Cam, Noé o amaldiçoa, praguejando para que seja funesto o seu destino pelo resto de seus dias: “Maldito seja Canã; seja servo dos servos a seus irmãos.” (Gênesis 9, 25).

Após o dilúvio, a arca, que fora o manto de Noé por quase sessenta dias (Noé saiu da arca aos vinte e sete dias do segundo mês), havia aportada em local seguro, mas Noé, o patriarca, havia sido destituído de sua segura condição pelo pai de Canã. Degradado, bêbado, Noé é um pai caído de sua santa condição de repurificar a terra, que havia se tornado um antro de maldades entre os homens. “Viu o Senhor que a maldade do homem se havia multiplicado na terra, e que era continuamente mau todo designio do seu coração; então se arrependeu (sic!) o Senhor de ter feito o homem na terra, e isso lhe pesou no coração”. Em face de tanta corrupção e violência, Deus achara por bem lavar a terra de toda essa sujeira, deixando incólumes apenas Noé e seu rebanho de filhos e animais. Um poeta já disse que o dilúvio foi o choro de Deus por ver no homem tanto flagelo e maldade consigo e com seus semelhantes.

O manto, roupagem imaginária, ganha seu substrato simbólico antes mesmo de ser feito o seu uso. A lei já estava lá para autenticar o seu feito. Em I João; 3, 4 encontramos a afirmativa de que “o pecado é a transgressão da lei”. O manto, mais do que encobrir a nudez do pai, serve para idealizá-lo enquanto figura de adoração. O pai, enquanto um ideal, é, singularmente, aquele que não morre, e, não entrando na dialética da morte, ele se torna, antes de tudo, um pai com poder ilimitado, tal como o pai descrito por Freud em seu “Totem e Tabu”. Um pai alçado a este poder, torna-se despótico e tirano, como fica evidenciado pela sanções e restrições às quais Cam é relegado e obrigado a ter que cumprir e sofrer pelo resto de sua vida. “A punição espera o desobediente”, nos diz Freud em sua conferência XXXV. (Freud, 1933[1932] pág.198)

É bem verdade, sabemos, que um sujeito neurótico que chega aos nossos consultórios mal sabe da diferença entre sua culpa, a consumi-lo em seus atos e pensamentos, e a responsabilidade ética frente aos mesmos. Ele teme a desobediência, em face do castigo. Ele teme ao pai porque o supereu tomou a sua face, tornando-se obsceno e feroz. Ele já não sabe distingui-los e, ao mesmo tempo, culpa ao pai por este ser, em alguns casos, tirano, despótico (neurose obsessiva); ou, em outros casos, deste ser impotente e insuficiente em sua função (histeria). A dimensão da tragédia humana é correlata à dimensão do desejo de cada ser falante. A barbárie instaurada pela incompatibilidade entre o desejo e a palavra põe o sujeito a nu diante de seus fantasmas. Cada sujeito tem dentro de si “o filho Cam” que surge para desmascarar e revelar suas influências e mazelas. O manto que vestimos, o manto com o qual nos adornamos, é o manto do sintoma. Com este manto procuramos a glória e o júbilo narcísico, através do reconhecimento que queremos obter do Outro. Lacan, em sua releitura de Freud, nos indicou, há muito tempo, que a saída para esse impasse do reconhecimento só pode se dar através da experiência da destituição subjetiva, pela qual o sujeito deve atravessar em sua análise. Só assim ele pode parar de invocar...

4.2.3- Abba!

“Outrora sem a lei, eu vivia; mas sobrevivendo o preceito reviveu o pecado e eu morri”.

(Epístola de Paulo aos romanos - Romanos, 7, 9).

Abba, palavra que em grego quer dizer papai, tem a sua origem no balbúcio infantil, no apelo ao pai para que este sustente a fragilidade do desamparo (*hilflosigkeit*) da criança. Esta pulsão invocante dirigida ao pai irá dar consistência à sua construção. Num certo sentido a

construção do pai, pelo neurótico, é homólogo à construção da religião. Numa análise, não se trata, inicialmente, de se ir além do pai, até porque não existe ainda nenhum pai ali; quero dizer, não existe um pai construído na via da transferência ao analista. Esse pai do neurótico deve, portanto, ser primeiramente construído, para só depois o sujeito poder, em relação a esse pai, desidealizá-lo, pois nesse tempo já deverá ter havido uma ruptura das identificações imaginárias-queda das garantias e salvaguardas que o sujeito conquistou ao longo da sua vida, feitas através do recurso dos sintomas, e a passagem pela experiência da destituição subjetiva. A radicalidade deste evento numa experiência analítica marca o encontro do sujeito com a sua falta-a-ser. Não há, nesse tempo da análise, quem possa garanti-lo frente à “dureza da vida” a não ser ele próprio, já que numa análise o sujeito irá perder a) o infantil do sintoma, b) seus ganhos secundários advindos de suas queixas e, c) o interesse de se estar doente, sofrendo com seu sintoma, para fugir do encontro com o seu objeto causa de desejo. Como experiência de destituição subjetiva, podemos assinalar que um dos seus efeitos encontra-se na passagem da travessia do fantasma do gozo do Outro ao gozo fálico. Se a experiência de análise revive a experiência da castração, é certo que também naquele momento o sujeito, mediante o agenciamento da função paterna, pode, de alguma maneira, desvincular, mesmo que imaginariamente, o gozo do Outro do gozo fálico. Só que nesse momento, pelo advento do supereu, o sujeito quer construir defesas que, na verdade, acabam sendo a sua própria armadilha. O sintoma pode, então, ser pensado como a armadilha que o sujeito constrói para si mesmo para se desvencilhar do gozo do Outro. Todavia, devido ao fato de o sintoma ser uma formação de compromisso, este mesmo sintoma passa a ser erigido para atender aos caprichos do Outro. A ilusão está em o sujeito pensar que por ingressar no gozo fálico ele estaria livre do gozo do Outro. Os eventos, tais como o retorno do recalçado ou as formações do inconsciente, servem para atestar ao neurótico sua inadimplência com relação ao Outro. Inadimplência que ele tenderá a pagar na análise com a moeda corrente do sintoma. É bem verdade que deste saber sobre o recalçado ele, o neurótico, nada quer saber. Ele abomina que lhe

retirem o manto que encobre a sua verdade, pois pensa que estar a nu seja sinônimo de fragilidade, enquanto estar a nu significa, nesta acepção que estamos considerando, uma possibilidade de o sujeito não mais se esconder por detrás de seus sintomas. O encontro com a verdade é o encontro com a revelação do seu desejo. Então, estar a nu diante de seu desejo é, no seu devido tempo em seu percurso de análise, não mais temê-lo.

As perdas das quais falávamos na verdade são, de fato, um ganho em relação à subjetividade do sujeito, haja vista que ele irá ter um saber novo sobre aquilo que o causa. Este saber, advindo de sua mestria sobre sua vida, coincide com o amor que ele poderá dedicar ao que ele supunha ser o mais desprezível nele mesmo. Trata-se, antes de tudo, de uma identificação com o sintoma, onde o sujeito da experiência poderá também não querer ter tudo o que ama, mas amar aquilo que tem; isto é, a análise é um procedimento que leva o sujeito a confrontar-se com seus limites. Por isso, não podemos concordar plenamente com a epístola de Paulo aos Romanos quando diz que “outrora sem a lei, eu vivia...”, pois o estatuto da lei apresenta-se para o sujeito numa atemporalidade “desde sempre”. Segundo a psicanálise, a eficácia da lei é transmitida ao sujeito pelo significante do Nome do Pai, o qual existe para nomear “a lei do desejo enquanto sexual”. (Silvestre, 1991, pág.105) Se a lei é transmitida por este significante do Nome do Pai, é justamente no momento em que o neurótico tenta transformar e reduzir este significante a um pai que esta função (de pai) se idealiza e se transforma em religião.

O problema da Lei na teologia bíblica deve ser entendido não só através de seus livros (do latim; “libes”- a entrecasca do papiro) bem como na clássica divisão entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento. A noção de Lei é uma das mais importantes do AT, já que diz respeito aos mandamentos de Deus. Mandamentos, leis, ordenanças, estatutos, palavras, sentenças, preceitos, vias, caminhos, designios, etc, muitas são as versões observadas nas escrituras que dizem respeito à obediência e temor a Deus. A Lei é chamada pelos judeus de Torá, que compreende o pentateuco, ou seja, os cinco primeiros livros da Bíblia. O grande princípio da Torá sempre foi o “Amarás a teu próximo como a ti mesmo”. Karen Armstrong nos diz que

“as ofensas contra um ser humano eram uma negação do próprio Deus, que fizera homens e mulheres à sua imagem. Equivalia a ateísmo, uma blasfêmia tentativa de ignorar Deus. Assim, o assassinato era o maior de todos os crimes, porque um sacrilégio: ‘A escritura nos instrui que quem derrama sangue humano é encarado como se tivesse diminuído a imagem divina’. Servir a outro ser humano era um ato de IMITATIO DEI: reproduzia a benevolência e misericórdia de Deus”. (Armstrong, 1994, pág.87)

Segundo von Allmen,

“a palavra Torá figura mais de 220 vezes no AT. Sua etimologia é incerta; provavelmente deriva de ‘yarah’, que significa lançar, tirar (1SM 20.36=disparar flechas; Js 18.6=lançar as sortes) ou mais geralmente, instruir, ensinar (significação provinda do gesto do mestre lançando a mão para demonstrar, ou do gesto do profeta lançando os oráculos, resposta de Deus)”. (von Allmen, 1963, pág.171)

Torá designa, assim, uma instrução recebida de autoridade superior para servir de regra de conduta em determinada circunstância. A Torá constitui a revelação da divina vontade para o povo escolhido e é o instrumento mediante o qual Israel conhece o que Javé espera dele. A Lei, porque vem de Deus, acarreta a idéia de verdade dogmática. “Além de revelar a vontade de Deus, ela insinua o que Deus é, o que Deus faz. A Torá, abarca, na sua totalidade, a vida do povo e do indivíduo”. (von Allmen, 1963, pág.173) A Torá é, em sua essência, a relação de um homem com seu semelhante através da vontade de Deus, e a máxima vontade divina consistia em “amar-vos uns aos outros”, ou “não façais a outros o que não quereis que vos façam a vós”.

Vejam que o maior mandamento da Torá será o mesmo que Freud irá repudiar em seu Mal-Estar na Civilização, pela sua descrença de que os homens pudessem traduzir seus conflitos pulsionais em caridade. É notório, no texto freudiano, a antinomia entre as exigências pulsionais e as restrições da civilização. Para Freud, a felicidade não está incluída nos planos da Criação.

Paulo, que para Freud foi o verdadeiro criador do Cristianismo, no NT irá considerar que a Lei por si só não pode ser salvífica (“outrora sem a lei eu vivia”). Paulo não irá pôr mais o acento da Lei sobre a antiga aliança de Deus com Abraão, mas sim que a salvação, através da Lei, dar-se-ia pela aceitação do reino de Deus manifestado em Jesus. “Não é a sujeição á Lei, mas a fé em Jesus que fundamenta a salvação dos homens” (ibid, op. cit. pág.174). É à luz dos fatos divinos, em particular da cruz e da morte de Cristo, que Paulo considera a Lei. Em Rm 5.13 encontramos a afirmação de que o pecado existia antes da Lei, e que também existe onde a Lei não é conhecida, embora o conhecimento da Lei torne evidente o pecado, dando-lhe especial virulência.

Retornando à questão da função paterna, dizíamos que quando o sujeito transforma o significante do Nome do Pai em um pai, temos então a religião, pois que estaremos diante do assassinato do pai primordial e de toda culpa que daí advém com a noção do pecado, introduzido pela Lei justamente do significante do Nome do Pai. Mas a religiosidade não está, obviamente, na culpa ou no pecado, mas no desespero do neurótico em tentar reconstruir o pai morto. É esta reconstrução que deverá ser recoberta de penitências, de sorte que o homem possa purificar-se, na santidade do seus atos atuais, dos pecados cometidos no passado. O “totem” erigido para cultuar o pai deverá conter tantos “tabus” quantos forem necessários para garantir a sua inviolabilidade. O manto possui esta característica de só se referir ao que ele recobre de forma indireta e simbólica, preservando-o, e tornando-o santificado:

‘Um tom da santidade, um tom de poder, um tom apavorante, um tom assustador,
um tom de temor, um tom de terror- Tal é o tom da VESTE do Criador, Adonai, Deus de Israel, que, coroado, chega ao trono de sua glória; Sua veste é estampada por dentro e por fora e inteiramente coberta de YHWH, YHWH.

Olhos nenhuns podem contemplá-lo, nem os olhos de carne e sangue, nem os olhos de seus servos.’ (citado por Karen Armstrong).

“Se não podemos imaginar como é o manto de Javé, como podemos pensar em contemplar o próprio Deus? A experiência de Deus por fim atingido é absolutamente indescritível, pois não mais se aplica à linguagem humana. Os místicos judeus descrevem tudo, menos Deus! Falam-nos do MANTO (grifo nosso) dele, do palácio, da corte celeste e do véu que o protege do olhar humano.” (Armonstrong, op. cit. pág.223)

Então, a redução do significante do Nome do Pai a um pai é que vai originar o surgimento do pai imaginário com o qual o sujeito vai degladiar-se em suas queixas durante a análise. O sujeito constrói este pai para poder falar do outro, do pai simbólico, do pai morto. Mas, de onde ele menos espera, surge o pai real, o pai da castração, para fazê-lo lembrar da eficácia da lei que incidirá diretamente sobre a sua culpa de haver matado o pai da horda, este pai do qual ele quer falar justamente para expiar e pagar a sua dívida em forma de culpa. Dívida impagável, mas que o neurótico crê que possa pagar tentando provar a existência do Outro; Deus. A esse respeito Lacan nos diz: “no máximo provar ao Outro que ele existe, não evidentemente com as provas da existência de Deus com que os séculos o matam, mas amando-o, solução trazida pelo Kerigma cristão.” E, mais adiante, Lacan retoma:

“A experiência prova que ele (o gozo) me é ordinariamente proibido, e isso não somente, como o pensariam os imbecis, por um mau arranjo da sociedade, mas eu diria por culpa do Outro se ele existisse: o Outro não existindo, só me resta tomar a culpa sobre Eu, isto é, a crer nisso a que a experiência nos conduz a todos, Freud em primeiro lugar: no pecado original.” (Lacan, 1978, pág.303)

Portanto, é dessa impossibilidade de não só pagar a dívida para com o Pai, mas também da impossibilidade de provar a existência deste Outro, que o sujeito, na análise, vai, através da histerização de seu discurso, queixar-se do fracasso de sua vida. Romildo do Rego Barros, em seu

seminário sobre o “Supereu”, articulou uma questão que nos pode ser bastante útil aqui. Diz ele que “na histeria a responsabilidade é do sujeito mas a culpa é do Outro”, e que “na neurose obsessiva a culpa é do sujeito mas a responsabilidade é do Outro”. (anotações sobre o seminário de 27 de junho de 1995). Podemos fazer o seguinte quadro esquemático com o intuito de esclarecermos melhor esta questão:

	CULPA	RESPONSABILIDADE
Neurose obsessiva	S	A
Histeria	A	S

O neurótico, como podemos observar em nossa clínica, queixa-se sempre do pai, quer pela sua tirania, quer por sua insuficiência e impotência. É sempre no embate com a fusão paterna que o sujeito traz suas mazelas, mesmo que quem apareça neste discurso seja este primeiro Outro, que é a mãe. “Parece como se essência de êxito consistisse em ter realizado mais do que o pai realizou, e como se ainda fosse proibido ultrapassar o pai” (Freud, 1936). De qualquer forma, maldizê-lo ou adorá-lo é uma forma de invocar o pai. Aliás, o sentido da palavra ‘invocar’ (do latim; invocare) significa chamar para dentro. A invocação, esta consequência pulsional do neurótico, tem a designação, enquanto demanda, de preencher o vazio da falta estrutural. Portanto, a construção de um Pai é uma tentativa de preenchimento daquilo que não se preenche. Este é o desatino do neurótico. A demanda invocante do Outro é feita no sentido de que este Outro ame-o, ou que ao menos demonstre interesse por ele. Assim é que a oração, como uma pulsão invocante, tem, como nos lembra Lacan no seminário sobre a Angústia, “um gosto de arrependimento”, isto é, o sujeito neurótico culpa-se por não ser bem aquilo que ele supõe que o Outro gostaria que ele fosse, mas não é.

Sobre o desespero do Eu em não ser aquilo que o sujeito gostaria que ele fosse, Kierkegaard nos diz que

“o ambicioso que diz ser César ou nada não consegue ser César, desespera. Mas isto tem outro sentido, é por não se ter tomado César que ele já não suporta ser ele próprio. No fundo, não é por não se ter tomado César que ele desespera, mas do eu que não o deveio. Esse mesmo eu que de outro modo teria feito a sua alegria, alegria contudo não menos desesperada, ei-lo agora mais insuportável do que tudo.” (Kierkegaard, 1984, pág.200)

Mas, com Freud, sabemos que a invocação do pai tem, como estatuto ético que no percurso de uma análise o eu possa advir alí onde estava o isso, trocando o desespero pela ética do desejo.

Os equívocos e os impasses, que acometem o sujeito em sua vida são advindos, nós sabemos, da incompatibilidade do desejo com relação à palavra. Assim, o sujeito produz seus sintomas para tentar dizer o impossível para um Outro que sequer existe, pois este Outro é, como diz Lacan, uma fantasmagoria do próprio neurótico. Mesmo sendo uma fantasmagoria, os efeitos de imaginário que esta fantasmagoria produz nem sempre são nefastos para o sujeito. O homem religioso, por exemplo, está firmemente amalgamado na crença de uma palavra salvífica que o liberte de seus temores; e mais, que o conduza com retidão não só pelo resto de sua vida como também por toda a eternidade. A dimensão do “para sempre” ou do “eternamente” dá ao sujeito esta plethora de satisfação, júbilo e graça, que comporta o pensamento de que o que ele tem agora consigo (a salvação de Deus) ele possa, no futuro, ter também. Esta é a dimensão da esperança cristã. Mesmo que o que acontece com ele agora lhe seja um fardo, ele “sabe”, por meio da palavra divina, que Deus nunca dá um fardo maior do que ele possa suportar. Bem, e se não suportar? Aí também não tem inconveniente, pois se a morte se lhe apresenta como inexorável, é fruto dos designios e da chamada de Deus. “Na casa de meu Pai há muitas moradas. Se assim não fôra, eu vo-lo teria dito. Pois vou preparar-vos lugar.” (João, 14,2).

A estabilidade imaginária cristã não requer e nem reivindica, seus frutos, portanto, imediatamente aqui na terra. É exatamente por isso que o cristão adquire sua consistência ao nível do eu. Sabiamente, a promessa de felicidade não concerne à carne, mas ao espírito. O que lhe acontece, quer seja bom ou pesaroso, é visto como sendo obra dos desígnios de Deus, e que só serve para ajudá-lo em seu crescimento espiritual o fortalecimento de sua fé e seu amor devocional a Deus. As provações são vistas como advertências a respeito do que poderia advir de muito pior se Deus não interviesse em seu favor através de Cristo, que morreu para salvar os homens. É preferível, ao cristão, temer a Deus do que desobedecê-lo, pois que disso adviria castigo muito pior. Ao correlacionar o amor do homem ao seu pai como o amor do homem a Deus, Freud aponta que o castigo que seria muito pior seria a angústia da castração. Então, aquele que é temente a Deus acredita que poderá purificar-se de sua culpa, que no final é a culpa pelo pecado original, cumprindo penitências e dando provas de seu arrependimento. A culpa, bem sabemos desde Freud, é introduzida após a relação do sujeito com a Lei que a sanciona. O que podemos ler em Freud é que da interdição advém a culpa. O sentimento inconsciente de culpa é o resultado da herança do complexo de Édipo em sua articulação com o complexo de castração. Bela herança esta com que o neurótico tem que arcar, porque dela só recebe a voz tonitruante, indecorosa e obscena do supereu, a vociferar: Goza! Mas gozar é impossível ! A estrutura da culpa tem, portanto, um gosto de arrependimento, tal como diz o Hamlet, de Shakespeare, lamentando-se de sua sorte: “Fora melhor não ter existido.” Hamlet responde pelos homens acerca da culpa teológica, que remonta ao pecado original, numa descoberta magistral feita pelo apóstolo Paulo, este que Freud acreditava ter sido o verdadeiro criador do cristianismo. O ponto de vista cristão, a culpa está inequivocamente ligada à noção de pecado, e este só pode ser suplantado pelo amor caritativo do homem por seu semelhante. É o que diz João 4,7: “amemo-nos uns aos outros”, o que é um derivativo do “amai a teu próximo como a ti mesmo”. Mas, como pode Hamlet amar aquele ao qual ele tem que matar? Hamlet é impelido, pelo espectro de seu pai, a matar seu

semelhante (?) Claudios, seu tio, que havia matado o rei da Dinamarca, pai de Hamlet, e desposado a rainha, sua mãe. A sua dúvida é matar ou morrer em seu desejo. Sua culpa? Sua culpa advém do fato dele saber o que DEVE fazer. Seu dever está do lado desta exigência macabra do supereu, e seu direito está do lado do seu desejo. Mas, onde está seu desejo senão também mortificado pelo luto que ele deve fazer de Ofélia ? Como pôde Hamlet, sempre tão correto, polido e cordial tornar-se, de uma hora para outra, um assassino ?

Lacan se pergunta:

“Hamlet é uma tragédia ? Decerto, e acredito tê-lo mostrado a vocês. Será uma tragédia cristã ? É exatamente aí que a interrogação de Hegel nos reencontraria, pois, na verdade, nesse Hamlet não aparece o menor traço de uma reconciliação. Apesar da presença no horizonte do dogma da fé cristã, não há em Hamlet, em momento algum, recurso à mediação de uma redenção qualquer. O sacrifício do filho permanece, em Hamlet, pura tragédia.” (Lacan, 1992, pág.276)

Lacan retoma o tema para dizer que há em Hamlet a “dimensão do dogma e da fé cristã, a saber, que o ghost, aquele que, para além da morte, revela ao filho que foi morto, e como, e por quem, é um pai condenado.” Mais adiante, ainda neste seminário sobre “A transferência”, Lacan aponta a diferença entre Édipo e Hamlet:

“No nível do Édipo, o pai é morto sem mesmo que o herói o saiba. Ele não sabia, não apenas que fora por ele que o pai morrera, mas nem mesmo que o tivesse sido. A trama da tragédia implica, no entanto, que ele já o está. No nível do Hamlet, o pai é condenado. O que pode querer dizer isso, para além da fantasia da danação eterna?” (ibid, op. cit. pág.277)

Podemos nos perguntar, portanto, mais uma vez, sobre o “amai a teu próximo como a ti mesmo”. Freud, em “Mal-Estar na Civilização”, questiona esta afirmativa teológica para declarar que a única expressão que ele poderia aceitar desta seria “ama a teu próximo assim como ele te ama”. Freud não é um ingênuo para acreditar na bondade filantrópica do ser humano. O homem nem sempre prefere o seu bem, ao contrário do que havia dito Aristóteles em sua “Ética a Nicômaco”. No seminário “Ética da Psicanálise”, Lacan questiona a ética de Aristóteles, que aponta o bem e a felicidade como metas teológicas do homem. “Certamente, Freud não duvida, não mais do que Aristóteles, de que o que o homem busca, seu fim, seja a felicidade.” E, mais adiante, adenta: “...o que eu gostaria de ler no ‘Mal-Estar na Civilização’ é que, para essa felicidade, diz-nos Freud, não há absolutamente nada preparado, nem no macrocosmo nem no microcosmo.” (ibid, 1988, pág.23) Se, como aponta Lacan, “o valor de uma coisa é sua desejabilidade”, então as barbáries causadas pela discrepância entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, nos mostram a incompatibilidade daquilo que o homem quer e o que ele, sem saber, deseja. Neste ponto, em relação à lei, vem se atrelar o desejo. O desejo estará, doravante, em conformidade com a lei. Neste sentido, o amor ao próximo, assim como o amor ao próprio eu, estão em profunda dissimetria. O fosso abissal que os separa dá a idéia das articulações do sujeito com esta fantasmagoria dramaturgica que é o Outro. O homem, pobre analfabeto em seus desejos tenta, desesperadamente, reescrever atos de suas encenações nos palcos da vida. O temor a este senhor absoluto, a este Outro, ou, para chamá-lo pelo nome teologal, o temor a Deus, é, como já evidenciamos pela articulação freudiana, um equivalente do temor ao pai. Para Freud, Deus nada mais é do que um pai glorificado. E o que é feito do filho?

4.2.4- O filho calado

*“Agora vemos em espelho
e de maneira confusa,
mas, depois, veremos face a face.” (Coríntios, 13,12)*

Poderíamos ter dado a este quarto ítem o título de “o filho cego”, mas seria uma inverdade, já que Cam vê e toda a questão gira aí em torno do que ele viu. Além do mais, Cam não é Édipo, que ao final de sua tragédia está cego, embora haja conseqüências também funestas para o filho de Noé. O drama de Cam é que embora não fique cego, todavia ele se cala. Como podemos observar, o que ocorre é apenas uma variante pulsional. Da pulsão escópica para a pulsão invocante. Não há palavra aqui que seja suficiente para recobrir o real angustiante da sua visão. “...os deuses, isso é bem certo, pertencem ao real. Os deuses, são um modo de revelação do real.” (ibid, 1992, pág.51)

Tal como encontramos na epístola de Paulo aos Coríntios, ao real não podemos olhar “face a face”. Precisamos de um desvio, uma realidade, como diz Lacan no seminário onze, que deve ser sempre marginal. Este desvio, manto do olhar, é necessário pela inconcebível visão do pai nu. Eis, portanto, o sentido da maldição de Noé ao seu filho. Deus, pelo homem, só pode ser invocado, jamais contemplado em sua visão. A vida só nos é revelada pelo pai em sua função, e, isso, aos poucos, e, mesmo assim, não-toda. O real ofusca e encegueia.

O “espelho” da visão foi analisado por Freud em seu pequeno artigo “A cabeça da Medusa” (1940;1922), quando ao retomar a mitologia aponta que decapitar é equivalente a castrar. O terror de Medusa é, portanto, um terror de castração que se liga à visão de alguma coisa. Perseu só pode matá-la desde que não a olhe diretamente. Este foi o crime de Cam. O Olhar através do espelho é a posição da criança em sua passagem singular pelo narcisismo. A dialética

do reconhecimento é mediada pela intervenção paterna, que intervém para retirar o infans da mortificação do olhar do Outro, possibilitando seu ingresso na ordem simbólica. Se isso não ocorresse, a mãe, este primeiro Outro, poderia cegar o filho para as relações simbólicas do mundo. Para que isto não ocorra, é necessária a interdição do pai, porém isto tem o preço de uma dívida (simbólica) e uma condição: que o filho não veja o próprio furo do pai. Apontá-lo, porém, é coisa que o neurótico sempre faz. Esse furo é o que Noé tenta aplacar com o imaginário do Manto. De certa maneira, é imposta a Cam uma expulsão do paraíso igualmente imaginário. Mas só se é expulso porque a lei já estava lá, pois “sem lei o pecado está morto” (Rm 7,7).

“La Ebriedad de Noé, la Burla de Cam y la pudorosa piedad de Sem e Jafet presentan vívidamente el sentido hebreo de la vergüenza. Nadie sino un hombre ebrio podía quedar así descubierto, y el peor insulto que un hombre podía hacer a otro era precisamente el que Cam hiciera a su padre. Este incidente procede, sin duda, de una tradición muy antigua, y se utiliza para introducir la maldición de Cam, con la cual se combina la bendición de Sem e Jafet.” (Abingdon, 1949, pág.165)

Noé, após a visão de sua nudez pelo seu filho Cam, exorta-o a provar de sua lei para que este se arrependa do pecado de haver tentado mostrar a desonra de seu pai.

Cam que também era o pai de Canaã, poderia ter subjugado a lei de seu pai, poderia tê-lo enfrentado, se tivesse tido forças para isto. Cam não teve palavras que pudessem amortecer ao menos a ira de seu pai. Aceitou o castigo sem resignação e calou-se para o mundo, num emudecimento proporcional à força de seu pecado.

A resposta de Cam a seu pai poderia ter sido assim: ‘Foi o senhor, oh, pai, quem se expôs ao ridículo, ao vexame de, embriagar-se e, bêbado, ainda por cima ter ficado nu dentro da tenda. Não bastando isso, tinha que ser o senhor o primeiro homem do mundo a se embriagar. (“Esta história nos presenta un nuevo aspecto de Noé, el primer cultivador de la vid y el primer hombre

que experintó la embriaguez.”). (ibid, op. cit. pág.165) Foi o senhor, meu amado pai, quem não cumpriu com a esperança de renovação e purificação que no senhor Deus havia depositado para que a vileza do homem e a sua degeneração não se propagasse de geração em geração. Não, pai, não obedecerei a sua vontade, não irei servir aos meus irmãos como quer que eu faça. Foi o senhor, e não eu, pai, o escolhido por Deus, e, tendo sua vinha lhe rendido bons frutos, trocastes a confiança divina pela embriaguez que nada fez mais do que expor aquilo que já pairava sobre ti também, isto é, o pecado. Não, não sou eu o único pecador aqui. Sou sangue do seu sangue, assim como o vinho com o qual se embebedou pertenceu certa vez à parreira, e o sangue que corre em mim é o mesmo que corre em muitas gerações, pois vem desde Lameque, seu pai e meu avô, que é, por sua vez, descendente de Caim filho de Adão e Eva. Vê agora, pai, de onde o senhor vem? Vê agora de onde vem a herança do pecado que só imputa a mim? O pecado da descoberta da nudez antecede a mim e ao senhor; pois retroage aos primórdios da criação. Eu não fui o pior fruto de sua videira, pai. Não podes amaldiçoar-me assim como quem deita ao fogo o galho seco que tornou-se improdutivo. Ainda estou desabrochando qual na primavera do percurso da minha vida. Seguirei o caminho que melhor me convier, e não este que o senhor quer que eu siga, segundo sua maldição. Se não me aceitar mais aqui como filho, dê-me a minha porção, a minha parte de minha herança, bem como sua bênção, e eu partirei. Se, por acaso, ainda assim achar que não sou merecedor ou digno de algumas das cabras de seu rebanho, irei embora sozinho, mas irei com minha honra inabalável. Construirei minha descendência e os filhos dos meus filhos saberão de sua existência quer me abençoes ou não, quer me dê sua bênção ou sua maldição. Ah! Pai, com a certeza de que fomos criados pelo sopro divino, assim será feito.’

Todavia, Cam nada disse, nada fez. Segundo a Bíblia, conformou-se calado com seus avatares, e Noé ainda viveu por mais trezentos e cinquenta anos, após o dilúvio.

Sobre os três filhos de Noé, Santo Agostinho comenta que

“Sem, de cuja estirpe Cristo nasceu, segundo a carne, significa nomeada. E que há demais nomeada em Cristo, cujo nome já exala por toda parte a fragrância que, em canto profético, o cântico dos cânticos compara ao unguento derramado ?

Em suas casas, quer dizer, em suas igrejas é que habita multidões de nações, porque Jafé significa isso mesmo, multidão. Por sua vez, Cam, que se traduz por astuto é o segundo dos três filhos de Noé, como que distinguindo-se de ambos e permanecendo entre eles. É necessário haver heresias para que entre nós se revelem os de virtude provada. Por isso, também está escrito: O filho instruído será sábio e usará utilmente do néscio.” (Agostinho, 1990, pág.220)

Sobre a culpa de Cam, após este episódio, nós nada sabemos, mas o texto bíblico nos deixa entrever o insuportável de sua angústia desvelada, posta à nú, que o faz apelar para seus irmãos quando o pai já se encontra, tal como o primeiro homem bíblico; decaído de sua função. Na angústia tenta-se apelar para o Nome do Pai já que este não comparece a não ser em seu fracasso.

A psicanálise tem demonstrado que há uma outra possibilidade para a vida daqueles que se dispõe verdadeiramente vivê-la, uma possibilidade de ir além do pai, sem que se precise prescindir dele e sem que o sujeito, para isso, padeça angustiado pela culpa da herança recebida.

5- CONCLUSÃO

“(…) não me consolo de haver tido que renunciar a enlaçar com o estudo da Bíblia a função do nome do pai. (Lacan, A ciência e a verdade)

“Toda religião provém historicamente do culto aos mortos, isto é, da imortalidade.”
(Unamuno, O sentimento trágico da vida)

Encontramos em Freud uma estreita correlação com a afirmação de Unamuno de que a base da religião está assentada sobre o culto aos mortos. E é exatamente o que temos demonstrado desde o início deste nosso trabalho, ou seja, que aquele que queremos manter sempre vivo, mesmo já morto, é o pai.

Segundo Freud, o culto ao pai é a primeira e mais primitiva manifestação do aspecto religioso em todo ser humano. É um culto no qual pretende-se que este pai - quer ele tenha sido elevado à condição de figura totêmica ou nomeado como o próprio Deus - garanta a seus filhos proteção durante a vida.

O mito de *Totem e Tabu* narra que, após o pai-déspota, regulador de todo gozo e possuidor das mulheres, ter sido morto por seus filhos, ele vai ganhando, pela introjeção das severas leis que são criadas, cada vez mais força. O fascínio que circunda o totem é garantido pela estrita manutenção dos tabus. Preservar as tradições criadas é preservar o pai para a

imortalidade. Ora, correlativamente, se o homem assegura através de cultos, ritos e oferendas a imortalidade do pai, ele pretende com isso assegurar para si próprio a imortalidade senão do corpo, ao menos, o que não é pouco, de sua alma.

Este processo “anímico” não é fruto de uma ou duas gerações. Ele tem o intuito de “recordar” ao homem sua mais antiga ancestralidade. Sabemos que preservar tradições é preservar uma parte do modo de vida de um povo, seus aspectos culturais, políticos e sociais.

Neste sentido, a psicanálise não visa derrubar as tradições culturais, sobretudo se estas pretendem contribuir com um sentido patrimonial ao povo desta ou daquela região. Os monumentos nas cidades servem para assegurar a memória do povo sobre determinado fato ou personagem relevante em sua história. São, por assim dizer, representantes de uma falta. Portanto, não está no escopo de preocupações da psicanálise identificar se um totem-monumento representa para o povo esta ou aquela tradição, mas sim o modo pelo qual cada sujeito, diante destes símbolos fálicos - pois é o que são - absorve estas representações em suas neuroses. Podemos também inferir que as respostas que cada sujeito dará face a estes totens revelam sua posição sintomática diante da vida.

Para a cidade, é fundamental que se preserve a sua memória sob o risco das gerações futuras não saberem mais qual o sentido ou para que serve determinado monumento. Quando notamos, hoje, a falência do pai nas tradições familiares, cremos que a cidade necessita de reinscrevê-lo sob a forma de outros Nomes do Pai. O ato de nomear coisas, objetos da cultura, fatos da vida cotidiana e monumentos tem esta finalidade, isto é, assegurar para o sujeito a internalização de ordens, datas, códigos, cronologias, leis que garantam, além de uma hegemonia, uma harmonização distributiva e igualitária dos bens comuns entre todos os membros da comunidade. Este bem comum ao qual visa a cidade cai na utopia de uma democratização dos Nomes do Pai.

A inscrição do Nome do Pai não paira igualmente sobre os ombros de cada ser humano. Cada um se apropria como pode a respeito daquilo que lhe é oferecido enquanto nomeação. Esta apropriação revela um anseio pelo pai como necessidade de proteção.

O passo originário do processo religioso se inicia quando o sujeito resolve reduzir o significante do Nome do Pai para um único pai. Isto quer dizer que o sujeito passa a colocá-lo num lugar ideal, num lugar de temor e adoração com o intuito de cultuá-lo, ou seja, o sujeito passa a construí-lo. Neste sentido, falar do pai é presentificá-lo mesmo que ele já esteja morto, como é o caso do pai simbólico.

Como vimos desde o primeiro capítulo, *A ética da psicanálise e a culpa*, numa análise trata-se primeiro de construir o pai, para que só depois se possa ir além dele. Se o pai é aquele que introduz a dimensão do trauma para o sujeito, é necessário primeiramente saber quem é este pai para só depois, a partir deste saber, atravessar a fantasia. Este atravessamento, construído ao longo de todo o percurso da análise - nesta abordagem que estamos trazendo - implica, por um lado, a possibilidade da desmontagem da culpa em relação ao pai e, por outro, a responsabilidade ética que com isso se adquire em relação ao próprio desejo.

Qualquer que seja o significante, ele não pode colar-se a um sujeito, mas apenas representá-lo ante outro significante. Reduzir o significante a um único pai implica num reducionismo religioso. Por isto não se pode pensar numa democratização dos Nomes dos Pais; o que é nomeado é singularizado por cada sujeito. A democratização, neste sentido, seria a possibilidade de se ter um pai único para todos: esta é a proposta da religião. Em outras palavras, a fraternidade criada instaura um campo de batalhas onde cada filho quer se inscrever como sendo o predileto. E isto podemos constatar desde a bíblica protofamília; a disputa entre Caim e Abel. Ser o primeiro nesta escalada hierárquica parece garantir, mesmo que ilusória e imaginariamente, as benesses que o Pai porventura lhe daria.

Esta visão de mundo não se adequa aos propósitos da psicanálise; aliás, a psicanálise não possui qualquer visão de mundo. A psicanálise, ao contrário da religião, não caminha do particular para o universal.

A particularidade e a singularização do dispositivo analítico permite, outrossim, que se possa investigar de que maneira o sujeito constituiu sua neurose em relação aos fatores internos e externos da sua vida.

Assim sendo, a psicanálise estaria aparelhada para ter um olhar crítico sobre a história da humanidade? Ou ela se restringiria, como podemos observar na clínica com nossos pacientes, a permanecer entre três, no máximo quatro gerações?

O fato de a psicanálise se fundamentar a partir do mito de Totem e Tabu e da estruturação do complexo de Édipo - dois fatores que acompanham o homem desde seus primórdios - lhe dá condições de estabelecer parâmetros para que se possa pensar o sujeito na história, ou isto seria recair numa tentadora concepção de mundo (*weltanschauung*)?

O sentido de um pai único, de um Deus único, seria, portanto, homólogo à visão, duramente criticada por Freud, de se fazer da psicanálise o que a religião, a filosofia ou a ciência propõem, ou seja, uma visão globalizantemente fechada, acabada em si mesma, da humanidade?

Que o pai não seja múltiplo, mas ao menos três, é o que propõe Lacan ao falar do pai real, do pai simbólico e do pai imaginário.

Ora, o passo de nossa investigação tem nos conduzido a estabelecermos alguns paralelos e mostrar as dissemelhanças entre o pai freudiano, aprisionado ao mito edípico e ao mito da horda primeva e o pai mais além do mito, proposto por Lacan. O pai que Freud descreve é um pai que tem um papel decisivo no surgimento das neuroses. Além disso, ele o correlaciona a Deus, pela via que daria ao sujeito justamente conforto e compreensão de sua existência. Se, quando era uma criança o pai lhe surgia como grandioso, quando adulto, o sujeito tenderia a manter este pai neste mesmo lugar. A religião, para Freud, é a manutenção do que há de infantil do sintoma de cada um. Freud, com a psicanálise, espera contrapor à brincadeira infantil do

sintoma não a seriedade, mas a realidade. Ele tentou retirar o peso da religião das costas da humanidade, mas manteve o pai de certa forma salvaguardado de qualquer crítica, ao propor para ele um lugar central em sua teoria das neuroses. Portanto, manter o pai sedutoramente amoroso das histéricas não seria insuflar um poder demasiado à religião? Isto não seria o mesmo que deixar o pai intacto, ou seja, como um tabu religioso?

Lacan propõe a versão de um pai mais além do mito, um pai operador da estrutura e, enquanto tal, destinado a vigiar e a encarnar o *gozo*. Este pai enquanto um operador estrutural é da ordem de um significante, já que, como dissemos, trata-se de um pai morto. O significante em questão é o significante do gozo que se apresenta como um pai “*gozador*” de todas as mulheres. Este pai enquanto significante é diferente do pai que funciona como um mito histórico. A histórica inventa um pai - no sentido de supor um saber transferencialmente a ele - para dar conta de alojar nele seu sintoma. Assim, o que ela busca é um mestre, um amo que diga que as mulheres possam existir como um todo. Lacan, ao propor o pai enquanto um significante, infere que pode existir algo mais além do pai, isto é, mais além do mito. O pai enquanto um significante é aquele que não produz a verdade como sendo finalista, última, mas redimensiona o saber para que se possa tomá-la passo a passo. Ora, se não há uma única verdade, não haverá um pai como um todo porque não existe um significante que possa representá-lo verdadeiramente. Lacan propõe que o discurso do analista seja aquele que, ao interrogar o pai, se apresente como sendo o que instaure a dimensão da verdade como “*não-toda*”.

Desta maneira, o pai para a psicanálise não pode ser correlato ao pai todo amor da religião. Há um furo na função paterna que é produzido pela sua dimensão significativa. Porém, é o próprio Freud quem nos convida a perceber, ora de maneira muito sutil, ora apontando explicitamente, que o pai do qual falam seus pacientes guarda uma profunda semelhança com o pai da religião.

A religião, ao falar da culpa e da angústia que advém desta relação com o pai, nos leva a pensar que através da observância dos preceitos poderíamos nos redimir deste atavismo que nos religaria ao que perdemos: a inocência de uma pureza sem pecados.

A religião, portanto, tem seus preceitos fundamentados a partir do ensino de que, pela fé em Deus, o sujeito poderia completar-se, ou melhor, que Deus seria sua completude.

O apaziguamento da falta seria correlato à manutenção imortal da crença em Deus, este Outro não barrado, não furado, ou seja, Todo-Poderoso.

A psicanálise, ao apontar a falta como uma razão de estrutura do sujeito, não promete um encontro com o Outro, antes, trata de desmistificá-lo. Ela não consola, mas também não desconsola ninguém. Seu estatuto ético não se apóia em fundamentações morais.

A psicanálise, a partir de Lacan encontra, na sua formulação precisa *do objeto a*, a possibilidade de termos uma clínica *não sem* o pai - tal como dissemos que a angústia é *não sem* objeto - mas que permita que o sujeito possa ir além dele. O estatuto do *objeto a* como sendo uma causa que se situa fora do pai abre uma possibilidade não encontrada por Freud, que teve o pai tão presente em suas formulações teóricas.

Lacan propõe que a análise vá mais-além do rochedo da castração, isto é, vá mais-além do pai sem que precise, para isso, negá-lo. Poder ir além dele, sem que para isso, seja preciso negá-lo, é conviver com sua falta - porque o pai é sempre um pai morto -, com o furo que lhe dá a dimensão do não-todo.

O que estamos dizendo é que há algo do pai que não se nomeia, ou melhor, que há algo que não se transmite, e é este algo que cai numa análise como um resto inanalizável. Este resto, que é o *objeto a*, é o que nos permite apontar que no pai há um furo, que há sempre algo que lhe escapa. Quando dizemos que podemos apontar um furo no pai não é no sentido de uma queixa como apontam as histéricas, quando reclamam da impotência do pai, mas é estritamente no sentido de que este fato é um fato estrutural, independente do que se queira ou não com relação ao pai.

A da clínica analítica visa possibilitar que cada um encontre sua verdade aí neste ponto de encontro com o furo do Outro, $S(\mathcal{A})$. Este ponto de encontro com os significantes da falta no Outro é justo o momento de encontro com a própria castração. Reconhecer a castração do Outro é poder reconhecer a própria castração. Querer encontrar a verdade no Outro não seria o mesmo que, alienadamente, querer encontrar a verdade do Outro?

Não é isto que a psicanálise propõe. Para a psicanálise, a saída para a culpa e sua variante topográfica, que é a angústia, encontra-se na possibilidade de o sujeito saber algo sobre a sua verdade e não depositá-la num Outro. Um novo saber é o que se espera em relação à verdade descortinada passo a passo durante o percurso de uma análise. Se este novo saber permite que o sujeito possa manejar algo da causa que o impulsiona particularmente em sua vida, talvez seu próximo passo seja interrogar qual é o estatuto da verdade no mundo, quando o pai atualmente - de quem não mais se espera a revelação de uma verdade - encontra-se tão decaído em sua função.

6- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1- AGOSTINHO, *O sermão da montanha*. São Paulo, Edições Paulinas, 1992.
- 2- _____, *O livre arbítrio*. Braga, Editora Faculdade de Filosofia, 1986.
- 3- _____, *A lei eterna. "in"*. Braga. Faculdade de Filosofia. 1986.
- 4- _____, *Confissões*, Portugal, Livraria Apostolado da Imprensa, 1984.
- 5- _____, *Figuração profética nos filhos de Noé. in. A cidade de Deus contra os pagãos*. SP. Ed. Vozes. 1990.
- 6- _____, *A trindade*, São Paulo. Paulus Editora, 1996.
- 7- ALEMAN, Jorge. *El psicoanálisis en la encrucijada contemporánea. "in"*, Imágenes y Semblantes. Colección "Orientación Lacaniana". Córdoba. EOL. 1995.
- 8- ARMSTRONG, K. *Uma História de Deus*. Cia das Letras SP. 1994.
- 9- ASSIS, Machado de. *O espelho*, in, Papéis Avulsos, Obra Completa. Rio de Janeiro. Editora Nova Aguilar. 1986.
- 10- BADIOU, Alain. *Ética. Um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro. Relume Dumará. 1995.
- 11- _____, *A fidelidade, a conexão. "in"*, O ser e o evento. 1996.
- 12- BEVILACQUA, Clovis. *Teoria Geral do Direito Civil*. Rio de Janeiro. Livraria Francisco Alves. 1949.
- 13- Bíblia (A) de Jerusalém, São Paulo. Edições Paulinas. 1991.
- 14- Bíblia Sagrada (A). Rio de Janeiro. Sociedade Bíblica do Brasil. 1969.

- 15- Bíblia (A). Rio de Janeiro. Coleção Bereshit. Imago Editora. 1996.
- 16- BLOOM, Harold. *Abaixo as verdades sagradas*. São Paulo. Companhia das Letras, 1993.
- 17- CHAMORRO, Jorge; y otros. *Estructura de la culpa*, in, Uno por Uno, Revista Mundial de Psicoanálisis, nº 41, 1995. Citado por Jacques Lacan no livro 7, A ética da psicanálise. Rio de Janeiro. Jorge Zahar editor.
- 18- Comentário Bíblico de Abingdon. Tomo I. Casa Unida de Publicaciones. México. 1949.
- 19- COTTET, Serge. *O paradoxo do gozo*. Bahia, Fator editora, 1989.
- 20- CRUZ, João da. *A poesia mística de San Juan de la Cruz*. São Paulo. Cultrix. 1993.
- 21- DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. São Paulo. Companhia das Letras. 1991.
- 22- DESCARTES, René. *Meditações*, Coleção Os Pensadores. São Paulo. Editora Abril Cultural. 1983.
- 23- DUPUIS, Jacques. *Em nome do pai: Uma história da paternidade*. São Paulo, Martins Fontes, 1989,
- 24- FREUD, S. Obras completas. ESB. Rio de Janeiro. Imago Editora. 1974
- 25- _____, (1933 [1932]) *A questão de uma Weltanschauung*. in. Novas Conferências introdutórias sobre psicanálise. Vol. XXII.
- 26- _____, (1930 [1929]) *O mal-estar na civilização*. Vol. XXI
- 27- _____, (1926 [1925]). *Inibições, sintomas e angústia*. Vol. XX
- 28- _____, (1907) *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Vol. IX
- 29- _____, (1924) *O problema econômico do masoquismo*. Vol. XIX
- 30- _____, (1950[1895]) *Projeto para uma psicologia científica*. Vol. I
- 31- _____, (1936). *Um distúrbio de memória na acrópole*. Vol. XXII
- 32- _____, (1908) *Caráter e erotismo anal*. Vol. IX

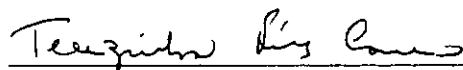
- 34- _____, (1950 [1892-1899]). *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess*. Vol. I
- 35- _____, (1920) *Além do princípio de prazer*. Vol. XVII
- 36- _____, (1919) *O estranho*. Vol. XVII
- 37- _____, (1915). *Um caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica da doença*. Vol. XIV
- 38- _____, (1933 [1932]). *Angústia e vida pulsional*. "in" Novas conferências introdutórias. Vol. XXII
- 39- _____, (1937). *Moisés e o monoteísmo*. Vol. XXIII
- 40- _____, (1923) *O ego e o id*. Vol. XIX
- 41- _____, (1914). *Narcisismo: (uma introdução)*. Vol. XIV
- 42- _____, (1905) *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Vol. VII
- 43- _____, (1927) *O futuro de uma ilusão*. Vol. XXI
- 44- _____, (1900) *A interpretação dos sonhos*. Vols. IV e V
- 45- _____, (1913 [1912-13]) *Totem e tabu*. Vol. XIII
- 46- _____, (1910) *Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens - Contribuições à psicologia do amor I*. Vol. XI
- 47- FREUD, Sigmund y PFSISTER, Oskar. *Correspondência*. México, Fondo de Cultura Econômica, 1966.
- 48- GRACIÁN, Baltasar. *A arte da prudência*. São Paulo. Martins Fontes. 1996.
- 49- HAMILTON, Edith. *A mitologia*. Publicações Dom Quixote. Lisboa, Portugal. 1983.
- 50- HARARI, Angelina e outros. *A retificação subjetiva na direção da cura*. Bahia, Falo n*2 -
- 51- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. Petrópolis. Vozes. 1988.
- 52- _____, *Que é metafísica? Os Pensadores*. São Paulo. Editora Abril. 1983.
- 53- HOFFMAN, E.T.A. - *O homem da areia*, Rio de Janeiro, Rocco, 1986.
- 54- JULIEN, Philippe. *O estranho gozo do próximo*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 1996.

- 55- KANT, Immanuel. *Doutrina do direito*. Ícone Editora. São Paulo. 1993.
- 56- KIERKEGAARD, S. *O Desespero Humano - Doença até a morte*. O Pensadores. Ed. Abril. 1984.
- 57- _____, *Temor e Tremor*. Coleção Os pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- 58- _____, *El concepto de la angustia* Madrid, Espasa Calpe, 1979.
- 59- KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro. Editora Rosa dos Tempos. 1993.
- 60- LACAN, J. livro 7. *A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 1988.
- 61- _____, Livro 8. *A Transferência*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 1992.
- 62- _____, *A Subversão do Sujeito e a Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano*, "in". Escritos. Ed. Perspectiva. SP. 1978.
- 63- _____, *Conferencia de prensa del doctor Lacan*. xerox.
- 64- _____, Livro 10. *A angústia*. (1962/1963) Seminário inédito. xerox. 1962.
- 65- _____, Livro 21. *Les non-dupes errent*. (1973/1974) Seminário inédito. xerox. 1973.
- 66- _____, Livro 15 *O ato psicanalítico*, , Seminário inédito, xerox.
- 67- _____, Livro 17 *O avesso da psicanálise*. O Seminário.. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1992.
- 68- _____, *A terceira*. "in" *Che Vuoi?* Psicanálise e Cultura. Ano um, número zero. Porto Alegre. Cooperativa Cultural Jacques Lacan. 1986.
- 69- _____, *Acerca de la Experiencia del Pase, y su Transmisión. Ornicar?* . Buenos Aires. Manantial. n.1, 1981.
- 70- _____, *Televisão*, Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 1993.
- 71- _____, *A família*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1981.
- 72- _____, Livro 20, *Mais ainda*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982.

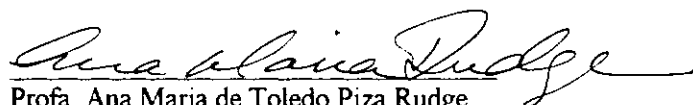
- 74- _____, *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines*. Scilicet 6/7. Paris. Éditions du Seuil. 1976.
- 75- _____, Livro 22 *R.S.I. Seminário inédito*. xerox.
- 76- _____, *La science et la vérité*. "in", *Écrits*. Paris. Éditions du Seuil. 1966.
- 77- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo. Martins Fontes. 1993.
- 78- LAURENT, Eric. *Lacan y los discursos*. Buenos Aires. Ed. Manantial, 1992.
- 79- LEAL, Carlos Eduardo. *Adolescência: contra a ordem e o progresso?* "in" *Adolescência: o despertar*. Rio de Janeiro. Kalímeros. 1996.
- 80- _____, *Análise do desejo e o desejo da análise*. Tese de mestrado - PUC. Rio de Janeiro
- 81- LEGENDRE, Pierre. *Le crime du caporal Lortie - Traité sur le Père*. Paris. Fayard. 1989.
- 82- LUTERO, Martinho. *Obras Completas*. Buenos Aires. Ed. Paidós. Tomo IV. 1976. "in", *Referencias en la obra de Jacques Lacan*. n.2. Buenos Aires. Biblioteca de la Casa del Campo Freudiano. 1991.
- 83- MILLER, Jacques-Alain. *Comentario del seminario inexistente*. Manantial. Buenos Aires 1992.
- 84- _____, *Patologia de la Etica*. "in", *Logicas de la Vida Amorosa*. Argentina. Manantial. 1991.
- 85- MILLER, Judith. *La résistible ascension du gadget*. "in", *la psychanalyse et les gadgets*. France. Bibliothèque Confluents. Vol. "Corbeil 94". 1994.
- 86- PEREÑA, Francisco. *Kierkegaard: Pensar la angustia*. in, *Colofon - Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano nº 10*. Madrid, 1994.
- 87- PLATÃO, Mênnon, *Diálogos*, Rio de Janeiro, Ediouro, 1967.

- 89- SCHLESINGER, Hugo e Porto, Humberto. *Dicionário Enciclopédico das religiões*.
Vozes Editora. Petrópolis. vol II.
- 90- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Sobre a tranquilidade da alma*. São Paulo. Nova Alexandria.
1994.
- 91- _____, *Sobre a brevidade da vida*, São Paulo, Nova Alexandria, 1993.
- 92- SILVESTRE, M. *O pai, sua função na psicanálise*. in, "Amanhã, a psicanálise". Jorge
Zahar Editor.
- 93-SOLER, Colette., *Finales del Analisis*, Argentina, Manantial, 1988.
- 94- SOUZA, Neuza S., e outros, *A ciência e a verdade: Um comentário*. Rio de Janeiro,
Revinter, Coleção Freudiana, 1996.
- 95- von ALLMEN, Jean-Jacques. *Vocabulário Bíblico*. SP. Ed. Aste. 1963.

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pelo aluno Carlos Eduardo Leal Viana Soares, intitulada "EM NOME DO PAI: UM ESTUDO SOBRE CULPA E ANGÚSTIA", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores:



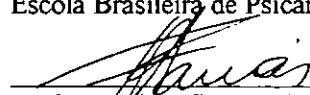
Profª. Terezinha Féres-Carneiro (Orientadora)
PUC-Rio



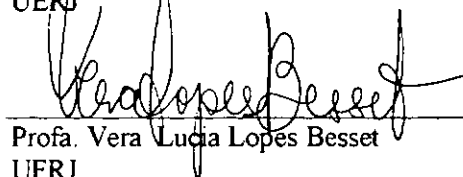
Profª. Ana Maria de Toledo Piza Rudge
PUC-Rio



Profª. Maria Anita Carneiro Ribeiro
Escola Brasileira de Psicanálise



Prof. Francisco Ramos de Farias
UERJ



Profª. Vera Lucia Lopes Besset
UFRJ

Visto e permitida a impressão
Rio de Janeiro, 10/12/97.



Jurgeh Heye

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