



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Felipe Augusto Garcia Grillo

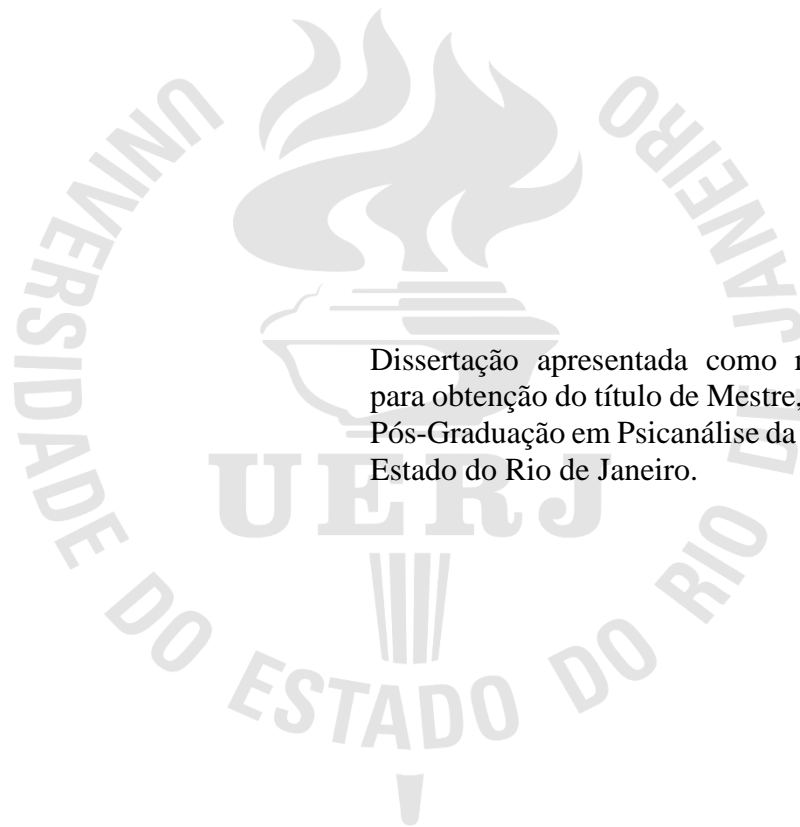
**A clínica da culpabilidade:  
a importância do pai e a *Versagung* no caráter e no sintoma**

Rio de Janeiro

2020

Felipe Augusto Garcia Grillo

**A clínica da culpabilidade: a importância do pai e a Versagung no caráter e no sintoma**



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Pós-doutora Sonia Alberti

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

G859 Grillo, Felipe Augusto Garcia.  
A clínica da culpabilidade: a importância do pai e a Versagung no caráter e no sintoma / Felipe Augusto Garcia Grillo. – 2020.  
115 f.

Orientadora: Sonia Alberti  
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Fracasso – Teses. 3. Pai – Teses. I. Alberti, Sonia.  
II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

es

CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Felipe Augusto Garcia Grillo

**A clínica da culpabilidade: a importância do pai e a *Versagung* no caráter e no sintoma**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 22 de abril de 2020.

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Sonia Alberti (orientadora)

Instituto de Psicologia – UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Sonia Elisabete Altoé

Instituto de Psicologia – UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Denise Maurano Mello

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - Unirio

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Luciana Francischetti Piza

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio

Rio de Janeiro

2020

## DEDICATÓRIA

Aos meus pais, por seu amor e cuidado.

Aos amigos, por sua generosidade e dedicação.

A João, por sua parceria e seus sonhos compartilhados.

E, por fim, aos meus analisantes, pela coragem em se aventurarem numa psicanálise.

## AGRADECIMENTOS

A presente dissertação não poderia chegar a auspicioso porto sem o valioso arrimo de algumas importantes pessoas, abaixo mencionadas.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a minha orientadora, Professora Pós-doutora Sonia Alberti, por sua aposta nesta pesquisa, sua escuta aguçada ao longo das noites de grupo de orientação cujas palavras retornadas apontaram um norte a trilhar e suas leituras rigorosas e correções minuciosas de todo material produzido que resultou neste trabalho. Além disso, o que já teria sido suficiente, sou imensamente grato por sua transmissão de algo deveras precioso, imperceptível aos sentidos: um desejo firme e decidido de saber.

Agradeço as Professoras Pós-doutoras Sonia Elisabete Altoé e Denise Maurano de Mello pelo pronto aceite em participarem da banca examinadora desta dissertação. Suas contribuições, cada uma a seu estilo, foram por mim recebidas na qualificação como ar que desanuvia, abrindo possibilidades outras para a continuação deste caminhar.

Desejo agradecer também aos professores do Programa de Pós-graduação em Psicanálise da UERJ com os quais tive a honra de ter aulas proveitosas e discussões instigantes, sem dúvida, presentes no escopo deste trabalho, ainda que indiretamente. São eles: Professor Pós-doutor Luciano Elia, Professor Doutor Marco Antonio Coutinho Jorge, Professora Doutora Doris Rinaldi e Professor Doutor Vinicius Darriba.

Agradeço aos meus colegas de turma e de grupo de orientação do mestrado pela companhia, pelo acolhimento e pelas palavras de afeto nesse desafiador e gratificante percurso.

Aos amigos e mestres da Escola de Psicanálise do Fórum do Campo Lacaniano, meu agradecimento entusiasmado pela sustentação do discurso analítico em nossa civilização, através de seminários semanais, eventos nacionais e internacionais, todos extremamente cruciais para minha formação enquanto psicanalista. Em especial, a Antonio Quinet, incansável em sua capacidade criativa e de produção teórico-textual-performática na psicanálise, por sua inspiração, e a Vera Pollo, por sua leitura e comentários do material que deu origem ao pré-projeto desta pesquisa.

Um agradecimento carinhoso para minhas amigas Julie Travassos e Luciana Piza por tanta generosidade, dedicação e apoio na vida e, em específico, neste trabalho. Desejo igualmente agradecer a amiga Flávia Albuquerque por ter me introduzido ao ensinamento de Jacques Lacan quando eu ainda dava meus primeiros passos na graduação de psicologia.

Agradeço a Maria Anita Carneiro Ribeiro por sua escuta primorosa do inconsciente, alarmando-me expeditamente dos possíveis fracassos por vir diante dos êxitos a alcançar.

Por último, é de suma importância o conhecimento de que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. A este apoio, sou extremamente grato.

## RESUMO

GRILLO, F. A. G. *A clínica da culpabilidade: a importância do pai e da Versagung no caráter e no sintoma*. 2020. 113 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

O trabalho tem por objetivo a reflexão suscitada mediante a associação feita por alguns sujeitos em análise entre o lugar do pai para cada um e o alcance e a sustentação de seus êxitos, isto é, seus ideais. Segundo Freud, é como se o essencial no êxito fosse ter ido além do pai, e como se fosse proibido querer ultrapassá-lo, o que justifica o sentimento de culpa e a necessidade de punição – adiante em sua obra abordados na relação com o supereu. Conforme a releitura de Lacan, para prescindir do pai é preciso saber servir-se dele. O pai em questão, o que funciona para os filhos, não é o genitor, e sim o Nome-do-Pai. Os fracassados pelo êxito não contradizem a tese de que o adoecimento neurótico é fruto de uma *Versagung*. Erroneamente traduzida por frustração, a *Versagung* é um termo exclusivamente relativo ao pai e a sua função que, como sabemos, difere de um pai, ainda que possa ser por ele exercida. É uma renúncia a servir-se da função paterna em prol de uma decepção com o pai. Servir-se do pai indica saber fazer uso do melhor do pai, e não do seu pior: tomar a falta como uma falta constituinte, ligada ao desejo, que nos leva adiante na sustentação de nossas escolhas, ao invés de deixar-se abater sob as garras do severo supereu. O desejo em questão que seria atingido no êxito que o sujeito não pode ter é o desejo de matar o pai porque ele não entende que ultrapassar o pai implica em poder se servir dele.

Palavras-chave: Fracasso. Êxito. Pai. *Versagung*. Desejo. Supereu.

## RESUMÉN

GRILLO, F. A. G. *La clínica de la culpabilidad: la importancia del padre y Versagung en carácter y síntoma*. 2020. 113 f. Disertación (Máster en Psicoanálisis) - Instituto de Psicología, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

El trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre la asociación realizada por algunos sujetos en el análisis entre el lugar del padre para cada uno y el alcance y el apoyo de sus éxitos, es decir, sus ideales. Según Freud, es como si lo esencial del éxito fuera haber ido más allá del padre, y como si estuviera prohibido querer vencerlo, lo que justifica el sentimiento de culpa y la necesidad de castigo – más adelante en su trabajo abordados en la relación con el superyó. Según la relectura de Lacan, para prescindir del padre es necesario saber cómo servirse de él. El padre en cuestión, lo que funciona para los hijos, no es el genitor, sino el Nombre-del-Padre. Aquellos que no tienen éxito no contradicen la tesis de que la enfermedad neurótica es el resultado de una *Versagung*. Traducido incorrectamente a la frustración, *Versagung* es un término relacionado exclusivamente con el padre y su función, que, como sabemos, difiere de un padre, aunque pueda ser ejercido por él. Es una renuncia a servirse de la función paterna en favor de una decepción con el padre. Servirse del padre indica saber hacer cómo usar lo mejor del padre, y no lo peor: tomar la falta como una falta constitutiva, vinculada al deseo, lo que nos lleva a avanzar en el mantenimiento de nuestras elecciones, en lugar de dejarnos abrumar por las garras del severo superyó. El deseo en cuestión que se lograría en el éxito que el sujeto no puede tener es el deseo de matar al padre porque él no comprende que superar al padre implica ser capaz de servirse de él.

Palabras-clave: Fracaso. Éxito. Padre. *Versagung*. Deseo. Superyó.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|  |    |
|--|----|
| Figura 1 - Esquema óptico de Bouasse .....           | 54 |
| Figura 2 - Esquema óptico ou do vaso invertido ..... | 55 |
| Figura 3 - Esquema óptico do final de análise .....  | 58 |

## SUMÁRIO

|         |  |     |
|---------|--|-----|
|         | <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | 9   |
| 1       | <b>CRIME E CASTIGO</b> .....   | 14  |
| 1.1     | <b>Os complexos de Édipo e de castração</b> .....                                      | 15  |
| 1.1.1   | <u>As primeiras descobertas</u> .....  | 15  |
| 1.1.2   | <u>O pai nas tragédias de <i>Édipo Rei</i> e <i>Hamlet</i></u> .....                   | 16  |
| 1.1.3   | <u>A tragédia, o mito e a verdade na psicanálise</u> .....                             | 23  |
| 1.1.4   | <u>A função do pai em <i>Totem e tabu</i></u> .....                                    | 24  |
| 1.1.4.1 | O totemismo .....  | 25  |
| 1.1.4.2 | O complexo de castração .....  | 28  |
| 1.1.4.3 | O sacrifício .....   | 29  |
| 1.1.4.4 | O mito do pai da horda .....   | 30  |
| 1.1.4.5 | O pai é Deus .....   | 32  |
| 1.1.5   | <u>O líder da massa como o pai da horda</u> .....                                      | 35  |
| 1.1.6   | <u>O Édipo em sua complexidade</u> .....   | 40  |
| 1.2     | <b>A cinta do pai: o supereu e o sentimento de culpa na relação com o pai</b> .....    | 43  |
| 1.2.1   | <u>O supereu, o ideal do eu e o eu ideal</u> .....                                     | 43  |
| 1.2.2   | <u>Do estádio do espelho ao esquema do vaso invertido na formação dos ideais</u> ..... | 48  |
| 1.2.2.1 | O estádio do espelho .....   | 48  |
| 1.2.2.2 | O esquema óptico ou do buquê invertido .....   | 53  |
| 1.2.2.3 | Além do espelho: o objeto <i>a</i> .....   | 59  |
| 1.2.3   | <u>O sentimento de culpa e a necessidade de castigo</u> .....                          | 62  |
| 2       | <b>AS VERSÕES DO PAI: A UNIÃO DOS MITOS DE ÉDIPO E DO PAI DA HORDA</b> .....           | 67  |
| 2.1     | <b>O pai simbólico</b> .....   | 67  |
| 2.2     | <b>O pai imaginário</b> .....  | 71  |
| 2.3     | <b>O pai real</b> .....  | 72  |
| 3       | <b>O FRACASSO COMO A MARCA DO PAI</b> .....  | 76  |
| 3.1     | <b>O caráter</b> .....   | 76  |
| 3.2     | <b>Os fracassados pelo êxito</b> .....   | 81  |
| 3.3     | <b>Carta de Freud a Romain Rolland</b> .....   | 85  |
| 3.4     | <b>Os fracassados pela <i>Versagung</i></b> .....                                      | 87  |
| 3.4.1   | <u>A <i>Versagung</i> de Sygne de Coûfontaine</u> .....                                | 87  |
| 3.4.2   | <u>A <i>Versagung</i> da Jovem Homossexual</u> .....                                   | 90  |
| 3.4.3   | <u>A <i>Versagung</i> e os fracassados pelo êxito</u> .....                            | 92  |
|         | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....  | 95  |
|         | <b>REFERÊNCIAS</b> .....   | 108 |

## INTRODUÇÃO

Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen.

[O que herdaste de teus pais, Conquista-o, para que o possuas].

*Goethe, Fausto*

A pesquisa que aqui propomos se alicerça em indagações suscitadas a partir da prática clínica do seu autor, que se iniciou no SPA (Serviço de Psicologia Aplicada) da graduação em Psicologia, pela Universidade Gama Filho; seguida pelo SPA da PUC-Rio, do curso de Especialização em Psicologia Clínica; pelo Ambulatório de Psiquiatria Infantil do Hospital Universitário Pedro Ernesto; por atendimentos realizados no Instituto AGIR, na Rocinha e no Projeto Girassol, no Guararapes e, por fim, pelo consultório particular.

Ao longo desta trajetória deparamo-nos com alguns casos em que questões referenciadas ao pai tinham um papel relevante e ganhavam um contorno muito particular: em suas histórias, alguns desses sujeitos, prestes a atingir – ou após alcançarem – determinadas conquistas profissionais, pessoais, amorosas, viam-se diante da possibilidade de ruína que os impedia de seguir adiante. Donde se impuseram ao autor deste estudo algumas questões, que acabaram por nortear a condução da presente pesquisa: por que alguns sujeitos na iminência de realizar ou, ainda, ao realizarem um objetivo tão almejado, caem doentes e colocam tudo a perder, ficando impossibilitados de alcançar o sucesso, ou então, desfrutar o sucesso conquistado? Por que, ao se aproximar de um ideal há tempos sonhado, alguns sujeitos fraquejam? Por que o sujeito recua diante daquilo que diz tanto desejar? Não haveria nisto uma contradição explícita, quando nos parece óbvio que seria justamente o oposto, a barreira à realização de um desejo sendo o motivo pelo qual alguém poderia adoecer?

Vejamos um recorte de dois dos casos clínicos acima mencionados. Daniel procurou a análise com queixas referentes à dificuldade financeira, o que o levava a alternar períodos de gastos excessivos com outros de economia dura, e à dúvida entre dar continuidade aos negócios do pai – em suas palavras, “ocupar seu lugar” –, como todos esperavam que ele fizesse, ou se dedicar aos estudos, o que acreditava representar o seu próprio desejo. Mesmo assumindo, mais adiante, gostar do trabalho no comércio, Daniel temia fracassar ao abraçar de vez os negócios do pai, de modo que cogita ir morar fora do país. Atormenta-se num conflito duradouro entre ser ou não ser como o pai: “Passei grande parte da minha vida dizendo que eu seria um homem completamente diferente do meu pai, mas acabei fazendo tudo aquilo que eu tanto recriminei nele”.

Seu pai é descrito por ele como alguém de sucesso, porém controlador e que não sabe usufruir do dinheiro que tem. “Pedir dinheiro ao meu pai é como vender a alma ao diabo: ele

encontra uma brecha para te controlar”, diz o paciente. No entanto, quando vê o pai sofrer, cai em angústia, sentindo-se endividado e culpado. Outro aspecto que merece destaque é que, envolto desses sentimentos, o paciente menciona uma descrença em relação às benesses do tratamento. Sua angústia é tanta que o leva ao ponto de formular o pensamento de que seria bom se Deus acabasse logo com o mundo, assim, não precisaria mais existir.

Diante dessa vinheta clínica, perguntamo-nos: qual a possível relação entre o fracasso de Daniel e a fantasia de ocupar o lugar do pai? Seria a incapacidade de lidar com o sofrimento do pai uma forma de Daniel fazer consistir Um pai, evitando encarar o furo no Outro? Vamos ao segundo caso clínico.

Quando pequeno, Miguel levou uma surra “inesquecível” de cinta do pai por ter tido experiências homossexuais. “E eu interiorizei essa surra”, conclui o rapaz que, em grande sofrimento, achava-se merecedor dela por se sentir um “lixo”. Após a separação dos pais, a raiva pelo pai ficou evidente, pois enquanto Miguel vivia com roupas rasgadas, o pai, todo arrumado, ia e vinha, entrava e saía... de casa, “como um coito interrompido”.

Hoje, já adulto, Miguel sente-se fraco, pouco viril, e sonha em ter um “corpaço” (sic). Além disso, ele gostaria de encontrar um amor, mas sua dificuldade em paquerar o leva de volta à garantia da masturbação e do sexo pago. Os garotos de programa escolhidos são sempre “mega-homens, ativos, negros e de pênis grande” para que possam preenchê-lo – “mesmo que doa!”. Miguel sai desses encontros sentindo-se “culpado, inferior, menos homem e com nojo de si”; é perseguido por um temor de “ser descoberto”. Como reação, deve ser o mais compreensível e bonzinho com todos.

Numa das sessões, Miguel diz: “Sinto-me em dívida”, sem conseguir saber de onde vem isso. O analista pergunta de quem herdou essa dívida e Miguel responde prontamente: “Não sei, mas pensando aqui... É algo bem recente... Eu descobri que meu pai morreu deixando muitas dívidas. E ele morria de medo de ser descoberto”. Seu pai havia falecido fazia cinco meses, mas Miguel, que tomou para si a tarefa de resolver as pendências do pai, tem dificuldades nessa tarefa e, por enquanto, essas dívidas mantêm o pai vivo e com o nome sujo.

De alguma forma, Miguel associa sua postura de não quitar as dívidas do pai à visão do pênis enorme do pai, na infância. Assume que gostaria de ter um pênis como aquele; na verdade, maior que aquele! Um “pênis-espada” que pudesse lutar com o seu pai para proteger a infeliz mãe submissa, “sexo frágil” (sic). Um pênis enorme para mostrar ao pai – que entra e sai e deixa a todos sem gozar – que Miguel é viril! “O pênis preenche tudo na minha cabeça”, diz.

Mais adiante, surge uma “nova” questão em análise: “Não me sinto incaPAI”, numa manifestação de lalíngua que equivoca, através da troca repentina de letras, *incapacidade* com *paternidade*. Miguel fala sobre sua dificuldade com a autoridade no trabalho, seu medo de ser castigado por seus superiores e de não ser capaz de ser um bom “pai” para os seus subalternos.

Sonha que o armário em que guarda seus pertences na sauna tinha sido arrombado e que roubaram seu uniforme de trabalho.

Novamente aqui, nos deparamos com o questionamento sobre a articulação entre o pai e o destino de um sujeito. O que faz com que um sujeito coloque a perder suas conquistas? Ou ainda, qual a ligação entre o lugar do pai para um sujeito e a assunção de suas capacidades, a sustentação de seus êxitos? A importância do pai na clínica psicanalítica a nós se destacou e deu estofamento para iniciarmos esta pesquisa.

Há exatamente 104 anos, em 1916, Sigmund Freud (1856-1939) levantava perguntas semelhantes ao se confrontar com sua práxis. Na época, tal investigação resultou na produção de três ensaios bastante clínicos publicados no último número da revista *Imago*, que posteriormente foram incorporados à Obra Completa de Freud como um único texto cujo título é *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico* (FREUD, 1916/1992). Aqui nos interessa, em particular, o segundo dos três ensaios, *Os fracassados pelo êxito* (FREUD, 1916/1992). Embora hoje em dia não seja um texto muito difundido – ao menos não como foi em seu lançamento, conforme nos indica o psicanalista e tradutor de Freud para o inglês, James Strachey (1887-1967), na nota introdutória –, diligenciamos com esse trabalho retirá-lo do ostracismo e comprovar sua atualidade.

No artigo supracitado, após mencionar exemplos de sujeitos que fracassaram no êxito, Freud parte para personagens da literatura, como Lady Macbeth, em *Macbeth*, de Shakespeare (1564-1616), e Rebecca Gamvik, em *Rosmersholm*, de Ibsen (1828-1906), que representavam o mesmo drama. Ao final dessa densa trilha, é ao complexo de Édipo que Freud nos guia. Segundo o pai da psicanálise (FREUD, 1916/1992), o intenso desejo inconsciente de que o genitor do sexo oposto ao do sujeito desaparecesse provocaria as forças da consciência moral que, numa contraofensiva, levariam o sujeito a contrair uma enfermidade diante do triunfo.

Ainda junto a Freud, sugerimos um salto para o ano de 1936 quando ele narra, numa carta ao amigo Romain Rolland (1866-1944), os acontecimentos relativos à sua viagem a Atenas em companhia do irmão. De pé sobre a exuberante Acrópole, ao buscar desvendar a resistência que dele se apoderou antes de chegar até ali, Freud (1936/1991) recorda-se de que, bem pequenino, duvidou de que um dia pudesse ver com os próprios olhos essa cidade, à época, tão distante e inalcançável. “O que diria nosso pai se pudesse estar presente?” (FREUD, 1936/1991, p. 220), remete-nos ele à pergunta feita por Napoleão ao próprio irmão durante a cerimônia de sua coroação.

Em seguida, revela uma conclusão a nós muito cara: à satisfação de ter ido tão longe, ou seja, mais longe do que seu pai jamais pudesse um dia ter sonhado em ir, mesclava-se um sentimento de culpa, como se fosse proibido ir além do pai, assumir o seu lugar. Nas palavras

de Freud (1936/1991, p. 220-221): “parece como se o essencial no êxito fosse ter chegado mais longe que o pai, e como se continuasse proibido querer ultrapassá-lo”.

Em outro salto no tempo, agora conduzidos pelo psicanalista e psiquiatra francês Jacques Lacan (1901-1981) e seu imprescindível retorno a Freud, encontramos uma pista preciosa sobre como lidar com isso que se coloca para o sujeito enquanto uma proibição, em *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente* (1957-1958/1999, p. 163): “[...] é preciso ter o Nome-do-Pai, mas também é preciso que saibamos servir-nos dele. É disso que o destino e o resultado de toda a história podem depender muito”. Destacamos esta relevante citação para abrir as portas de nosso trabalho, uma vez que traz à tona direcionamentos fundamentais para as questões aqui propostas.

Deste caminhar inicial, tiramos a indicação de que triunfar, ter êxito na vida, logo, realizar desejos, estaria diretamente relacionado à disposição subjetiva conquistada por ultrapassar o pai, ir além do pai, não sem a cláusula prévia de dele saber se servir. Contudo, o que é preciso para alcançá-la? Sob quais condições é possível ir além do pai sem cair em desgraça, sem precisar pagar o alto preço do adoecimento? O que o atravessamento de uma análise tem a nos dizer sobre isso? É preciso ainda, antes de prosseguir, incluir mais algumas perguntas que nos advêm em paralelo a todo este questionamento: o que é o pai para a psicanálise? A que pai exatamente nos referimos quando diante dessa problemática?

Alberti (2004, p. 27) nos indica que “[...] Certamente esse pai do qual o sujeito aí se serve transcende em muito seu esperma”. Em *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, Lacan aponta uma direção:

[...] Se a castração é o que atinge o filho, não será também o que o faz aceder pela via justa ao que corresponde à função do pai? Isso se mostra em toda nossa experiência. E não é isto mostrar que é de pai para filho que a castração se transmite? (LACAN, 1969-1970/1992, p. 128).

A castração é o que possibilitará a ascensão à função paterna. Portanto, podemos concluir que servir-se do pai é admitir-se castrado e, mais ainda, admitir a castração do Outro?

Pretendemos de forma geral, através deste trabalho, reafirmar a atualidade da teoria psicanalítica formulada em consonância com a prática clínica, proposta por Sigmund Freud há mais de 100 anos, em articulação com o ensino de Jacques Lacan, iniciado na década de 1950, cuja proposta foi de retorno à letra freudiana. A pertinência dessa pesquisa emerge essencialmente ao sublinharmos os efeitos da incidência do pai para o sujeito, determinantes de sua relação mais ou menos conturbada com o desejo, segundo os complexos de Édipo e de castração, referências fundantes e primordiais para a psicanálise.

A clínica psicanalítica, responsável pela construção de nosso arcabouço teórico, nos ensina que “o pai que funciona para os filhos não é o genitor, e sim o Nome-do-Pai” (QUINET,

2015, p. 37), orientação teórica em que nos apoiaremos ao longo dessa investigação. O que é decisivo para a psicanálise é o pai tanto em sua função de *não*, interdição, quanto em sua “função de semblante”, de “Nome” (SOLER, 2005, p. 87), nomeação, e não aquele que, muitas vezes, aparece nas biografias como um personagem que ali se encontra apenas “para lavar a louça da cozinha com o avental da mulher” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 162).

No primeiro capítulo, vamos acompanhar Freud na descoberta e formulação dos complexos de Édipo e de castração para pensar o lugar do pai na psicanálise, determinante de sua função. Inspirados pelo fundador da psicanálise que mantinha um diálogo constante com as artes literárias, recorreremos às tragédias de *Édipo Rei* e *Hamlet* que sublinham a relação do sujeito com o pai. A tragédia e o mito serão reafirmados aqui em sua importância de dizer sobre o indizível, tocando a verdade. Essa é a ponte para nos encontrarmos com o mito da psicanálise, o único, o mito do pai da horda primitiva em *Totem e tabu* (1913 [1912-1913]/1991). O supereu, herdeiro do Édipo, será abordado em sua relação com o sentimento de culpa e a necessidade de castigo.

No segundo capítulo, daremos de encontro com as diferentes versões do pai a partir das elaborações lacanianas extraídas da união do Édipo com o mito do pai da horda primitiva. Portanto, abordaremos o pai simbólico, o pai imaginário e o pai real com o intuito de ampliar nosso entendimento a respeito da função paterna.

No terceiro e último capítulo, retomaremos os dois textos freudianos a que primeiro recorreremos quando diante dos questionamentos suscitados pela clínica: *Os fracassados pelo êxito*, ensaio que compõe *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico* (FREUD, 1916/1992), e *Carta a Romain Rolland* (1936/1991). Neles, pretendemos encontrar um direcionamento para pensar o fracasso na vida de alguns sujeitos em sua relação com o pai. A *Versagung* se colocou como um norte, uma vez que é com ela que Freud inicia *Os fracassados...*: o adoecimento neurótico é provocado por uma *Versagung*, diz a tese freudiana, e os sujeitos que fracassam quando triunfam não fogem à regra. Por intermédio de Lacan, buscaremos uma tradução que não a de *frustração* para o termo alemão. Tal empreitada nos guiará para a tragédia contemporânea de Paul Claudel sobre os Coûfontaine, em que as renúncias da protagonista da primeira parte da trilogia servirão de material para apreendermos tão complexo e fundamental conceito. Além de Sygne de Coûfontaine, recorreremos também à Jovem Homossexual, famoso caso clínico de Freud, e às paixões do ser, segundo Lacan. Por fim, retomaremos *Os fracassados pelo êxito* para tentar articular as questões que foram levantadas neste percurso, ainda que algumas possam seguir em aberto.

## 1 CRIME E CASTIGO

Honrar os deuses e negar aos deuses  
Sua moira é um contra-senso.  
Sófocles, Édipo em Colono

Ouçã o trovão da vingança ressoando ao seu redor  
Sobre sua cabeça, hoje mesmo, fulminante cairá.

*Lorenzo Da Ponte, Don Giovanni*

Nos primórdios de sua construção teórica, Freud (1950 [1892-1899]c/1992, p. 295), às voltas com a etiologia das neuroses a partir de um sonho que ele relata para Fliess, na carta de 31 de maio de 1897, interpreta: “Este sonho mostra, naturalmente, o meu desejo realizado de captar um *pater* como perpetrador (*Urheber*) da neurose, terminando assim com as minhas eventuais dúvidas”. Abre-se, assim, o caminho para o desvelar da problemática edípica. Seis meses antes de externar esse anseio, na *Carta 50*, datada de 2 de novembro de 1896, Freud (1950 [1892-1899]/1992b, p. 273) relata um sonho a Fliess em que lê o seguinte dizer, escrito num cartaz em local público: “Pede-se fechar os olhos”. O contexto que envolve o sonho é a morte do seu pai e, como interpretação, o sonhador recorre à equivocidade: “fechar os olhos” tanto se refere ao dever que o filho tem de fechar os olhos do pai morto quanto a um pedido de desculpas, de perdão, um “fazer vista grossa” para o filho que não consegue cumprir com os deveres relativos ao funeral. Portanto, é desvelado através do sonho tanto o dever quanto a culpa atrelados ao pai.

“Deve-se cumprir com seu dever para com o morto”, escreve Freud como o significado que atribui ao sonho, indicando que há uma dívida na jogada que clama por indulgência. Segundo Gerez-Ambertín (2003, p. 35), “desculpa do filho pelo anseio de morte do pai; pagamento inevitável do sujeito à genealogia; bifurcação de culpa-dívida no *deudo* [...]”. *Deudo* é uma palavra espanhola que está ligada etimologicamente à dívida – *deudo* é o masculino de dívida: *deuda* –, mas também utilizada para designar as relações de parentesco e, em específico, os descendentes do morto.

De fato, Freud tinha se atrasado para o funeral do pai por ter ficado se apurmando no cabelereiro e acabou levando uma chamada dos parentes assim que chegou, não apenas pelo atraso, mas por envergonhá-los ao realizar um funeral discreto e singelo demais, ainda que reconhecesse aí o desejo de seu pai. Logo os parentes acabaram por concordar com a simplicidade do funeral, embora isso não tenha sido suficiente para impedir a manifestação de culpa por parte de Freud no sonho. A culpabilidade que se delineava pela morte de seu pai era



a evidência de “um resíduo de satisfação que retorna nessa morte desejada” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 36).

Notemos que, ao narrar o mesmo sonho em *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900 [1899]/1991, p. 323) descreve o dizer no cartaz de forma ainda mais ambígua: “Pede-se fechar os/um olho(s)”. Conforme os comentários de Marta Gerez-Ambertín (2003), a partir disso poderíamos formular as seguintes frases interpretativas de mão dupla: diz o filho para o pai: “Pai, se me perdoares por meus desejos parricidas, prometo fazer vista grossa (fechar os olhos) para os seus pecados” (o que aqui pode ser lido, segundo a autora, como “sua inconsistência”); diz o pai para o filho: “Filho, fecho um dos olhos para os seus intentos parricidas para que se faça unir a lei e o desejo, mas mantereí o outro olho aberto para vigiá-lo e reprová-lo”. Eis a indicação da presença de um olhar censurador do pai, que julga e critica o sujeito. Os dois modos, no plural e no singular, apontariam, portanto, para os deveres não somente do filho, mas também do pai.

Segundo Lacan (1969-1970/1992, p. 125), “a morte do pai, a essa boa-nova de que Deus está morto, não me parece – longe disso – talhada para nos libertar”. E, mais adiante, na mesma lição: “Freud se quer culpado da morte de seu pai. (...) será isto a marca de alguma coisa que se esconde, e que seria propriamente o voto de que o pai seja imortal?” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 128). A culpa do filho pela morte do pai revelaria um gozo do triunfo por acreditar ultrapassá-lo, ir mais além do pai e usurpar seu poder e, paradoxalmente, fazê-lo sobreviver para seguir amparado por ele (GEREZ-AMBERTÍN, 2003). A culpa denota a sustentação do pai, ainda que enquanto uma fantasia; fantasia esta bem atuante, pois é somente morto que o pai opera, ou seja, “é o fantasma do pai que será causal no inconsciente” (GAZZOLA, 2005, p. 40).

Lembre-mos que, naquele momento inicial, Freud (1950 [1892-1899]c/1992, p. 295) ainda recolhia os “resíduos que a última maré depositou na praia”, os quais mais adiante dariam corpo às suas grandes descobertas, o complexo de Édipo e o complexo de castração: o parricídio e o incesto, e as consequentes culpa e punição daí advindas, prenúncio de um supereu a se formular.

## 1.1 Os complexos de Édipo e de castração

### 1.1.1 As primeiras descobertas

Na *Carta 64*, datada de 31 de maio de 1897, Freud (1950 [1892-1899]c/1992, p. 295) revela estar próximo de achar a fonte da consciência moral. A partir do sonho com sua filha mais velha Mathilde – naquela época com 11 anos de idade –, Freud (1950 [1892-1899]/1992c,

p. 295) se depara com sentimentos “supercarinhosos” para com ela. Já no rascunho anexado a esta carta, *Rascunho N*, é o desejo de morte dos pais que é ressaltado – “no filho, voltado contra o pai e, na filha, contra a mãe” (FREUD, 1950 [1892-1899]/1992d, p. 296). Esses impulsos hostis podem ser contidos diante de pais enfermos ou mortos, gerando fenômenos que, dependendo da estrutura clínica, manifestam-se como “culpa consciente e compaixão na obsessão; castigo vitimário na histeria; hiper-recriminações na melancolia e delírio de perseguição na paranoia” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 34).

Será na *Carta 71*, de 15 de outubro de 1897, que a semente do Édipo finalmente germinará aos olhos de Freud (1950 [1892-1899]/1992e, p. 307), levando-o a afirmar sua universalidade: “Também encontrei em mim a paixão pela mãe e o ciúmes do pai, e agora os considero um acontecimento universal do início da infância [...]”. Portanto, o que caracteriza o complexo de Édipo é o drama do sujeito diante do parricídio e do incesto com a mãe, “dois grandes delitos dos homens, os únicos que nas sociedades primitivas são perseguidos e abominados como tais” (FREUD, 1916/1992, p. 339). Segundo Alberti (2009, p. 176), o Édipo descoberto por Freud revela o “desejo de matar o pai para ter a mãe porque ela era não o objeto perdido – a mãe que foi perdida para sempre não faz parte de suas representações –, e sim o objeto de desejo do Outro com quem rivaliza [...]”.

### 1.1.2 O pai nas tragédias de *Édipo Rei* e *Hamlet*

Na *Carta 71*, Freud (1950 [1892-1899]/1992e) afirma residir primordialmente no parricídio e no incesto com a mãe a força cativante da tragédia *Oedipus Rex*, de Sófocles, que desafia tudo aquilo que a razão interpola como objeções ao oráculo. As desventuras do herói grego capturam uma compulsão que só pode ser reconhecida em cada sujeito na medida em que essas mesmas marcas também estão cravadas em seus próprios pés. Cada espectador foi um dia um Édipo na fantasia, ou seja, desejou matar o pai para ter a mãe e, justamente por isso, cai horrorizado diante daquele sonho tornado real na encenação da tragédia. Acompanha seu reconhecimento um espanto que faz jogar para longe todo esse estado infantil, apartando-o do estado atual do sujeito.

Ainda nessa carta, o mesmo evento também foi identificado por Freud (1950 [1892-1899]/1992e) como animando a trama da tragédia moderna *Hamlet*, de Shakespeare. Contudo, um novo elemento é interposto: a consciência moral aparece como a responsável pela covardia que obstaculiza Hamlet em vingar a morte do pai, um açoite que tortura o homem indigno. O herói moderno não sofre de inibição em relação a toda e qualquer ação, somente dessa em

particular – e aí reside o pulo do gato da interpretação freudiana. Hamlet facilmente envia seus cortesãos para a morte assim como, sem escrúpulos, assassina Laertes. Não haveria justificativa melhor para tal, conforme Freud, senão a de que o próprio Hamlet, identificado com o tio assassino, estaria atormentado pelas obscuras lembranças de desejos parricidas e incestuosos, e sua inibição, fruto da consciência moral resultante de uma “culpa inconsciente” (FREUD, 1950 [1892-1899]/1992e, p. 308). Por fim, culpado e como castigo tipicamente histérico, Hamlet sofre o mesmo destino do pai: é envenenado pela espada do rival e, somente nessa condição, já morto, pode finalmente passar ao tão almejado ato de vingança.

Em *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900 [1899]/1991), ambas as peças teatrais trágicas – *Oedipus Rex* e *Hamlet* – são retomadas quando Freud trata dos sonhos de morte de pessoas queridas. Nessa obra fundante da psicanálise, o pai da psicanálise assegura a importância do papel dos pais e sua coloração ambivalente na vida psíquica de todas as crianças, e qualifica o complexo de Édipo de “patrimônio inalterável” (FREUD, 1900 [1899]/1991, p. 269), o principal causador da sintomatologia neurótica posterior.

Conforme as indicações freudianas (1900 [1899]/1991, p. 270), baseando-se no que comumente afirmavam sobre *Oedipus Rex*, tratar-se-ia de uma “tragédia do destino”, o que significa que o elemento trágico residiria na luta irreconciliável entre os deuses – ou também chamados de “destino” – e a vã tentativa dos homens de escapar à maldição que os determina e ameaça. Diante do destino, os homens nada podem fazer, restando-lhes a impotência e a submissão. Naquele tempo, a forma como os deuses falavam com os homens era através de oráculos e presságios ligados a manifestações da natureza ou do cotidiano. Fosse uma águia que despontasse no céu ou uma taça de vinho que ia ao chão, era o deus que se acercava, o deus que falava (RIBEIRO, 2016).

Ainda assim, Freud (1900 [1899]/1991) ressalta que, ao contrário de outras tragédias do destino, o que faz com que *Oedipus Rex* cruze as diferentes épocas e siga impactando seus espectadores não é a característica de conflito entre os deuses e a vontade humana, mas deve ser procurado no conteúdo específico do material no qual esse contraste é apresentado. Novamente, a justificativa é o complexo de Édipo, o amor pela mãe e o ódio pelo pai:

O sonho de ter comércio sexual com a mãe sobrevém, hoje como outrora, a muitos homens, que o contam indignados e atônitos. É, como bem se entende, a chave da tragédia e a parte complementar do sonho de morte do pai (FREUD, 1900 [1899]/1991, p. 272).

À diferença do neurótico, que recua diante de seus desejos, Édipo é aquele que os realiza. O que no neurótico está recalcado, em Édipo é realizado e serve àquele como um alerta,

uma advertência diante de sua pretensa sabedoria. Não obstante, o que aproxima ambos é que, assim como o herói trágico, o neurótico também vive na ignorância de seus desejos que afrontam a moral e, ao lhe serem revelados, nada quer saber sobre as cenas perturbadoras de sua infância, afastando-se horrorizado (FREUD, 1900 [1899]/1991). Conforme Mango e Pontalis (2014, p. 28), Édipo é agido e, nesse aspecto, não é o autor de seus atos, obedecendo ao que lhe foi imposto; seria, portanto, “sem complexos”, isto é, sem inconsciente. Contudo, objetou-se: “Ele não tem inconsciente porque é o nosso inconsciente” (MANGO; PONTALIS, 2014, p. 28).

Seguindo em *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900 [1899]/1991, p. 273) menciona a tragédia moderna de Hamlet, esse atordoado príncipe da Dinamarca, qualificando-a de “outra das grandes criações trágicas”, com raízes fincadas no mesmo solo que *Oedipus Rex*. Contudo, reconhece que o modo diverso de tratar o mesmo material aponta diferenças significativas na vida anímica dos sujeitos nesses dois períodos da cultura. Enquanto em *Édipo Rei*, a fantasia é realizada qual num sonho, em *Hamlet*, permanece recalcada, como no caso de uma neurose, e, conforme também encontramos na *Carta 71* (1950 [1892-1899]/1992d), a consciência moral é o que surge em seu lugar.

No entanto, nem tudo em *Oedipus Rex* é explícito, pois havia uma ignorância em jogo. Essa ignorância é o que Lacan (1960-1961/1992) ressalta em *O Seminário, livro 8: a transferência* ao contrapor *Édipo Rei* à *Hamlet*, centrando sua análise na relação do herói com a morte do pai em articulação com o saber. No nível do *Édipo*, o pai é morto sem que o herói o saiba. Aliás, ninguém sabia, apesar dos incansáveis alertas: nem o pai morto nem seu assassino, o próprio filho. Capturamos uma passagem de *Édipo em Colono* (2012, versos 991-999) onde o herói já exilado faz uso de uma argumentação jurídica com um tom levemente irônico para dar provas de seu não-saber, ou ainda, de sua resistência ao saber: “Se alguém agora viesse te matar, a ti, tão justo, indagarías se é teu pai o assassino, ou no ato o punirías? Se tens amor à vida – penso –, o vil punirías, sem o exame do direito”.

Diante disso, só restava a Édipo ser um brinquedo do destino, dos deuses, das forças enigmáticas; seu infortúnio é um dado irreversível. Lança ele a lamúria às alturas do Olimpo: “Que decidiste, ó Zeus, fazer comigo?” (VIEIRA, 2012, p. 73, verso 738), e afirma conformado que “humano algum consegue impor aos deuses o que não desejem” (VIEIRA, 2012, p. 50, versos 280-281). Todavia, não podemos deixar de admitir que se tratava de um sujeito movido pelo desejo de saber; desejo este que, inclusive, o leva à perdição. Isso é verificado logo no início da peça, quando diante do cortejo de lamentos dos descendentes de Cadmo, sofrendo pelo naufrágio da polis, Édipo, muito solícito, coloca-se à disposição para lhes dar “total

auxílio” (VIEIRA, 2015, p. 39) e descobrir quem é o miasma que deve ser expulso, indicação do oráculo de Delfos trazida por seu cunhado, Creonte. Qual não será a surpresa de nosso herói ao descobrir finalmente, depois de muito resistir, que era ele mesmo o referido miasma? Conforme Ribeiro (2016), apesar de *Édipo* ser considerado uma tragédia do homem da antiguidade, “qual de nós não se sentiu um dia joguete do destino? Quem nunca se sentiu vítima da deusa má sorte? Quem nunca maldisse sua sina, ‘*mé fúnai*’?”.

Propomos aqui nos determos, mesmo que de forma breve, nessa expressão cara à psicanálise: “Nós o encontramos ao final da tragédia edipiana, no *mé fúnai* do *Édipo em Colono*, esse *pudesse eu não ser*, que quer dizer *não ser nascido*” (LACAN, 1960-1961/1992, p. 295). No seminário seguinte, sobre a identificação, Lacan torna a citar o *mé fúnai*, agora em correlação com a *baraka*. A *baraka* faz parte da cultura judaica e significa graça, benção, um sopro e pulsação da vida; em árabe, é um presente de energia espiritual que pode ser usado na vida prática. Portanto, a *baraka* é o extremo oposto do *mé fúnai*.

Na lição de 4 de abril de 1962, às voltas com o tema da angústia que surge no sujeito diante do desejo do Outro, Lacan (1961-1962) menciona uma tensão deflorada entre o *mé fúnai* e a *baraka*, contanto que o pai esteja aí, isto é, que se encontre no centro em torno do qual se organiza a transferência do falo, de certa maneira, tido como essa unidade de troca, de medida que se torna a base de toda articulação do campo do desejo. Diante da pergunta sobre o desejo do Outro, o *che vuoi?*, o sujeito pode ser acariciado com o amor do pai, a *baraka*, ou o seu pior, desejando nunca ter vindo ao mundo, *mé fúnai*.

O pai é central na psicanálise, o passo essencial, podendo ser o sujeito agraciado por seu amor ou sofrer de sua maldição. O amor do pai é o que faz do sujeito um sujeito desejante, o que lhe dá o sopro de vida necessário para que nele habite o desejo mediante o encontro com a falta. A função paterna é o que promove “a decepção fundamental da criança” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 81), guiando-a ao reconhecimento de que tanto ela não é o objeto único da mãe, pois o interesse materno é o falo, quanto de que falta à mãe esse objeto. Comenta Lacan (1956-1957/1995, p. 75) a respeito do falo e da função paterna em relação ao desaparecimento da fobia num caso de uma garotinha:

[...] o pai está presente o bastante para introduzir, precisamente, um elemento novo, de que ainda não falamos até agora, mas que está essencialmente ligado à função da fobia, a saber, um elemento simbólico, situado para além das relações com a mãe, para além do que é sua potência ou impotência, e destacando de sua implicação na mãe a noção de potência como tal. Em suma, ele substitui aquilo que nos parece ter sido saturado pela fobia, a saber, o temor do animal castrador como tal, que se verificou ser o elemento e articulação essencial, necessário, tendo permitido à criança atravessar a grave crise em que havia entrado diante da impotência materna.

É por intermédio de uma rivalidade com o pai que alguma coisa se estabelece e leva o sujeito ao alcance da potência fálica. A entrada do pai no jogo promove desde o símbolo da falta de objeto na mãe à necessidade da criança de receber simbolicamente o falo. Será justamente a partir da ameaça de uma instância castradora que a necessidade do falo se instaurará. “É no plano simbólico, isto é, aqui, no plano de uma espécie de pacto, de direito ao falo, que se estabelece essa identificação viril (...)”, ensina Lacan (1956-1957/1995, p. 82). Ao sentir-se o possuidor legítimo do falo, o sujeito poderá, a partir disso, ser o portador do objeto do desejo para outro objeto substituto do objeto materno. Alberti (2009) esclarece que todo homem sabe não possuir o falo, porém para completar a operação de separação da mãe é preciso que ao menos um, o pai, o possua, esse objeto do desejo materno. Conforme Maurano (2018, p. 11), o atrelamento narcísico do sujeito ao falo aponta para uma aspiração a uma “plena potência vital”.

É o que Charles Aznavour exalta no refrão da canção francesa “La Baraka” (1974): “*La baraka* é quando você está entre meus braços e sorri/*La baraka* somos eu e você na existência/Noite e dia quando você está aqui/É o nosso amor, *la baraka*”<sup>1</sup>. A seguir, canta o ensejo do destino que, em segredo, “abre o baile, conduz a dança por um dia, uma hora ou nunca”<sup>2</sup>. Na versão em inglês da mesma canção, *la baraka* “é o lance de sorte que traz você até a minha porta”, “*la baraka* é destino, *la baraka* sou eu e você”<sup>3</sup>. No entanto, “muitos passam pela vida sem isso/Alguns encontram uma ou duas vezes/Não tem nada que se possa fazer/Isso não se pode comprar por preço algum”<sup>4</sup>. É somente porque o desejo faz morada no sujeito, fruto da regência (significação) fálica instaurada pelo pai, que os céus podem abrir-se num rasgo promovendo o encontro faiscante dos corpos, dos olhares e das vozes em promessas de amor.

Contudo, a partir da leitura de Rabinovich (2005) das elaborações lacanianas a respeito do falo, aprendemos que há uma diferença entre a significação fálica e o significante fálico. A significação fálica é resultante da ação do significante fálico. O significante fálico refere-se à instauração de uma posição subjetiva que é a de sujeito dividido, barrado, sujeito do inconsciente, isto é, \$. Somente a partir dessa posição é que o sujeito poderá identificar-se com o tipo ideal de seu sexo, atender às necessidades de seu/sua parceiro/a na relação sexual e aceder à maternidade ou paternidade. Isso implica em dois pontos: o primeiro é que “o sujeito do

---

<sup>1</sup> “*La baraka/C'est quand tu es entre mes bras, que tu souris/ La baraka/C'est rien que toi et rien que moi dans l'existence/Et nuit et jour quando tu es là/C'est notre amour, la baraka*”.

<sup>2</sup> “*Ouvre le bal, mène la danse/Pour un jour, une heure ou jamais*”.

<sup>3</sup> “*La baraka, it is the lucky fling that brings you to my door/La baraka is destiny, la baraka is you and me*”.

<sup>4</sup> “*Most people go through life without it/Some people find it once or twice/There's nothing you can do about it/It can't be bought at any price*”.

inconsciente carece de sexo” (RABINOVICH, 2005, p. 12), isto é, que a posição inconsciente não é sexuada; o segundo, é que o caminho lhe estará aberto para a identificação com o tipo ideal de seu sexo. É neste sentido que o falo será um mediador entre os parceiros, proporcionando que um possa vir atender às demandas do outro. Devido à complexidade do assunto, deixaremos para futuros desenvolvimentos seu desmembramento.

Retomando nosso percurso, no nível de *Hamlet*, o pai sabe tanto quem o matou quanto como foi morto. Afinal, como nos diz o texto da peça, o fantasma do pai que aparece para Hamlet clama por vingança – se algum dia foi amado por seu filho –, pois foi “abatido em plena floração dos meus (seus) pecados” por uma “serpente que agora usa a nossa coroa” (MILLÔR, 2002, p. 31-32), ou seja, seu próprio irmão, Cláudio, tio de Hamlet. É um espírito que está condenado “a vagar pela noite e a passar fome no fogo enquanto é dia, até que os crimes cometidos em meus (seus) tempos de vida tenham sido purgados” (MILLÔR, 2002, p. 30).

Segundo Ribeiro (2016), Hamlet não é um homem, mas um personagem que descreve o homem moderno, não mais joguete dos deuses, mas submetido ao próprio inconsciente, cuja verdade lhe é revelada através de um ato falho e que somente se dá conta do amor por sua mulher ao perdê-la. O ato falho em questão é referente ao episódio em que Shakespeare nos brinda com uma espécie de *mise en abyme*<sup>5</sup>, onde Hamlet encena uma peça dentro da peça e veste *sem querer* o assassino da peça com suas próprias vestes negras tão habituais. Hamlet, sujeito do inconsciente, ali percebe sua identificação com o tio assassino que se casou com sua mãe. Assim, as peças de *Édipo Rei* e *Hamlet* comparecem enodadas desde as primeiras elaborações freudianas, representando a culpa e a punição por um pai que foi morto (GEREZ-AMBERTÍN, 2003).

No entanto, como observa Lacan (1960-1961/1992), em nenhum momento o pai de Hamlet é tido por rei, por uma autoridade. Antes, “o pai é ali uma espécie de ideal de homem” (LACAN, 1960-1961/1992, p. 277) – mesmo que ardendo nas chamas do inferno, o que, segundo o autor, não deixa de provocar certa expectativa de que algo pode nos ser revelado a qualquer momento. É, aliás, por isso, que Lacan se pergunta se uma *hybris*, uma desmedida, não trairia a forma idealizada que o pai de Hamlet assume aos seus olhos. Um pai do qual não se diz outra coisa senão aquilo que se poderia chamar de “o ideal do cavaleiro do amor cortês” (LACAN, 1960-1961/1992, p. 277). Um homem que, quando vivo, não poupava esforços para

---

<sup>5</sup> *Mettre en abyme* é um termo técnico da heráldica que significa “colocar, diminuindo-o de tamanho, um brasão num espaço determinado no interior de um outro brasão”. Apropriado pela crítica literária, o termo *mise en abyme*, conforme sugerido por C. E. Magny, em 1950, a partir de um comentário de André Gide, pode ser traduzido por “colocar uma narrativa dentro dela mesma”. É como um abismo que se abre, uma narrativa dentro da outra (DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire*; apud RIOS, 1996, p. 105).

atapetar de flores o caminho da rainha, sua esposa, ou então para afastar do rosto dela qualquer mínimo sopro de vento. É aí que reside para Hamlet a dignidade de seu pai e, ao mesmo tempo, a constante indignação em seu coração pelo assassinato sofrido.

Quinet (2015, p. 131) nos indica que, ao partirmos de Ésquilo, passando por Sófocles e chegando a Eurípedes, três dos maiores tragediógrafos, “há um declínio da importância dos deuses e da noção de destino”. Os desígnios dos deuses como inflexíveis e inalteráveis são postos em cheque, abrindo caminho para o destino a ser traçado, e não mais já traçado. Alberti (2009, p. 176) nos relembra que “para Lacan, o drama individual do neurótico se deve ao fato de o pai de cada um de nós, o pai do mundo moderno, jamais se igualar ao pai primitivo, uma vez que está sempre aquém de sua função”. É aí que começa toda a infelicidade do sujeito, por precisar “dar continuidade aos princípios do papai” (LACAN, 1961-1962, p. 334) como meio de desejar, enquanto que, ao mesmo tempo, como se sabe, o pai já não tem mais princípios. O pai nunca é forte o suficiente, o que cria uma hiância entre o pai imaginário e o pai simbólico: “o pai, de algum modo, sempre falha em sua função” (ALBERTI, 2009, p. 176-177). Mesmo assim, o sujeito parece lutar para manter esse pai ainda que capenga no lugar, conforme constatado em *Hamlet*.

Dessa forma, as tragédias foram perdendo a sua principal característica, de conflito entre homens e deuses, e se aproximando do drama (QUINET, 2015). É neste sentido que Lacan (1960-1961/1992, p. 266) afirma que “existem em nossa época todos os elementos de uma dramaturgia, que deve nos permitir colocar em seu nível o drama daquilo com que temos de lidar quando se trata do desejo”. Portanto, da tragédia ao drama.

Nessa relação complexa com o desejo, o que nos afadiga são os seus obstáculos, questão tão presente nas tragédias e que, portanto, permite com que elas ainda nos alcancem e nos toquem em nossa experiência, podendo, inclusive, ganhar delineamentos próprios na contemporaneidade. Entre o desejo e o que lhe faz barreira, a psicanálise destaca a função do pai (MELLO, 2001). Segundo Mello (2012, p. 73), “é notória a importância que é dada à função do pai na teoria psicanalítica, e certamente não é gratuito seu remetimento à tragédia”.

A relação do homem ao pai sempre foi enfatizada pela cultura que, desde a antiguidade, se refere a seus heróis a partir de sua filiação. Conforme Mello (2001, p. 116), essa parece ser justamente a referência que dá “a medida do sujeito, seu *metron*”. Para a psicanálise, a função do pai não tem nada de natural e está ligada às leis edificadas pela linguagem, tendo no significante o plano estruturante do desejo e de tudo o mais que permanece na obscuridade. A interdição paterna é o que, paradoxalmente, coloca no horizonte a possibilidade de sua transgressão na busca de um gozo absoluto impossível. A função do pai promove uma



interdição no lugar de uma impossibilidade, ou seja, o que é da ordem do impossível aparece como uma proibição. Mas não nos esqueçamos: o pai que funciona, que opera é o pai enquanto morto. “Numa palavra, a lei, para se instaurar como lei, necessita como antecedente a morte daquele que lhe serve de suporte”, diz Lacan (1960-1961/1992, p. 289).

### 1.1.3 A tragédia, o mito e a verdade na psicanálise

Evidencia-se assim que, desde os seus primórdios, os fundamentos da psicanálise calcaram-se na tragédia. Freud recorreu a esse gênero teatral da antiguidade clássica para a construção, verificação e reafirmação de suas ideias. Depois dele, Lacan retomou a tragédia não apenas para uma melhor caracterização do dispositivo psicanalítico, mas também para propor uma ética que fosse própria da psicanálise, alicerçada na relação com o inconsciente. A ética da psicanálise é uma “topologia trágica” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 363). Dessa forma, “[...] a tragédia está presente no primeiro plano de nossa experiência, a dos analistas [...]”, ela “se encontra na raiz de nossa experiência” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 290).

A tragédia é um gênero de arte criado pelos gregos no século V a.C., sucessora da poesia épica e lírica, e predecessora da filosofia (MELLO, 2001). Sua origem remonta ao culto a Dioniso tanto na forma de bacanais quanto na de ditirambo<sup>6</sup>. Assim, atrelada originariamente ao deus da embriaguez, tem na *hybris*, na desmedida, na “volúpia da dor e do sofrimento” (QUINET, 2015, p. 129) a sua essência. Conforme Freud (1913 [1912-1913]/1991, p. 157), o conteúdo essencial da tragédia é o sofrimento do herói que carrega a “culpa trágica”. Ao contrário de um alívio, nos ensina Lacan (1959-1960/2008, p. 317), o hino entoado pelo “cortejo feroz” de Dioniso é sinal de que “os limites do campo do incêndio foram transpostos”. Segundo Quinet (2015, p. 129), “a tragédia, ao colocar o mito em cena, com a poesia e a música, restaura seu poder de transportar o gozo e suas vicissitudes”.

Em *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969-1970/1992), Lacan faz afirmações expressivas acerca do mito e do seu lugar de destaque na psicanálise. Conforme o autor, muitas besteiras podem ser ditas em relação ao mito, o que se dá precisamente por ele ser o “campo da besteirada” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 116), e a besteirada é idêntica à verdade. O mito é a melhor encarnação da verdade que, aliás, “nunca se pode dizê-la a não ser pela metade” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 36). Portanto, “[...] o semidizer é a lei interna de

---

<sup>6</sup> Ditirambo é um “canto com coro que dança, toca e canta com um solista” (QUINET, 2015, p. 129); “[...] hino sacro que um coro cantava e dançava em torno de uma estátua de Dioniso, durante a noite. [...] Girando, cantando e vociferando em torno da imagem de Dioniso, os adeptos buscavam um êxtase coletivo” (FLORES, 2000, p. 10).

toda espécie de enunciação da verdade, e o que melhor a encarna é o mito” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 116). No entanto, apesar de o mito traduzir uma verdade do sujeito, “não fosse a tragédia, [...] ele perderia sua função de arauto da verdade” (QUINET, 2015, p. 129).

Conforme Aristóteles (MATTOSO; CAMPOS, 2018), a tragédia é a arte poética que se serve da *mimesis* de caracteres, paixões e ações, mediante o uso – todos ao mesmo tempo –, do ritmo, da melodia e do metro como na poesia. Diferentemente de Platão, o conceito de *mimesis* em Aristóteles não se refere a uma mera reprodução ou cópia, mas a uma verdade impossível de ser toda dita: “É preciso preferir o impossível verossímil ao possível não persuasivo” (MATTOSO; CAMPOS, 2018, p. 113, versos 27-28). Neste aspecto, poder-se-ia fazer uma aproximação entre este conceito e o de semblante para a psicanálise, como nos propõe Quinet. Segundo o autor (QUINET, 2015, p. 168), “o semblante é a arte de *mimesis* do analista ao fazer suas pontuações, seus atos e suas interpretações”. Além disso, o semblante é o único recurso que temos para nos aproximar do ser do sujeito (QUINET, 2015).

Situado na mesma lógica da *mimesis*, o semblante não é uma cópia falsa de um modelo tido por verdadeiro, mas um “artefato que permite abordar o real, o gozo do ser falante” (ELIA, 2016). Para a psicanálise, o ser é sem essência e, por isso, o semblante é o único jeito de se aproximar do ser, do falasser – neologismo de Lacan –, de atingí-lo “ao lado”, “ao lado do ser”, ou seja, para-ser (“para” é o prefixo latino que significa “ao lado de”), “parecer”, portanto, a única coisa que há do ser já que “o signo jamais atinge o referente no alvo” (ELIA, 2016). Dessa forma, restam-nos as “ficções que racionalizam a impossibilidade da qual provém” (LACAN, 1974/2003, p. 531); ficções que deflagram a verdade, sempre não-toda.

O mito, diz Lacan (1974/2003, p. 531), “é a tentativa de dar forma épica ao que se opera pela estrutura”. E o que é de estrutura está relacionado ao impasse sexual, à não existência da relação sexual. Se não se pode dizer tudo, então um salve aos poetas, que dessa impossibilidade secretam as ficções traduzidas nos seus mais belos cantos e, dessa forma, narram sobre as verdades que nos importam, aquelas obscurecidas, fazendo frente à outra forma de saber, a (falsa) ciência, produtora de recalque do saber mítico (LACAN, 1969-1970/1992). O saber tende sempre a esquecer de sua origem, e é essa a função do mito, recuperar a verdade que reside nela (OLIVEIRA, 2007). Portanto, o mito é o que está na origem, “é a memória do que o homem esquece” (OLIVEIRA, 2007, p. 276).

#### 1.1.4 A função do pai em *Totem e tabu*

Treze anos após anunciar aos quatro ventos – não sem críticas severas – o complexo de Édipo universal, Freud (1913 [1912-1913]/1991) postula o primeiro e único mito psicanalítico

em *Totem e tabu* sobre um pai de uma horda primeva assassinado por seus filhos, acentuando, portanto, a relevância do parricídio e da interdição de gozo que daí resulta para a psicanálise. O complexo de Édipo ganha assim um novo reforço e passa a ser caracterizado como a união da tragédia grega do rei Édipo com o mito do pai primitivo que gozava de todas as mulheres. Se antes o pai era somente um adversário, agora é também aquele que castiga quem o odeia. A tese freudiana desenvolvida nesta obra fundante é a de que, assim como a neurose, o totemismo é resultante das condições do complexo de Édipo. Propomos acompanhar este percurso, ainda que parcialmente, destacando e comentando alguns trechos desse texto marcante.

#### 1.1.4.1 O totemismo

Freud (1913 [1912-1913]/1991) dialoga com alguns pesquisadores contemporâneos como ponto de partida e cita, por exemplo, a suposição de Wilhelm Wundt (1832-1920) – médico alemão com especialização em fisiologia e doutorado em filosofia – em seu livro sobre etnopsicologia de 1912 (*Elemente der Völkerpsychologie*), de que o totemismo é um estágio intermediário de transição entre o homem primitivo e a era dos deuses e heróis. Além dele, reproduz a lista que o historiador e arqueólogo francês Salomon Reinach (1858-1932) esboçou na *Revue Scientifique* de outubro de 1900 como características de uma espécie de religião totêmica. Nota-se o quão a morte do animal (ou comê-lo, o que seria o mesmo para o homem primitivo) considerado totem é ressaltada nessa lista no sentido de estabelecer sua proibição. A esses animais deve-se toda veneração e, em troca, a proteção advém aos membros do clã. Um dos itens a nós, em particular, faz sua distinção nessa pesquisa: a posição oracular e de guia dos animais totêmicos àqueles que lhes devotam fidelidade.

Da obra do antropólogo escocês James G. Frazer (1854-1941) intitulada *Totemism and exogamy*, de 1910, Freud (1913 [1912-1913]/1991) resalta o uso do mesmo nome do totem para seus descendentes; a identificação com ele através de vestimentas e tatuagens; e alguns tabus curiosos como a proibição de tocá-lo, olhá-lo e até mencionar seu nome, correndo sérios riscos de saúde ou de morte àquele que o fizer. Se a morte do animal totêmico for realmente necessária, não será feita sem rígidos rituais de desculpas e expiação. Frazer também menciona a função de presságio do totem que, por exemplo, ao aparecer próximo de uma casa é sinal da morte de algum de seus moradores. Por fim, se dentro de um contexto festivo, o animal totêmico pode ser morto solenemente.

É digno de nota que a transmissão do totem entre os membros, de geração em geração, ocorre através da linhagem materna. Isso nos remeteu, num átimo, ao que Lacan ensinou quanto

à transmissão da função paterna. Em *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, Lacan (1957-1958/1999, p. 197, *grifo nosso*) diz que “a mãe funda o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal”. E mais adiante: “o pai acha-se numa posição metafórica, na medida e unicamente na medida em que a mãe faz dele aquele que sanciona, por sua presença, a existência como tal do lugar da lei” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 202, *grifo nosso*). Destarte, é a mãe que funda o pai enquanto representante da lei para o filho, ou seja, o pai enquanto significante, o Nome-do-Pai, ligado à enunciação da lei. Ainda assim, “trata-se menos das relações pessoais entre o pai e a mãe, [...] mas da mãe com a palavra do pai – com o pai na medida em que o que ele diz não é, de modo algum, igual a zero” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 197, *grifo nosso*). Neste caso, a palavra do pai não se encontra zerificada graças ao lugar que ocupa no desejo da mãe.

De volta à obra freudiana (1913 [1912-1913]/1991), a origem do totemismo é colocada em questão e listada em três distintas teorias: nominalistas, sociológicas e psicológicas. Freud se pergunta como os homens primitivos passaram a tomar nomes de animais (principalmente), plantas ou objetos inanimados. Dentre os teóricos da teoria nominalista, o escocês Andrew Lang (1844-1912) recebe maior destaque por ser o único a explicar o significado que a atribuição de nomes recebe para os clãs e seus membros, o que dá forma ao sistema totêmico, e não apenas o porquê de receberem esses nomes. Sua teoria não dá ênfase ao modo como um clã adotou um nome de animal e supõe apenas que, um dia, seus membros tomaram consciência disso, sem conseguir explicar tal associação. A origem do nome foi perdida; ninguém é capaz de se lembrar, e justamente por isso, passam a especular, o que resultaria nas futuras ideias formadoras do sistema totêmico. Freud indica a importância dos nomes tanto para os ditos homens primitivos quanto para as crianças, fazendo sobressair, ainda que implicitamente, o ato de nomear, a nomeação, o que sabemos ser significativo para a reflexão sobre os desdobramentos da função paterna segundo Lacan: *Nom du Père* cuja homofonia abre o sentido para o *não* do pai assim como para o seu nome; proibição e nomeação.

Em relação às partes descritas como teoria sociológica e psicológica, sem nos fixarmos em sua diferenciação, destacamos o interesse particular de Freud pelas observações do biólogo e antropólogo inglês-australiano Baldwin Spencer (1860-1929) em parceria com o etnólogo e antropólogo australiano Francis James Gillen (1855-1912), publicadas num livro em 1891. Os autores descrevem instituições e crenças pertencentes a um grupo de tribos da Austrália central, chamado “nação *Arunta*”. Dentre suas peculiaridades, verificou-se que o totem que uma criança recebe ao nascer seria igual ao do espírito de um morto que, enquanto aguardava sua reencarnação em determinado lugar de sua terra – correspondente a um totem específico –, teria

entrado no corpo de uma mulher – futura mãe – que por ali passou. Essa teoria da concepção não dá relevância ao ato sexual e atribui à crença da mãe a explicação da transmissão totêmica, ou seja, ao fato de ela crer que o animal (ou planta, pedra, objeto etc.) pensado por ela no momento em que se viu grávida foi o que realmente a penetrou quando de sua passagem por uma estação de espíritos.

Novamente aqui, nos endereçarmos a uma passagem de Lacan (1957-1958/1999), também do seminário sobre as formações do inconsciente, onde há a insistência de que o pai que importa para a psicanálise é o pai simbólico, o significante Nome-do-Pai, e não aquele com quem uma mulher praticou o coito. É claro que uma mulher só engravida ao praticar este ato, mas não é isso que interessa, critica Lacan. O importante é que aquele com quem ela praticou o coito seja sancionado por um significante, o de pai. Caso contrário, dado a natureza da ordem simbólica,

[...] nada obstará a que aquele algo que é responsável pela procriação continuasse a ser mantido, no sistema simbólico, como idêntico a uma coisa qualquer, uma pedra, uma fonte, ou o encontro com um espírito num local afastado (LACAN, 1957-1958/1999, p. 187).

De volta a *Totem e tabu* (FREUD, 1913 [1912-1913]/1991), temos como corolário do totemismo, a exogamia advinda do horror ao incesto: é negado aos membros de um mesmo clã o casamento e o ato sexual entre si. Se os aruntas preservam mitos sobre a liberdade de comer o totem e de casamento no interior da tribo, isso nada mais seria, segundo Freud, que fantasias de retorno a uma época dourada, jamais existente. Assim, nesse denso trabalho de pesquisa, o inventor da psicanálise também parte em busca das raízes do tabu do incesto que leva à exogamia. Para tal, não o pretende explicar pela via de uma repulsa instintiva ao sexo entre parentes consanguíneos, pois estaria sendo tautológico, evidentemente. Alguns autores defendem um laço apertado entre totemismo e exogamia, sendo o segundo resultante do primeiro; outros, afirmam a total independência entre eles. Freud coaduna com a preciosa argumentação de Frazer, na obra já citada, de que se há lei proibindo o incesto é porque existe de antemão uma motivação pulsional para esse ato e não uma aversão natural. Afinal, para quê uma lei específica se não houvesse uma propensão para isso e, até mesmo, se tais atos não fossem cometidos? A regulação por essa lei subentende que a satisfação dessas pulsões é prejudicial aos interesses gerais da sociedade.

Mediante a dificuldade de explicar a gênese da aversão ao incesto, Freud (1913 [1912-1913]/1991) parte para uma explicação que designa por *histórica*. Trata-se da hipótese de Darwin: tal como o hábito de vida dos macacos tidos por superiores, o homem também teria vivido em pequenas hordas em que o ciúme de um único macho, o mais velho e mais forte,

impediria os demais de desfrutar de suas várias mulheres. Segundo sua dedução, esse macho único teria conquistado a posição de líder diante de uma disputa de domínio com outros machos jovens, mortos ou então expulsos da comunidade. Em seguida, esses jovens, ao encontrarem uma parceira, cada qual fundaria uma horda própria de semelhante funcionamento. Ao longo do tempo, o que antes era ciúme, transformar-se-ia em lei consciente de proibição da relação sexual entre parceiros de uma mesma horda e, com a entrada do totemismo, dentro de um mesmo totem.

#### 1.1.4.2 O complexo de castração

Dada a hipótese darwiniana e alguns comentários que surgiram a partir dela, Freud (1913 [1912-1913]/1991) aventura-se a lançar uma luz nessa escuridão com base unicamente na experiência psicanalítica. Assim, comenta sobre a semelhança que crianças e primitivos manteriam diante dos animais. Muitas vezes, a criança se coloca em pé de igualdade com os animais, o que é deixado de lado pelos adultos em sua arrogância. Contudo, de repente, a criança pode passar a temer determinada espécie animal – por vezes, a mesma antes adorada –, isto é, as famosas fobias infantis, evitando o olhar e o contato com o bicho. Apesar das dificuldades de analisar crianças naquele momento da psicanálise, Freud conclui, a partir de alguns casos e referências bibliográficas, que o objeto fóbico seria concernente ao pai por deslocamento.

Para reafirmar sua posição, Freud (1913 [1912-1913]/1991) relembra a publicação, em 1909, do que se tornaria conhecido como o caso do pequeno Hans. O garoto foi analisado por ele através de seu pai, que narrava os acontecimentos com o filho. Hans tinha um medo exagerado de cavalos que o impedia de sair às ruas. Segundo interpretação freudiana, o medo de ser mordido pelo cavalo em seu próprio quarto representava um castigo por ter desejado que o cavalo caísse, o que equivalia, para ele, a ser morto. A temática da ausência do pai, tanto por sua partida quanto por sua morte, circundava Hans, o que leva Freud ao Édipo, agora em sua relação com o totemismo: o pai não somente como um adversário da criança mediante os desejos direcionados à mãe, mas como aquele que castiga a criança pelo ódio sentido. No entanto, como o ódio encontra um rival no amor e na admiração que a criança também nutre pelo pai, será desviado para um substituto do pai, no caso em questão, o cavalo. Ainda assim, a ambivalência não se resolve por completo e é repassada ao animal que, por isso, ganha também respeito e recebe o interesse vivo do pequeno garoto. Quando a fobia começa a ceder, Hans identifica-se com o cavalo, dando até pinotes e, inclusive, mordendo seu pai.

Partindo de uma referência a um caso de Ferenczi bastante ilustrativo, do pequeno Arpád, Freud (1913 [1912-1913]/1992, p. 132) traz à tona o complexo de castração, “a premissa narcísica” do complexo de Édipo. Depois de ter o pênis bicado – ou quase – por uma galinha ao tentar urinar num galinheiro, Arpád passou a apresentar uma fixação na vida das galinhas. Segundo seus pais, qualquer brincadeira ou música cantada envolvia necessariamente essa temática. O momento de maior êxtase era quando matava os bichos, dançando ao redor deles por horas a fio. Em seguida, ele era só carinhos para com os animais sacrificados. E não precisou um adulto interpretar: a própria criança tratou logo de explicar: “Meu pai é o galo” ou “Agora sou pequeno, sou um pintinho. Quando for maior, serei uma galinha. E quando for maior ainda, serei um galo” (FREUD, 1913 [1912-1913]/1992, p. 133). Em outra ocasião, Arpád disse por analogia ao ensopado de galinha que comeria um “ensopado de mãe” (FREUD, 1913 [1912-1913]/1992, p. 133). Além disso, o pequenino não poupava os outros de ameaça de castração, numa inversão do que ele mesmo tinha sofrido por causa da masturbação. Conforme Ferenczi, Arpád estava tão interessado na copulação entre galos e galinhas, nos ovos postados e nos pintinhos que deles nasciam, que propôs a uma vizinha casar-se com várias mulheres que conhecia, como as primas, a cozinheira e, por fim, a mãe.

Freud (1913 [1912-1913]/1991) aconselha atentarmos para o complexo de castração também no caso do pequeno Hans, em que o pai é aquele que tem o genital grande e causa ameaça ao pequeno rival em seu órgão. Como castigo, a castração ou seu substituto, o engeguencimento, clara referência à tragédia *Oedipus Rex*. O contato com o totemismo se dá em dois pontos: a identificação com o animal totêmico e a ambivalência para com ele. Isso é o que, segundo Freud, autoriza a substituição do pai pelo totem e, portanto, explica o totemismo para a psicanálise: os dois mandamentos do totemismo de não matar o totem e não praticar o ato sexual com uma mulher do totem coincidem com o complexo de Édipo e seus desejos infantis parricida e incestuoso cujo recalque falho provoca a eclosão da neurose. Dessa forma, Freud reafirma a universalidade do complexo de Édipo.

#### 1.1.4.3 O sacrifício

Baseado num livro de 1889 do físico, filólogo, exegeta da Bíblia e estudioso da Antiguidade, o inglês W. Robertson Smith (1846-1894) sobre a religião dos semitas (*The religion of the Semites*), Freud (1913 [1912-1913]/1991) faz uma análise do sacrifício, esse ato sagrado direcionado necessariamente a uma divindade e tão festejado por todo o clã. Supõe-se que, inicialmente, era a forma encontrada pelos homens para se comunicar com a divindade.

Em outras épocas, seu sentido passou a ser o de reconciliação ou a demanda de algum favor ao seu deus. Independentemente disso, seu caráter é o de enlaçar os irmãos tanto entre si como com o deus adorado. A carne animal parece ser a oferenda mais antiga e, em algum momento, já foi a única; o vinho entrou no lugar do sangue. Assim, homens e deuses esbaldavam-se em conjunto, cada um com a sua parte da refeição, e o que os une, mais que a religião, é o sentarem-se juntos à mesma mesa. Contudo, não estariam unidos eternamente, mas apenas enquanto restar as substâncias em seu organismo, o que leva à repetição do ato de sacrifício e ingestão da carne e do vinho. Freud (1913 [1912-1913]/1991) retoma a importância do fato de que a morte de um animal totêmico não se justifica se for feita por um indivíduo, mas somente se pelo grupo para a referida festividade, o que coloca em pé de igualdade o valor da vida dos membros e a do totem. Deus, membros e animal sacrificado tornam-se assim de um só sangue, unidos entre si.

Somos convidados por Freud (1913 [1912-1913]/1991) a imaginar uma cena de refeição totêmica: os membros do clã vestidos à semelhança do totem, fazendo gestos e sons a ele referenciados para ressaltar sua identificação com o animal totêmico a ser sacrificado. Existiria uma consciência comum que sabe que matar o totem é proibido, a não ser se isso ocorrer em conjunto, todos juntos, sem exceção. Cometido o ato assassino, a necessidade de prantear o morto se coloca enquanto uma severa obrigação. Se assim não for feito, um castigo impiedoso irá rachar os céus e ali cair. Feito o luto, é hora de festejar; é quando enfim o desencadeamento pulsional emite a licença para – se não todos – muitos tipos de satisfação, ao menos daqueles que geralmente estão no rol dos proibidos. De acordo com Freud (1913 [1912-1913]/1992, p. 142), “uma festa é um excesso permitido, ou melhor, obrigatório, a solene violação de uma proibição”.

#### 1.1.4.4 O mito do pai da horda

A construção do que ficaria conhecido como o mito da psicanálise, dessa hipótese que o próprio Freud (1913 [1912-1913]/1992, p. 143) diz soar “fantástica”, mas que lhe permitiu trazer unidade para uma série de fenômenos separados até então, é a união da tradução psicanalítica do totemismo, ou seja, o pai como o substituto do animal totêmico, da refeição totêmica e da hipótese darwiniana de uma horda primitiva, um suposto estado original da sociedade humana. Obviamente, reconhece Freud (1913 [1912-1913]/1991), não haveria jamais espaço para o totemismo numa sociedade em que existe um pai terrível e ameaçador, detentor de todas as mulheres, e que expulsa seus filhos. Trata-se de uma hipótese, algo que nunca foi



encontrado em lugar nenhum. O que até então se verificou foi somente a existência de bandos de machos submetidos às regras totêmicas. Eis, enfim, a construção freudiana:

Certo dia, os irmãos expulsos se aliaram, mataram e devoraram o pai, e assim puseram fim à horda paterna. Unidos, ousaram fazer e levaram a cabo o que individualmente teria sido impossível. (Talvez um progresso cultural, o manejo de uma arma nova, tenha lhes dado o sentimento de sua superioridade). Que devorassem o morto era coisa natural para selvagens canibais. O violento pai primordial era por certo o arquétipo invejado e temido de cada um dos membros do bando de irmãos. E agora, no ato de devorá-lo, consumavam a identificação com ele, cada um se apropriava de uma parte de sua força. O banquete totêmico, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e celebração daquele ato memorável e criminoso no qual começaram tantas coisas: as organizações sociais, as limitações éticas e a religião (FREUD, 1913 [1912-1913]/1992, p. 143-144).

Contudo, a admiração e o amor que nutriam pelo pai voltam como arrependimento, consciência de culpa após a crueldade do parricídio. Ainda assim, numa expressiva nota de rodapé, Freud (1913 [1912-1913]/1991) escreve que o ato criminoso em relação ao pai não teria sido eficiente em seu objetivo, a satisfação não foi plena, o que o tornou em vão. Nenhum dos filhos pode ocupar o lugar do pai e o fracasso é o que surge como reação moral.

O que ocorre é que ao matar o pai, ele retorna ainda mais forte e poderoso, sendo peça fundamental na determinação dos destinos humanos. A proibição que antes vinha do pai vivo, agora é recolocada pelos próprios irmãos, entre eles, rivais que são e iguais na força, e em cada um, como supereu – aqui nesse texto, ainda chamado de consciência de culpa ou moral –, instituindo os dois tabus fundamentais do totemismo: homicídio e incesto, concordantes com os desejos que no complexo de Édipo estão recalçados. Somente assim, fortalecidos por sentimentos e atividades homossexuais e pela exclusão da repetição do mesmo destino do pai, a vida em sociedade poderia ser salva, porém não sem exalar um mal-estar premente e persistente, conforme as ideias que Freud apresentará alguns anos depois. *Não se pode matar o totem assim como não se pode matar o irmão* transformar-se-á no conhecido mandamento *Não matarás*. Portanto, da culpa pelo crime cometido temos a sociedade; da culpa e do arrependimento por este, a religião; das exigências sociais e das penitenciais superegóicas, a moralidade; da proibição a todas as mulheres, Lacan desenvolveria, muitos anos depois, os quantificadores aristotélicos da sexualização.

O totemismo enquanto veneração do substituto do pai coloca-se como uma maneira de reconciliação dos filhos com o pai a partir do sentimento de culpa. Sobre isso, Freud menciona um “contrato com o pai” (1913 [1912-1913]/1992, p. 146), o qual estabelece que se o compromisso em honrar a vida do pai for mantido, em troca o filho ganhará tudo o que fantasiou dele receber: apoio, proteção, cuidado e, essencialmente, perdão. Além disso, no totemismo

uma justificativa intenta ser desenhada, pois se o pai fosse amável e não tivesse tratado seus filhos com tanta crueldade e egoísmo, não haveria tido a necessidade de matá-lo. Assim sendo, o totemismo buscaria abrandar a morte do pai primevo num *a posteriori*, assim como as demais religiões que se seguiram. O perdão advém com a adoração do totem, contudo, a refeição totêmica rememora com festividade o triunfo sobre o pai sempre que seus atributos apropriados estiverem ameaçados. Conforme vimos anteriormente, dentro dos limites dessa festa as barreiras proibitivas são abaixadas e o crime do parricídio revivido no sacrifício do animal.

#### 1.1.4.5 O pai é Deus

O sacrifício é aquilo em que se tornou a antiga refeição totêmica, mas com o acréscimo da presença de uma divindade durante o ato; o surgimento da ideia de um deus – que não se sabe como apareceu – fez a vida religiosa girar em torno dele. De acordo com o exame psicanalítico, o deus de cada sujeito é feito nos moldes de sua relação com o pai, portanto, o pai é deus. Dessa forma, o sacrifício representa o pai duas vezes, como deus e como animal totêmico, mantendo distintas relações entre ambos. Nos mitos, por exemplo, é comum o deus tomar a forma do animal que lhe é normalmente consagrado. O sacrifício é o oferecimento ao pai de uma satisfação pela injúria sofrida, e sua repetição é, ao mesmo tempo, a lembrança do ato contra ele, expressão plástica da ambivalência do filho.

Freud (1913 [1912-1913]/1991) cogita ser o deus uma forma posterior de substituto do pai, sendo o totem a primeira. Se antes o sucedâneo paterno aparecia na pele de um animal, agora teria ganhado configurações humanas. Seu poder ilimitado enquanto um ideal teria nascido de um abrandamento da irritação que guiou os filhos a matarem o pai. Diminuída a raiva contra o pai, a ânsia por ele aumentou, e já que ninguém mais conseguiria – nem poderia – alcançar seu lugar, o desejo de poder do pai, de tornar-se como ele, foi realocado num deus todo poderoso a quem se submeter. Elevar o pai às alturas é uma tentativa muito mais séria de expiação do ato assassino que o contrato com o totem anterior.

Contudo, a partir da pesquisa de Frazer, Freud (1913 [1912-1913]/1991) afirma que, na antiguidade clássica, a ideia de um homem tornar-se deus ou de um deus morrer era frequentemente compartilhada. Os antigos eram muito mais próximos dos deuses, muitas vezes descendendo de um deles, sendo a deificação, portanto, algo comum, como a canonização para os católicos modernos. Com o passar do tempo, a distância em relação aos deuses teria aumentado tanto que se tornaria necessária a mediação de um sacerdote nessa comunicação.

Em se tratando da esfera social, Freud (1913 [1912-1913]/1991) articula a partir de sua mitologia que o patriarcado faria sua entrada triunfal na organização da sociedade sem pai com a chegada dos deuses paternos. Por aí, a família é restaurada como garantia aos pais de uma boa parte de seus direitos, sem evitar, contudo, que uma hiância se abra rachando e separando o chão em que pisam os pais atuais e aquele mítico habitado pelo grande e poderoso pai primitivo. A seguir, os reis são alçados a um posicionamento divino, transpondo o patriarcado para o sistema do Estado. Conforme Murat (2012, p. 50), uma duplicidade abarca o corpo do rei: “Ao corpo mortal, profano, corresponde o corpo sagrado, símbolo dinástico da monarquia de direito divino”. O corpo de um rei passa a ser “inviolável e inalienável” (MURAT, 2012, p. 51) e nele se inscreve uma função que o transcende.

Disso resulta o domínio da autoridade por deuses e reis, e a demanda permanente por um pai, um que seja forte o bastante para amparar e proteger e, claro, com quem rivalizar, evidenciando a impossibilidade de suprir totalmente os impulsos hostis. O pai repostado no topo traz um alívio para a consciência de culpa dos filhos e uma satisfação por ter deixado para trás seu antigo substituto, o animal. Agora, quem ordena é o pai e a ele os filhos estão submetidos, numa atitude de desresponsabilização.

Com o advento da agricultura, os filhos encontram maneiras de satisfação pulsional incestuosa através do simbolismo incutido no cultivo da Mãe terra. Divindades maternas são criadas para representar a vegetação e em quem os filhos, apesar do deus-pai, se apoiam para gozar de favores. No entanto, o castigo não tarda e os jovens admiradores dessas divindades são punidos ou com a castração ou com a cólera do deus-pai em forma de animal. Numa nota de rodapé, Freud (1913 [1912-1913]/1991) comenta sobre o quão o medo de castração dos neuróticos é perturbador da relação com o pai e como as crianças fazem uma equivalência entre a angústia da circuncisão, do corte de cabelo e da extração de dentes com a castração. Na realidade, é uma forma de atribuir significação a atos a que são submetidos sem defesa.

Segundo Freud (1913 [1912-1913]/1991), o cristianismo seria uma versão posterior da religião de Mitra, pois a partir das imagens do jovem deus persa abatendo um touro pode-se concluir que ele seria a representação do filho único que mata sozinho o pai, livrando assim seus irmãos da tirânica culpa pelo ato criminoso, do modo como realiza Cristo ao sacrificar-se por seus irmãos. Se é com a própria vida que Cristo os salva, então é porque o pecado cometido, o pecado original, é relativo a um assassinato: *olho por olho, dente por dente*. “Segundo a lei de talião, profundamente arraigada no sentimento humano, um assassinato só pode ser expiado pelo sacrifício de outra vida; o sacrifício de si mesmo remete a uma culpa de sangue” (FREUD, 1913 [1912-1913]/1991, p. 155). E, se o autossacrifício proporciona a reconciliação com o pai,

é porque tal ato teria sido cometido contra Ele, ou seja, perpetrando o assassinato do Pai pelos filhos. O sacrifício do filho – “a total renúncia às mulheres” (FREUD, 1913 [1912-1913]/1991, p. 155) – seria a mais plena forma de expiação desse ato primordial.

Contudo, ressalta Freud (1913 [1912-1913]/1991) que, ao mesmo tempo em que o filho é sacrificado, é também elevado à categoria divina, atingindo o seu desejo de ocupar o lugar do pai e fundando uma religião própria, em substituição à religião do pai. A comunhão entre os irmãos agora é relativa ao comer a carne e beber o sangue do filho, promovendo a repetição da eliminação do pai.

Na última parte de *Totem e tabu* (FREUD, 1913 [1912-1913]/1991, p. 157), a tragédia grega volta à cena e a “culpa trágica” do herói analisada. O herói deve sofrer porque, de acordo com Freud, representa o pai primevo, aquele que foi o herói da primeira das tragédias e cujo assassinato se faz repetir ao longo dos tempos. A princípio, o herói estaria em sofrimento por ter se rebelado contra uma autoridade, divina ou humana, e agora deve arder em culpa, enquanto os companheiros do coro, ao seu lado, lamentam, porém concordam com a punição merecida. Destarte, isso nada seria senão uma projeção – ou ainda, uma refinada hipocrisia: teriam sido os irmãos coristas os que, em arrogância e revolta, cometeram o crime contra uma autoridade maior. Nesse sentido, o herói trágico teria sido transformado, contra sua vontade, em o bode expiatório do coro. O crime antes imputado ao herói é, na realidade, o pecado cometido pelos coristas, ou seja, o bando de irmãos.

Ao final de sua pesquisa, o pai da psicanálise (FREUD, 1913 [1912-1913]/1991) centraliza no complexo de Édipo a origem da religião, da moralidade, da sociedade e da arte, e, na relação com o pai, os problemas da vida psíquica das massas que, aliás, são reconhecidos como fruto de uma transmissão ocorrida de geração em geração. Apoiando-se num famoso trecho de *Fausto* de Goethe, Freud atesta que não basta herdar as disposições psíquicas dos pais, da cultura, logo, do Outro, mas há de conquistá-las para si, assumi-las para que as possua. A geração que sucede nunca está ileso em relação às ocorrências que a antecederam, para o bem e para o mal, diríamos. Aliás, isso só é possível, nos ensina Freud, porque o recalque nunca é completo e sempre acaba por deixar um rastro, como por exemplo, a expressão de moções pulsionais substitutivas e reações que delas resultam.

Se num primeiro momento (tomado aqui por nós enquanto uma anterioridade lógica), as restrições morais eram consequência de uma consciência de culpa por um ato praticado, isto é, o assassinato do pai da horda, num segundo, o julgamento moral neurótico tem por base apenas uma realidade que é puramente psíquica. A neurose é uma reação a pensamentos tomados de forma radicalmente séria; a magia e onipotência dos pensamentos seriam

suficientes para produzir determinadas reações. Dessa forma, a fantasia de desejar matar o pai pode provocar no sujeito severa moralidade e autopunições. Basta desejar e... *voilà!* Para o sujeito, a realidade psíquica ganha ares de factual. Inibido no agir, o neurótico faz no pensamento o que é incapaz de realizar em ato.

O que *Totem e tabu* (FREUD, 1913 [1912-1913]/1991) nos apresenta é que o laço social não se dá sem uma consciência de culpa. Esse sentimento de culpa é, portanto, fundante do laço social e o elemento fundamental da nossa servidão. Sua origem estaria relacionada à morte do pai, como se o sujeito neurótico, em algum âmbito, o tivesse feito pelas próprias mãos, independente do que de fato ele tenha feito. Para explicar como nos organizamos em sociedade e como somos afetados por um mal-estar, Freud criou um mito da existência de um pai primevo detentor de um poder soberano, marcado pela violência, destituído num ato de contra-violência pelos próprios filhos. No entanto, a eliminação do pai não trouxe aos sujeitos uma nova forma de vida social, pois eles acabaram por sentir falta do pai, ou seja, tornaram-se nostálgicos do pai, almejando intensamente a restauração de uma força soberana. O pai colocado de fora, morto, acaba sendo a exceção que funda a regra.

#### 1.1.5 O líder da massa como o pai da horda

Em 1921, no texto *A psicologia das massas e análise do eu*, Freud (1921/1992) irá retomar a temática sobre a horda primeva articulando o indivíduo, a massa e o líder. A psicologia das massas pretende interpretar o sujeito enquanto membro de uma tribo, um povo, uma casta, uma instituição, inclusive também como parte de um grupo que se forma apenas para determinado fim. Freud partirá em busca daquilo que acomete unicamente o sujeito enquanto participante dessas organizações e que, segundo ele, pode ser encontrado originando-se na família.

Servindo-se das ideias do psicólogo e sociólogo francês Gustave Le Bon (1841-1931), publicadas em 1895 no livro *A psicologia das massas*, somente à guisa de introdução, Freud (1921/1992) afirma que uma vez imerso na massa, o sujeito não teme agir, ao contrário do que poderia ser verificado quando sozinho; nessa situação, as pulsões recalcadas encontram meios de se libertar, provocando o inconsciente a se manifestar. Tudo aquilo que é considerado como inadequado socialmente, na proteção das multidões pode acabar vindo à tona irresponsavelmente. Mas não somente: pode ela também dar vazão a impulsos nobres e heroicos. Ainda assim, é tudo tão imperioso, grandiloquente, violento e extremado que uma pulga atrás da orelha, quando o sujeito encontra-se a sós, pode virar um monstro tenebroso

quando está em grupo, sendo praticamente inevitável ao sujeito não acabar descendo alguns degraus na escala da civilização. O que constrange o sujeito a não expressar livremente todos os seus desejos e fantasias, ou seja, a “angústia social” (FREUD, 1921/1992, p. 71) – o cerne da consciência moral, a angústia da perda do amor das figuras de autoridade –, quando ele está na massa perde sua força. Perguntamo-nos: Não seria uma reação o que levaria os indivíduos a se juntarem, do mesmo modo como fizeram quando, juntos, assassinaram o pai que não protegia o desejo de cada um?

Curiosamente, a massa é o espaço da contradição e, por isso, ao mesmo tempo descrente da autoridade e tolerante com ela. Ela quer ser dominada e oprimida por seus senhores, como um rebanho que não vive sem seu pastor, numa promoção e exaltação da tradição. Assim como nela é possível a libertação do que é mais destrutivo, também pode fazer cama para as mais altas renúncias pulsionais, provando-se devota de um ideal. É o reino das fantasias e das ilusões. Neste ponto, não difere da predominância da realidade psíquica nos neuróticos.

O que produz uma massa é ter um objeto partilhado ou uma orientação afetiva semelhante entre seus membros, gerando como efeito uma capacidade de contágio entre eles. É justamente Eros que dá a liga por trás da sugestibilidade evidenciada na massa. As paixões e as relações de amor na massa são elevadas em detrimento da razão rebaixada. A obediência a uma autoridade propicia o alívio das consciências individuais e a obtenção de um ganho de satisfação ao fazer caírem as inibições – ainda que apenas momentaneamente.

Nesse texto, Freud (1921/1992) irá propor uma diferenciação importante na análise da massa: o fato de ela prescindir ou não de um líder. Dentre os grupos duradouros e organizados que carecem de uma coação externa, a Igreja e o Exército foram os escolhidos. O que os mantém unidos e permite o aceite da submissão é a ilusão de um líder que ama a todos igualmente: Cristo para os crentes e o general para os soldados. Porque são amados pelo líder é que suportam as exigências a eles feitas. Aqui, o fator libidinal e a presença do líder são sublinhados. O amor que conecta cada um a Cristo, por exemplo, é o amor que os une entre si. Em ambos os casos, Cristo e general ocupam um lugar paterno para os seus súditos. A partir dos estudos do neurologista e psicanalista alemão Ernst Simmel (1882-1947), publicados em 1918, sobre a neurose de guerra e o trauma psíquico, Freud (1921/1992) enfatiza que a doença do homem comum era resultante de um tratamento sem amor dado pelos seus superiores.

Sem o líder é o pânico que se instala e a angústia que irrompe, quando a libido que conectava a massa desintegra-se e cada participante é então obrigado a cuidar apenas de si, desconsiderando os demais. Como observa Freud (1921/1992), não é somente o aumento do perigo que leva a uma eclosão do pânico, uma vez que este pode surgir diante das situações

mais banais, mas também o afrouxamento da ligação libidinal. Isso ocorre quando “O general perdeu a cabeça!” (FREUD, 1921/1992, p. 93). É o amor a um superior, a uma autoridade que evita a germinação da hostilidade entre os irmãos.

Ao mesmo tempo, Freud (1921/1992) também se questiona sobre outras possibilidades de formação de agrupamento como, por exemplo, se uma ideia ou um desejo partilhado substituiriam o líder encarnado; se o ódio a uma pessoa ou instituição poderia ter a mesma função de unificação que o amor. Ainda assim, não abre mão das ligações libidinais como característica fundamental das massas e recorre à identificação como uma das possibilidades de ligação afetiva com o outro, a mais precoce.

A respeito da identificação na formação dos sintomas, Freud (1921/1992) afirma que ou bem o sujeito culpado adota para si o mesmo sofrimento do rival a quem desejou eliminar ou então imita o sintoma da pessoa amada. Trata-se somente de um traço do Outro que o sujeito toma para si. Nesse sentido, a identificação nunca é total, apenas parcial. Alguns exemplos nos são apresentados. O primeiro é o de uma menina que adquire uma tosse igual a da sua mãe, rival no amor de seu pai. Culpada por desejar ocupar o lugar da mãe, a tosse lhe serve como expiação: “Você quis ser a sua mãe, agora o é ao menos no sofrimento” (FREUD, 1921/1992, p. 100). No segundo, a tosse de Dora é retomada, esse famoso caso clínico, como imitação do sintoma da pessoa amada – no caso, seu pai.

No entanto, o terceiro exemplo diz respeito a uma formação sintomática cuja identificação não leva em conta a relação com a pessoa imitada e, sim, com o desejo dela. É o exemplo das moças que têm um ataque histérico assim como o que teve a colega de pensionato ao ler uma carta secreta do amado que lhe provocava ciúmes. Sob o julgo da consciência moral por também nutrirem um amor secreto, as moças precisam sofrer o mesmo destino. Esse tipo de identificação é cunhado por Freud (1921/1992, p. 100) de “infecção psíquica”. A compaixão não seria a causa dessa identificação, mas fruto dela, uma vez que a simpatia entre os envolvidos pode ser bem remota. O que de início esses sujeitos apresentam em comum é relativo a apenas um ponto coincidente e nada além, ainda que num segundo momento, pela compaixão, ocorra uma nova ligação entre eles. Esse último exemplo de identificação é utilizado para explicar a cola entre os membros de um grupo ao posicionarem o líder como seu objeto em comum, o ponto coincidente.

O que Freud pretende no texto de 1921 é igualar a estrutura da massa com a estrutura psíquica encontrada nos ditos selvagens e nas crianças. Não existe um “instinto gregário”, conforme postulava o cirurgião e pesquisador de psicologia social, o inglês Wilfred Trotter (1872-1939), citado, trabalhado e também criticado por Freud (1921/1992) por negligenciar a

importância do líder na constituição da massa. Se a criança se angustia quando deixada só não é porque existe um instinto gregário, mas porque sua mãe – e depois, outros familiares – não a satisfaz plenamente. A angústia é o que surge uma vez que a criança não sabe o que fazer com a sua insatisfação. E não basta para acalmá-la a presença de outro adulto, ou seja, um semelhante, do mesmo “rebanho”, como chama Freud (1921/1992, p. 113) jocosamente; em muitos casos, a angústia até se agrava. Portanto, nada que se possa chamar de instinto gregário existe na criança.

O sentimento de comunidade, qualificado como formação reativa por Freud (1921/1992), só aparece entre irmãos diante de seus pais; quando, por exemplo, o irmão mais velho, invejoso e ciumento, abre mão de sua hostilidade para não se prejudicar e identifica-se com as crianças menores e vice-versa. Se antes a mais velha queria privar os menores de todos os direitos, agora a substituição do ciúme impõe uma exigência de justiça através da igualdade e da fraternidade. Somos então presenteados com um exemplo fascinante: diante da impossibilidade de todas as tietes realizarem seu amor com o cantor ou o pianista, dado o número grande delas, elas se unem; e, assim, também aqui, se antes rivais, são agora capazes de compartilhar até a mecha de cabelo do astro admirado!

A justiça social e o sentimento de dever procedem da inveja original. É a hostilidade transformada, através de uma inversão e sob a influência amorosa de um objeto em comum fora da massa, em laço social por identificação. O sujeito nega a si mesmo determinadas coisas para que o outro semelhante também tenha que renunciar a elas, ou então, nem querê-las, o que dá no mesmo. Na massa, todos devem ter direitos iguais, mas somente um pode dominá-los. A conclusão freudiana contradiz o “*Herdentier*”, animal gregário, em prol do “*Hordentier*”, animal da horda, de uma lógica da horda, em que os membros são governados por um chefe violento, um “macho forte” (FREUD, 1921/1992, p. 115-116). Aqui se encontram *Psicologia das massas e análise do eu* (FREUD, 1921/1992) com *Totem e tabu* (FREUD, 1913 [1912-1913]/1991).

A hipótese de Freud em *Totem e tabu* (FREUD, 1913 [1912-1913]/1991) é que o totemismo e o que dele foi originado, como a religião, a moralidade e a organização social, estariam relacionados ao mito do assassinato do pai-chefe tirânico de uma horda primeva por seus filhos. Constata-se, segundo a psicanálise, que, assim como o mito, as massas apresentam a composição de um único superior, uma autoridade poderosa e destacada, em meio a um grupo de companheiros sujeitos aos mesmos direitos. As características apresentadas pelos sujeitos na massa, tais como a atrofia da consciência, a orientação em comum de pensamentos e sentimentos, o predomínio dos afetos inconscientes e a tendência à ação imediata diante de



objetivos únicos são equiparadas ao funcionamento psíquico dos supostos membros da horda primeva. Dessa forma, assim como o sujeito conserva em si a psique do homem primevo, a massa é estruturada conforme a horda mítica.

O pai primordial é aquele que quer satisfazer-se de forma narcísica e independente, e o filho, o que é impedido de satisfação direta de suas pulsões sexuais transformando-as em pulsões inibidas em sua meta. Dessa forma, o filho liga-se ternamente aos seus semelhantes, mantendo a ilusão de um amor que vem de cima, igualitário e justo, do objeto em comum entre eles. O amor terno prevalece e sua causa é a presença-ausência do pai, uma presença exterior que funda o laço afetivo entre os irmãos. Como afirma Freud (1921/1992, p. 118): “o amor coloca diques no narcisismo”.

Não devemos esquecer que, para a psicanálise, a ilusão de um amor do pai para com todos os seus filhos que institui as obrigações sociais tem suas raízes num temor e sentimento de perseguição que estes tinham em relação ao pai morto. O amor igualitário do pai é o que, segundo Freud, eleva e fortalece a família enquanto formação de grupo natural. Ele se refere a um “poder misterioso” que emana do pai, isto é, o “mana” (FREUD, 1921/1992, p. 119), e que provoca um receio de dele se aproximar, como no caso dos súditos em relação ao rei. Esse poder, Freud (1921/1992) pretende localizá-lo no olhar e na voz, tal qual o hipnotizador deflagra quando solicita ao sujeito à sua frente que o olhe nos olhos até dormir (*leia-se *largue o entorno e concentre-se apenas em mim, seu mestre**) ou então a voz de comando dos pais que ordenam aos filhos que se vá dormir sem mais delongas, como observou Ferenczi (*apud* FREUD, 1921/1992). Do fascínio ao temor: se Moisés é chamado como um intermediário entre Deus e seu povo é porque a visão de Deus é insuportável para o povo. Conforme estes notaram, após o encontro com Deus, o rosto do profeta brilhava: parte do mana lhe foi transferido. O pai estaria relacionado, portanto, a uma potência perigosa que apassiva masoquistamente, sequestrando o desejo do sujeito.

Retomando a análise da formação da massa, Freud (1921/1992) conclui que ela mantém estreitas relações com a horda primeva, pois o líder estaria situado como o temido pai e seus participantes, como os membros da horda que clamam pela dominação dessa autoridade superior, num estado de servidão. “O pai primordial é o ideal da massa, o que governa o eu no lugar do ideal do eu”, escreve Freud (1921/1992, p. 121). Numa nota de rodapé sobre a hipnose e a sugestão nela contida, o mito da horda primeva, essa primeira família hipotética, é associado ao funcionamento do inconsciente. É uma herança que o sujeito porta de tempos imemoriais.

Para finalizar, mencionaremos a observação freudiana a respeito da invenção do mito do herói pelo poeta épico: o herói é aquele que, desligando-se do grupo, ocupa o lugar do pai –

na fantasia, por certo. Segundo Freud (1921/1992, p. 129), “Assim como o pai foi o primeiro ideal do menino, agora o poeta criava o primeiro ideal do eu no herói que queria substituir o pai”. A mulher, que outrora era o prêmio, no mito em questão tornava-se uma instigadora do feito heroico. Ressalta-se a observação do psicanalista austríaco Otto Rank (1884-1939) de que, apesar de o herói desejar cometer o assassinato do pai sozinho, somente em grupo aparece a coragem para tal. Isso surge nos contos infantis mediante a participação de animais ou insetos que ajudam o pequeno rapaz a resolver um grande problema. Nos sonhos, em geral, esses seres são representações dos irmãos.

Assim sendo, o mito do herói destaca o sujeito da massa. O desejo do poeta, que o leva a navegar mares distantes, liberta-o do grupo e, em seguida, o traz de volta para narrar a todos suas aventuras. Poeta e herói se confundem. No retorno à realidade comum, ele provoca a imaginação dos ouvintes com suas histórias grandiloquentes, capazes de identificação com o herói a partir da mesma relação de nostalgia com o pai. No ápice do mito, o herói é divinizado. Freud (1921/1992) supõe que a divinização do herói seja anterior à que aconteceu com o deus-pai e propõe a seguinte série cronológica de deuses: deusa-mãe, herói, deus-pai.

Segundo o artigo *O herói na psicanálise de Freud e Lacan: revolução e subversão* (COSTA; MARINO, 2018), a revolução representa a dimensão do herói para Freud, pois os membros da massa anseiam e admiram o poeta-líder-herói, aquele que, na imaginação, matou sozinho o monstro totêmico, substituto do pai primordial. Não haveria subversão, somente uma revolução de 360°, retornando ao mesmo lugar, ao Pai:

É nesse perspectiva que podemos dizer que, em Freud, essa dimensão do herói redundava em uma revolução na qual há uma insistência que faz recobrar o lugar todo poderoso do pai já morto totêmico. O que se revela por meio da fantasia desse herói neurótico é a ânsia pelo Pai (COSTA; MARINO, 2018, p. 5).

Os autores retomam a fala de Lacan sobre os movimentos estudantis de 1968. Se o que os estudantes queriam era uma revolução, não chegariam senão ao mestre. “A destituição paterna, conforme o mito individual e mesmo na forma de uma fantasia mítica coletiva, tende a fazer ressurgir esse Pai” (COSTA; MARINO, 2018, p. 6).

#### 1.1.6 O Édipo em sua complexidade

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud (1921/1992) introduz o complexo de Édipo completo e descreve assim o Édipo do menino: para o garoto, a identificação com o pai prepara o terreno para sua entrada no Édipo. O pequenino demonstra um interesse específico

pelo pai, quer ser como ele quando crescer e tomar o seu posto. Portanto, o pai é tomado como um ideal. Simultaneamente, por apoio nas funções vitais, o menino está investido em sua mãe. São investimentos distintos que convivem por um tempo sem um perturbar o outro: na mãe, o investimento objetal é direto; no pai, é indireto e sob a forma da identificação.

No entanto, quando ocorre a “unificação da vida psíquica” (FREUD, 1921/1992, p. 99), esses investimentos passam a se atritarem e o pai é tomado como um empecilho na conquista da mãe. A identificação ao pai, desde o começo ambivalente, ganha tons de hostilidade e leva o pequenino a querer tomar o seu lugar junto à mãe, caracterizando o complexo de Édipo positivo. Tal identificação seria como um rebento da fase oral da organização da libido: incorporar o objeto admirado, devorar seus traços, como um canibal, num processo tanto de identificação a ele quanto de eliminação. Afinal, lembremos: o canibal não come a carne de um inimigo qualquer, mas somente daquele que poderia gostar de algum jeito (FREUD, 1921/1992).

Contudo, pode acontecer de o pai passar a ser tomado enquanto objeto do desejo sexual, indicando aquilo que, nesse momento, Freud (1921/1992, p. 100) chama de “postura feminina” do menino em um Édipo “invertido”. Em relação às meninas, nesse período das descobertas freudianas, o processo ainda era considerado análogo, com as devidas substituições.

Em *O eu e o isso*, na tentativa de esclarecer sobre as “identificações-objeto do eu”, Freud (1923/1992, p. 32) volta a descrever o complexo de Édipo em toda a sua complexidade. Inicia sua apresentação com o complexo de Édipo simples, positivo, para só então nos revelar o completo. Em relação ao Édipo da menina, o investigador permanecia afirmando sua analogia com o do menino e só mudará de ideia alguns anos depois, ao expor suas novas observações em *Algumas consequências psíquicas da diferença entre os sexos* (FREUD, 1925/1992). Antes de nos debruçarmos neste texto, vejamos como era descrito, portanto, o complexo de Édipo e os resultados do seu naufrágio em 1923.

A partir do apoio na amamentação, ou seja, na satisfação de uma necessidade, o menino desenvolve um investimento erótico na mãe, indicando uma escolha de objeto do tipo anaclítico. Quanto ao pai, o menino se apodera por identificação. Contudo, isso ainda não define o complexo de Édipo. Será preciso um reforço dos desejos sexuais em relação à mãe e a percepção de que o pai é um obstáculo à satisfação destes. Assim, eis que o menino adentra o Édipo. A anterior identificação ao pai agora ganha uma tonalidade hostil e se transforma no desejo de eliminar o pai e substituí-lo junto à mãe. Se antes a ambivalência contida na identificação com o pai não tinha força suficiente para se fazer notar, no Édipo será a marca da relação com o pai.

Quando o complexo de Édipo naufraga, o investimento erótico na mãe é abandonado, ocorrendo duas possibilidades de substituições: ou uma identificação com a mãe ou um reforço da identificação com o pai. Este último possibilita manter, em certa medida, a ligação terna com a mãe e, ao mesmo tempo, tonifica a masculinidade no caráter do menino. No caso da menina, a identificação com a mãe é o que forma seu caráter feminino.

Freud (1923/1992) verifica que, no menino, o investimento no objeto abandonado, isto é, a mãe, não se transforma em uma identificação – o referido mecanismo que pretendia esclarecer –, o que já é mais observável na menina. Ao ser obrigada a renunciar ao pai, objeto do seu amor, a menina pode identificar-se com ele – e não com a mãe –, retomando e destacando sua masculinidade.

O desenlace da situação edípica em uma identificação com a mãe ou com o pai dependerá, em ambos os sexos, da intensidade relativa às duas disposições sexuais. Essa é uma das formas como a bissexualidade pode influenciar o destino do Édipo. A outra é ainda mais relevante e expõe o que Freud (1923/1992, p. 34-35) intitula de complexo de Édipo “mais completo, que é um duplicado, positivo e negativo, dependendo da bissexualidade originária da criança”.

O Édipo simples seria considerado apenas uma redução ou esquematização da sua forma completa. Portanto, a ambivalência do menino não estaria ligada somente ao pai, mas também à mãe, assim como seus sentimentos eróticos não seriam exclusividade da mãe, porém o fariam comportar-se, simultaneamente, “como uma menina” (FREUD, 1923/1992, p. 35) em relação ao pai. A partir disso, o naufrágio do Édipo resulta tanto em uma identificação com o pai quanto uma com a mãe:

[...] a identificação com o pai vai reter o objeto-mãe do complexo positivo e, simultaneamente, o objeto-pai do complexo invertido; o análogo para a identificação com a mãe (FREUD, 1923/1992, p. 35).

Como herança do Édipo, resta uma alteração no eu, expressão dessas duas identificações, intitulado por Freud (1923/1992) de supereu ou ideal do eu.

Em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (FREUD, 1925/1992), ocorre enfim o reconhecimento da diferença entre o Édipo do menino e da menina. Para evitar repetições, atentaremos somente a alguns pontos e distinções. No primeiro caso, sua maior inteligibilidade só é obstaculizada pelo “duplo sentido, ativo e passivo, em harmonia com a disposição bissexual” (FREUD, 1925/1992, p. 269). A correlação entre “substituir a mãe como objeto de amor do pai” e a “atitude feminina” permanece, inclusive. Além disso, deparamo-nos com uma definição precisa da angústia de castração que merece ser ressaltada: “o interesse narcísico nos genitais” (FREUD, 1925/1992, p. 268).

Quando diante do genital feminino pela primeira vez, o menino “não vê nada ou desmente (*verleugnet*) sua percepção” (FREUD, 1925/1992, p. 271). Será apenas num segundo momento, sob influência da ameaça de castração, que aquela observação ganhará ares significativos: de fato, pensa ele, pode vir a perder seu objeto tão precioso. Em *O sepultamento do complexo de Édipo* (FREUD, 1924/1992a), assinala-se que, na maioria dos casos, a mulher é a grande responsável por essa ameaça, num esforço por avigorar sua autoridade invocando o pai da criança ou o médico para aplicar o castigo. Disso resultará ou o “horror frente à criatura mutilada ou o menosprezo triunfante sobre ela” (FREUD, 1925/1992, p. 271). Portanto, é a angústia de castração que, no caso do menino, provoca o naufrágio do Édipo; um naufrágio que não se esquece e não se completa nunca, a não ser a nível ideal. Afinal, navio afundado permanece atolado no fundo do mar e, muitas vezes, guarda intactos sua forma e seus objetos.

Em relação ao Édipo da garota, se o primeiro objeto de amor tanto dela quanto do menino é a mãe, a questão que se levanta para Freud (1925/1992, p. 270) é: “como chega a menina a resigná-lo e tomar em troca o pai por objeto?”. Diante da visão do genital masculino, decidida diz: “Vi, sei que não o tenho e quero tê-lo”, o que caracteriza a “inveja do pênis” (FREUD, 1925/1992, p. 270) e terá como desdobramento “a formação reativa do complexo de masculinidade” (FREUD, 1925/1992, p. 272), dificultando o acesso à feminilidade. A primeira explicação que a menina dá para a falta de pênis é a de um castigo pessoal; depois, “após apreender a universalidade deste caráter sexual” (FREUD, 1925/1992, p. 272), passa a compartilhar com o garoto o menosprezo pelas mulheres. Ainda assim, segundo observa Freud (1925/1992, p. 272), a inveja do pênis “sobrevive no traço de caráter do ciúme, com leve deslocamento”.

Enquanto o Édipo do menino naufraga por causa da angústia de castração, a menina adentra no Édipo a partir da inveja do pênis. Contudo, toda essa investigação levará Freud a colocar luz, principalmente, sobre a pré-história da relação edípica da menina com sua mãe, proporcionando a Lacan, anos depois, falar em devastação (*ravage*) na relação mãe e filha. Optamos por não avançar este ponto para não nos extendermos em demasia em relação à proposta dessa pesquisa.

## 1.2 *A cinta do pai: o supereu e o sentimento de culpa na relação com o pai*

### 1.2.1 O supereu, o ideal do eu e o eu ideal

Em *Introdução ao narcisismo*, ao descrever o recalque, Freud (1914/1992) menciona a existência de uma intolerância e uma desaprovação de determinadas impressões, vivências,

impulsos e moções de desejo no sujeito neurótico. Esse sujeito erigiu em seu interior “um *ideal* pelo qual mede seu eu atual” (FREUD, 1914/1992, p. 90) e que é a condição do recalque.

Em seguida, somos apresentados ao eu ideal, em que “recai agora o amor de si mesmo desfrutado na infância pelo eu real” (FREUD, 1914/1992, p. 91). O eu ideal é o representante de “todas as perfeições valiosas” da infância (FREUD, 1914/1992, p. 91) cuja satisfação de outrora o sujeito evita por renunciar. “O que ele (o sujeito) projeta frente a si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, no qual ele foi seu próprio ideal”, escreve Freud (1914/1992, p. 91).

Um pouco mais adiante, após a distinção entre formação do ideal e sublimação, somos introduzidos a uma instância de garantia da satisfação narcísica, proveniente do ideal do eu e possuidora da faculdade de observação, que compara incessantemente o eu atual ao ideal: a consciência moral. Temos, portanto, três termos distintos e relacionados entre si: eu ideal, ideal do eu e a consciência moral (faculdade de observação, de comparação e de crítica).

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, na última parte do tópico sobre a identificação, fiando-se no mecanismo de introjeção, Freud (1921/1992) relata ter observado uma divisão que ocorre no eu, uma parte alterada que dele se separa, tida como uma instância crítica cujas funções são de auto-observação, consciência moral, censura onírica e recalque: o ideal do eu. Essa instância satisfaz-se ao ordenar ao eu que ele cumpra exigências advindas das influências do meio, as quais ele geralmente não pode dar conta. A partir do delírio de observação, é formulada a sua origem: “a influência das autoridades, sobretudo dos pais” (FREUD, 1921/1992, p. 103-104). Em alguns sujeitos apaixonados, o objeto amado e superestimado ocupa justamente o lugar do ideal inalcançável do eu, que se entrega sacrificado, fascinado e servil, como o faria também de modo sublimado diante de uma ideia abstrata.

É importante ressaltar que, conforme Lemaigre (*apud* KAUFMANN, 1996), no texto freudiano de 1921, “vai se constituir novamente, sob o título de ideal do eu, uma instância única – já antecipando uma relação estrutural – de múltiplas funções, dissociada do eu e em conflito com ele”. Esse ideal do eu é ali entendido como um precipitado de várias ligações por identificação que o sujeito construiu nos múltiplos grupos pelos quais passou; é a soma de todas as restrições, o guardião das leis que o eu deve obedecer. Quando o eu consegue igualar-se em algum ponto com o ideal, o sujeito vibra com a sensação de triunfo. O contrário, isto é, a tensão entre as duas instâncias, gera a culpa e o sentimento de inferioridade.

Freud (1921/1992) recorre à melancolia para ilustrar a radicalidade dessa relação de tensão entre as duas instâncias. Na fase melancólica, o ideal do eu bombardeia o objeto perdido ou abandonado, agora incorporado ao eu; na fase maníaca, o ideal do eu dissolve-se no eu,

promovendo uma felicidade suprema advinda de um alívio repentino da tensão de outrora. *Totem e tabu* (FREUD, 1913 [1912-1913]/1991) é resgatado no texto de 1921 por indicar o quão as festas e celebrações humanas permitem ao sujeito livrar-se momentaneamente da repressão do ideal, fruindo, enfim, sem autorrecriações.

Em *O eu e o isso* (FREUD, 1923/1992), as hipóteses anteriores acerca do supereu – aqui, a consciência moral ganha este nome –, segundo as quais ele seria o núcleo do eu e responsável pelo exame da realidade, são corrigidas. Freud (1923/1992) retifica isso observando que se trata mais de um grado, um estágio, uma diferenciação dentro do eu e que não promove o princípio de realidade, uma função exclusiva do eu. Nesse texto, conforme Lemaigre (*apud* KAUFMANN, 1996), essa instância recebe um nome duplo: supereu/ideal do eu. O que aparece de novidade em relação a este tópico é que, apesar de ser uma parte diferenciada do eu, o supereu não mantém vínculos assim tão fortes com a consciência como se supunha, mas possui “ampla comunicação” (FREUD, 1923/1992, p. 40) com as moções pulsionais. Isso faz com que grande parte dele seja localizado no inconsciente, inacessível à consciência.

O supereu é considerado a “agência representante” (FREUD, 1923/1992, p. 37) da ligação mais primitiva que um sujeito pode ter, ou seja, o vínculo parental. Se, de início, admirávamos e temíamos nossos pais/cuidadores, em um segundo momento, incorporamos essas “entidades superiores” (FREUD, 1923/1992, p. 37) e passamos a exigir de nós mesmos como um dia fomos exigidos. Acrescentam-se também ao ideal, os mandatos e as proibições dos substitutos paternos, como professores e outras autoridades, constituindo o material da consciência moral cuja função é de censura.

Contudo, o supereu não é simplesmente um resto dos primeiros investimentos objetivos do isso, mas possui também “a significação [*Bedeutung*] de uma enérgica formação reativa frente a eles” (FREUD, 1923/1992, p. 33). Nesse sentido, essa instância crítica estaria a serviço tanto de uma identificação com o pai como de um rechaço a ela - o que soa bastante contraditório, sem dúvida, se não tomarmos o Édipo em sua forma completa -, e resulta num comando simultâneo de advertência e proibição:

Sua relação com o eu não se esgota na advertência: “Assim (como o pai) você *deve* ser”; ela compreende também a proibição: “Assim (como o pai) você não pode ser, isto é, não pode fazer tudo o que ele faz; há coisas reservadas a ele” (FREUD, 1923/1992, p. 36).

Em nota de rodapé, no entanto, Freud indica que uma maior prudência deveria nos levar a dizer identificação “com os progenitores” (FREUD, 1923/1992, p. 33). Ainda assim, com a

justificativa de uma “simplicidade expositiva”, Freud (1923/1992, p. 33) opta por tratar da identificação específica com o pai, na medida em que é a ele que a criança atribui a posse do falo. No texto de 1924, sobre o naufrágio do Édipo, tal ponto é assim exposto: “A autoridade do pai, ou de ambos os progenitores, introjetada no eu, forma o núcleo do supereu, que toma emprestado do pai sua severidade (...)” (FREUD, 1924/1992, p. 184). Porque o falo é atribuído ao pai, Freud, portanto, não abre mão de destacar o supereu em sua relação exclusiva com o pai, a quem é atrelada uma aspereza.

O eu retira do isso a força para o supereu, ressuscitando as figuras mais antigas da história do sujeito. “Se o eu não conseguiu dominar bem o complexo de Édipo, o investimento energético deste, proveniente do isso, retomará sua ação eficaz na formação reativa do ideal do eu” (FREUD, 1923/1992, p. 40). A força do supereu dependerá do quão intenso foi o complexo de Édipo e da rapidez do seu recalque:

O supereu conservará o caráter do pai, e quanto mais intenso foi o complexo de Édipo e mais rápido se produziu seu recalque (pela influência da autoridade, da doutrina religiosa, do aprendizado e da leitura), tanto mais rigoroso será depois o império do supereu como consciência moral, talvez também como sentimento inconsciente de culpa, sobre o eu (FREUD, 1923/1992, p. 36).

Segundo Freud (1923/1992, p. 37), o supereu é o herdeiro do complexo de Édipo e, exatamente por isso, “expressão das mais potentes moções e dos mais importantes destinos libidinais do isso”. Dessa forma, o eu e seu exame da realidade passam a se submeterem ao isso cujo advogado é o supereu. Se antes o conflito era entre os interesses do eu e os investimentos de objeto do isso, agora o conflito é repassado para o seu herdeiro, o supereu.

Apesar das cobranças de enaltecimento das instâncias superiores do homem, está estabelecido o vínculo entre o ideal do eu com o que há de mais profundo na psique humana: o que está nos recônditos de nossa alma é transformado em altos valores do ideal. As mais nobres exigências morais são satisfeitas pelo ideal do eu que, por ser uma formação reativa da ligação com o pai, contém, conforme Freud (1923/1992), o gérmen de todas as religiões. É interessante pontuar a observação freudiana de uma insuficiência do eu em alcançar o ideal do eu, sempre além, o que dá origem ao sentimento religioso da humilhação.

Religião, moral e sentimentos sociais são reações e efeitos do “complexo paterno” (FREUD, 1923/1992, p. 38), de acordo com a hipótese freudiana inicialmente apresentada em *Totem e tabu*. Os dois primeiros, religião e moral, seriam resultantes do “domínio do complexo de Édipo” (FREUD, 1923/1992, p. 38); já o sentimento social surge de uma pressão para se suplantar a rivalidade entre os membros da nova geração. “Posto que a hostilidade não pode



satisfazer-se, é estabelecida uma identificação com quem foi inicialmente rival” (FREUD, 1923/1992, p. 39).

Segundo Lemaigre (*apud* KAUFMANN, 1996), o ideal está articulado com a instância crítica e proibidora numa relação de subordinação. Essa concepção seria resultante da nova teoria pulsional proposta por Freud a partir de 1920, em que Eros e Tânatos são os protagonistas. “A crueldade do supereu em relação ao eu é sublinhada em sua ligação com a pulsão de morte (...)” (LEMAIGRE *apud* KAUFMANN, 1996, p. 512), esclarece o autor.

Na 31ª conferência, o laço estreito entre o supereu e o destino do complexo de Édipo é enfatizado, “de modo que o supereu aparece como o herdeiro desta ligação de sentimentos tão substantiva para a infância” (FREUD, 1933 [1932]a/1991, p. 59). É de uma renúncia – este é o termo usado por Freud – da ligação com os progenitores que se trata. Como ressarcimento dessa perda, ocorre um reforço intenso das identificações com os progenitores, provavelmente presentes desde muito tempo atrás. No entanto, Freud (1933 [1932]a/1991) recomenda não nos esquecermos de que a apreciação dos pais pela criança varia de acordo com o período em que ela se encontra em sua vida. Os substitutos paternos podem entrar em cena para o sujeito, mas as alterações que nele produzem ficam no nível da formação de caráter, logo, afetam apenas seu eu, sem influenciar o supereu, que segue comandado pelas “primeiríssimas imagos parentais” (FREUD, 1933 [1932]a/1991, p. 60).

O supereu é então postulado enquanto estrutural: “(...) nossa postulação do supereu descreve real e efetivamente uma constelação estrutural e não se limita a personificar uma abstração como a da consciência moral” (FREUD, 1933 [1932]a/1991, p. 60). Nesse sentido, o supereu passa a ser o “portador do ideal do eu” (FREUD, 1933 [1932]a/1991, p. 60) com o qual o eu será medido e tensionado em busca de perfeição. O ideal do eu é o “precipitado de uma velha representação dos progenitores” (FREUD, 1933 [1932]a/1991, p. 60), a quem se atribuía uma perfeição.

Após esse percurso, mediante a releitura de Freud por Lacan, torna-se mais acessível a diferenciação entre o eu ideal, o ideal do eu e o supereu. O eu ideal é a “imagem desenhada e esculpida pelos significantes do Outro [...]” (QUINET, 2012a, p. 17). Trata-se de uma imagem refletida no outro que faz dele referência para o eu continuar a ser amado em seu posto de Sua Majestade, o Bebê (QUINET, 2012a). Os significantes recalcados responsáveis por formatar essa imagem, “significantes que veiculam o desejo do Outro” (QUINET, 2012a, p. 17), constituem o ideal do eu, instância simbólica, portanto. O supereu é a fita métrica que mede o eu em relação ao eu ideal para cobrar sua semelhança, nunca atingida, com os ditos do ideal do eu. O supereu está profundamente arraigado no isso de modo que suas máximas podem, em

certos casos, retornar do real – como, por exemplo, nas vozes que um sujeito psicótico às vezes escuta. Assim, temos o supereu, o ideal do eu e o eu ideal em sua articulação com o real, o simbólico e o imaginário (RSI).

Após esse percurso em Freud, vamos adentrar o estágio do espelho de Lacan para colaborar com a distinção entre eu ideal, ideal do eu e supereu.

## 1.2.2 Do estágio do espelho ao esquema do vaso invertido na formação dos ideais

### 1.2.2.1 O estágio do espelho

O estágio do espelho é a teoria lacaniana que busca responder às questões deixadas em aberto por Freud em relação ao narcisismo (SILVA, 2016). Segundo Quinet (2012, p. 10), é melhor definido enquanto uma “construção lógica”. Essa concepção foi apresentada pela primeira vez no *Congresso de Marienbad*, em 1936, e retomada treze anos depois, em 1949, numa comunicação para o *XVI Congresso Internacional de Psicanálise* em Zurique. Posteriormente, seria publicada nos *Escritos* sob o título de *O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica* (LACAN, 1949/1998).

Alguns pensadores de outros campos que não o da psicanálise serviram de apoio para Lacan propor o estágio do espelho, contribuindo consideravelmente para a sua reflexão. Dentre eles, os principais representantes são o psicólogo francês Henri Wallon (1879-1962) e os psiquiatras austríaco e francês, respectivamente, Paul Schilder (1886-1940) e Jean Lhermitte (1877-1959) (LAMBOTTE *apud* KAUFMANN, 1996). No intuito de justificar sua apresentação óptica, Lacan (1953-1954/2009, p. 103) diz que “as ciências, e sobretudo as ciências em gestação como a nossa, frequentemente tomam emprestado modelos a outras ciências”.

Freud também instrumentalizou-se inúmeras vezes desse recurso, nunca sem escolher muito bem em que paradigmas sustentar sua pesquisa. Por exemplo, em *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900-1901[1889]/1991, p. 529) afasta-nos da ideia de que haveria uma localização anatômica do aparelho anímico – como preconizava a anatomia – e, para tal, propõe “imaginarmos o instrumento de que se valem as operações da alma como se fora um microscópio complicado, um aparelho fotográfico ou algo semelhante”. A partir daí, em acordo com a tradição do mestre, Lacan (1953-1954/2009, p. 103) afirma não somente que “a óptica também teria o que dizer”, mas que ainda não se teria tirado suficiente partido dela. A óptica é

definida pelo psicanalista (LACAN, 1953-1954/2009, p. 105) como “essa ciência engraçada que se esforça para produzir com aparelhos a coisa singular que se chama imagens”.

Conforme Silva (2016, p. 213), Lacan recorreu à pesquisa de Wallon intitulada “prova do espelho” em que uma criança é colocada na frente do espelho e de onde se recolhem as seguintes observações: a) primeiro, a criança manifesta um júbilo diante da sua imagem no espelho e b) em seguida, a criança passa a distinguir o seu corpo da imagem refletida. Portanto, parte-se daí (LACAN, 1949/1998): desse tempo anterior em que o filhote do homem é superado em inteligência até mesmo por um chimpanzé, mas que logo ultrapassa e se torna capaz de reconhecer sua própria imagem no espelho e ludicamente brincar com ela, ainda que mal consiga controlar seus movimentos e ficar de pé sem a ajuda de um suporte humano ou artificial. Sobre isso, Lacan (1953-1954/2009, p. 222) nos fala o seguinte em seu seminário dos anos 1953-1954:

Vocês sabem que a atitude da criança entre seis e 18 meses na presença de um espelho nos ensina sobre a relação fundamental à imagem do indivíduo humano. A jubilação da criança diante do espelho, durante todo esse período, pude mostrá-la a vocês o ano passado num filme do Sr. Gesell, que entretanto nunca tinha ouvido falar do meu estádio do espelho (...). Porque o mais importante não é a aparição desse comportamento com seis meses, mas o seu declínio com 18 meses.

Apesar da menção à idade da criança, mais adiante Lacan (1953-1954/2009) irá frisar que o estádio do espelho não é uma teoria desenvolvimentista. Inclusive, é o que pode ser verificado já no próprio título do artigo nos *Escritos* (1949/1998), acima citado, ao nos depararmos com o que se correlaciona sua concepção: a formação da função do eu [*je*]. Contudo, atentemos, pois, conforme nota do editor, o eu de que aí se trata não é o *moi*, mas o *je*, isto é, o sujeito do inconsciente, como Freud o articulou ao longo de toda sua primeira tópica e não o eu enquanto instância psíquica conforme a segunda tópica. “O que é dizer *je*? [...] *Eu* é um termo verbal, cujo uso é aprendido numa certa referência ao outro, que é uma referência falada. O *je* nasce em referência ao *tu*” (LACAN, 1953-1954/2009, p. 219).

A distinção entre *je* e *moi* é fundamental, pois marca a posição radicalmente Outra da psicanálise em relação ao *Cogito* cartesiano cuja prova da existência do sujeito estaria atrelada a ele ser pensante. Ao contrário, para a psicanálise, o sujeito é, antes de mais nada, pensado e não possui consistência de ser; pensado por um Outro: *Isso* pensa. Lacan lança mão do estádio do espelho para justamente conceituar a constituição desse sujeito enquanto indissociada do Outro. No texto de apresentação da transcrição do seminário de Colette Soler (2012) sobre a angústia, Quinet sublinha a importância do Outro afirmando que é somente através do Outro que são validadas as imagens narcísicas as quais o sujeito se atrela.

O estágio do espelho representa o momento de transformação no sujeito “quando ele assume uma imagem” (LACAN, 1949/1998, p. 97), no sentido de uma identificação. É, desse modo, a “experiência de identificação da criança com a imagem de seu próprio corpo refletido no espelho” (SILVA, 2016, p. 213). Experiência essa que, ao dar ao sujeito um domínio imaginário do seu corpo, diferenciando-o do mundo exterior, não é sem uma “azáfama jubilatória” (LACAN, 1949/1998, p. 97). A palavra “azáfama” usada por Lacan significa tanto uma intensidade, um afã, quanto uma correria, uma pressa na realização de algo. Trata-se, assim, de uma antecipação que ocorre onde antes era só “prematuração”, “insuficiência orgânica” (LACAN, 1949/1998, p. 99-100).

Esse “drama”, conforme Lacan (1949/1998, p. 100) qualifica sua concepção, é a “matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial” (LACAN, 1949/1998, p. 97). A assunção da imagem pelo sujeito só é possível a partir do simbólico, reafirmando o que dissemos acima. Portanto, ao contrário do que talvez se possa entender, o estágio do espelho é antes de tudo simbólico. O simbólico, inclusive, enquanto o que possibilita a fundação do imaginário e também do real. Conforme escreve Lacan – ressaltamos, portanto –, trata-se de uma matriz simbólica:

Quer dizer que, na relação do imaginário e do real, e na constituição do mundo tal como ela resulta disso, tudo depende da situação do sujeito. E a situação do sujeito [...] é essencialmente caracterizada pelo seu lugar no mundo simbólico, ou, em outros termos, no mundo da palavra (LACAN, 1953-1954/2009, p. 111).

O estágio do espelho está referido a um momento anterior e necessário à “dialética da identificação com o outro” (LACAN, 1949/1998, p. 97). Essa dialética encontraria suas bases filosóficas nas reflexões de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* acerca da *Dialética do Senhor e do Escravo* (SILVA, 2016). Tanto o senhor quanto o escravo só podem ser reconhecidos na relação de interdependência entre eles (SILVA, 2016). Assim, só há senhor se houver escravo e vice-versa. Resumindo, “Eu sou o que outro não é” (SILVA, 2016, p. 213), logo, só posso reconhecer-me eu na dialética com o outro, ou seja, só há eu a partir de sua diferença do outro. “A identidade não se constitui positivamente e sim na relação (...)” (SILVA, 2016, p. 213).

A imagem no espelho, essa forma primordial, é o que Freud designou por *Ideal Ich* [eu ideal] (em francês, *je-idéal*) e tem sua importância no fato de situar o eu numa “linha de ficção” (LACAN, 1949/1998, p. 98). O eu constitui-se, portanto, mediante uma fixação nessa imagem, nessa ficção, e “só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito” (LACAN, 1949/1998, p. 98), isto é, jamais o alcança, somente dele pode se aproximar, o que aponta para uma divisão subjetiva irreparável. Assim, no cerne da constituição do sujeito encontramos uma rachadura. Entre o eu ideal e o sujeito, um desencontro e, por fim, um desconhecimento.

A *Verneinung* [negação] será a forma patente do eu e promoverá a sua função de desconhecimento. “Você me pergunta quem pode ser a pessoa do sonho. Minha mãe *não* é” (FREUD, 1925b/1992, p. 253): então é a sua mãe, retifica Freud no clássico exemplo sobre a *Verneinung*, indicando uma das formas da representação inconsciente intolerável circular pela consciência. Ao negar, o sujeito, sem se dar conta, faz emergir o material (in)confessável, promove o retorno, por meio de sua própria fala, do recalcado. Segundo Freud (1925b/1992, p. 253), “a negativa é um modo de ter notícias do recalcado”, ainda que, ao mesmo tempo, o sujeito nada queira saber disso; disso que, em última instância, é a castração, tanto sua quanto do Outro.

A imagem refletida no espelho “antecipa uma miragem” (LACAN, 1949/1998, p. 98) de uma “forma total do corpo” (LACAN, 1949/1998, p. 98). “Algo com o qual ele [o sujeito] se reconhece, mas que não é ele efetivamente”, explica Silva (2016, p. 213). Essa miragem comporta três características que são: exterioridade, simetria e inversão. A assunção antecipatória dessa imagem provoca um fechamento, uma unidade, uma “Gestalt” (LACAN, 1949/1998, p. 98) e cria, em concomitância, uma anterioridade de puro despedaçamento, promovendo uma “dialética temporal” (LACAN, 1949/1998, p. 100), um antes e um depois, temporalidade lógica. Nesse sentido, a alienação que aí se produz é um destino inevitável e, simultaneamente, imprescindível para a saída desse estágio prévio. Lacan (1949/1998, p. 98) usa os termos “estátua”, “autômato” e “armadura” para qualificar a alienação do sujeito a essa imagem congelante. É, sem dúvida, de uma captura que se trata; “captação espacial” (LACAN, 1949/1998, p. 99). Sobre esses dois tempos, citamos Quinet (2012, p. 12-13):

Podemos distinguir dois momentos no estágio do espelho: o primeiro é aquele em que a imagem está despedaçada; o segundo é aquele em que ela está unificada. Nesse primeiro tempo, trata-se de uma anti-imagem, pois não há, propriamente, constituição de uma imagem visível, de um campo visual em que todas as imagens tenham uma consistência própria e nas quais seria possível distinguir nitidamente os elementos de cada totalidade. No segundo tempo, a imagem totalizante e totalitária é constituída – ela escamoteia a falta e o despedaçamento originário do sujeito.

Lacan (1949/1998, p. 101) indica ser o estágio do espelho o responsável pela fabricação das fantasias e sonhos que encontram estofa nas imagens do corpo, desde o corpo despedaçado com sua “anatomia fantasística” até o corpo em sua totalidade. Consideramos válido reproduzir todo o trecho em que o autor (LACAN, 1949/1998, p. 100) articula a fase do espelho a uma espécie de fábrica de fantasias, dentro de uma de suas definições:

[...] o estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até

uma forma de sua totalidade que chamaremos ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental.

Na conclusão desse estágio, situa-se a “identificação com a imago do semelhante” e o “drama do ciúme primordial” (LACAN, 1949/1998, p. 101), portanto, uma dialética da identificação, que inclui amor e ódio ao outro. Segundo Lacan (1949/1998, p. 101), é quando ocorre a passagem do “[eu] especular” para o “[eu] social”.

Portanto, a constituição subjetiva se dá através da relação do sujeito com o seu *Ideal-Ich*, promovendo tanto seu ingresso na função imaginária quanto seu reconhecimento enquanto forma. Essa relação sempre pode bascular: toda vez que o sujeito se apreende como forma e como eu, “o seu desejo se projeta para fora” (LACAN, 1953-1954/2009, p. 225). Nesse momento, o sujeito jubila diante da imagem fascinante no espelho, o outro enquanto seu reflexo, e acontece o fenômeno do apaixonamento, *Verliebtheit* (LACAN, 1953-1954/2009, p. 226). Se num primeiro momento, o desejo está alienado e a única saída seria a destruição do outro, num segundo, retorna ao sujeito capturando-o pelo que vê através do espelho (LACAN, 1953-1954/2009).

Diante disso, o desejo do homem se fará na dependência do outro (nesse momento do ensino lacaniano (1949/1998, p. 101), ainda é o “desejo do outro”, pequeno outro, embora ele já tenha mencionado a matriz simbólica da fase do espelho), tal como Lacan (1953-1954/2009, p. 219-220) instrui em seu seminário:

[...] o *je* se constitui inicialmente numa experiência de linguagem, em referência ao *tu*, e isso, numa relação em que o outro lhe manifesta o quê? – ordens, desejos, que ele deve reconhecer, do seu pai, da sua mãe, dos seus educadores, ou dos seus pares e camaradas.

Os objetos sexuais serão marcados por uma concorrência e rivalidade com o outro, indicando sempre um perigo a tudo o que for desse âmbito. O surgimento do desejo virá acompanhado de uma placa de alerta com o seguinte dizer: cuidado, perigo à vista. É nesse âmbito que Lacan (1949/1998, p. 102) traz à tona a oposição dinâmica entre libido e pulsão de morte, Eros e Tânatos, “para explicar a evidente relação da libido narcísica com a função alienante do [eu]”: em toda boa ação, na “mais samaritana ajuda” ao outro se destaca a agressividade; “(...) não há no sentimento altruísta nenhuma promessa para nós, que expomos à luz a agressividade subjacente à ação do filantropo, do idealista, do pedagogo ou do reformador” (LACAN, 1949/1998, p. 103).

É a “[...] lógica do ‘ou eu ou você’. Eis a luta travada no âmbito do narcisismo em que um quer ser reconhecido como um eu (ego) pelo outro” (QUINET, 2012, p. 10). Admiração e

rejeição caracterizam as relações no nível do imaginário. Quando o outro não é objeto de exaltação, é objeto do desprezo e do ódio. Conforme Quinet (2012, p. 10), “um eu nunca vem sozinho – ele está sempre acompanhado do outro, seu eu ideal”. Portanto, o semelhante, o pequeno outro, pode sempre ocupar o lugar de *Ideal-Ich* para o sujeito, essa imagem idealizada que provoca as maiores ambiguidades.

#### 1.2.2.2 O esquema óptico ou do buquê invertido

No intuito de “precisar a solução fornecida pelo estádio do espelho” para a questão que julga ser uma “carência na teoria freudiana das primeiras identificações” (ZAFIROPOULOS, 2018, p. 101), Lacan parte para um novo modelo, o esquema óptico ou do buquê invertido, como também ficou conhecido. Segundo Silva (2016), é um modelo que toma por base princípios da óptica geométrica cujo interesse é o processo de formação de imagens a partir da reflexão da luz em superfícies especulares. A experiência do buquê invertido foi realizada originalmente pelo físico francês Henri Bouasse (1866-1953), registrada em seu livro *L'Optique et photométrie dites géométriques*, publicado em 1947 (LACAN, 1960/1998, p. 679).

Novamente aqui, a importância da dimensão simbólica em específico é o que se procura demonstrar, o quanto ela conta na manifestação de um fenômeno (LACAN, 1953-1954/2009). Na terceira parte do texto *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache* (1960/1998, p. 675), intitulado *Dos ideais da pessoa*, Lacan tece uma crítica direcionada aos psicanalistas que, por esquecerem os efeitos do inconsciente, insistem no erro de “crer que o problema da psicanálise estaria em corrigir sabe-se lá que curvatura do Eu”. O eu revela ser na experiência uma “função de desconhecimento” (LACAN, 1960/1998, p. 675) através das distorções imagéticas que usurpam o lugar deixado vazio pelo sujeito.

Freud marcou o quão os limites entre o eu e o isso não são tão claros e definidos, tanto em *O eu e o isso* (1923/1992) quanto em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]/1992). Conforme Lacan (1960/1998, p. 675), se assim ele o fez foi mais “para ampliar o campo de nossa ignorância, e não de nosso saber”. O eu passa a ser definido por suas miragens: o eu ideal “como aspiração” e o ideal do eu “como modelo” (LACAN, 1960/1998, p. 678). Para melhor situá-los em suas diferenças é que Lacan lança mão do modelo óptico. Portanto,

Trata-se de um modelo óptico, ao qual sem dúvida o exemplo de Freud me autoriza, não sem se motivar, para mim, numa afinidade com os efeitos de refração condicionados pela clivagem entre o simbólico e o imaginário (LACAN, 1960/1998, p. 679).

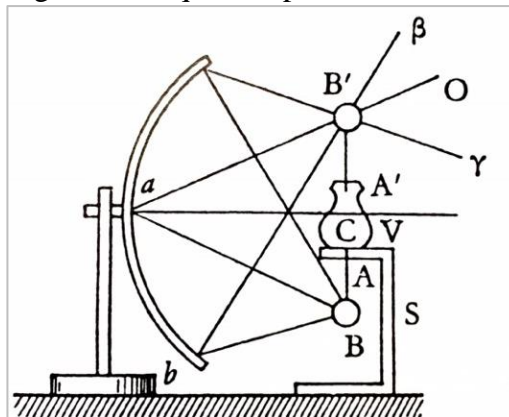
Destarte, eu ideal e ideal do eu são postos em correlação com o imaginário e o simbólico, respectivamente. São efeitos de refração produzidos a partir de uma clivagem entre as duas categorias. Na física, a refração indica a ilusão provocada em um observador quando a luz se propaga em dois meios distintos. É o que ocorre, por exemplo, quando observamos um aumento das dimensões de uma escova de dente quando colocada dentro de um copo metade preenchido com água. A parte da escova que se encontra embaixo da água parece muito maior que a que está do lado de fora.

Já a clivagem pode ser entendida enquanto uma divisão, como por exemplo, as divisões iniciais que ocorrem no zigoto, no caso da embriologia, mas não somente. Em linguística, construções clivadas servem como marcação de foco podendo criar contraste e possibilitando realçar determinados elementos de uma frase (PEZATTI, 2012). Por exemplo: “Quero estudar” transforma-se na construção clivada “É estudar que eu quero”.

À vista disso, retiramos que o modelo em questão está em afinidade com os efeitos de refração – ilusões e miragens – que surgem da clivagem entre o simbólico e o imaginário, isto é, quando o foco passa a realçar o eu e não o sujeito, contrastando ambos.

Em Bouasse, o aparelho é composto de um espelho esférico e, situado no ponto de seu centro de curvatura, um vaso em cima de uma caixa cuja abertura está vedada ao observador. O observador, por sua vez, está posto por detrás desse conjunto, fora do aparelho, e resume-se a um olho. Dentro da caixa, pendurado de cabeça para baixo, encontra-se um buquê. Eis que então ocorre a magia: ao localizar-se em determinado ponto, o observador consegue ver o buquê (e de cabeça para cima!) dentro do vaso. Mas como? A importância do espelho esférico está na produção de uma “imagem real” (LACAN, 1960/1998, p. 679) cuja característica é poder ser vista pelo observador sem o aparato de uma tela, conforme constatamos na figura 1.

Figura 1 - Esquema óptico de Bouasse



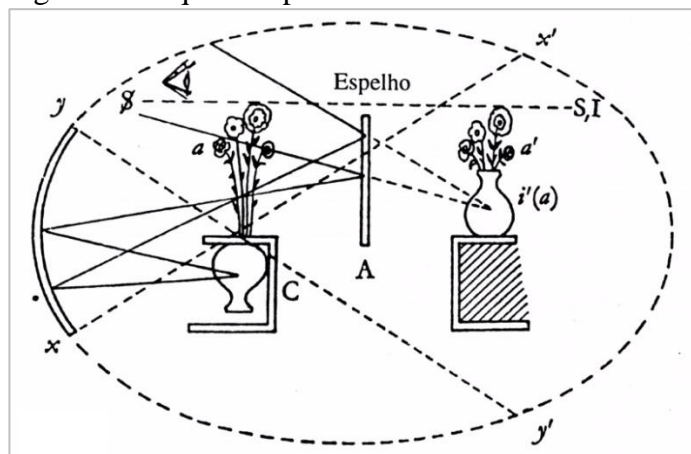
Fonte: LACAN, J. *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache*. 1960/1998, p. 680.



Segundo Silva (2016), é importante o fato de o buquê dentro da caixa não emitir luz própria. Assim sendo, quando um feixe de luz o encontra, esse objeto real inacessível ao sujeito (o olho do observador, O), reflete difusamente até atingir o espelho côncavo, produzindo uma imagem real e invertida do buquê que será vista dentro do vaso. Para que isso ocorra, a distância do observador não é indiferente. Quanto mais distante da imagem, mais nítida ela fica, contanto que ele não saia do cone de luz divergente que se forma a partir dela. Isso implica que o sujeito toma uma posição no espaço real para acessar plenamente o imaginário. Essa posição “refere-se ao seu lugar no mundo simbólico” (SILVA, 2016, p. 217) e é o que proporciona a introdução de um dentro e fora, “o que é e o que não é do eu” (SILVA, 2016, p. 217). Contudo, o esquema requer alguns ajustes e avanços.

Para funcionar como modelo teórico, Lacan (1960/1998) precisará completar esse aparelho. Todo seu esforço se dá na distinção entre imaginário e simbólico, uma vez que incidem de forma dupla na relação com o outro. Com isso, a ênfase recai sobre “a construção do sujeito, a partir do momento em que é preciso pensarmos o sujeito como o sujeito em que isso pode falar, sem que ele nada saiba a respeito” (LACAN, 1960/1998, p. 681). Por conseguinte, propõe as seguintes alterações no esquema anterior: a) o vaso troca de lugar com o buquê e passa então a ficar escondido dentro da caixa, o que faz com que a ilusão seja não mais do buquê, mas do “vaso invertido” (LACAN, 1960/1998, p. 681); b) o observador – agora um sujeito barrado,  $\$$  – ficará situado dentro do aparelho, dentro da elipse, porém na borda superior do espelho esférico, recolhendo os raios refletidos pelo espelho plano; c) a ilusão da imagem real só poderá ser vista enquanto imagem virtual, mediante um espelho plano situado do lado oposto e em paralelo ao espelho esférico, conforme a figura 2.

Figura 2 - Esquema óptico ou do vaso invertido



Fonte: LACAN, J. *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache*. 1960/1998, p. 681.

A imagem do eu – i'(a), miragem do vaso vista através do espelho plano –, prenhe e imponente, será introduzida para o sujeito como um “princípio de falso domínio e de alienação intrínseca” (LACAN, 1960/1998, p. 682). A antinomia entre i'(a) e i(a) (este último não indicado no esquema, mas situado entre os dois espelhos, acima da caixa), que “resolve-se num transitivismo constante”, irá produzir o “Eu-Ideal-Eu” (LACAN, 1960/1998, p. 683). Esse Eu-Ideal-Eu, mencionado por Lacan (1960/1998), possui fronteiras incertas, como indica sua própria escrita. O transitivismo em questão é o “momento de báscula em que as ações da criança e do seu semelhante se equivalem” (JARDIM, 2011, p. 278). Isso pode ser verificado no exemplo em que a criança bate numa outra e diz, sem que esteja mentindo: “ele me bateu” (JARDIM, 2011, p. 278). Nesse fenômeno, atrela-se o seguinte enunciado: “o outro sou eu” (JARDIM, 2011, p. 278).

Contudo, afirma Lacan (1960/1998, p. 684), por funcionar no simbólico, uma psicanálise deve ser “capaz de reformular um Eu assim constituído em seu status imaginário”. Para tal, destitui a autonomia do eu através da localização estrutural do sujeito “numa elisão do significante” (LACAN, 1960/1998, p. 684). O eu é um falso domínio que usurpa o lugar do sujeito, sempre em “esvaecimento” (LACAN, 1960/1998, p. 684). Justamente por isso, o ideal do eu não será sem relação com esse lugar simbólico, prendendo-se às “coordenadas inconscientes do Eu” (LACAN, 1960/1998, p. 684) – eu tal como formulado por Freud em sua segunda tópica.

No esquema óptico, o Outro, “mola da fala” (LACAN, 1960/1998, p. 684), corresponde ao “espaço real ao qual se superpõem as imagens virtuais ‘por trás do espelho’ A” (LACAN, 1960/1998, p. 684), isto é, o espelho plano, onde o vaso poderá ser visto contendo as flores. Conforme Lacan (1960/1998) seria um erro achar que o Outro do discurso estaria ausente da relação do sujeito com o outro, sendo, inclusive, o que consagra a distância entre os dois. Aqui, reencontramos novamente a matriz simbólica mencionada no texto sobre o estágio do espelho: “no gesto pelo qual a criança diante do espelho, voltando-se para aquele que a segura, apela com o olhar para o testemunho que decanta, por confirmá-lo, o reconhecimento da imagem” (LACAN, 1960/1998, p. 685). Segundo Quinet (2012, p. 20), “o Outro é, na verdade, o espelho no qual a criança se vê e se admira, ajustando sua imagem enquanto eu ideal às reações de Outro que vem no lugar do Ideal do eu”. As respostas desse Outro, ou seja, a interpretação do grito da criança como apelo, deixam marcas nela que irão circunscrever sua realidade. A “constelação dessas insígnias” (LACAN, 1960/1998, p. 686) é o que constitui para o sujeito seu ideal do eu, representado no esquema pela letra I.

Será somente ao fitar o espelho A, situando-se de certa forma no eixo formado por  $\$ - S, I$ , que o sujeito poderá obter como efeito uma imagem-miragem, o eu ideal. Podemos ler isto da seguinte forma: o ideal do eu é o lugar I em que o sujeito se posiciona para ser visto pelo Outro por determinado ângulo – e não outro – de modo a cumprir um ideal. Não nos escapou que nessa formulação está implicado o olhar do Outro. Em relação a esse posicionamento, Lacan (1960/1998, p. 686) usa a expressão “manobra do Outro”. Contudo, perguntamo-nos, seria essa uma manobra efetuada pelo próprio sujeito ou pelo Outro? Segundo o psicanalista, por ambos. Para exemplificar, propõe um exercício: o que se passa quando o Outro em questão é o analista, quando o sujeito faz dele “o lugar de sua fala” (LACAN, 1960/1998, p. 686)? Uma translação do sujeito, responde. Poderá nos ajudar aqui recorrermos à terceira figura apresentada por Lacan (1960/1998).

No entanto, antes disso, vamos trazer à baila a leitura que Silva (2016) faz desse avanço do esquema óptico. Segundo o referido autor (SILVA, 2016, p. 219) – não sozinho, porém apoiando-se em outro<sup>7</sup> –, podemos pensar as duas etapas do modelo como tempos distintos da constituição do sujeito. O que ele toma por primeiro esquema é correlativo à nossa Figura 1, tal como o segundo refere-se à figura 2. Assim, se aplicarmos ao primeiro modelo (Figura 1) as modificações propostas por Lacan de troca de posição do buquê com o vaso, temos duas situações concomitantes: uma em que o sujeito-olho precisa se posicionar dentro do cone de luz, o que indica a existência de uma localidade para além dele, exterior e de determinação prévia a ser ocupada, isto é, da ordem do simbólico, para que ocorra, no âmbito do imaginário, a ilusão da fase do espelho; e também uma outra, de um tempo anterior à fase do espelho, um “tempo ‘especular’” (SILVA, 2016, p. 219) sem simbólico. Conforme Silva (2016), nesse momento, o que se experimenta é uma dicotomia entre interno e externo, continente e conteúdo, o que se é e o que não se é. O vaso real é inacessível ao sujeito e perceptível apenas por uma imagem real que, por mais que esteja diante dele, não deixa de estar fora dele, “como algo desmembrável daquilo que é próprio do eu” (SILVA, 2016, p. 219). Essa situação aproximar-se-ia do narcisismo primário tal como postulou Freud, ou seja, “tudo aquilo que não somos, mas nos identificamos e queremos ser” (SILVA, 2016, p. 219), e da definição por Lacan de eu ideal.

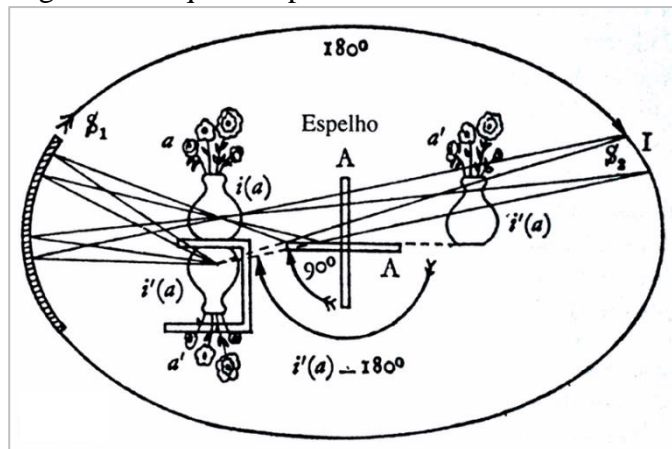
A segunda etapa estaria ligada à colocação do espelho plano, o que nos remete aqui ao esquema da figura 2. Agora, o sujeito não mais vê a imagem real do vaso diretamente, mas

---

<sup>7</sup> Silva coloca-se em consonância com Alain Vanier. VANIER, A. *Lacan*. Coleção Figuras do Saber. Vol. 13. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

somente através do espelho plano e, portanto, como imagem virtual. Aliás, o que acontece também com todo o conjunto: vaso, flores e ele próprio, esse sujeito-olho, “deslocado para uma posição simétrica em relação àquela do primeiro esquema” (SILVA, 2016, p. 219). O sujeito aliena-se a essa imagem, completa e integrada, numa captura narcísica do eu ideal. A essa ilusão de completude resultante, Silva (2016) correlaciona o narcisismo secundário. Uma vez no simbólico, o eu também passaria a ser constituído por um ideal do eu, “parcela de tudo aquilo que está já lá, posto no mundo, e lhe é imposto como Lei, determinando-o a partir de padrões definidos socialmente e transmitidos por seus antepassados” (SILVA, 2016, p. 220). Neste momento, o sujeito é capturado por um outro tipo de alienação, uma alienação simbólica, isto é, à cadeia significante, que faz dele ser representado por um significante para um outro significante. Voltemos agora para algumas das colocações de Lacan (1960/1998) em *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache* ao propor o esquema conforme a figura 3.

Figura 3 - Esquema óptico do final de análise



Fonte: LACAN, J. *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache*. 1960/1998, p. 687.

A partir do percurso de análise, o sujeito é levado de um polo a outro, \$1 a \$2, numa revolução de 180°. Notem que na figura anterior, o que o sujeito-olho via refletido no espelho era representado por S,I, isto é, um ideal do eu referenciado a um simbólico ainda não barrado. Na atual figura, trata-se do sujeito dividido cuja posição simétrica no espelho é \$2, para onde fará um movimento de translação ao longo de uma análise, ganhando “por assumir como de sua lavra seu discurso inconsciente” (LACAN, 1960/1998, p. 686). Além disso, atenta Silva (2016, p. 221), o I “está colocado para além dos limites do Outro”, levando-nos à dedução de que o que delimita o Outro é a elipse que envolve todo o esquema, não mais tracejada, mas de traçado consistente, e a nos questionarmos sobre se o que está para além dessa fronteira seria da ordem

do real. Podemos supor uma espécie de intuição de Lacan a respeito de algo no ideal do eu que escapa ao simbólico?

Se antes, o sujeito só tinha um acesso virtual à ilusão do vaso invertido, agora ele a percebe diretamente, através das intervenções do analista, representado no modelo pelo espelho A e sua rotação/operação de 90°. Ao situar-se em  $\$2$  e olhar para trás, a magia é desfeita e sai de jogo a imagem virtual do vaso,  $i'(a)$ , antes produzida pelo espelho A na vertical e ao qual o sujeito se alienava. Conforme escreve Lacan (1960/1998, p. 687), “a ilusão está fadada a enfraquecer”, o que pode provocar efeitos de despersonalização no sujeito como sinais de atravessamento da fantasia fundamental.

### 1.2.2.3 Além do espelho: o objeto $a$

Se o esquema óptico teve grande importância para “desentulhar o imaginário como demasiadamente valorizado na técnica”, Lacan (1960/1998, p. 688) reconhece que para pensar o fim de análise, o modelo parece não avançar. “É que nosso modelo não torna mais clara a posição do objeto  $a$ ”, escreve o autor (LACAN, 1960/1998, p. 689). Isso por “dar imagem a um jogo de imagens” (LACAN, 1960/1998, p. 689). No estúdio do espelho, através da forma  $i(a)$  – imagem especular, gestáltica, “a minha imagem, minha presença no Outro” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 277) – não há resto, ou melhor, não é possível ver o que se perde ali, ilusão produzida por um jogo de espelhos. Num primeiro relance, para tentarmos alcançar o conceito de objeto  $a$  iniciaremos com uma interlocução com o falo. No jogo dos espelhos, há algo que não passa pelo investimento libidinal na imagem, que resta como uma “reserva operatória da libido” do lado do sujeito, no próprio corpo e não vista, explica Quinet (2012b). Isso é o que Lacan chamou de falo imaginário, que na imagem representa-se por uma falta como tal, isto é, “algo que não se projeta na imagem especular” (SILVA, 2016, p. 222). Portanto, é um *menos* sob a ótica especular, “carência, digamos, positiva” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 283), o pequeno *phi*: castração imaginária, “porque não existe, por bons motivos, imagem da falta” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 51).

O objeto  $a$  é o que pode aparecer no lugar dessa falta, ali onde nada deveria aparecer, uma assombração que provoca angústia: a falta da falta. Inquietante estranheza! “O objeto verdadeiro, autêntico, de que se trata quando falamos de objeto, não é de modo algum apreendido, transmissível, cambiável”, conforme Lacan (1960-1961/1992, p. 240). Objeto como “potencialmente separável” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 274) na relação com o Outro: o olhar e a voz. Fazem-se conhecidos principalmente por seus dejetos, “sob a forma das vozes

perdidas da psicose, e seu caráter parasitário, sob a forma dos imperativos interrompidos do supereu” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 275). Especificamente sobre o objeto voz, Lacan (1962-1963/2005, p. 300) o situa não em relação à música, mas à fala, uma “voz como imperativo, como aquela que reclama obediência ou convicção”.

O objeto  $a$  é o que faz com que uma imagem torne-se desejante, tal qual a leitura que podemos extrair do matema  $i(a)$ . Notem que o objeto  $a$  esconde-se por entre os parênteses, promovendo à imagem o seu brilho. “O  $a$ , suporte do desejo na fantasia, não é visível naquilo que constitui para o homem a imagem de seu desejo” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 51). A sua presença, ao contrário, é causa de horror e angústia.

Em *O seminário, livro 10: a angústia*, a tragédia de Hamlet é invocada por Lacan (1962-1963/2005, p. 50-51) para distinguir dois tipos de identificação: uma com  $i(a)$  e outra com o objeto  $a$ , ambos “o suporte da função do desejo”. A identificação com  $i(a)$  é especular e exemplificada com a cena dentro da cena (mencionada anteriormente neste trabalho) em que o personagem assassino está vestido com as mesmas roupas de Hamlet. Contudo, existe uma “identificação mais misteriosa” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 46), a identificação de Hamlet com o objeto causa do desejo. Aí, o sujeito terá que buscá-la “na brecha da imagem especular” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 50).

Se o sujeito realmente pudesse estar, e não por intermédio do Outro, no lugar marcado como I, ele teria relação com o que se trata de buscar na brecha da imagem especular original,  $i(a)$ , ou seja, o objeto de seu desejo,  $a$  (LACAN, 1962-1963/2005, p. 50).

Reparem na condicional da citação acima: Se o sujeito realmente pudesse estar em I a não ser através do Outro. É possível ir além? Será preciso a queda do Outro? É viável supor a abertura de uma fenda no imaginário? A aposta é de que sim e de que isso estaria relacionado com o objeto  $a$ . Há algo que escapa na “oscilação econômica” da “libido reversível de  $i(a)$  para  $i'(a)$ ” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 98). “Mas isso de modo algum é possível de maneira efetiva. O que o homem tem diante de si nunca é senão a imagem virtual,  $i'(a)$ , do que representei em meu esquema por  $i(a)$ ”, responde Lacan (1962-1963/2005, p. 51). Quanto mais se aproxima do que acredita ser o objeto de seu desejo, mais o homem se afasta do que verdadeiramente causa o seu desejo, pois “dá sempre mais corpo ao que, no objeto desse desejo, representa a imagem especular” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 51).

Conforme Quinet (2009a, p. 18), na entrada em análise, o analisante se encontra na “perspectiva do sujeito geometral”. Para facilitar o entendimento desse tipo de perspectiva, tomemos como exemplo o quadro pintado pelo renascentista italiano Rafael Sanzio (1483-1520), *A escola de Atenas*. Nele, pode-se notar que toda sua estrutura é construída a partir de

um ponto de fuga, situado no centro do quadro, na linha do horizonte, de onde partem retas que serão responsáveis por criar a ilusão de profundidade e de infinito. O sujeito da representação está fixado nesse ponto de fuga infinito, para onde converge seu ponto de vista. “Diante desse quadro, o sujeito do início não tem mais nada a fazer senão pular dentro e percorrer esse caminho rumo ao infinito que a ele se descortina como miragem”, conclui Quinet (2009a, p. 18).

Contudo, no final de análise, a perspectiva é radicalmente outra, “anamorfótica” (QUINET, 2009a, p. 19). Para alcançá-la, o sujeito precisa mudar de ponto de vista e, quando isso acontece, todas as suas representações antes sustentadas pelo Outro desaparecem. Assim, o sujeito se depara com o furo no Outro, esse nada. Relembremos a pintura escolhida para ilustrar a capa de *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (LACAN, 1964/2008). Chama-se *Os embaixadores*, do artista alemão, também renascentista, Hans Holbein (1497-1543). Nesse quadro, logo abaixo dos dois personagens retratados, rodeados por instrumentos científicos, encontra-se uma mancha que em nada parece se adequar ao estilo do que está ali representado. Ela está dentro e fora, ao mesmo tempo, e causa um estranhamento. É somente quando o expectador vê o quadro por outro ângulo que repara que a mancha é uma caveira. Essa é a perspectiva anamorfótica, modelo da saída de análise no encontro com o real, essa “mancha sem expressão” (QUINET, 2009a, p. 19). Talvez seja nesse sentido a crítica de Lacan em relação ao modelo óptico sobre o fim de análise.

Para ter acesso à função do objeto *a*, é preciso ir além dos ideais da pessoa. O fim de análise indica que se tocou – e atravessou – esse ponto diante do qual, na fantasia, “o sujeito se vê abolir-se, realizando-se como desejo” (LACAN, 1960/1998, p. 689). A relação do sujeito com o *a* só pode se dar através de um certo *fading*, uma vacilação cuja notação é expressa pelo *S* barrado,  $\$$  (LACAN, 1962-1963/2005, p. 98). Portanto,

[...] é como objeto *a* do desejo, como aquilo que ele foi para o Outro em sua ereção de vivente, como o *wanted* ou *unwanted* de sua vinda ao mundo, que o sujeito é chamado a renascer para saber se quer aquilo que deseja (LACAN, 1960/1998, p. 689).

Nota-se então que, numa análise, o sujeito é chamado a responder se quer o que deseja, isto é, se vai permanecer ou não no lugar de objeto precioso (*wanted*) ou de dejetivo (*unwanted*) que ele foi para o Outro; lugar este de tampão da castração do Outro. Trata-se, sobretudo, de um “resgate de seu desejo” (LACAN, 1960/1998, p. 689). Eis a ética da psicanálise.

Retornemos aqui o que ressaltou Silva (2016) mais acima sobre a localização de *I* na figura 3. Esse ponto, *I*, encontrar-se-ia fora dos limites do simbólico e do imaginário. Conforme

as observações do autor (SILVA, 2016), a castração, indicativo da função paterna, marca tanto no campo do sujeito quanto no do Outro uma falta. Como já mencionado, no nível da imagem, essa falha é cercada por um corte. É no lugar dessa ausência que pode surgir a presença de “um objeto externo a qualquer definição possível da objetividade” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 99), o objeto *a*.

O corpo pode ser tomado por sua vertente imaginária, mas não somente. Na vertente real, “o corpo enquanto objeto, não se inscreve como imagem, mas como furo” (SILVA, 2016, p. 222). Nesse sentido, o corpo está sempre incompleto, em falta, a ser completado, *se conseguisse aquele nariz ou aquelas pernas ou ainda aquele peitoral* etc. O ideal do eu, localizado além dos limites do espelho, pode ser uma indicação de portar um *quê* de intangível, inclusive para o próprio Outro que o proclama. Nesse sentido, somos levados a pensar em algo de real que habita o ideal, algo de impossível que a ele estaria relacionado. Ideal nunca atingido em sua totalidade, inacessível por completo, marcado por uma falta, “mas [que] seguimos insistindo na fantasia de poder alcançá-lo” (SILVA, 2016, p. 223). O supereu seria a presença perturbadora de uma voz e de um olhar que criticam e julgam o sujeito, medindo-o com uma imagem sempre insuficiente para com os significantes que fundam seu ideal.

Durante o exame de qualificação do nosso trabalho, a professora e psicanalista Denise Maurano, retomando o artigo de Silva (2016), levantou a hipótese de uma culpabilidade fruto da distância entre o que se pode alcançar do ideal do eu e esse algo inatingível que ele comporta, conforme referido acima. Sem sombra de dúvida, é uma questão que merece ser aprofundada e que, portanto, cava uma abertura muito bem-vinda para um futuro por advir.

### 1.2.3 O sentimento de culpa e a necessidade de castigo

Retomando a 31ª conferência, Freud (1933 [1932]a/1991) associa tanto o sentimento de inferioridade quanto o sentimento de culpa ao conflito entre o eu e o supereu. Aliás, no geral, ele considera difícil a distinção entre o sentimento de inferioridade e o de culpa. O sentimento de inferioridade é o “complemento erótico” do sentimento de culpa - ou, se preferirmos, “sentimento de inferioridade moral” (FREUD, 1933 [1932]a/1991, p. 61).

Se retornarmos um pouco na obra freudiana, vamos encontrar também a indicação dessa tensão entre o supereu e o eu. Em *O eu e o isso* (1923/1992), o sentimento de culpa é tido como o resultado de uma tensão entre a consciência moral e as operações do eu, ou seja, entre as exigências nunca plenamente cumpridas que o supereu, essa régua impiedosa, impõe ao eu atual a partir do ideal do eu.



Conforme já mencionamos, nesse texto, Freud (1923/1992) manifesta sua surpresa com o fato de que, em alguns sujeitos, a autocrítica e a consciência moral – tidas por nobres valores do eu – são inconscientes, produzindo os mais consideráveis efeitos. Nem tudo o que é tomado em alto posto numa escala de valoração social ou ética teria, portanto, mais fácil acesso à consciência. O supereu é o representante do isso perante o eu, estabelecendo com ele uma relação de dominação. “Podemos acrescentar: revelará, portanto, toda a violência coercitiva do caos pulsional que é o isso” (LEMAIGRE *apud* KAUFMANN, 1996, p. 513).

Forçado pela experiência clínica, Freud (1923/1992, p. 28) propõe um “sentimento inconsciente de culpa”, o que traz novos enigmas para a pesquisa psicanalítica. Esse sentimento inconsciente de culpa é tomado como um considerável obstáculo à cura analítica. O perspicaz investigador notou que, ao demonstrar esperança ou alegria pelo bom caminhar do tratamento analítico de alguns pacientes, eles expressavam insatisfação e a piora não tardava em chegar. Algo neles se opõe à cura cuja proximidade, mesmo que parcial, é sentida como um perigo, o que recebeu o nome de “reação terapêutica negativa” (FREUD, 1923/1992, p. 50).

É o sentimento de culpa que faz o sujeito aferrar-se ao padecimento como forma de castigo, ou melhor, não querer renunciar ao castigo do padecimento. A histeria seria o tipo clínico da neurose em que, de acordo com Freud (1923/1992), essencialmente isso ocorreria. Neste caso, o eu se defenderia através do recalque de uma “percepção penosa” (FREUD, 1923/1992, p. 52) que o supereu ameaça criticar. Aqui, portanto, não é o supereu que ordena o recalque, mas o próprio eu para, justamente, defender-se dessa régua impiedosa. Dessa forma, “o paciente (...) não se ‘sente’ culpado, e sim doente” (LEMAIGRE *apud* KAUFMANN, 1996, p. 513).

Quando consciente, ao contrário, o sentimento de culpa não representaria tanta dificuldade para a interpretação, expressando um conflito entre o eu e a instância crítica. Duas afecções são paradigmáticas desse sentimento de culpa consciente hiperintenso, severo e cruel: a neurose obsessiva e a melancolia (FREUD, 1923/1992). Na neurose obsessiva, a culpa é extremada, embora o sujeito não consiga justificá-la de forma razoável. Assim, solicita ao psicanalista que confirme a sua desautorização da culpa, uma vez que “(...) o eu do enfermo se revolta contra a imputação da culpabilidade” (FREUD, 1923/1992, p. 52). O analista não deve ceder a este pedido, pois de nada adiantaria. Por sua proximidade maior com os processos inconscientes, com os impulsos recalcados, o supereu está mais alertado sobre o “não sabido” (FREUD, 1923/1992, p. 52) que o eu. Segundo Freud (1923/1992), a diferença em relação à melancolia é a assunção da culpa por parte do eu e a total submissão ao castigo. Não iremos nos aprofundar nessa distinção sem dúvida muito mais complexa a fim de não estendermos em demasia a nossa proposta.

Apesar de Freud, em 1923, atribuir à histeria o sentimento de culpa inconsciente e à neurose obsessiva a prevalência da formação reativa, “esse sentimento inconsciente de culpa está presente, em maior ou menor grau, em toda afecção neurótica e determina sua gravidade de maneira decisiva” (LEMAIGRE *apud* KAUFMANN, 1996, p. 513). A justificativa freudiana é relativa à ligação com o complexo de Édipo:

[...] grande parte do sentimento de culpa tem que ser normalmente inconsciente porque a gênese da consciência moral se enlaça de maneira íntima com o complexo de Édipo, que pertence ao inconsciente (FREUD, 1923/1992, p. 52-53).

Antes de avançarmos em nossa pesquisa, é importante esclarecer a diferença entre o supereu e o sentimento de culpa, conforme encontrada em *O eu e o isso* (1923/1992). O sentimento de culpa é a exteriorização no eu da crítica severa do supereu. É, portanto, um efeito do supereu no eu.

Em *O problema econômico do masoquismo* (1924/1992b), o sentimento inconsciente de culpa é correlacionado ao masoquismo moral. Neste tipo de masoquismo, o sofrimento é o que importa, independente de quem o inflija ou se provocado por alguma circunstância. O masoquista moral é aquele que oferece sua face para ser bofeteada e, neste sentido, o padecimento provocado pela neurose torna-se valiosíssimo. Contudo, uma neurose pode ceder, caso o sujeito caia vítima das maiores desgraças, tais como entrar num matrimônio miserável, perder sua fortuna ou contrair uma grave doença orgânica, todos exemplos citados por Freud (1924/1992b). Isso é a indicação de que uma forma de sofrimento apenas foi trocada por outra.

Neste ponto de sua investigação, ao levar em conta a incredulidade e o veto de seus pacientes em relação a uma culpa que lhes fosse inacessível à consciência, Freud (1924/1992b) opta por não mais falar em sentimento inconsciente de culpa – inclusive, porque um ano antes teria afirmado que um sentimento não deve ser chamado de inconsciente (conforme indicação da nota do editor encontrada em *O problema econômico do masoquismo*). A partir de então, em substituição, esse estado de coisas observadas recebe o nome de “necessidade de castigo” (FREUD, 1924/1992b), p. 172).

Novamente é retomada aqui a quebra da mistura entre as duas classes de pulsões, as que representam Eros e Tânatos, no momento de introjeção da autoridade parental que originará o supereu. Só assim, o supereu pode tornar-se esse capataz cruel e temível que faz do eu o seu submisso.

Em *Dostóievski e o parricídio* (1928[1927]/1992), o sentimento de culpa, ao lado do masoquismo, é postulado como expressão da pulsão de destruição que se volta para o próprio sujeito. O interesse de Freud está direcionado para duas das características popularmente difundidas do famoso escritor russo Dostóievski: o pecador e o criminoso. Contudo, tais

juízos têm opositores dedicados que definem o criminoso como alguém egoísta que se serve do seu desamor para com os outros para destruí-los. Justamente por isso, acreditam, Dostóievski não poderia enquadrar-se em tão injusta classificação: era bondoso e amoroso ao extremo, inclusive com sua ex-mulher e seu amante. Mas então de onde viria a tentação de incluir tão ético homem no rol de criminosos?, indaga-se Freud (1928[1927]/1992). Isso se daria tanto por causa dos seus escritos, recheados de personagens assassinos, violentos e egoístas, reflexo do interior do escritor, assim como do seu vício em jogos de azar e ainda, talvez, de um possível abuso sexual de uma menina.

Freud (1928[1927]/1992) resolve a contradição entre as duas opiniões sobre a criminalidade de Dostóievski lançando mão da hipótese de que sua pulsão de destrutividade teria se voltado contra sua própria pessoa, “expressando-se como masoquismo e sentimento de culpa” (FREUD, 1928[1927]/1992, p. 176). Portanto, o escritor dos clássicos *Crime e castigo* e *Os irmãos Karamazov* teria sido um sujeito sádico nas pequenas coisas: na sua irritabilidade e intolerância para com pessoas amadas e em relação aos seus leitores, que se deparariam com histórias de assassinatos e crimes; enquanto que, nas grandes coisas, sádico para dentro, ou seja, masoquista, apresentando-se como alguém extremamente manso, bondoso e solícito. Eis as coordenadas de efeitos da pulsão de destrutividade em Dostóievski.

O intuito freudiano (1928[1927]/1992) é apresentar sua hipótese segundo a qual o que Dostóievski chamava de epilepsia, classificação espalhada por vários outros, na verdade seria uma “histeroepilepsia, quer dizer, histeria grave” (FREUD, 1928[1927], p.177), ainda que distinga uma “epilepsia orgânica” de uma “afetiva”, neurótica (FREUD, 1928[1927], p.179). Neste último caso, o ataque epiléptico não se encontraria tão distante, portanto, dos processos sexuais, aqui postulado como um sintoma da histeria. Não à toa, recorda Freud (1928[1927], p. 177) os médicos mais antigos chamavam o ato sexual de “pequena epilepsia”. Segue a hipótese, nas palavras do próprio pesquisador:

A hipótese mais provável é que aqueles (os ataques epilépticos) remontariam bem atrás na infância de Dostóievski e primeiro estiveram representados por sintomas mais benignos, chegando à forma epiléptica só depois, no oitavo ano, sob aquela vivência amedrontadora, o assassinato do pai (FREUD, 1928[1927], p.179).

O tema do assassinato do pai é assim retomado e o nexos entre *Os irmãos Karamazov* e o que se supõe ter acontecido com o pai de Dostóievski (assassinado pelos próprios serviços) ressaltado por Freud (1928[1927], p.180): “a abordagem psicanalítica está tentada a discernir nesse sucesso o trauma mais grave e, na reação de Dostóievski, o ponto axial de sua neurose”. Somos então guiados aos primeiros ataques do escritor, em sua juventude, repletos de uma

“intencionalidade de morte” (FREUD, 1928[1927], p.180) manifesta em sua angústia de morte e sono letárgico.

A interpretação de Freud (1928[1927]) indica uma identificação com um morto: alguém efetivamente morto ou que se deseja a morte. Dessa forma, o ataque sofrido tem o caráter de uma punição. Se o sujeito deseja a morte de um outro, agora é ele mesmo, por identificação, esse morto. A tese psicanalítica é a de que, no caso do menino, esse outro é o pai e o ataque histórico, uma autopunição pelo ódio antes direcionado ao pai. Mediante o mito do pai da horda, o parricídio é instituído como o primordial e principal crime tanto da humanidade quanto do indivíduo e a causa do sentimento de culpa.

Conforme o complexo de Édipo completo do menino, a relação com o pai, que resulta numa identificação com ele, é permeada de ambivalência. O garoto quer ocupar o lugar do pai porque o admira, mas também para eliminá-lo. No entanto, um poderoso obstáculo se impõe: a castração. A angústia de castração, ou seja, “o interesse na conservação da sua virilidade” (FREUD, 1928[1927]/1992, p. 181) faz o menino abrir mão da mãe e do intento de substituição do pai do Édipo positivo e joga para o inconsciente esses desejos, formando a base do sentimento de culpa. Também o Édipo invertido, em que o menino quer substituir a mãe e ser tomado como objeto de amor do pai, esbarra com a angústia de castração. Portanto, a castração é uma ameaça em ambos os casos e põe para escanteio, no inconsciente, tanto o ódio ao pai quanto o desejo de ser amado por ele. “(...) a castração é terrível, tanto em sua condição de castigo como na de preço do amor” (FREUD, 1928[1927]/1992, p. 181).

A relação do sujeito com o pai será então transferida para a relação do eu com o supereu. Se a relação com o pai foi matizada de cores pesadas, então o supereu resultante terá esta tonalidade e passará a atuar de forma sádica diante do eu apassivado, “femininamente passivo”, na expressão freudiana (1928[1927]/1992, p. 182). O eu é palco da necessidade de castigo e clama a seu amo, o supereu, por ser maltratado. No fundo, o castigo é a castração, a velha atitude passiva diante do pai, ou seja, a sustentação do pai castrador. Essas são as frases esquemáticas que Freud (1928[1927]/1992, p. 183) nos apresenta ao interpretar o caso Dostoiévski para a compreensão desse mecanismo: “‘você quis matar seu pai para ser você mesmo o pai. Agora, é o pai, mas o pai morto.’ [...] E, além disso: agora, o pai te mata”. Dupla satisfação: masoquista para o eu e sádica para o supereu, indicando a atuação do pai nesses dois palcos.

A seguir, vamos recorrer ao ensino de Lacan, em sua releitura da obra de Freud, para dali extrair suas elaborações a respeito da importância e da efetividade do pai para a psicanálise. Partiremos da proposta lacaniana de união dos mitos de Édipo e do pai da horda a fim de verificar as diferentes versões do pai (*père-versions*) e seus efeitos para o sujeito.

## 2 AS VERSÕES DO PAI: A UNIÃO DOS MITOS DE ÉDIPO E DO PAI DA HORDA

Segundo o psicanalista Phillipe Julien (1997), a psicanálise não pode responder de forma decisiva à pergunta “o que é *ser* um pai?”. Cada sujeito, se assim o desejar, poderá no máximo responder o que é para ele *ter* um pai. Isso é feito a partir das três dimensões do pai, de como sua verdade é dada a conhecer. A partir da união dos mitos de Édipo e do pai da horda primitiva, portanto, Lacan propõe as diferentes versões do pai. É o que ele (LACAN, 1957-1958/1999, p. 174) nos indica ao dizer que “o pai intervém em diversos planos”. Este capítulo tem por objetivo a exposição das *père-versions*.

### 2.1 O pai simbólico

O pai simbólico é o “pai como Nome” (JULIEN, 1997, p. 51), um significante: o significante do Nome-do-Pai. Significante, para o linguista Ferdinand de Saussure, “é a representação psíquica do som tal como nossos sentidos o percebem, ao passo que o significado é o conceito a que ele corresponde” (ANDRÈS *apud* KAUFMANN, 1996, p. 472). Se aí a prevalência era do significado sobre o significante, Lacan inverte “o algoritmo saussureano para afirmar a supremacia do significante sobre o significado” (ANDRÈS *apud* KAUFMANN, 1996, p. 472).

O significante “está ali justamente para não significar nada” (LACAN, 1955-1956/1988, p. 221), distinguindo-se da ordem da significação e, justamente por isso, capaz de significações diversas. Diz Lacan (1955-1956/1998, p. 222): “Não há outra definição científica da subjetividade senão a partir da possibilidade de manejar o significante com fins puramente significantes, e não significativos, isto é, não exprimindo nenhuma relação direta que seja da ordem do apetite”. O fato de o homem habitar ou ser habitado pela linguagem implica necessariamente sua distanciação do que é da ordem do instinto, do apetite. Ele passa assim a ser regido por uma lógica própria à linguagem e não mais agido por seus instintos. Trata-se de um corte radical. A importância do complexo de Édipo para Lacan (1955-1956/1998, p. 221) não é outra senão a da introdução do “funcionamento do significante como tal na conquista do dito homem ou mulher”. O que possivelmente seja mais relevante pontuarmos aqui sobre o significante é que “só um símbolo pode explicar a presença sobre um fundo de ausência e vice-versa” (CONTÉ *apud* KAUFMANN, 1996, p. 334-335).

É neste sentido que entendemos a definição do pai simbólico proposta por Julien (1997): a inscrição através da mãe de um lugar vazio para a criança, um lugar fora da mãe, onde num

só-depois um homem (ou uma parceira ou um trabalho, acrescentaríamos) possa ocupá-lo a sua maneira. Segundo Izcovich (2015), o significante Nome-do-Pai não é o pai da realidade, mas uma ideia, a única que se poderia fazer do que é um pai. Essa ideia só é viável a partir de um significante, e esse significante não necessariamente carece do pai da realidade para que o sujeito disponha dele. Contudo, o significante do Nome-do-Pai comporta uma especificidade: “Trata-se de uma necessidade da própria construção simbólica, de um dado irredutível do mundo do significante, que está na impossibilidade de recobrir todo o real e mesmo de garantir sua consistência” (GAZZOLA, 2005, p. 47). O pai simbólico está situado, portanto, num mais-além e só pode ser alcançado através do mito (CONTÉ *apud* KAUFMANN, 1996). Conforme Lacan:

[...] tudo o que se apresenta na vontade, a tendência, a libido do sujeito é sempre marcado pelo vestígio de um significante – o que não exclui que talvez haja outra coisa na pulsão ou na vontade, algo que não é de modo algum marcado pela impressão do significante” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 47).

O Nome-do-Pai é o responsável pela instauração da lei, cuja função, na metáfora paterna, é de descompletar a mãe, possibilitando a assunção do *infans* à posição de sujeito do desejo. O significante do pai vem em socorro do sujeito, basta lembrarmos o caso do pequeno Hans, em que seu pai – aquele da realidade, digamos – demonstrava bem pouca aptidão para livrar o filho da trama imaginária – a “posição neurótica por excelência de ser o falo da mãe” (CONTÉ *apud* KAUFMANN, 1996, p. 335) –, somente abalada pela angústia do nascimento de uma irmãzinha e das sensações penianas. A presença deste significante que “comporta o bastante de potencialidades do pai” (CONTÉ *apud* KAUFMANN, 1996, p. 336) é o que proporcionará a Hans a produção de uma fobia, transformando aquela angústia em uma “angústia vivível” (CONTÉ *apud* KAUFMANN, 1996, p. 336), estruturando seu mundo em torno do medo de cavalos. Isso nos indica que o pai do qual se serve o sujeito não é o progenitor, pois ele “[...] só pode ser efeito de um significante puro, de um reconhecimento, não do pai real [da realidade], mas daquilo que a religião nos ensinou a invocar como Nome-do-Pai” (LACAN, 1955-1956/1998, p. 562).

Lacan “reduziu a função do pai à sua parte de enigma irredutível. A seu nome” (STRAUSS, 2016, p. 115). *Nom/non-du-Père*: marca simultânea do distanciamento e da correspondência das funções de nomeação e de interdição. Enquanto interdição é o que proíbe o acesso à mãe e produz, portanto, o desejo por ela, em uma amarração entre lei e desejo. Encontramos aí o pai enquanto operando na metáfora paterna, em que o significante do pai vem substituir o significante do desejo da mãe, introduzindo o sujeito na lógica fálica. Segundo Silva & Altoé (2018, p. 2), é possível trabalhar a questão do pai na obra lacaniana a partir de dois

pontos: o Nome-do-Pai na metáfora paterna e o Nome-do-Pai como o elo que, além de unir, faz consistir as categorias do real, simbólico e imaginário, possibilitando pensar o “pai como possibilidade singular de nomeação”. A nomeação é, portanto, uma *nó-meação*.

Em *Totem e tabu* (1913 [1912-1913]/1991), o assassinato do pai e o subsequente ato de devorá-lo, completam a identificação dos filhos com ele, pois ao consumir o ato, cada um se apropria de parte de seu poder. A refeição do totem, talvez a primeira festividade da humanidade, se revela como a repetição e a comemoração deste ato criminoso memorável. Duas leis primordiais são criadas no intuito de manter a ordem e a harmonia sociais: as leis contra o parricídio e contra o incesto. Segundo Freud, daí originou-se a história humana: a organização social, as restrições morais e a religião, todas fundamentadas na culpa.

“Se esse assassinato é o momento fecundo da dívida através da qual o sujeito se liga à vida e à Lei, o Pai simbólico, como aquele que significa essa Lei, é realmente o Pai morto” (LACAN, 1955-1956/1998, p. 563). O pai simbólico é o pai morto. Seus efeitos vão desde a estruturação do inconsciente como uma linguagem determinada pelas leis da metáfora e da metonímia até a localização do sujeito na partilha dos sexos enquanto homem e mulher, sua possibilidade de situar-se diante do(a) seu(sua) parceiro(a) como desejante, bem como a maneira como responde à criança, fruto dessa relação (QUINET, 2007).

A edificação do homem em pai se realiza ao preço de uma promoção simbólica que se mantém porque é sustentada por um interdito que tem força de lei. Em outras palavras, o homem que tinha todas as mulheres só advém como pai a partir do instante em que morre como homem. Todos os homens são submetidos à função fálica, ou seja, são castrados. É a exceção do “ao menos um” que funda a lei que impõe a castração a todos os outros. O pai morto edificou-se ou transformou-se em Pai simbólico (IGLESIAS, 2019).

Soler (2018) observa que durante boa parte do ensino de Lacan, mais especificamente entre o texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1959/1998) e “O aturdido” (1972/2003), o Nome-do-Pai era uma reformulação do Édipo freudiano a partir da lógica. Nome-do-Pai e Édipo freudiano eram tomados como sinônimo. O Édipo é visto a partir da lógica do todo e do “existe um que...” (SOLER, 2018, p. 105), ou seja, do *todo homem é castrado* e *existe um* que foge à regra e a ela faz exceção, não submetido à castração, conforme o mito do pai da horda.

Lacan avança em suas elaborações a respeito do Nome-do-Pai e, mais tarde em seu ensino, irá centrar seus estudos na função de nomeação do Pai. “A nomeação consiste em dar um nome às coisas” (SOLER, 2018, p. 116) e, segundo Soler (2018), a referência escolhida por Lacan encontra-se na *Bíblia*, onde uma das funções de Deus é nomear as coisas. Contudo, não

basta dar nome, é preciso dizer o nome. Entra em jogo um ato: ato de nomeação, ato de dizer o nome, pois “não há nome sem um que nomeie”, sem “nomeante” (SOLER, 2018, p. 116).

Eis a “função radical” do Nome-do-Pai: “dar nome às coisas” (SOLER, 2018, p. 116), que passa a ser também a definição do inconsciente – “porque também é preciso pôr o inconsciente em dia!” (SOLER, 2018, p. 117). Conforme Soler (2018), se inicialmente o Nome-do-Pai era um significante, aquele que, primeiro, instituía no Outro o lugar da lei, e depois, passa a constituir esse Outro estando fora dele, num segundo momento, ele é um dizer. As elaborações referentes ao Nome-do-Pai vão do significante ao dizer.

A função de nomeação do Pai modifica o que até então Lacan tinha formulado sobre a função paterna. “O pai carrega um dizer que nomeia”, o que, para Soler (2018, p. 130), é um salto conceitual. A autora (SOLER, 2018, p. 138) nos alerta para a diferença entre nomear e “nomear para”. O “ser nomeado para”, ou seja, o “tu és isso ou aquilo” define um lugar de submissão ou revolta do sujeito diante do Outro. Nesse sentido, o sujeito fica agarrado ao ideal do Outro e busca como meta de vida ser o que o outro gostaria que ele fosse. Ou então, revolta-se contra o Outro, muitas vezes fazendo disso, também, um objetivo de vida. O dizer que nomeia não diz o que o sujeito deve ser, ao contrário, é uma criação, invenção do próprio sujeito.

É preciso marcar a diferença entre a função paterna e um pai, pois o Nome-do-Pai adapta-se muito bem com a ausência de um pai (SOLER, 2018). Segundo Soler, “a presença de um pai de família, como se diz, não garante em nada a colocação em função do Nome-do-Pai” (SOLER, 2018, p. 151). Temos, portanto, uma dissociação radical entre a função do pai e um pai, mas que não impede que um pai a exerça.

Mas como um pai sustenta a função paterna?, pergunta-se Soler (2018). Para começar, não basta transmitir o patronímico – ainda que isso tenha um valor simbólico –, pois sua transmissão é cultural. E se assim o fosse, o que seria dos sujeitos que carregam apenas o sobrenome da mãe? Um pai que sustenta a função paterna é aquele que é digno de ser respeitado. É através de sua posição libidinal que um pai transmite a função nomeante, definida por três etapas: primeiro, ter tomado como causa do seu desejo uma mulher; segundo, ter dado a ela este lugar para ter filhos; e por fim, cuidar desses filhos, “querendo ou não” (SOLER, 2018, p. 152). Essa posição indica duas nomeações: o do par sexual, homem e mulher, que comporta o dizer “tu és minha mulher”; e o de gerações, pais e filhos cuja nomeação é “tu és meu(minha) filho(a)”, de onde se infere o cuidado paterno. O dizer paterno é aquele que nomeia os parceiros sintomáticos de um sujeito em posição de pai – o que não é o mesmo que o gozo do pai, adverte Soler (2018).



## 2.2 O pai imaginário

Se não podemos mais afirmar com certeza que o significante do Pai vem da mãe, “o pai como imagem” (JULIEN, 1997, p. 55), ao contrário, vem da própria criança e, por definição, é o objeto do trabalho analítico.

No que se refere ao pai imaginário recorreremos ao artigo *A novela familiar do neurótico* (1909 [1908]/1992), no qual Freud assinala que a neurose é circunscrita por uma prática imaginativa de singular magnitude, pois desde a infância a imaginação destina-se a permutar os pais depreciados por outros admirados. O advento do complexo de Édipo, que coloca o pai em jogo enquanto proibidor da mãe, Outro primordial, provoca sentimentos hostis de rivalidade da criança em relação a ele. Cito Lacan (1957-1958/1999, p. 175):

Essa agressão parte do filho, na medida em que seu objeto privilegiado, a mãe, lhe é proibido, e se dirige ao pai. E retorna para ele em função da relação dual, uma vez que ele projeta imaginariamente no pai intenções agressivas equivalentes ou reforçadas em relação às suas, mas que têm como ponto de partida suas próprias tendências agressivas.

Contudo, ainda acompanhando o desenrolar lacaniano deste tópico, não apenas a agressão ao pai está presente no Édipo. É necessário adicionar mais um tempero, aquele que o componente do amor oferece, ajuntando ao Édipo o polêmico título de “invertido”, como uma outra face da mesma moeda. Como nos diz Lacan (1957-1958/1999, p. 176), “é na medida em que o pai é amado que o sujeito se identifica com ele [...]”. É nesse nível que o pai “se torna um objeto preferível à mãe, seja por que vertente for, pelo lado da força ou pelo da fraqueza [...]” (LACAN, 1957-1958/1999, p.179). E será somente assim, ao promover o pai a um ideal (ideal do eu), traduzindo em imagens o que é da ordem de um simbólico, que a criança poderá declinar desse drama tão complexo, reconhecendo-se privada do falo. Segundo Quinet (2015, p. 42), o ideal do eu é resultante da identificação com o pai enquanto marido da mãe, mas cuja “matriz simbólica é o significante do Nome-do-Pai”.

Conforme já mencionado no capítulo anterior, o eu ideal é a imagem refletida no outro e que serve ao sujeito como uma referência de como ele deve ser para que seja amado assim como foi um dia por seus pais/cuidadores. O que dá forma à essa imagem são os significantes recalçados do Outro, aqueles que veiculam o seu desejo, ou seja, o ideal do eu. O supereu será a régua, a fita métrica à sempre comparar o eu atual à imagem de perfeição narcísica, nunca atingida. Não raras vezes, essa fita métrica mede com cruel intensidade o sujeito com seus julgamentos e punições: *é o seja e não seja como seu pai*, segundo Freud observou em *O eu e o isso* (1923/1992).

O pai imaginário é, portanto, aquele resultante de toda essa dialética, que varia da agressividade à idealização, e que fornece ao sujeito o “termo ideal graças ao qual ele se transforma no pai” (LACAN, 1957-1958, p. 176). Conforme Alberti (2009, p. 198), esse é o pai que se pode reconhecer “em todas as suas versões da queixa clínica dos neuróticos”. Por situar-se no imaginário, de acordo com o estádio do espelho proposto por Lacan (1949/1998), engendra as bases da relação do sujeito com seu semelhante, sempre envolta em acidentes.

No entanto, o pai imaginário tem função de véu para um outro registro de pai: o pai real, o que tem a visada unicamente no gozo próprio. Isso nos guiará para o próximo subitem deste capítulo: o pai real.

### 2.3 O pai real

Enquanto o pai simbólico é referido ao significante da Lei, a lei do desejo, em toda sua articulação com as proibições e a falta, e o pai imaginário às idealizações e aos termos ideais do pai, o pai real está em relação com um impossível de gozo. Essa versão do pai também é extraída do mito da psicanálise, o do pai da horda, conforme encontrado em *Totem e tabu* (FREUD, 1913 [1912-1913]/1991). Afinal, lembremos, o mito é um enunciado do impossível: o impossível de dizer toda a verdade (a verdade é não-toda), o impossível da relação sexual (não há relação sexual) e o impossível do encontro com o objeto perdido (o objeto para a psicanálise está perdido desde sempre), logo do impossível da castração.

Dessa vez, a ênfase que é dada no mito do pai tirânico detentor de todas as mulheres é a de que, ao ser morto pelos filhos, teria carregado consigo a chave do gozo, interditando o acesso deles ao gozo pleno, ou seja, o gozo de toda e qualquer mulher. O assassinato do pai faz restar aos homens um gozo parcial.

Aqui, o mito se transcende por enunciar, na qualidade de real – pois este é o ponto em que Freud insiste –, que isso aconteceu realmente, que é o real, que o pai morto é aquele que tem o gozo sob sua guarda, é de onde partiu a interdição do gozo, de onde ela procedeu (LACAN, 1969-1970/1992, p. 130).

Assim, defrontamo-nos com o Édipo no campo do gozo, mediante os ensinamentos de Lacan em *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969-1970/1992). Somos introduzidos à categoria do real, distinta em sua radicalidade do simbólico e do imaginário: “o real é o impossível” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 130). Contudo, se é do impossível que se trata, só podemos ter notícias dele através do simbólico e do imaginário. É neste sentido que o

impossível de gozar plenamente se faz interdição de gozar da mãe. O impossível aparece em forma de tabu do incesto.

[...] é real não o que é encontrado, mas o que é reencontrado. Ora, se é verdade que o real tem de ser reencontrado, e que, para um sujeito histórico, o objeto de desejo é por essência o objeto perdido – a “primeira” pessoa provedora cuja repetição está consequentemente vedada –, esse real se definirá precisamente como o impossível (KAUFMANN, 1996, p. 445).

O pai morto equivale então ao gozo inalcançável, proibido porque impossível, e produz um “operador estrutural” que será por Lacan chamado de “pai real” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 130) – “o que opera a castração” (QUINET, 2015, p. 44). Segundo Quinet (2015, p. 43), “a passagem do campo da linguagem ao campo do gozo implicará a reinterpretação do que é um pai e, sobretudo, o que é um pai real”. O pai do desejo que desliza metonimicamente pelas demandas do sujeito dá lugar ao pai do gozo e, mais ainda, a um pai que goza, pai gozador. O Deus que é pai, salvador e protetor, apresenta um outro lado: Deus-pai que goza dos filhos.

Em sua articulação com o imaginário – uma vez que sua aparição só pode ser em articulação com as outras categorias –, é o pai que aparece ao sujeito como um espectro, por exemplo, o amedrontador fantasma do pai de Hamlet que, se ainda não lhe bastasse falar, revela ter sido morto na flor dos seus pecados. Esse real enigmático que retorna ao sujeito é ali representado pelo fantasma, pelo espectro do pai que aparece para o filho e clama por vingança. No entanto, Hamlet nada quer saber dos pecados do pai, fechando os olhos para isso, através de uma idolatria onde só sabe enaltecer seus atos quando ainda era vivo. O pai real é o pai pecador que aterroriza o filho com seus crimes que não cessam de não se inscreverem (QUINET, 2015).

O sujeito tende a correr desse pai e não quer nada saber de “seus crimes, suas transgressões, sua sexualidade, seus excessos” (QUINET, 2015, p. 49), agarrando-se à ignorância, uma das paixões do ser, ao lado do amor e do ódio. Nas palavras de Quinet (2015): “O gozo do pai real é aquilo do qual o neurótico não quer saber. Ele quer um pai que proteja e que lhe permita viver o desejo com a lei”. O neurótico é aquele que sustenta o desejo de salvar o papai super-herói e prefere o recalque, sofrer com seu sintoma, a defrontar-se com os crimes do pai, com sua “canalhice” (QUINET, 2015, p. 174).

Segundo Julien (1997), o pai pode ser privador por dois motivos: por ser o soberano legislador, cuja imagem mítica é o Pai da horda primeva, digno de ser amado e temido, com quem a criança se identifica, incorporando sua voz como voz da consciência, o supereu; e também por ser o pai criador, o responsável pelo que ela é ou deixa de ser, o que dá margem à críticas como: *Você não me ama tanto quanto eu desejaria ser amado* ou *Você não realizou*

*tudo o que poderia ter realizado; mesmo podendo – porque você pode, é todo-poderoso –, ainda assim não o fez.*

É justamente a questão *Por que ele não quis fazer, já que poderia?*, questão sem uma resposta justificável, que introduz a terceira dimensão do pai, a do pai real, o real do pai, ou seja, aquilo que introduz o impossível de saber sobre a verdade da paternidade (JULIEN, 1997), verdade do gozo. Esse impossível é relativo à demonstração dessa verdade numa articulação simbólica. Notem: não é que não seja verdadeiro; é que não é demonstrável. Há, portanto, um não-saber sobre a verdade do gozo, e por isso que, nas palavras de Lacan (1969-1970/1992, p. 36), “nunca se pode dizê-la (a verdade) a não ser pela metade”.

O pai real é o pai como “o homem de uma mulher” (JULIEN, 1997, p. 58), aquele que é apagado e recoberto pelo pai imaginário quando do declínio do complexo de Édipo. “A criança fomenta, forja uma Imagem paterna de alta estatura, de forte *status*, uma bela estátua” (JULIEN, 1997, p. 56).

Adentramos o campo do gozo, do impossível de saber sobre o gozo do homem que é pai voltado (*père-vers*) a uma mulher (não necessariamente a mãe, apesar de habitualmente ser). Cada um no seu quadrado, na sua cama: a criança na dela, e o pai na dele, e de portas trancadas! O gozo paterno é vetado à exibição, restando à criança fantasiar todas as cenas primitivas. É neste sentido que o pai real é o agente da castração.

Em *Televisão*, Lacan (1974/2003, p. 521) refere-se ao “manto de Noé” e ao fato de ele cair melhor quando o pai é imaginário. Conforme o livro de Gênesis, na *Bíblia*, Noé era um agricultor que tinha três filhos, Cam, Sem e Jafé. Certo dia embriagou-se de vinho e tirou a roupa dentro de sua tenda. Um de seus filhos, Cam, entrou e viu a nudez de seu pai, não tardando em comunicá-la a seus dois outros irmãos que estavam do lado de fora da tenda. Antes de entrar, ambos pegaram um manto e, de costas, andaram até o pai para cobri-lo e, assim, não ver sua nudez. Ao acordar, o pai amaldiçoou Cam, o filho que ousou ver o pai nú embriagado (JULIEN, 1997). Portanto, ao filho que viu a nudez do pai, o castigo! Poderíamos fazer a seguinte formulação para esta frase: *ao excesso de gozo do sujeito, a punição?*

Em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/1992), ao relacionar o mito do Pai da horda primitiva ao funcionamento estrutural dos grupos, Freud menciona o temor, a ameaça e a perseguição que o pai primitivo representa para os filhos. O perigo que é a visão desse líder para o primitivo e, depois, da divindade para os mortais.

Conforme Quinet (2015), o pai real, pai gozador está sempre imiscuído no pai imaginário, que é, portanto, responsável por dar forma ao pai real. O pai real é aquele que é representado pelo primeiro tempo do mito do pai da horda primitiva em *Totem e tabu*; a

anterioridade lógica de um pai vivo que detinha o privilégio do gozo, ameaçando castrar todos os homens. Encontrado também na mitologia a partir da maldição dos Labdácidas: a maldição herdada, a *Até*, o desastre familiar que repercute nas gerações seguintes às de Laio, pai de Édipo. O crime de Laio foi ter ferido as leis da hospitalidade ao sequestrar Crísipo, filho de seu anfitrião e pai adotivo, para dele gozar. Se Édipo e sua descendência têm um destino trágico é tão somente porque herdou do pai os seus pecados.

Assim, temos acima uma breve descrição dos três registros de pai de acordo com Freud e Lacan. Somente através da inscrição e amarração desses registros do pai no sujeito que será possível alcançar o laço social, mas, como atesta a clínica, nunca sem dificuldades (ALBERTI, 2009). Calcado no dizer freudiano, Lacan afirma que “a pai-versão [*père-version*]”, que abarca os pais real, simbólico e imaginário, “é a sanção do fato de que Freud faz tudo se apoiar na função do pai” (LACAN, 1975-1976/2007, p. 150).

No próximo capítulo, seguiremos na nossa investigação relativa ao fracasso (ou iminência de fracasso) na vida de um sujeito. Para tal, recorreremos à *Versagung*, termo fundamental na obra freudiana cuja tradução por *frustração* provocou um desastroso distanciamento da ideia freudiana original. A *Versagung* é a ponte que Freud (1916/1992) utiliza para ligar os fracassados ao pai.

### 3 O FRACASSO COMO A MARCA DO PAI

Padecimentos, pai, eu padeci,  
 buscando onde abrigavas teu viver.  
 Sófocles, Édipo em Colono

O gozo mórbido da desgraça é uma companhia familiar para os falantes.  
 Soler, O que você não pode escolher

Eu sou um desses a quem foi negada a benção do pai.

*João Silvério Trevisan, Pai, Pai*

#### 3.1 O caráter

Na introdução de *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico*, Freud (1916/1992) indica para onde o interesse do psicanalista deveria direcionar-se quando recebe em seu divã um sujeito neurótico: para os sintomas e o percurso que vai desde os desejos pulsionais até a formação sintomática. No entanto, mediante a técnica analítica, ou seja, o estabelecimento da transferência, o analista irá deparar-se frequentemente com resistências por parte do paciente, que podem ser atribuídas ao seu caráter. Não aquelas características de caráter há muito conhecidas tanto pelo próprio paciente quanto por seus conhecidos, mas outras que às vezes mal eram percebidas por conta de seu modesto grau, ou então atitudes que até aquele momento nunca tinham se manifestado. Sublinhamos, portanto, a existência do que podemos chamar de níveis de caráter, uns mais aparentes e outros mais obscuros. Será justamente sobre esses traços bizarros do caráter que Freud irá se debruçar: o tipo de caráter que resiste ao tratamento. Dado isto, consideramos relevante o estudo mais detalhado sobre o caráter em psicanálise.

Começaremos este percurso pelo texto *Três ensaios sobre a teoria sexual*, em que Freud (1905/1992) menciona a formação de caráter ao tratar sobre a sublimação. O caráter seria formado em boa parte pelo “material das excitações sexuais, se compõe de pulsões fixadas desde a infância, de outras adquiridas pela sublimação e de construções destinadas a soffrear moções perversas (...) inaplicáveis” (FREUD, 1905/1992, p. 218). A fonte de várias virtudes estaria na disposição sexual perversa infantil, impulsionada pela formação reativa, uma “subvariedade da sublimação” (FREUD, 1905/1992, p. 218).

Numa nota de rodapé, Freud (1905/1992) cita um exemplo da literatura: uma personagem de *La joie de vivre* (1884) de Émile Zola (1840-1902). Trata-se de uma jovem que esquece de si mesma em prol daqueles a quem ama, sacrificando tudo o que possui ou poderia desejar, sem nada pedir em troca. No entanto, em sua infância, era uma menina carente e cruel com outras crianças, principalmente se fosse relegada a segundo plano.

Em *Caráter e erotismo anal* (1908/1992), deparamo-nos com a descrição de sujeitos que apresentam as seguintes qualidades de caráter: são demasiadamente organizados, econômicos e obstinados. A cada uma dessas qualidades estariam ligados outros traços de caráter, tais como a higiene corporal, a escrupulosidade, a formalidade, a avareza e a atitude de desafio que pode levar o sujeito à ira e à vingança, o que no conjunto formaria um “complexo de caráter” (FREUD, 1908/1992, p. 158). Freud (1908/1992) observou que, na infância, esses sujeitos tiveram, inicialmente, dificuldades no controle da incontinência fecal e, mais tarde, obtinham um ganho de prazer colateral em reter as fezes, ou seja, um erotismo anal. Os referidos traços de caráter seriam frutos do consumo desse erotismo anal; o que se cria às custas deste, mediante o desvio da meta sexual da pulsão por meio da sublimação ou formação reativa.

[...] conjecturamos que a constância daquela tríade de qualidades do seu caráter pode ser lícitamente posta em conexão com o consumo do erotismo anal. (...) a magnitude de excitação que chega desses lugares (das zonas erógenas) não experimentam o mesmo destino todas elas, nem em todas as épocas da vida. Em termos gerais, só uma parte favorece a vida sexual; outra é desviada das metas sexuais e se volta à metas diversas, processo este que merece o nome de ‘sublimação’. (...) A higiene, a ordem, a formalidade causam toda a impressão de ser uma formação reativa contra um interesse pelo sujo, pelo perturbador, pelo que não deve pertencer ao corpo (*‘Dirt is matter in the wrong place’*) (FREUD, 1908/1992, p. 156).

Ao final do texto (FREUD, 1908/1992), é indicada a necessidade de se considerar a possível ligação da excitação de outras zonas erógenas com a formação de outros complexos de caráter. Como exemplo, menciona a relação entre a ardente ambição de sujeitos outrora enuréticos e a excitação uretral.

Em *A predisposição à neurose obsessiva*, Freud (1913/1991) explicita a diferença entre o caráter e o sintoma. Apesar de serem regidos pelas mesmas forças pulsionais, segundo o autor, é recomendada uma separação teórica entre eles:

[...] no caráter falta o que é peculiar ao mecanismo das neuroses, a saber, o fracasso do recalque e o retorno do recalçado. No caso da formação de caráter, ou bem o recalque não entra em ação, ou bem alcança com suavidade sua meta de substituir o recalçado por formações reativas e sublimações (FREUD, 1913/1991, p. 343).

Portanto, em relação ao caráter, ou não se trata do mecanismo do recalque propriamente dito, pois este seria ruidoso, gerando conflito mediante o retorno do recalçado, ou seria um

recalque silencioso, muito bem sucedido, poderíamos dizer. Pode ser o silêncio uma característica do recalque? Na construção do caráter, assim como no recalque, também há o sufocamento de uma ideia intolerável ao eu, mas o mecanismo seria suave, uma vez que aquilo que é insuportável é substituído por uma formação reativa. Justamente por isso, conclui Freud (1913/1991), os processos de formação do caráter são menos transparentes e mais inacessíveis à análise que os de formação do sintoma, mais barulhentos.

A seguir, Freud (1913/1991, p. 343) faz um comentário a respeito da alteração de caráter em mulheres cujas “funções genitais” foram severamente sufocadas: a “velha bruxa”, tão frequentemente descritas pelos escritores. Se antes eram doces meninas, esposas amáveis, mães ternas, após terem resignado à sua “feminilidade” (FREUD, 1913/1991, p. 343), tornam-se mulheres agressivas, queixosas, mesquinhas e avarentas. Não seriam necessariamente mulheres obsessivas, é importante frisar. Contudo, o mecanismo que provoca essa alteração de caráter seria o mesmo encontrado na determinação da predisposição à neurose obsessiva, ou seja, a regressão da vida sexual ao estágio pré-genital sádico-anal. Já o que os distingue é que, na mudança de caráter, a regressão é plena sob essa espécie de recalque eficaz, e na neurose obsessiva, seu mecanismo é o do recalque e, portanto, falho, provocando um conflito psíquico:

É muito impressionante a comparação dessa alteração de caráter com a neurose obsessiva. Em ambos os casos, trata-se da obra da regressão; não obstante, no primeiro há uma regressão plena por trás de um recalque (ou sufocamento) severamente consumado. No caso da neurose há conflito, empenho para não permitir a regressão, formações reativas contra esta e formação de sintomas por via de compromissos entre ambas as partes, cisão das atividades psíquicas suscetíveis de consciência e inconscientes (FREUD, 1913/1991, p. 344).

Notemos que o conflito como característica da neurose é muito cedo observado. No *Rascunho H*, um anexo a uma carta de 24 de janeiro de 1895, ao diferenciar a neurose obsessiva da paranoia, Freud (1950 [1892-1899]/1992a, p. 246) já nos dava a indicação de que essa perturbação neurótica “deve sua força a um conflito”. No entanto, isso não é uma especificidade da neurose obsessiva, mas uma característica da neurose, o que inclui o tipo clínico da histeria. A saída típica da neurose obsessiva diante do conflito é o deslocamento. Conforme Freud (1917 [1916-1917]/1991a, p. 237) na 17ª conferência, *O sentido dos sintomas*, “O deslocamento de todos os sintomas bem longe de sua conformação originária é um caráter principal de sua [do sujeito obsessivo] enfermidade”. Como não é de nosso interesse específico aprofundar no funcionamento deste mecanismo, vamos seguir adiante.

Na 19ª conferência, *Resistência e recalque* (FREUD, 1917 [1916-1917]b), é relatado como a resistência do paciente à cura pode dificultar o tratamento analítico, principalmente do neurótico obsessivo. Depois de seguir um caminho sem travas, de muitas associações, conexões



e sentidos que trazem luz a sua enfermidade, seu tratamento não apresenta nenhum progresso prático, nenhum afrouxamento dos sintomas, levando-o, inclusive, ao descrédito da psicanálise. Nesses casos, a resistência que parecia não existir, na verdade, aloja-se nas atuações na transferência: ao invés de recordar, o paciente substitui o propósito de colocar fim aos seus sintomas pela repetição com o analista das atitudes e dos afetos que outrora estavam relacionados aos pais.

Se se trata de um homem, no geral tomará este material de sua relação com o pai, em cujo lugar coloca o médico, e então suas resistências partem de seu afã de afirmar sua autonomia pessoal e de juízo, de sua ambição, cuja primeira meta foi igualar-se ao pai ou superá-lo, de sua relutância em carregar sobre si o peso do agradecimento (FREUD, 1917 [1916-1917]b, p. 266-267).

Contudo, somos aconselhados a não ter um juízo unilateral em relação à resistência. Pelo fato de ela carregar consigo o material mais relevante do passado do sujeito, quando bem direcionada pelo analista, pode ser o elemento chave para o giro no tratamento. O que surpreende Freud (1917 [1916-1917]b) é que esse material sempre se coloca a serviço da resistência no início do tratamento, produzindo uma fachada de hostilidade.

Logo em seguida, são correlacionados os traços de caráter com a resistência e a neurose:

Podemos dizer também que são propriedades do caráter, atitudes do eu, as que se mobilizam para lutar contra as mudanças desejadas. Assim, verificamos que estas propriedades do caráter formaram-se em conexão com as condições da neurose e como reação frente as suas exigências; e se distinguem traços desse caráter, que chamaríamos de latentes, que de outra maneira não poderiam aflorar ou não poderiam fazê-lo nessa medida (FREUD, 1917 [1916-1917]b, p. 266).

O caráter é o que resiste à mudança, portanto, o que o conecta à neurose em sua resistência ao tratamento. Naquele momento do percurso freudiano de elaboração da técnica psicanalítica, a intenção do tratamento seria justamente provocar essas resistências para que, ao tornar claras as defesas do sujeito, ele pudesse avançar para a cura. Em seu estudo sobre a resistência, aqui ligada à censura e ao recalque, Freud (1917 [1916-1917]b, p. 272) pode averiguar “que ela parte de forças do eu, de propriedades do caráter conhecidas e latentes. Também são estas então, as que garantem o recalque ou ao menos participam dele”. A distinção anterior entre o processo de formação do caráter e o recalque parece perder a força.

Em *O eu e o isso* (FREUD, 1923/1992), a questão do caráter reaparece articulada ao investimento objetal e à identificação. Ao estudar o sofrimento na melancolia, Freud (1923/1992) notou que um objeto perdido poderia voltar a ser erigido no eu através da identificação, ou seja, que uma identificação revelaria um investimento objetal abandonado. Contudo, naquele momento, ele ainda não sabia o quão esse mecanismo é frequente e típico. O

processo de substituição de um investimento objetal por uma identificação é formador do eu e contribui consideravelmente na produção do seu caráter.

A alteração do eu pode ser descrita como “ereção do objeto no eu” (FREUD, 1923/1992, p. 31). Portanto, o caráter do eu é definido por uma “sedimentação dos investimentos de objetos resignados, [que] contém a história destas eleições de objeto” (FREUD, 1923/1992, p. 31). Numa espécie de “escala da capacidade de resistência” (FREUD, 1923/1992, p. 31), o caráter irá adotar ou se defender desses influxos advindos da sua história de eleições eróticas de objeto. Como exemplo dos que adotam sem resistência sua história de investimentos objetais, Freud (1923/1992) cita o caráter das mulheres que tiveram muitas experiências amorosas, em que é possível verificar facilmente o resultado dos seus investimentos de objetos abandonados. No entanto, pode ocorrer ainda uma simultaneidade de investimento objetal e identificação formando o caráter. Dessa forma, a alteração do eu não seria somente fruto de uma ligação com um objeto que foi perdido, mas também de uma relação de objeto em curso. Uma vez abandonado o objeto, o eu já o teria em conservação, em certo sentido.

Outra hipótese freudiana sobre esse mecanismo em que o abandono do objeto resta como identificação, resultando em uma alteração no eu, é a de que ele permitiria ao eu dominar o isso: “Quando o eu toma os traços do objeto, [...] impõe-se ele mesmo ao isso como objeto de amor; busca repará-lo em sua perda dizendo-lhe: ‘Olhe, podes me amar também; sou tão parecido com o objeto...’” (FREUD, 1923/1992, p. 32). É a transposição da “libido de objeto” em “libido narcísica” (FREUD, 1923/1992, p. 32), entendida, neste momento, como uma dessexualização, um desvio das metas sexuais, uma espécie de sublimação.

Em *Inibição, sintoma e angústia* (FREUD, 1926 [1925]), os dois tipos clínicos da neurose, a histeria e a neurose obsessiva, são comparados em relação à diferença no caráter. Na neurose obsessiva, a resistência à representação recalcada é um contra-investimento que se manifesta como uma alteração no eu.

Um contra-investimento dessa espécie é claramente observado na neurose obsessiva. Ele [contra-investimento] aparece ali sob a forma de uma alteração do Eu, como uma formação reativa no Eu, e é efetuada pelo reforço da atitude oposta à orientação pulsional que deve ser reprimida – como, por exemplo, na piedade, na consciência e no asseio (FREUD, 1926 [1925]/1992, p. 147).

Na histeria, a formação reativa não produz um traço de caráter, limitando-se à relações muito particulares do sujeito com seu objeto. O exemplo encontrado ali é o da mãe que tem demonstrações de carinho excessivo com seu filho que, na verdade, odeia. Por só aparecer nessa relação em específico, sua formação reativa não se constitui enquanto um caráter nessa mulher,

o que poderia ocorrer caso se multiplicasse para outros relacionamentos, como é o caso da neurose obsessiva.

[...] como diferença em relação à neurose obsessiva deve destacar-se que tais formações reativas não mostram a natureza geral de traços de caráter, senão que se limitam a relações muito especiais. (...) A formação reativa da histeria retém com firmeza um objeto e não se leva ao caráter de uma pré-disposição universal do eu. Em troca, o característico da neurose obsessiva é justamente esta generalização, o afrouxamento dos vínculos de objeto, a facilidade para o deslocamento na eleição de objeto (FREUD, 1926 [1925]/1992, p. 148).

Alguns anos depois, na 32ª conferência sobre angústia e vida pulsional, Freud (1933 [1932]/1991) nos apresenta uma clara descrição relativa ao material edificante do caráter:

Sem dúvida, vocês já terão suposto por si próprios que esse difícil de definir que se chama 'caráter' é atribuível por inteiro ao eu. Apreendemos algo daquilo que cria este caráter. Sobretudo, a incorporação da instância parental primitiva na qualidade de supereu, sem dúvida o fragmento mais importante e decisivo; depois, as identificações com ambos os progenitores da época posterior e com outras pessoas influentes, do mesmo modo que similares identificações resultantes de resíduos de relações de objeto renunciadas. Acrescentemos agora, como um complemento que nunca falta à formação do caráter, as formações reativas que o eu adquire primeiro em seus recalques e, mais tarde, por meios mais normais, na raiz das rejeições de moções pulsionais indesejadas (FREUD, 1933 [1932]/1991, p. 84).

Destarte, os traços de caráter vinculam-se fundamentalmente ao supereu, essa instância crítica, consciência moral, indomesticável, cujas ferroadas advertem que o sujeito está às voltas com o pior... do pai.

Retomaremos agora o texto de onde partimos para essa investigação sobre o caráter, *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico*.

### 3.2 Os fracassados pelo êxito

Publicado em 1916 com o título *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico*, o texto é uma reunião de três ensaios avulsos em que Freud (1916/1992) propõe analisar os seguintes tipos de caráter: as exceções; os que fracassam quando triunfam; e os delinquentes por sentimento de culpa. Apesar da nossa pesquisa, notadamente, estar centrada sobretudo no segundo tipo, não desconsideramos que em todos os três, explícita ou implicitamente, “espreita a marca do pai” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 85) através de uma postura desafiante.

O segundo dos três tipos de caráter revela a existência de determinados sujeitos que fracassam após uma realização de desejo, ou seja, uma vez conquistado o êxito e o sucesso

encontram um modo de tudo perder, adoecendo ou até tirando a própria vida: os que fracassam quando triunfam, ou dependendo da preferência de tradução, os arruinados pelo êxito.

Somos, assim, introduzidos a duas vinhetas clínicas. A primeira é o da distinta moça de família que “escapa da casa paterna” (FREUD, 1916/1992, p. 323) e cai num mundo de libertinagem – “de aventura em aventura” (FREUD, 1916/1992, p. 323), o que naquela época tinha como consequência o rebaixamento social. Até o dia em que um artista vislumbra uma fina natureza naquela errante e decide levá-la para morar com ele em sua casa. Depois de anos de convivência, tendo, inclusive, sido preciso enfrentar sua família, o rapaz nota que ganhou uma fiel companheira, ainda que a única coisa que lhe faltava fosse a reabilitação social. Num ato de amor, decide juntar-se a ela perante a lei. Depois de concretizado o casamento, a moça “começa a se recusar” (FREUD, 1916/1992, p. 324). Descuida da casa da qual era agora a dona legítima; começa a se sentir perseguida pelos parentes do marido, apesar dos esforços deles em incorporá-la à família; proíbe o marido de todo contato social; atrapalha seu trabalho artístico... quando então contrai uma doença psíquica incurável.

A segunda vinheta diz respeito a um prestigiado professor universitário que durante anos nutriu o compreensível desejo de suceder ao mestre admirado que o tinha introduzido nas ciências. Quando, enfim, chega o momento tão aguardado: seu mestre ancião vai aposentar-se e uma decisão unânime dentre seus colegas o elege, a ele e ninguém mais, como o sucessor mais indicado. Curiosamente, tão logo o resultado dessa eleição lhe é comunicado, o moço apresenta atitudes paradoxais perante seus colegas. É tomado por uma estranha timidez, diminui seus méritos e se declara indigno de ocupar o posto recém-conquistado até adentrar numa melancolia por anos incapacitante. Exemplos reais de sujeitos que colocam abaixo a fruição de um desejo realizado.

Em seguida, para averiguar a origem e o funcionamento dessas espantosas disposições, Freud mergulha no universo literário e enaltece, assim, o saber dos grandes escritores, sempre adiantados em relação ao que a psicanálise vem anunciar. *Lady Macbeth*, essa intrigante e ambiciosa personagem shakespeariana, é chamada na pena de Freud para encenar sua loucura após a conquista da coroa tão arditamente planejada. Cumprido o assassinato do rei Duncan pelas mãos de seu marido, crime que a torna rainha, *Lady Macbeth* deságua em lamúrias: “Nada se ganha, ao contrário, tudo se perde, quando nosso desejo se cumpre sem contentamento: vale mais ser aquele que destruímos que pela destruição viver em duvidosa alegria” (SHAKESPEARE *apud* FREUD, 1916/1992, p. 326). Seu destino não é outro senão a morte.

Articulando a ficção à História, Freud ressalta um ponto na peça que constantemente é ignorado: *Macbeth* não é somente uma “tragédia da ambição” (FREUD, 1916/1992, p. 327),

como muitos insistem em classificá-la, mas “uma mostra da maldição da esterilidade e das bênçãos da geração continuada” (FREUD, 1916/1992, p. 327). Macbeth será rei, conforme profetizaram as bruxas, mas não fundará a dinastia também ambicionada, pois ele não pode ter filhos. Segundo a leitura freudiana, é sua *lady* a causa dessa impossibilidade, dada a esterilidade que a acomete. Quando lida por esse viés, a peça ganha outra conotação, vinculada à relação entre pai e filho: Macbeth comete o parricídio, pois mata o substituto paterno, o rei, e, por isso, é punido com a impossibilidade de se tornar pai e viver eternamente através das gerações seguintes.

Ainda assim, Freud não consegue descobrir o que provoca a modificação drástica desses personagens após a conquista do trono. Por fim, lança mais um comentário: seriam Macbeth e sua *lady* duas faces de um único caráter? Quando um está fraco, o outro é fortaleza; quando, ao contrário, um se fortalece, o outro desaba em angústias, temores e arrependimentos. A partir disso, ousamos propor uma hipótese: formariam os dois uma *folie à deux*, loucura a dois? Estaríamos diante de um caso de fracasso no êxito na psicose?

Continuemos a caminhar, assim como nos sugere Freud. Dessa vez, é o norueguês Henrik Ibsen (1828-1906) que será evocado por Freud para colaborar com o assunto através da sua peça teatral *Rosmersholm*, escrita e publicada em 1886. O autor narra a história de Rebecca Gamvik, filha de uma parteira e supostamente adotada por um médico, o dr. West, que se tornou uma “livre-pensadora” (FREUD, 1916/1992, p. 331), nada presa à moral religiosa.

Com a morte de seu alegado pai adotivo, Rebecca vai morar com um casal conservador na propriedade de Rosmersholm. Logo tem o interesse despertado pelo pastor Johannes Rosmer e planeja separá-lo de Beate, sua esposa doente e sem filhos. Não tarda muito e o plano de Rebecca se realiza: Beate se suicida por achar que a finalidade do casamento é a procriação, conforme leu no livro que Rebecca fez com que, propositalmente, lhe caísse nas mãos.

Depois de um tempo morando juntos, Rosmer decide pedir Rebecca em casamento para afugentar os boatos que começavam a surgir na cidade. Por um breve momento, Rebecca se vê diante de uma felicidade imensa, mas logo em seguida, para o espanto de todos – não apenas de Rosmer, mas também dos leitores, neste ponto provavelmente hipnotizados pela história –, ela nega a proposta e o ameaça com o suicídio, o que seria a reprodução do mesmo destino de Beate. Estranha e desconfiável justificativa para sua recusa: o sentimento de culpa originado da convivência com um homem como aquele de tão nobre espírito. Rosmer ainda insiste mais uma vez dizendo que a perdoava, já que tudo o que ela fez foi por amor a ele. Mesmo assim, Rebecca é imóvel como uma pedra em sua decisão e lhe responde: “você precisa saber, Rosmer, que eu tenho... um passado” (FREUD, 1916/1992, p. 333).

Com toda a astúcia que lhe é típica, Freud parte para a análise dos reais motivos que teriam levado essa moça, a princípio sem escrúpulos, a ser impedida de colher os frutos do seu próprio sucesso. Sem desacreditá-la por completo, reconhece que Rebecca não poderia dar conta de tudo o que se passa nela: o passado a que se refere não concerne ao crime cometido contra a ex-esposa de Rosmer, mas a outro, que deve “ser inferido a partir de alusões” (FREUD, 1916/1992, p. 333), não estando às claras no texto da peça.

Freud destaca o importantíssimo trecho em que Rebecca é surpreendida pela informação de que é filha ilegítima do dr. West, até então conjecturado seu pai adotivo. Quem lhe traz a “boa nova”, com “precisão analítica” (FREUD, 1916/1992, p. 336), é o irmão de Beate, o reitor Kroll, na tentativa de humilhar Rebecca. De início, ela nega, evita acreditar, mas logo lhe advém uma agitação tão intensa que levanta suspeitas do reitor. A dificuldade em aceitar tal realidade é porque Rebecca foi – e aí reside o duríssimo golpe – amante do dr. West, logo, do próprio pai. Este sim é o maior dos crimes e de onde advém, de fato, seu sentimento de culpa. Segundo Freud, eis o motivo oculto que a faz fracassar quando triunfa. É somente a partir dessa revelação, que Rebecca assume o rótulo de assassina, abre mão das felizes realizações que almejava até ali e parte de Rosmersholm.

Cavando ainda mais fundo, Freud (1916/1992) aposta na comprovação de que não era possível que Rebecca não soubesse, em algum nível, do relacionamento amoroso entre sua mãe e o dr. West. “Por força, deve ter lhe causado uma grande impressão converter-se na sucessora da mãe junto a esse homem; ela estava sob o domínio do complexo de Édipo, ainda que não soubesse que essa fantasia universal se realizou no seu caso”, escreve Freud (1916/1992, p. 336).

O que ocorreu em Rosmersholm foi apenas uma repetição dessa primeira situação provocada por uma motivação interior, ou seja, eliminar a esposa para tomar seu lugar junto ao pai. Freud destaca no texto de Ibsen o precioso momento em que a própria personagem reconhece sua divisão subjetiva: “[...] Existem, diria eu, duas espécies de vontade em nós. Eu queria eliminar a Beate, de qualquer jeito! Mas não acreditava que isso chegaria a ocorrer. [...] Não obstante, não conseguia me deter” (IBSEN apud FREUD, 1916/1992, p. 336).

Mediante todo esse avanço, repleto de exemplos reais e literários em concordância, somos finalmente apresentados com uma conclusão interpretativa de Freud sobre o que levaria os sujeitos a adoecerem quando diante do êxito:

O trabalho psicanalítico ensina que as forças da consciência moral que levam a adoecer no triunfo [...] estão intimamente ligadas ao complexo de Édipo, à relação

com o pai e com a mãe, como talvez faça nossa consciência de culpa no geral (FREUD, 1916/2011, p. 337).

Seria o sentimento de culpa relativo ao Édipo, ou seja, por desejar ocupar o lugar do pai para ter a mãe e o da mãe para ter o pai, o disparador das mais terríveis destruições na vida de um sujeito. Não é muito diferente do que, vinte anos depois, numa carta aberta em comemoração ao septuagésimo aniversário de seu amigo Romain Rolland, Freud (1936/1991) elabora sobre o que lhe ocorrera diante e durante sua viagem de férias à Atenas, junto ao irmão, em 1904.

### 3.3 Carta de Freud a Romain Rolland

Como era de hábito, Freud e o irmão mais novo planejavam uma viagem de férias entre fim de agosto e início de setembro. Naquele ano, por causa dos negócios, seu irmão não poderia ausentar-se por muito tempo e decidiram ir até a ilha de Corfu, via Trieste. Em Trieste, encontraram com um amigo do seu irmão que foi enfático em sua advertência para que não fossem à ilha, por causa do calor, mas sim a Atenas, ao invés.

Freud recorda-se que, após essa visita, ambos estavam num estado depressivo e em pleno acordo de que se tratava de uma viagem muito difícil de ser realizada, já que supunham que não conseguiriam entrar na Grécia sem passaporte. Até a abertura do escritório onde comprariam as passagens de navio, perambularam aborrecidos e indecisos pela cidade.

Contudo, na hora de comprar as passagens, a nuvem preta se dissipou de suas cabeças e, sem trocar nenhuma palavra entre eles e sem a menor dificuldade e receio, pediram pelos bilhetes para Atenas, atitude esta que, obviamente, não passou despercebida por Freud. Naquela tarde, já na Acrópole, um pensamento atravessa ligeiro em sua mente: “então tudo isso existe efetivamente tal como aprendemos na escola?!” (FREUD, 1936/1991, p. 214).

Freud se reconhece dividido entre alguém que é obrigado a acreditar na existência até então duvidosa de todas aquelas maravilhas e outro que não crê que um dia pudesse ter duvidado disso. Admite que foi preciso chegar à Acrópole, de fato, para que pudesse atingir uma convicção e, motivado pela surpresa de sua divisão subjetiva, irá propor uma explicação psicanalítica. Para começar, não titubeia em afirmar que ambos os episódios, a indisposição em Trieste e o pensamento na Acrópole, compartilham de uma íntima correlação, em que o primeiro pode ajudar a entender o segundo.

Em Trieste, o que lhes ocorreu foi também uma experiência de incredulidade, tão bem associada por Freud com a expressão pessimista “*too good to be true*” (FREUD, 1936/1991, p. 215), usada por muitos de nós diante de inesperadas boas notícias. Mas por que essa

incredulidade quando nos deparamos com algo que nos promete proporcionar prazer?, pergunta-se ele, para em seguida mencionar o texto – central nesta pesquisa – em que tratou dos sujeitos que, de forma similar, “adoecem, ou, até mesmo, chegam a perecer, porque se realizou um desejo de avassaladora intensidade” (FREUD, 1936/1991, p. 216). Em relação ao escrito de 1916, Freud aqui é ainda mais enfático quanto à causa: onde se lê destino é necessário traduzir por “severo supereu”, instância provocadora de um “sentimento de culpa ou de inferioridade” (FREUD, 1936/1991, p. 216) que guia o sujeito até a sua derrocada.

O que em Trieste era só uma possibilidade, em Atenas tornou-se realidade, e a incredulidade de então, se apresentada de forma clara e sem distorções, poderia ser assim formulada: “realmente, jamais acreditei que me fosse dada a oportunidade de ver Atenas com meus próprios olhos como agora ocorre sem dúvida nenhuma!” (FREUD, 1936/1991, p. 216-217). Contudo, o que apareceu como pensamento para Freud foi o contrário: “segundo o testemunho dos meus sentidos, estou agora de pé sobre a Acrópole; no entanto, não posso crer” (FREUD, 1936/1991, p. 217).

Ao prosseguir em sua investigação, Freud se dá conta de que no passado duvidou de que um dia pudesse ir tão longe na vida, dada a condição de pobreza em sua adolescência. O vívido desejo de viajar que o acompanhava nessa época era reflexo de outro, o de fugir de tão drástica situação e, ainda, da casa e da família. Ao pisar na Acrópole, era isso que se atualizava ali, junto ao irmão: “realmente, chegamos longe!” (FREUD, 1936/1991, p. 220). E para fechar com chave de ouro esse elaborado percurso investigativo, Freud acrescenta uma fala de Napoleão que, durante a cerimônia em que foi coroado imperador, exclama a seu irmão: “que diria nosso pai se pudesse estar presente!” (FREUD, 1936/1991, p. 220).

Ao final do texto, somos levados para a solução desse pequeno problema: junto à satisfação por ter chegado tão longe se misturava um sentimento de culpa. Essa culpa relaciona-se às críticas que a criança tece ao pai na infância, quando a supervalorização dá lugar ao menosprezo. O que caracterizaria o êxito seria o fato de ir além do pai, ao mesmo tempo em que permanece a proibição dessa ultrapassagem. No caso específico de Freud e seu irmão, foi terem chegado aonde o pai talvez jamais pudesse um dia ter sonhado alcançar, já que, sem a instrução necessária, foi um homem dedicado apenas ao comércio. Portanto, o que os impedia de desfrutar da viagem a Atenas era um sentimento de “piedade” (FREUD, 1936/2011, p. 221).

Assim sendo, para Freud, os que fracassam quando triunfam são sujeitos que fantasiaram transpor o pai, acreditando terem atingido o objeto proibido, quando da realização de um desejo e, em consequência de um sentimento de culpa, tornam-se vítimas do supereu, precisando perder o que ganharam. Ao excesso de gozo pela transgressão fantasiada, o destino desses sujeitos é o fracasso, podendo chegarem à ruína.



Conforme o complexo de Édipo, o pai torna-se rival para a criança na medida em que ela supõe que se a mãe se ausenta é porque está com o pai. O pai é instituído como o portador daquilo que falta à mãe, disso que causa o interesse materno para além da criança. A revanche não tarda, provocando desejos de eliminação e substituição do pai. No entanto, qual é o preço que se paga por desejar assumir o lugar do pai? Num primeiro nível, como efeito dessa fantasiada carnificina, eis que aparece a culpa. Num segundo, o terrível fracasso. É possível escapar de um destino trágico como este?

A interpretação freudiana para esses casos não é sem ligação com um conceito complexo e, em sua época, pouco discutido pelos psicanalistas: a *Versagung*. Um dos motivos disso foi o apagamento do que significa este termo por conta de uma tradução equivocada e é o que vamos pesquisar a seguir.

### 3.4 Os fracassados pela *Versagung*

É logo de saída que, no segundo ensaio de *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho psicanalítico* (FREUD, 1916/1992), sobre os que fracassam quando triunfam, nos é entregue a chave da análise freudiana desses casos, que, aliás, poderia passar facilmente despercebida. Freud retoma sua contumaz tese para descrever um sujeito acometido de neurose – neurótico é aquele que adoece quando diante de uma *Versagung* – para, em seguida, indicar que os arruinados pelo êxito, ao contrário do que se poderia esperar, não contradizem esta mesma tese. Portanto, tal qual os neuróticos, os fracassados pelo êxito também adoecem por causa da *Versagung*.

Nas três edições brasileiras das obras completas de Freud a que tivemos acesso, tanto a da *Imago* (1996) quanto a da *Companhia das Letras* (2010), o termo *Versagung* foi traduzido por *frustração*. Na mais recente edição da *Autêntica* (2015), optaram por *impedimento*. Já na *Amorrotu* (1992), argentina, ao lado de *frustração* foi acrescentado um parêntesis com mais uma tradução, *denegação*. Todas essas traduções, por si só já poderiam denotar a complexidade da questão. Na francesa *Gallimard* (1971), Marie Bonaparte e Mme E. Marty decidiram-se unicamente por *privação*.

#### 3.4.1 A *Versagung* de Sygne de Coûfontaine

Em *O seminário, livro 8: a transferência*, ao se referir à *Versagung*, Lacan (1960-1961/1992), em seu rigor absoluto, é categórico ao dizer que Freud jamais empregou o termo *frustração* ao longo de toda sua obra. Ratificando esta observação do psicanalista francês,

relembra-nos Alberti (2001, p. 6): *frustração* foi “a coqueluche da psicanálise do meio do século [XX]”. Para expor sua intrincada significação e as palavras eleitas para sua tradução, seguindo a tradição de Freud em consultar a literatura, Lacan (1960-1961/1992) recorre à personagem *Sygne de Coûfontaine*, na primeira parte da trilogia dos *Coûfontaine*, drama contemporâneo de um dos gênios da poesia e dramaturgia francesa, Paul Claudel (1868-1955).

*L’Otage (O Refém)* conta a trágica história de uma nobre dama francesa, “solteirona” (LACAN, 1960-1961/1992), Sygne de Coûfontaine, que passou anos recuperando os bens de seus parentes decapitados na Revolução Francesa até ser induzida a se casar, em nome da fé, com o filho de sua antiga criada – o cínico responsável pela morte de seus familiares –, o barão de Turelure. Ainda que tivesse acabado de fazer, diante de Deus, um pacto de amor com seu primo George, Sygne cai nessa trapaça para evitar a morte do Papa – o representante supremo, Pai de todos os fiéis. Turelure sabia que o Papa, então prisioneiro de Napoleão I, fora raptado e agora se encontrava sob o abrigo dela, servindo-lhe de moeda de troca. Ou bem a moça aceitava casar-se com o cínico barão ou ele entregaria o paradeiro do Papa para ser morto pelo imperador. Eis as palavras carregadas de chantagem que Turelure diz a Sygne, na expressão de Lacan (1959-1960/1992, p. 269): “Senhorita, há muito tempo que a desejo e amo, mas hoje, quando tem este velho papai eterno em sua casa, vou encurralá-lo e torcer-lhe o pescoço se não ceder à minha demanda”.

Diante da sensação de estar encurralada, Sygne abdica de todos os seus objetos de desejo para se entregar ao barão e termina por engravidar de um filho indesejado e maldito. E não era uma entrega qualquer, pois “o casamento comporta a adesão ao dever do casamento como dever de amor” (LACAN, 1959-1960/1992, p. 271). Essa renúncia inclui aquilo que representava para ela o âmago do seu ser, aquilo pelo qual lutara com determinação durante dez anos de sua vida: a árdua e paciente tarefa de coletar, um por um, os elementos que compunham o domínio dos *Coûfontaine*. Seu empreendimento obstinado estaria ligado aos valores da nobreza feudal numa demonstração de lealdade, “unindo num só feixe o vínculo do parentesco com um vínculo local em torno do qual se ordena tudo o que define senhores e vassallos, direitos de nascimento” (LACAN, 1959-1960/1992, p. 268).

O surpreendente é que Sygne não é exatamente obrigada a esse sacrifício. Existe toda uma manobra arquitetada pelo padre Badilon para que ela exerça por livre espontânea vontade essa renúncia. Não se trata de uma imposição de dever, mas para ordenar o seu plano, essa espécie de santo ardiloso diz a ela que Deus apelava não para a sua força, mas justamente para a sua fraqueza. No diálogo com a senhorita, o padre lhe diz que, diante da proposta de Turelure,

ela tornou-se a chave do destino do Papa, aquela que decidirá se ele será ou não entregue aos seus inimigos. Recusar-se significaria jogar aos leões esse Pai supremo.

O risível disso é que, no fim das contas, é um sacrifício que será feito para salvar um pai fraco, impotente, “que, com relação aos ideais que ascendem, nada tem a lhes oferecer senão a inútil repetição de palavras tradicionais, mas sem força” (LACAN, 1959-1960/1992, p. 273). Uma renúncia em nome de um “Deus morto”, “padre proscrito”, “a figura daquilo que foi a fé antiga” (LACAN, 1959-1960/1992, p. 296), refém da política, submetido àqueles que planejam a restauração da monarquia. Ainda assim, Sygne irá se tornar a baronesa Turelure, sacrificando “ao pacto que a liga, desde sempre, à sua fidelidade à sua própria família, já que se trata de casar-se com o exterminador dessa família” (LACAN, 1959-1960/1992, p. 270), o que inclui também abrir mão do pacto de amor com o primo, Georges, e em última instância, com Deus. Abalam-se os valores da fé! Todo esforço de restauração de Sygne não será suficiente para dar lugar a, num momento adiante, a uma monarquia restaurada de forma absoluta e, muito menos, de escancarar que o Papa era usado como moeda de troca. É por aí que segue a trama.

Passado um tempo, uma negociação lucrativa leva Turelure a devolver as chaves da cidade ao rei Luís XVIII com a proposital exigência de que Georges fosse o mediador. Como faltava limite à mordacidade de Turelure, ele se aproveita da ocasião e pede a Georges, a quem também já pouco restava, que lhe entregue tudo, até a última gota: o nome Coûfontaine. Segundo Mello (2001), isso deixa às claras que o sobrenome Turelure não tem nenhum valor para ser transmitido ao filho, de nada servindo à função paterna. A partir dessa selvageria, Louis, o filho renegado, passa a ser Louis de Coûfontaine. Georges não deixa barato e decide acertar suas contas com o velhaco, sacando uma pistola. Contudo, o barão, malicioso, também portava uma no bolso, e os dois disparam um na direção do outro. George cai no chão, atingido pela bala, e Sygne se joga na frente da bala que se dirigia ao marido e, num ato de suicídio, morre.

Antes de Sygne fechar os olhos, em seus minutos finais, o padre Badilon reaparece para exortá-la, mas só consegue retirar dela um gesto, um tique facial: um *não*. O mesmo em relação à Turelure que espera ou o consentimento do filho maldito ou então o reconhecimento de que seu ato suicida foi para protegê-lo, a ele, Turelure. No entanto, Sygne se recusa a falar, seja com o padrego seja com o marido, e muito menos reconciliar-se com um “Deus malvado” (LACAN, 1960-1961/1992, p. 273). Segundo Lacan (1960-1961/1992, p. 273), trata-se de uma “negativa última”, “[...] uma recusa absoluta da paz, do abandono, da oferenda de si mesma a Deus, que vai recolher sua alma”. Sygne faz uma passagem para além da fé, num “mergulho na

eterna privação de Deus” (Mello, 2001, p. 127). “E é por isso que, ali, não dizer torna-se dizer não” (LACAN, 1959-1960/1992, p. 295).

Se desde o início da peça, Sygne diz *não* a cada tragédia que lhe era relatada, como, por exemplo, diante da história de vida do primo, traído e abandonado por sua esposa, agora, diferentemente, ela o diz sem dizer: “(...) uma recusa, um *não*, esse tique, esse esgar, em suma, essa curvatura do corpo, essa psicossomática, que é o termo onde temos que encontrar a marca do significante” (LACAN, 1959-1960/1992, p. 296). É uma marca, um resto. Sygne virou esse *não* ela mesma (MELLO, 2001) que, mesmo não dito, diz *não*.

Neste ponto, reencontramos a *Versagung*, traduzida por Lacan (1959-1960/1992) em *O seminário, livro 8: a transferência* tanto por *recusa* como por *renúncia*. Diz o psicanalista: “*Versagung* implica a falta à promessa, e a falta a uma promessa pela qual a tudo já se renunciou (...)” (LACAN, 1959-1960/1992, p. 294). E ainda: “(...) a *Versagung*, a recusa de que ela (Sygne) não pode se desligar (...)” (LACAN, 1959-1960/1992, p. 297). Também encontramos sua definição em *Situação da psicanálise e formação do analista em 1956* (LACAN, 1956/1998, p. 463) no *Escritos*: “(...) *Versagung*, o que implica renúncia e, portanto, grifa toda diferença do simbólico para o real, (...) sobre a qual podemos dizer que a obra de Freud se resume em lhe dar o peso de uma nova instância”. Renúncia ao pai que significa uma perda de referências, isto é, queda na real, falta da promessa de sustentação simbólica: a *Versagung* como o receio em servir-se do pai.

### 3.4.2 A *Versagung* da Jovem Homossexual

Conforme Alberti (2001, p. 6), a *Versagung* é a “decepção com o pai”. No artigo *As paixões do ser: a partir de um caso freudiano* (2001), a autora expõe a hipótese de Freud (1920/1992), calcada na *Versagung*, para o caso que ficaria conhecido como o da Jovem Homossexual:

É essa decepção com o pai que Freud denomina de *Versagung* e é ela que desencadeia o *acting-out* da Jovem: mostrar-se acompanhada da Dama para o pai. Assim, o amor apaixonado pela Dama, essa terceira paixão, revela sua origem: a *Versagung* (ALBERTI, 2001, p. 6).

A Jovem é trazida para análise por seu pai, preocupado com a dedicação exclusiva de sua filha para com uma Dama suspeita. A relação entre as duas era tão intensa que até as amigas mais íntimas passaram a ser solicitadas pela adolescente somente quando o assunto dizia respeito estritamente à Dama, queixa-se o pai. No entanto, um acidente que poderia ter tido consequências drásticas tornou a situação insustentável: a Jovem deixa-se cair de uma ponte

após ser vista pelo pai passeando com a Dama do outro lado da calçada. Em seguida, é levada até Freud.

Apesar do tratamento curto por conta de uma interrupção brusca da paciente, Freud parece ter tido contato com suficiente material para poder nos legar uma construção do caso. A questão girava em torno dos sentimentos da Jovem para com seu pai. Ela sentiu-se traída por seu pai quando a chegada de um novo bebê foi anunciada na família. Seu pai, que era um homem carinhoso, acabou por manter uma distância em relação à filha, pois sua esposa começou a manifestar um ciúme bastante neurótico diante da beleza adolescente que aflorava na mocinha. Antigamente, a Jovem tinha em sua mãe uma confidente, mas isso se findou quando a mãe notou que a filha estava atraindo mais olhares que ela própria, não apenas de mulheres, mas dos homens também. Enquanto só das mulheres, a mãe estava protegida, mas quando os homens entraram na jogada, a filha passou a ser uma ameaça. O pai, então, fica dividido entre as duas, esposa e filha.

A *Versagung* é convocada por Freud ao notar que foi a partir dela que a Jovem manifestou uma reação excessiva, sinônimo de uma forte paixão pela Dama. A decepção com seu pai, logo, a *Versagung*, teve como estopim a gravidez tardia de sua mãe que indicava na fantasia da Jovem quem era a eleita dele. Cheia de ódio, a Jovem parte para a vingança e vai mostrar ao pai como se trata de verdade uma mulher, sabendo, obviamente, que ele era avesso a esse tipo de relacionamento, numa evidente postura desafiante.

Alberti (2001) sublinha o quão comum na clínica psicanalítica são os casos de moças que se apaixonam por uma Dama ou outras mulheres, fazendo referência ao famoso caso Dora cujo objeto de paixão é a Sra. K. Segundo a autora (ALBERTI, 2001), tal paixão por uma mulher indica uma busca pelo enigma feminino de encantamento do pai. Acontece que “na adolescência da moça já não é mais possível velar a falha do pai que não pode responder sobre a mulher” (ALBERTI, 2001). Se antes da adolescência o sujeito vela a falta paterna dando consistência imaginária ao pai, com a chegada da adolescência e a reatualização do Édipo, isso já não é mais possível, a não ser pela via das paixões do ser: ódio, amor e ignorância.

Alberti (2001, p. 6) nos remete ao caráter de “não realização” e “não realizado” que envolve o termo alemão *Versagung*. O que resta irrealizado é a fantasia edípica e essa não realização aponta uma falha, e mais ainda, uma impossibilidade – leia-se castração, conclui Alberti (2001). No caso da Jovem Homossexual (FREUD, 1920/1992), a fantasia irrealizada é a de ser a escolhida do pai para dele receber um bebê, equivalente simbólico do pênis/falo. O pai teria falhado em realizar a fantasia edípica da filha: ser a substituta da mãe-rival no amor do pai e obter dele o que a mãe nunca pode lhe dar. A falha do pai implica a falha da filha: eis

a castração desvelada. Diante do horror da castração (do próprio sujeito e do Outro), a jovem moça busca recobrir a castração com a invenção de uma trama repleta de ódio, amor e ignorância. Ódio do pai (dela em relação ao pai e dele em relação a ela); amor pela Dama e ignorância em não querer saber sobre a verdade da castração.

Contudo, constata Alberti (2001), com isso, o pai traidor que é desafiado leva consigo, em seu declínio, também a função paterna, o que impede o sujeito de servir-se dele para sustentar suas próprias escolhas: junto com a água do banho, foi-se embora também o bebê! Portanto, no caso da Jovem Homossexual, o que fica não realizado é o desejo do pai na função paterna, que implica “a possibilidade de uma resposta do sujeito à pergunta do *Che vuoi?*, decidindo sobre ela” (ALBERTI, 2001, p. 7). Na tentativa de preencher imaginariamente o furo (velar a castração) do Outro, apela ao amor à Dama para lhe dar o ser que falta.

### 3.4.3 A *Versagung* e os fracassados pelo êxito

Chegamos agora ao ponto fundamental que nos instigou a realizar essa pesquisa. Uma vez que os fracassados pelo triunfo não contradizem a tese de que o adoecimento neurótico é fruto de uma *Versagung*, então devemos encontrá-la também nos referidos casos, procurar ali um não realizado, uma decepção com o pai, sua falha, uma renúncia, a dificuldade de enfrentamento da castração e a saída encontrada por cada sujeito a fim de tamponá-la.

O que Freud observa a partir dos casos de sujeitos que precisam perder tudo o que conquistaram, como se não suportassem a felicidade, é que são sujeitos castigados pelo supereu, essa instância julgadora e punitiva, representante no psiquismo da autoridade paterna. A punição seria consequência de algo proibido que foi alcançado. O pai se faz consistente em sua potência avassaladora, indicada pela capacidade de castigar.

O sujeito está envolto da trama edípica: crê, na sua fantasia, ter assassinado o pai e finalmente encontrado o objeto da primeira satisfação em que irá reviver o prazer de outrora. Por acreditar que eliminou o pai e ocupou o seu lugar junto à mãe, o sujeito sente-se culpado e seu destino é o castigo do fracasso. Perder tudo o que se conquistou seria, portanto, uma maneira de sustentar e perpetuar o pai no lugar de todo-poderoso, capaz tanto de proteger quanto de provocar as mais terríveis destruições? Não estaríamos lidando, nestes casos, com a tentativa desesperada de um sujeito de velar a castração do Outro, com a diferença de que, aqui, ele escancara a sua castração, tudo perdendo, para tamponar a do Outro? É a aposta que fazemos.

Segundo Gerez-Ambertín (2003, p. 77), os fracassados pelo êxito são sujeitos “que não suportam receber os dons do pai” e, por isso, não conseguem “fazer circular a culpabilidade

pelo caminho da dívida simbólica”. A eles resta o “pior da culpa e do pai” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 77), acometidos que são pela severidade do supereu. “Estar à mercê do pai, desse pai tão pior que resta do Pai Morto (portanto simbólico), pai perverso ao qual se solicita o castigo (e a satisfação) sob a forma de sacrifício [...]” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 83). Conforme a autora, a carta de Freud ao amigo Romain Rolland expressa o “avesso da covardia culposa” e a capacidade de “ir mais além do pai” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 77) graças aos dons do pai. Portanto, ir para além do pai e se servir dele.

É importante lembrar que, na neurose, o Nome-do-Pai, o pai simbólico, promove o confronto inevitável do sujeito com a castração (SILVA; ALTOÉ, 2018, p. 2). O pai morto, o tirano assassinado pelos filhos, de acordo com o mito da horda primeva, revive no inconsciente, determinando o destino do sujeito. Segundo Lacan (1964/2008, p. 64):

[...] a verdadeira fórmula do ateísmo não é que *Deus está morto* – mesmo fundando a origem da função paterna em seu assassinio, Freud protege o pai – a verdadeira fórmula do ateísmo é que *Deus é inconsciente*.

No entanto, poderíamos afirmar que o mais problemático para um sujeito não é exatamente aceitar-se castrado, mas aceitar a castração do Outro? Quanto aos fracassados pelo êxito, conseguiriam eles salvar o pai através da culpa e punição? Referindo-se à personagem Rebecca de *Rosmersholm*, Gerez-Ambertín (2003, p. 80) responde a/por nós a esta pergunta: “Não consegue salvar nem o pai, nem seu substituinte falho, nem a si mesma”, ainda que retorne “ao lugar fatídico onde oferece sua vida para saldar os delitos indelévels de um pai sedutor”. O sujeito sacrifica a tudo na tentativa de salvar o pai de seus crimes; no caso do romance, salvá-lo do crime de ter sido um pai sedutor. A ignorância em saber sobre os crimes do pai.

A partir desse percurso de pesquisa, extraímos o seguinte questionamento em forma de hipótese: aferrar-se à culpabilidade seria uma forma de evitar o encontro com a castração, ou seja, com a verdade como meio-dizer, com a inconsistência do *parecer*.

O estudo sobre a *Versagung* realizado até aqui nos guia para o seguinte entendimento: trata-se de um termo exclusivamente relativo ao pai e a sua função que, como sabemos, difere de um pai, ainda que possa ser por ele exercida. É, acima de tudo, uma renúncia a servir-se da função paterna em prol de uma decepção com o pai. Diante das falhas do pai, o sujeito opta por tamponar a castração, a sua e a do Outro, recorrendo às paixões do ser: a falta-a-ser obturada com a busca pelo ser que falta. Aqui, o império é do imaginário. Servir-se do Pai indica o uso do desejo do Pai, o uso do desejo, da falta como falta constituinte que nos leva adiante na/com a sustentação de nossas escolhas. Uso do melhor do pai, e não do seu pior. Do contrário, o sujeito abre mão do desejo tomando por uma falta/falha moral, culposa por ser incestuosa e

parricida. Com a finalidade de concluir esse percurso de pesquisa, vamos recorrer a um trecho de Antonio Quinet (2009) em *Psicose e laço social: paranoia, esquizofrenia e melancolia*, um dos raros achados sobre os arruinados pelo êxito e que esclarece a proposta acima.

Segundo Quinet (2009), os fracassados pelo triunfo são aqueles sujeitos que ficam tristes e deprimidos não porque perderam um ideal, mas justamente por tê-lo alcançado. Quando uma realização de desejo acontece, isto é, quando um ideal tão sonhado é atingido, o que ocorre é uma decepção inevitável e irreparável. Reside nisso deparar-se com o impossível do gozo, uma inadequação, uma desmedida: ou o gozo é excessivo ou deixa a desejar. Portanto, de cara com o ideal, o sujeito se dá conta de que o gozo prometido não se efetuiu. “O sujeito então se depara com esse impossível de suportar do gozo, e a falta estrutural do desejo se torna falta moral” (QUINET, 2009, p. 177).

Ao invés de aceitar a castração, o sujeito faz de um impossível uma impotência que é falência do desejo. Um “Não dou conta”, quando se trata de “prestar contas”: “o que não tem remédio, remediado está” (QUINET, 2009, p. 176), expressão do impossível da castração. Dessa forma, o sujeito fica preso num polo em que a falta é falha moral, ligada ao supereu e seus mandatos geradores de culpa e punição. “A falta moral é a falta da falta constitutiva do desejo; é um indício de que o sujeito se encontra para além do princípio do prazer, pois ultrapassou os limites do Édipo (...)” (QUINET, 2009, p. 177). É dever ético da psicanálise guiá-lo para o Outro lado, aquele em que a falta se faz florescer em desejo, por ser a falta o que o constitui: falta-a-ser.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] se você acreditar que quando eu te peço pão, vinho e tulipa azul,  
eu estou mesmo te pedindo pão, vinho e tulipa azul,  
então me terá sempre insatisfeita.

*Ana Suy, As cabanas que o amor faz em nós*

Se em algum momento o acento desta pesquisa recaiu fundamentalmente no fracasso, ainda assim não podemos evitar alcançar seu polo oposto, o êxito. Afinal, o que Freud entende por *Erfolg*, sucesso, êxito? No texto *Os fracassados pelo êxito* (FREUD, 1916/1992) não encontramos uma definição explícita do que seria considerado exitoso. No entanto, podemos aproximar-nos dela principalmente a partir dos breves casos clínicos ali narrados, tanto o caso da moça que tendo saído da casa do pai em busca de aventuras perde seu lugar na sociedade e sonha em alcançá-lo novamente quanto o do professor universitário que adoraria converter-se em substituto do seu mestre: o que é considerado como êxito é uma realização de desejo por parte do sujeito.

Em 1936, numa carta de Freud (1936/1991, p. 220-221) ao amigo Romain Rolland, alcançamos uma definição mais precisa: “parece como se o essencial no êxito fosse ter chegado mais longe que o pai, e como se continuasse proibido querer ultrapassá-lo”. Assim, para Freud, o êxito seria uma realização de desejo que implica ir além do pai, justamente o que, em alguns tipos de sujeitos, é o gatilho para o fracasso. Com a contribuição de Lacan (1957-1958/1999), podemos dizer ainda que ter êxito na vida, logo, realizar desejos, estaria diretamente relacionado à disposição subjetiva conquistada por ultrapassar o pai, ir além do pai, mas não sem a cláusula prévia de dele saber se servir.

*Die Versagung der Befriedigung*, o fracasso de uma satisfação, se daí parte a tese sustentada por Freud para a causa da neurose, os arruinados a questionam por adoecerem, ao contrário, justamente de uma realização de desejos libidinosos (*libidinösen Wünsche*) com raízes penetrantes que buscam uma “satisfação real” (FREUD, 1916/1992, p. 323). Mediante isso, somos apresentados aos efeitos nefastos provocados pelo cumprimento de “um desejo profundamente arraigado e por muito tempo perseguido” (FREUD, 1916/1992, p. 323). Se toda a psicanálise está calcada no fracasso da satisfação do desejo, então os arruinados *pareceriam* contradizer a tese reafirmada ao longo da obra freudiana e que encontra seu ápice em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]/1992).

Contudo, é justamente o que não acontece, conforme indicação do próprio Freud (e por isso o *pareceriam* acima). Se à primeira vista soam como uma oposição à referida tese, os sujeitos que fracassam diante do êxito são também uma confirmação de que o desejo é irrealizável, logo são sujeitos que não fogem à regra, tal como Freud irá construir ao longo de todo o seu texto. Sua ruína seria uma forma de dizer “Somos seres de falta: falta-a-ser”, nem que para isso seja preciso perder o que conquistaram com suor. Portanto, ousamos dizer que esse texto freudiano é uma indicação importantíssima de que o desejo para a psicanálise é fundamentalmente desejo de desejo, de seguir desejando, desejo de desejo insatisfeito ou impossível. O que se realiza, por uma questão lógica, está finalizado, acabado, e em última instância, morto. Se realizar um desejo equivale a atingir um ideal, então estamos diante da problemática da justa medida: pode ser ela alcançada?

Para adentrarmos essa questão relativa ao desejo e sua realização, retomaremos mais uma vez ainda a obra fundante da psicanálise, *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900 [1899]/1991). Iniciaremos pelo “conto dos três desejos que a fada concede ao casal”, conforme narrado por Freud numa nota de rodapé acrescentada em 1919 (1900 [1899]/1991, p. 572). Eis que num passe de mágica surge uma fada bondosa diante de um casal, um homem e uma mulher pobres, com a promessa de lhes conceder três desejos a serem satisfeitos. Extremamente felizes com a inacreditável proposta, o casal logo se prontifica a escolher com o maior cuidado possível os três desejos. No entanto, um cheiro inebriante de salsichas fritas vindo da casa vizinha invade o ambiente e a mulher é imediatamente por ele tomada, levando-a a desejar algumas salsichas para si. Sem nenhum intervalo... Pronto! “Seu desejo é uma ordem”, diz a fada e as salsichas aparecem na sua frente. Irritado com o desperdício, o homem deseja vingativamente que tais salsichas sejam penduradas no nariz da mulher. Num piscar de olhos e lá estavam! Foi-se o segundo desejo, dessa vez, do homem. Obviamente, nada de confortável é ter salsichas penduradas no nariz e, para o bem do casal, decidem usar por fim, em acordo, o último desejo: que sumam as salsichas!

O casal em questão deve ser considerado como a expressão do que se passa num único e só sujeito. “Em sua relação com seus desejos oníricos, o sonhador apenas pode ser comparado a uma soma de duas pessoas”, escreve Freud (1900 [1899]/1991, p. 572). O que no conto era um conflito entre dois indivíduos, um homem e uma mulher, é então lido como um embate entre diferentes instâncias psíquicas, segundo Freud, ou ainda entre o sujeito e o Outro, sob a ótica de Lacan. O que disso pode ser concluído é que um desejo realizado pode gerar prazer, mas não sem que venha acompanhado da pergunta: a quem? A resposta parece-nos óbvia: àquele que desejou. Ao propor extrair um saber sobre o desejo a partir da análise dos sonhos,

Freud (1900 [1899]/1991, p. 572) afirma que “o sonhador mantém uma relação muito especial com seus desejos”. Curiosamente, essa relação não é de aceitação, mas, ao contrário, de rechaço. Em vista disto, em termos freudianos, o que pode provocar prazer numa instância, leva ao desprazer em outra. Isso a nós nos interessa como indicação de que o desejo ao se realizar, pode provocar uma angústia extremada para o sujeito.

Conforme as observações de Freud (1900 [1899]/1991) sobre as possíveis origens do desejo, alguns desejos podem alcançar o sistema pré-consciente/consciente sem necessariamente se satisfazerem, seja por circunstâncias externas ou por terem sido sufocados pelo próprio sujeito. Dessa forma, sua satisfação ficará restrita ao sonho. Dois exemplos bastante ilustrativos nos são apresentados: o da criança que sonha com a viagem pelo lago, interrompida durante o dia, e o da moça que não emite o verdadeiro julgamento sobre o noivo da amiga quando perguntada o que achava dele – “É um homem comum, desses que se compra às dúzias” – e sonha com a resposta de que “Para fazer novas encomendas basta informar o número” (FREUD, 1900 [1899]/1991, p. 544-545).

Além dos desejos acima mencionados, outro tipo de desejo pode não ter nenhum contato com a vida diurna, mas agitar-se em nós durante a noite, a partir do material recalçado. Todo sonho em que a censura é convocada, isto é, em que é submetido à distorção, revela que o desejo provém do inconsciente. Temos assim, desejos que passeiam pelo sistema *Pcs* cujo destino é ficarem penderes ou serem recalçados (do *Pcs* para o *Ics*) e outros que não saem do *Ics* a não ser disfarçados.

Mediante isso, haveria, portanto, desejos pré-conscientes e inconscientes, ainda que Freud (1900 [1899]/1991) afirme que um desejo pré-consciente não basta para criar um sonho, sendo necessário o reforço vindo de outro lugar: do inconsciente. “Imagino que o desejo consciente apenas se transforme em excitador do sonho quando consegue despertar um desejo inconsciente similar por meio do qual se reforça”, escreve o psicanalista (FREUD, 1900 [1899]/1991, p. 545). O desejo inconsciente tem sua origem no infantil, está sempre em movimento e pronto a se expressar, utilizando-se das moções conscientes para transferir sua intensidade. Reside no inconsciente, recalçado, mas inquieto por retornar, tal qual os Titãs do mito que, apesar de sufocados por massas rochosas, ainda estremecem em convulsões, de tempos em tempos. Começa a configurar-se, portanto, uma relevante diferenciação que deverá ser mais bem explorada na distinção entre demanda e desejo proposta por Lacan.

Segundo Quinet (2011, p. 66), Freud resgatou um termo alemão de uso banal, o *Wunsch*, para transformá-lo, pouco a pouco, numa categoria fundamental da psicanálise: “o desejo inconsciente sexual infantil indestrutível”. O infantil se faz sinônimo de “desde sempre

presente, desde sempre ativo” (QUINET, 2011, p. 75) e é também o que dá a tonalidade ao desejo como sendo proibido, inconfessável e indestrutível. A partir da *Traumdeutung* [A interpretação dos sonhos], com a ajuda de Lacan, podemos distinguir um *Wunsch* pré-consciente, indicativo de um pedido, uma demanda, e outro inconsciente, “que é, propriamente falando, o desejo tal como Lacan formulou em seu ensino” (QUINET, 2011, p. 74).

É justamente a realização desse último, o desejo inconsciente, que gera desprazer para o eu, indicando com isso uma divisão subjetiva, postulada desde Freud, em que se tem um sujeito do inconsciente, equivalente ao próprio desejo, em oposição ao eu cujos limites, ainda que não tão firmes, buscam defini-lo. Conforme Quinet (2011, p. 77), a metáfora dos Titãs utilizada por Freud é uma referência ao “caráter de impossível, de audácia, de escândalo do desejo, pois os Titãs foram punidos por tentar escalar até o céu, morada dos deuses”. Em vista disto, evidencia-se, já nos primórdios da psicanálise, uma ligação entre o desejo inconsciente e a punição. À realização do desejo, o sujeito deve pagar um alto preço. Inclusive, adiantando-nos um pouco, aponta Quinet (2011), ao se deparar com uma realização de desejo no sonho, o sujeito desperta imediatamente, banhado em angústia. Segundo o autor (QUINET, 2011), se o desejo – cuja definição é falta – é realizado, deixa de assim se chamar e recebe o nome de gozo. Isso porque o desejo é necessariamente uma defesa contra o gozo.

O desejo inconsciente difere dos votos e das aspirações, signatários estes da ordem da demanda, porém neles pega carona, manifestando a sua insistência em seguir caminho e não se fixar. São, portanto, dois tipos de *Wünsche* presentes no sonho: uma demanda, revelada pelos restos diurnos, e um desejo propriamente falando, quase invariavelmente vinculado a representações sexuais (QUINET, 2011). “Votos de morte do pai, mania de grandeza, aspiração a ser aliviado da culpa são alguns exemplos freudianos de *Wunsch* recalcado que se encontra explicitamente na infância” (QUINET, 2011, p. 78), logo, exemplos de demanda, mesmo que não totalmente conscientes.

Já o desejo inconsciente (no singular), não é possível acessá-lo, a não ser através da sua figuração, como no caso paradigmático dos sonhos. O *Unbewusste Wunsch* (QUINET, 2011, p. 78) não tem nome nem dono, nem atributos, nem qualidades, nunca podendo ser designado, apenas inferido em sua encenação nos sonhos, sintomas, chistes, lapsos e atos falhos. É puro movimento metonímico que segue a trilha das associações, jamais vindo a ser articulável, somente articulado: desejo de continuar desejando, desejo de puro desejo.

Retomemos a vivência da primeira satisfação<sup>8</sup>. Era uma vez... Um objeto de gozo perdido desde sempre – o seio é seu paradigma – do qual nos restou somente um traço. Vejamos como isso se dá. Tudo se inicia quando o bebê sente um incômodo, uma sensação estranha que vem do estômago, isto é, um excesso de excitação. A mãe, que supomos estar no quarto ao lado, ao escutar o choro do bebê, diz: “Meu bebê está com fome”. Assim, ela interpreta o choro do bebê, ou seja, lhe dá um significado, somente possível por causa do desejo da Mãe (DM). Chega, em seguida, o objeto que apazigua o desprazer do bebê através da oferta do leite materno. O bebê mama e, então, toda aquela excitação incômoda começa a diminuir até atingir um estado de prazer. Em se tratando de um projeto de gente, projeto de *falasser*, essa experiência de satisfação vai se inscrever em sua memória, tornando-se um traço mnêmico 1 que Lacan, anos depois, irá chamar de S1.

Passadas algumas horas, o suco gástrico é liberado novamente no estômago do bebê e ele volta a sentir incômodo. Entretanto, por já ter passado pela vivência anterior, o bebê sabe o que é capaz de lhe provocar alívio, pois ao mamar a excitação proveniente do estímulo interno se reduz e advém um estado de prazer. Ele, então, parte em busca de reviver essa sensação. Se dessa vez o objeto não aparece ou demora a se fazer presente, ele pega esse *quantum* de excitação e alucina o traço mnêmico, isto é, usa esse montante para reinvestir o traço que foi marcado no psiquismo naquela vivência de satisfação primeira. O traço será projetado na tela da percepção.

O movimento de reinvestimento do traço do objeto, eis o que é caracterizado como desejo, sendo a reaparição do traço da presença do objeto por meio de uma alucinação, a sua realização. Segundo Maurano (2018, p. 9), o desejo “se configura como um primeiro ato psíquico que busca reeditar a coisa que nos salvou do desamparo, via a memória do traço de satisfação deixado por ela”. É o desejo que nos desperta, dando existência à vida psíquica como uma resposta à falta (MAURANO, 2018). Isso indica que a falta do desejo, sua supressão, coloca em risco a atividade psíquica. “Não é à toa que tudo o que nos remete imaginariamente a uma satisfação plena nos assuste tanto”, explica Maurano (2018, p. 10), acrescentando ser justamente isto o que constitui a matéria das tragédias.

Convém ressaltar que Freud não utiliza o termo “objeto” e sim “percepção”, “indicando que há um ‘objeto’ que entra no espaço ‘perceptivo’ do sujeito, visual e tátil, e que essa

---

<sup>8</sup> Conforme narrada pela professora Sonia Alberti em aula do mestrado do programa da pós-graduação em psicanálise da UERJ em 10 de abril de 2018.

impressão constituirá o traço da presença do objeto” (QUINET, 2011, p. 87). Nas palavras do próprio Freud (1900 [1899]/1991, p. 557-558):

Um componente essencial dessa vivência é a aparição de uma percepção (a nutrição, em nosso exemplo) cuja imagem mnêmica daí por diante fica associada ao traço que deixa na memória a excitação produzida pela necessidade. Na próxima vez que esta última reaparecer, graças ao enlace assim estabelecido, suscitará uma moção psíquica que irá querer investir outra vez aquela percepção, quer dizer, na verdade, restabelecer a situação da primeira satisfação. Uma moção dessa índole é o que chamamos desejo; a reaparição da percepção é a realização de desejo, e o caminho mais curto para esta é o que leva desde a excitação produzida pela necessidade até o investimento pleno da percepção.

No entanto, a alucinação do traço não será suficiente para amenizar a excitação e promover o retorno ao estado de prazer. Uma vez que o bebê vê o seio alucinado, ele mama, mas nada vem dali, nenhum alento. Ele gasta energia, mas a fonte da excitação não é saciada. Com isso há aumento de excitação até a hora que o bebê entrega os pontos e começa a chorar. Sua mãe reaparece e lhe dá o seio, o que abaixa sua excitação e o faz retornar ao estado de prazer... Até o dia em que o bebê nota que está fazendo alguma coisa de errado.

A preocupação de Freud é tentar entender como damos conta de todas essas excitações que experimentamos por estarmos vivos. Se o bebê, ao seu modo, vinha tentando dar um jeito, agora começa a notar que não está mais funcionando. Quando finalmente repara que o seio alucinando é diferente do outro seio, pois o primeiro não resolve seu problema, ao contrário do segundo. Contudo, o seio alucinado não requer a necessidade de entrar no quarto da mãe. Com isso, ele que já enxerga, começa a verificar que seio e boca pertencem a dois corpos diferentes, ou seja, há o que normalmente se chama realidade, em distinção à alucinação. Eis a inscrição no segundo princípio do funcionamento do aparelho psíquico, o princípio da realidade.

Ao fazer essa distinção, o bebê percebe que é preciso chorar para chamar a mãe. No entanto, há uma diferença em relação ao choro anterior, que era apenas para se livrar do aumento de excitação. Nesse momento, ele passa a chorar para chamar a mãe, ou seja, será preciso que faça uma ação para trazer o objeto de satisfação. Em *Projeto de psicologia*, Freud (1950 [1895]/1992) diz tratar-se da primeira ação psíquica do sujeito e que já é moral porque depende do que o bebê aprendeu do Outro. “Desde sua origem, a *Aktion* participa de uma ética – tudo se dirige ao Outro, nos termos de Lacan”, conforme ressalta Alberti (2009, p. 67) sobre a ação específica. O bebê só chora para chamar a mãe porque o tempo todo a mãe interpretou que quando ele chorava é porque queria mamar, e, em função disso, lhe dava o seio. Era a resposta que ela dava para o bebê ao seu choro: o sujeito recebe do Outro a sua própria

mensagem de forma invertida. Sobre a ação específica, Alberti (2009, p. 66) nos esclarece ainda que ela:

[...] implica a realização de mudanças no mundo exterior, ou seja, implica *a priori* e necessariamente uma relação do organismo com o mundo, via aparelho psíquico. Dito de outro modo, a *Aktion* é essa dupla implicação a serviço do princípio do prazer, que sempre tende a conservar a energia em direção a um mínimo ideal. A partir disso, a ação específica funciona, de um ponto de vista econômico, pela descarga de um excesso de energia, cujo *quantum* estava além do mínimo ideal.

Temos, portanto, essa etapa em que a criança descobre que é preciso chamar a mãe para mamar. Como é uma ação, é preciso de um *quantum* de energia para movê-la. Da próxima vez que houver um aumento de excitação, a criança não fará nada com esse *quantum* justamente para poder armazenar o máximo que puder e ter força suficiente para gritar: “mamãe, eu quero mamar!”. Isso é o que nos indica Alberti (2009) na citação acima com a referência a um excesso de energia, uma vez que a criança a armazena para ser capaz de realizar uma ação, descarregando-a. A mãe reconhece a diferença de choro, dando começo ao que pode ser considerada a melhor fase: o bebê sabe chamar o Outro; a mãe vem para lhe dar de mamar, e ela fica feliz.

No entanto, esse armazenamento de excitação vai contra o princípio de prazer – que dita que é preciso manter as excitações num nível o mais baixo possível –, com um único intuito: de melhor satisfazer o princípio de prazer. Por esse motivo é que o princípio da realidade é um paradoxo: por um lado, exigiu que se guardassem excitações, por outro, tem por finalidade melhor servir o princípio do prazer.

O princípio da realidade é poder fazer a diferença entre o seio alucinado e o seio da realidade. Para poder fazer essa diferença é preciso poder julgar, “isso sim, isso não”. Com isso, introduz-se um tipo de pensamento diferente daquele original, que era simplesmente o pensamento do inconsciente que é pegar um aumento de excitação e investir num traço mnêmico. Este pensamento que é inconsciente, absolutamente regulado pelo princípio do prazer, chama-se processo primário. O processo primário é o investimento de um traço mnêmico, qualquer que seja, sem que haja contradição, sem negativa, só investimento, 1 e 0: o traço está investido ou não está investido; está na posição 1 ou na posição 0. Já o produto da acumulação de energia é o pensamento que é uma “ação experimental” (ALBERTI, 2009, p. 68). Após várias ações experimentais, aceitas ou não pela faculdade de julgamento, adquirida pelo princípio de realidade, o sujeito faz uso da vontade para “agir com a finalidade precisa de modificar o mundo exterior, tornando-o efetivo e eficaz para si” (ALBERTI, 2009, p. 68-69).

Em vista disso, quando entra o princípio da realidade, entra a função de julgamento que vai exigir que eu fale “Não”, “Isso aqui não combina com aquilo ali”, “Eu não posso amar

minha mãe e odiá-la ao mesmo tempo”, “Eu não posso querer transar com a minha mãe e querer matá-la”, “Eu tenho que censurar essas coisas todas!”. Instala-se, portanto, um segundo funcionamento psíquico regido pelo princípio da realidade, chamado de processo secundário. Este processo não anula de forma alguma o funcionamento do primeiro, o processo primário, que será sempre primeiro e vai estar sempre ali. Ainda que nada do que façamos não implique 100% o *Ics*, em vigília, porém, também costumamos usar o *Pcs/Cs*.

O sonho é uma alucinação, pois pega um *quantum* de excitação e investe em traços mnêmicos que são, em função do investimento, projetados na tela da percepção. Isso não acontece durante o dia porque estamos em vigília e, como diz a palavra, estamos vigilantes, projetando na tela da percepção os traços que vêm do nosso investimento no mundo que nos circunda. E é exatamente o que se vê quando em estado de vigília – na hipótese de o inconsciente não estar a céu aberto. De noite, ao dormir, não é preciso estar vigilante e, assim, outras coisas podem ser investidas que não o mundo que se precisa vigiar, ou seja, investir nos traços mnêmicos que serão, portanto, projetados na tela da percepção. Esta é a via regressiva.

Ao entrar uma percepção, ela segue para o inconsciente, onde é processada. Se for um leão, por exemplo, o terminal motor entra em ação e o sujeito logo se apruma: “pernas para que te quero, aqui não fico, vou fugir!”. O caminho foi este: entrou, saiu. Isso é o que caracteriza a via progressiva. De noite, de olhos fechados, como o terminal motor está fechado, os restos diurnos, localizados no pré-consciente, investem pela via regressiva um traço mnêmico que está no inconsciente, que se junta a outro, a outro, e por aí em diante: S1, S2, S3... que se projetam na tela da percepção, formando o sonho. Portanto, os restos diurnos estão no pré-consciente, sendo eles os responsáveis por mobilizarem os traços mnêmicos.

Em suma, após esse percurso, podemos adotar a definição de Quinet (2011, p. 88) em que diz que “o desejo é o vetor que se desloca de um significante (S1), representado pelo traço da excitação da necessidade de comer (fome), para outro significante (S2), representado pelo traço do objeto que a satisfaz (o seio)”. Após a primeira vivência de satisfação, toda vez que, por exemplo, a fome apertar, uma conexão se estabelecerá entre o traço da necessidade e o traço perceptivo do objeto que trouxe a satisfação. O que resta da primeira vivência de satisfação é a associação entre dois traços por onde se deslocará o desejo.

Conforme Quinet (2011), corroborando o que aqui expomos, para introduzir o assunto da demanda, faz-se necessário um Outro provedor que irá interpretar o grito do bebê em apelo de satisfação. Uma significação é atribuída pelo Outro a esse grito, transformando-o, assim, numa demanda pelo o objeto que satisfará a necessidade do *infans*. A mãe então passa a escutar o grito do seu filho não mais desgovernado e sem sentido, mas como uma demanda dirigida a



ela. A demanda implica um pedido de restituição do sujeito por um objeto que poderia lhe satisfazer plenamente. Nela está sempre embutida uma vontade de retorno a um estado de completude em que o sujeito acredita existir ou ter existido. Lacan (1957-1958/1999, p. 98) coloca a demanda num plano de comunhão do sujeito com o Outro, com a linguagem, em que o sujeito “efetua uma entrega de todo o si mesmo, de todas as suas necessidades, a um Outro de quem o próprio material significante da demanda é tomado de empréstimo”.

Contudo, enquanto a necessidade tem um objeto que a satisfaz, a demanda não. Nesta, a visada não está propriamente no objeto, mas no Outro a quem o sujeito se dirige com seu apelo. Conforme Lacan (1956-1957/1995, p. 127):

Em outras palavras, existe uma diferença radical entre, por um lado, o dom como signo de amor, que visa radicalmente a alguma coisa outra, um mais-além, o amor da mãe e, por outro lado, o objeto, seja qual for, que venha para a satisfação das necessidades da criança.

Nesse aspecto, a demanda implica a linguagem e a fala, o que leva Lacan a identificá-la com a cadeia de significantes (QUINET, 2011). Se o desejo é o que desliza pelos significantes, pelas entrelinhas dessa cadeia, isso quer dizer que ele ali não se demora, habitando o que está fora do significante. Por isso mesmo, depende da demanda para ser inferido (QUINET, 2011). O desejo é um efeito da metonímia da demanda e pode, inclusive, ser tomado como uma defesa à demanda do Outro. A demanda está para o enunciado assim como o desejo para o que rola no *entre*, ou seja, a enunciação, “na modalização do dito, sua entonação, suas pausas, sua cadência, sua rapidez ou sua lentidão, na ênfase ou na elipse de suas palavras” (QUINET, 2011, p. 90). Ao perguntar-se sobre o que é o desejo, Lacan (1957-1958/1999, p. 96) responde:

O desejo é definido por uma defasagem essencial em relação a tudo o que é, pura e simplesmente, da ordem da direção imaginária da necessidade – necessidade que a demanda introduz numa ordem outra, a ordem simbólica, com tudo o que ela pode introduzir aqui de perturbações.

Se o desejo passeia pelos significantes, é importante lembrar que nem tudo no Outro é recoberto por significantes. Há um furo, “uma falta no Outro do inconsciente que Freud designa como *umbigo do sonho*: lugar insondável e inefável na trama significante de onde surge o desejo” (QUINET, 2011, p. 80). É o que pode ser escrito através do matema  $S(A)$ . O desejo dá voltas nesse buraco ao pegar carona nos significantes. Contudo, para evitar despencar abismo abaixo, o sujeito preenche o furo com cenas de gozo (QUINET, 2011). É o que Freud descobriu ao escutar as históricas e o levou a abandonar a teoria do trauma: a fantasia por si só pode ser

traumática. Destarte, segundo Quinet (2011, p. 82), “o sexual é a mensagem do sonho que vem no lugar do S(A), encobrendo a falta com cenas de gozo que trazem os *Wünsche* infantis”.

Segundo Fink (2018), nem a demanda e tampouco o desejo existem desde o nascimento. Diante da fala inarticulada do bebê, os pais ou os responsáveis precisam necessariamente interpretá-lo, atribuindo sentido ao grito e ao choro. Não há um significado por trás do choro, pois todo o sentido só pode ser produzido *a posteriori*. O choro ganha um sentido a partir da sua determinação pelo Outro. Entretanto, esse sentido pode ser variado. Se o Outro sempre responder ao choro com comida, a demanda será reduzida e fixada à necessidade. Conforme o autor (2018, p. 258), “reduzir a demanda à necessidade é desconhecer ou anular o *apelo ao Outro* que está implícito nela”. Quando isso não acontece é porque a demanda foi aberta ao desejo. Portanto, “em certo sentido, *o desejo brota dentro da demanda*; pode ser cortado pela raiz – ou seja, achatado, reduzido à necessidade –, *ou ter permissão para desabrochar*” (FINK, 2018, p. 259).

Enquanto o sujeito associa a causa do seu desejo a um objeto específico e existente na realidade, pode parecer que é esse objeto o responsável por causar o desejo. Fink (2018) utiliza um exemplo que é válido citar por ser tão ilustrativo: um homem *y* deseja uma mulher *x*, mas somente a partir do momento em que ela passa a rejeitá-lo. À primeira vista, erroneamente, poderíamos pensar que o que ele deseja é a mulher. Contudo, o que provoca o seu desejo é a rejeição, isto é, a falta que ela lhe faz. Assim sendo, o desejo é menos atraído e mais empurrado, despertado por uma característica que às vezes é portada e lida num dado objeto de amor.

A histeria e a neurose obsessiva são as diferentes estratégias enquanto tipos clínicos da neurose de criar obstáculos à realização de desejo, reservando-a somente para os sonhos, fantasias e devaneios. Conforme Fink (2018), a realização de desejos encenada nessas formações do inconsciente não colocaria em risco o desejo, uma vez que não o esvaece. Portanto, o desejo não busca a sua realização, mas a sua continuação. O desejo, esse movimento, esse vetor, não pode ser fixado por um objeto único e último. Aliás, sem objeto determinado, é puro ar que venta nos significantes da demanda e cuja intenção é o simples arejar. Lacan menciona a outra coisa enquanto uma dimensão essencial do desejo – ainda que não unicamente presente nele –, como, por exemplo, também encontrada no tédio. Diz Lacan (1957-1958/1999, p. 183): “Talvez vocês nunca tenham refletido muito sobre o quanto o tédio é, tipicamente, uma dimensão da outra coisa, que até chega a se formular como tal da maneira mais clara – quer-se uma outra coisa”.

Para concluir – obviamente, naquilo que é possível, após todo esse percurso –, os fracassados pelo êxito são aqueles sujeitos que ao invés de tomar a falta como uma falta

constituente – um saber fazer com a castração –, o sujeito faz dela uma falta moral. O desejo em questão que seria atingido no êxito que o sujeito não pode ter é o desejo de matar o pai porque ele não entende que ultrapassar o pai implica em poder se servir dele. A esses sujeitos arruinados restará gozar da doença e do fracasso. Sobre esse tipo de gozo, Maurano (2018, p. 10-11) diz que “se estamos na pior, arranjamos logo um jeito de gozar disso, até para justificar sua continuidade”.

Se desejar uma realocação na sociedade ou um cargo de professor substituto, para resgatar os casos paradigmáticos de Freud (1916/1992), for tomado como fim último e derradeiro, isto é, como realização de desejos parricida e incestuoso, como se o objeto incestuoso tivesse sido atingido através do assassinato do pai, o fracasso advém. Servir-se do pai pode ser traduzido por saber se servir da falta do pai, ultrapassando-o sem que isso signifique matá-lo.

Servindo-se do pai, ao saber fazer uso da castração, o sujeito então poderá usufruir do que conquistou. Ao sujeito será possível a conquista daquilo que deseja, usufruir do que conquistou, se esse desejo não for parricida, isto é, se souber servir-se do pai, saber fazer uso da castração, aquilo que é transmitido pelo pai. Assim, poderá seguir adiante e criar novos desejos, promovendo uma vida de realizações em movimento. É o que Maurano (2018, p. 11) aponta ao afirmar que “(...) mesmo o mais bem-sucedido regozijo de si mesmo deixa a nu a parcialidade da satisfação para os seres falantes, infinitizando a relação com o desejo que não cansa de desejar (...)”.

É particularmente essa a leitura de Lacan da castração em que aponta para uma falta estruturante. A angústia, ao contrário, será a indicação de que falta a falta. Para ilustrar isso, Maurano (2018, p. 10) resgata um precioso aforismo, atribuído à Santa Teresa d’Ávila: “Há mais lágrimas derramadas pelas preces atendidas do que pelas que não foram respondidas”. Se a aproximação é da Coisa e não de uma de suas figurações expressas em objetos parcializados, o terror aí se instala (MAURANO, 2018). Ainda segundo Maurano (2018, p. 13), “se a coisa inaugural se afigura como conquistável, vemo-nos então como se estivéssemos diante da finalização, diante da morte”.

O pai em psicanálise é a função operante e constituente da falta. E é nesse sentido que o pai foi abordado primordialmente na psicanálise: o pai enquanto uma função que ao operar produz o sujeito do desejo, sujeito da falta. O Outro absoluto será descompletado, como indica a metáfora paterna. O significante do Nome-do-Pai vem barrar o significante do desejo da Mãe, resultando num Outro barrado, incompleto, e na significação fálica. Saber servir-se do pai é sustentar sua função, estritamente atrelada ao desejo e à parcialidade do gozo. Só assim é

possível ir além do pai, isto é, sabendo servir-se da função paterna. O que se transmite de pai para filho é a castração, a falta que move. A culpabilidade do assassinato do pai, ao contrário, aponta para uma falta tomada enquanto falha moral e não como constituinte do sujeito. A culpa remete aos crimes da humanidade, o incesto e o parricídio, e tem como efeito a punição.

O sujeito neurótico não lida muito bem com a falta, nem com a própria nem com a do Outro, conforme indica Lacan (1956-1957/1995, p. 72) ao dizer que o que é mais decisivo para o sujeito é a mãe enquanto desejante, isto é, de que “à mãe falta esse falo”, não simplesmente por desejar algo além dele próprio, mas por ser afetada em sua potência. Diante disto, o sujeito tenta tamponar essa falta das mais diversas formas. A culpa é uma delas: cenas de gozo. Tentativa sofrível de sustentar um Outro sem faltas a quem ele pode continuar recorrendo com suas demandas que, como toda demanda, é sempre demanda de amor, de ser amado. Aliás, antes ele em falta (moral, no caso) do que se haver com a incompletude do Outro! Sobre isso, questiona-se Alain Didier-Weill:

Ora, não é certo que Freud tenha tido acesso a essa dimensão do furo no Outro. Será, por exemplo, que, em vez disso, ele teria proposto o mito originário da morte do pai real, ou pai tirano, que sucede, em sua teoria, o aparecimento superegoico de um pai onipotente? Terá sido em razão desse pai onipotente a afirmação freudiana de que a culpa não podia ser expiada e que, mesmo pela psicanálise, não se podia ultrapassá-la? A manutenção dessa dimensão da culpa não corresponderia à preservação de um pai que não é furado?

No entanto, na neurose, inevitavelmente, o Outro é faltoso, foi barrado pelo Nome-do-Pai, e ao mesmo tempo, o sujeito não tarda a dar provas disso seja, por exemplo, dando um jeito de manter-se em dívida com o Outro – o que talvez possamos dizer que seria a melhor das hipóteses – ou de arruinar-se por completo, incapaz de se servir do que o Pai tem de bom a oferecer, identificando-se com o seu pior, o Pai castigador, obsceno e real. Antes a falha ser sua que do Outro, revelam as estratégias de tamponamento do furo do Outro.

Conforme Fink (2018), o real pode ser abordado pelo viés do que não foi posto em palavras, não foi simbolizado, ainda não formulado, tal qual o elo entre dois pensamentos recalçados e que precisa ser reestabelecido. O elo perdido. Além disso, também haveria uma faceta do real enquanto acontecimento traumático, geralmente sexual (FINK, 2018). Baseando-se em Lacan, Fink (2018) sustenta que a interpretação deve visar o real, promovendo a colocação em palavras do que levou o desejo a se fixar ou enterrar.

Quinet (2009b, p. 175) aponta para uma culpa advinda da “inadequação do gozo”, sempre em excesso ou deficiente, a uma desmedida que impede de se atingir um tal ponto suposto satisfatório. Diante disto, o sujeito culparia, em primeiro lugar, a sociedade, incapaz de disponibilizar objetos adequados ao seu usufruto. Em seguida, a culpa recairia no Outro, numa

postura histérica. O Outro seria aquele que não lhe dá o que ele quer; a suposição de consistência do Outro aqui está referida a uma culpa do Outro, não do sujeito como tratamos acima. No entanto, “O sujeito pode até pensar que o Outro é inteiro por causa do ideal do eu – I(A) – que o representa, mas quando o ideal cai e o sujeito se depara com a falta no/do Outro, ele não pode mais culpá-lo” (QUINET, 2009b, p. 176). Somente a partir da queda do ideal é que o sujeito voltaria a culpa pela inadequação do gozo para si próprio.

No caso dos arruinados pelo êxito, prossegue Quinet (2009b), não mais se trataria da queda do ideal, mas de sua insuficiência. Ao atingí-lo, o sujeito se depara com uma injusta medida, pois não era como esperava, seja para mais ou para menos. Falta-lhe o contentamento e cai em desgraça. A falta é tomada pelo viés de falha moral e, culpado, paga a conta com perdas e danos. A dívida nesses casos não é simbólica e o preço a pagar é alto!

Consideramos ser essa pesquisa apenas o início de um percurso de investigação sobre uma clínica que nomeamos como da culpabilidade. Numa ligeira pincelada de um futuro caminho que acreditamos poder ainda ser melhor percorrido, temos a culpa como produto da cultura, resultante da “angústia social” (FREUD, 1930/1992, p. 121) que é angústia da perda do amor das figuras de autoridade. Segundo Alberti (2009, p. 271), “quanto mais o sujeito renuncia ao que é bom para ele, mais se sentirá culpado, pois menor a dialetização do que lhe é exigido pelas figuras de autoridade”. A culpa tomada por esse viés é fruto de uma renúncia por parte do sujeito, uma “covardia em bancar o próprio desejo” (ALBERTI, 2009, p. 271), o que pode nos antecipar a hipótese – juntando com o que já percorremos até aqui – de que seja abrindo mão do desejo ou não, realizando-o, mas a ele sempre referido, o sujeito não escapa da culpa. Portanto, onde tem desejo envolvido, seja na sua realização ou não, tem culpa. Isso não deixaria de estar ligado à inadequação do gozo acima mencionada (QUINET, 2009b).

Além desse nível, conforme orientação de Denise Maurano, levanta-se a proposta de pensar uma culpa relacionada a uma distância entre o que se pode formular como resposta ao *che vuoi?* e algo nela que restaria insuficiente, inatingível, relativo a um real não simbolizável. A partir do percurso aqui traçado, deparamo-nos com os diferentes níveis do pai. Embora sempre presente, o pai não é o mesmo conforme verificamos em *Édipo Rei*, *Hamlet* e na trilogia dos Coûfontaine. Poderíamos supor a possibilidade de culpas distintas advindas dessa diferenciação do lugar do Pai ao longo da História, conforme indicação de Maurano? Essas são problemáticas que optamos por deixar em aberto para que assim venham descortinar e reafirmar nosso voto de amor ao saber, apontando uma nova direção a trilhar, sem que nos ludibriemos que o que até aqui alcançamos seja o fim, mas apenas o começo.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, S. As paixões do ser: a partir de um caso freudiano. *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2001.

\_\_\_\_\_. *O adolescente e o Outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

\_\_\_\_\_. *Esse sujeito adolescente*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos/Contra Capa, 2009.

ANDRÈS, M. *Significante*. In: KAUFMANN, P. Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

CONTÉ, C. *Metáfora Paterna*. In: KAUFMANN, P. Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

COSTA, A. O.; MARINO, A. S. O herói na psicanálise de Freud e Lacan: revolução e subversão. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 29, n. 3, p. 394-403. Dez. 2018. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65642018000300009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642018000300009&lng=en&nrm=iso)>. Acessado em 03 Jan. 2019.

DIDIER-WEILL, A. *Os nomes do pai*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.

ELIA, L. Fantasia e semblante. In: *Jornada Intersedes do Laço Analítico Escola de Psicanálise*, 19., 2016, Varginha.

FINK, B. *Introdução clínica à psicanálise lacaniana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2018.

FREUD, S. (1900 [1899]) La interpretación de los sueños. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 4: La interpretación de los sueños (primera parte), 1991.

\_\_\_\_\_. (1905) Tres ensayos de teoría sexual. 6. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 7: Fragmento de análisis de um caso de histeria; Tres ensayos de teoría sexual y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1908) Carácter y erotismo anal. 2. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 9: El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1909 [1908]) La novela familiar de los neuróticos. 2. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 9: El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1913 [1912-1913]) Tótem y tabú. 2. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 13: Tótem y tabú y otras obras, 1991.

\_\_\_\_\_. (1913) La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis. 3. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 12: Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente; Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras, 1991.

FREUD, S. (1914) Introducción del narcisismo. 4. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 14: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajo sobre metapsicología y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1915-1916) Quelques types de caractere dégagés par la psychanalyse. In: \_\_\_\_\_. *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris: Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. (1916) Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. 2. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 14: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1916). Alguns tipos de carácter encontrados no trabalho psicanalítico. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago. 24 v. V. XIV: A história do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos, 1996.

\_\_\_\_\_. (1916). Alguns tipos de carácter encontrados na prática psicanalítica. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. 20 v. V. 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos, 2010.

\_\_\_\_\_. (1916). Alguns tipos de carácter a partir do trabalho psicanalítico. In: \_\_\_\_\_. *Arte, literatura e os artistas (Obras incompletas de Sigmund Freud)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. (1917 [1916-1917]a) 17ª conferencia. El sentido de los síntomas. 3. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 16: Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III), 1991.

\_\_\_\_\_. (1917 [1916-1917]b) 19ª conferencia. Resistencia y represión. 3. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 16: Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III), 1991.

\_\_\_\_\_. (1920) Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. 4. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 18: Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1921) Psicología de las masas y análisis del yo. 3. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 18: Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1923) El yo e el ello. In: \_\_\_\_\_. 4. ed. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 19: El yo e e ello y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1924a) El sepultamiento del complejo de Edipo. In: \_\_\_\_\_. 4. ed. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 19: El yo e e ello y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1924b) El problema económico del masoquismo. In: \_\_\_\_\_. 4. ed. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 19: El yo e e ello y otras obras, 1992.

FREUD, S. (1925a) Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. In: \_\_\_\_\_. 4. ed. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 19: El yo e e ello y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1925b) La negación. In: \_\_\_\_\_. 4. ed. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 19: El yo e e ello y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1926 [1925]) Inhibición, síntoma y angustia. In: \_\_\_\_\_. 3. ed. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 20: Pr sentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia, ¿Pueden los legos ejercer el análisis? y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1928 [1927]) Dostoievski y el parricidio. 3. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 21: El porvenir de una ilusión. El malestar em la cultura y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1930[1929]) El malestar en la cultura. In: \_\_\_\_\_. 3. ed. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 21: El porvenir de una ilusión; El malestar en la cultura y otras obras, 1992.

\_\_\_\_\_. (1933 [1932]a) 31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica. 2. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 22: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras, 1991.

\_\_\_\_\_. (1933 [1932]b) 32ª conferencia. Angustia y vida pulsional. 2. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 24 v., V. 22: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras, 1991.

\_\_\_\_\_. (1936) Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis). 2. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 22: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras, 1991.

\_\_\_\_\_. (1950 [1895]) Proyecto de psicología. 2. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 1: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud, 1992.

\_\_\_\_\_. (1950 [1892-1899]a) Fragmentos de la correspondencia con Fliess: Manuscrito H (24 de janeiro de 1895). 2. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 1: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud, 1992.

\_\_\_\_\_. (1950 [1892-1899]b) Fragmentos de la correspondencia con Fliess: Carta 50 (2 de noviembre de 1896). 2. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 1: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud, 1992.

\_\_\_\_\_. (1950 [1892-1899]c) Fragmentos de la correspondencia con Fliess: Carta 64 (31 de mayo de 1897). 2. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 1: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud, 1992.

\_\_\_\_\_. (1950 [1892-1899]d) Fragmentos de la correspondencia con Fliess: Manuscrito N. (Anotaciones III). 2. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 1: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud, 1992.



FREUD, S. (1950 [1892-1899]e) Fragmentos de la correspondencia con Fliess: Carta 71 (15 de outubro de 1897). 2. ed. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. 24 v. V. 1: Publicaciones psicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud, 1992.

GAZZOLA, L. R. *Estratégias na neurose obsessiva*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

GEREZ-AMBERTÍN, M. *As vozes do supereu na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização*. São Paulo: Cultura Editores Associados, Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.

IGLESIAS, E. L. Que pai é esse. *Cogito*, Salvador, v. 3, p. 25-28, 2001. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-94792001000100003&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792001000100003&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 30 mar. 2019.

IZCOVICH, L. Os paranoicos e a psicanálise. In: QUINET, A. (org.). *Na mira do Outro: a paranoia e seus fenômenos*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.

JARDIM, L. L. A fragmentação do eu na esquizofrenia e o fenômeno do transitivismo: um caso clínico. *Rev. Mal-Estar Subj.*, Fortaleza, v. 11, n. 1, p. 267-284, mar. 2011. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482011000100010&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482011000100010&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 22 out. 2019.

KAUFMANN, P. *Real*. In: KAUFMANN, P. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

LACAN, J. (1946) Formulações sobre a causalidade psíquica. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1949) O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1953-1954) *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

\_\_\_\_\_. (1955-1956) De uma questão preliminar possível da psicose. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1956) Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. (1955-1956) *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1956-1957) *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

\_\_\_\_\_. (1957-1958) *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

\_\_\_\_\_. (1959-1960) *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LACAN, J. (1958) De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1960) Observação sobre o relatório de Daniel Lagache. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1960-1961) *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

\_\_\_\_\_. (1961-1962) *Le séminaire, livre 9: l'identification*. (Seminário inédito, transcrição em francês disponível na internet na página do psicanalista Patrick Valas: <<http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-L-identification-1961-1962,252>>. Acessado em: 10 Set. 2018.

\_\_\_\_\_. (1962-1963) *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. (1964) *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1969-1970) *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

\_\_\_\_\_. (1972). O aturdido. In: \_\_\_\_\_. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1974) Televisão. In: \_\_\_\_\_. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. (1975-1976) *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

LAMBOTTE, M. -C. Estádio do espelho. In: KAUFMANN, P. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

LEMAIGRE, B. *Supereu*. In: KAUFMANN, P. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

MANGO, E. G.; PONTALIS, J. -B. *Freud com os escritores*. São Paulo: Três Estrelas Ed., 2014.

MATTOSO, A.; CAMPOS, A. Q. *Sobre a arte poética de Aristóteles*. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2018.

MAURANO, D. *Elementos da clínica psicanalítica: volume 1 – o desejo e sua ética*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, 2018.

MELLO, D. M. *A face oculta do amor: a tragédia à luz da psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora UFJF, 2001.

MURAT, L. *O homem que se achava Napoleão: por uma história política da loucura*. São Paulo: Três Estrelas Ed., 2012.

MILLÔR, F. *Hamlet de Shakespeare*. Porto Alegre: L&PM, 2002.

OLIVEIRA, C. Da enunciação da verdade ao enunciado do gozo: o mito. In: *Revista Discurso*, São Paulo, n. 36, p. 273-286, jun 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38081>>. Acesso em: 07 Jul. 2018.

PEZATTI, E. G. Clivagem e construções similares: contraste, foco e ênfase. *Linguística*, v. 28, p. 73-98, 2012. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/122327>>.

QUINET, A. *As 4+1 condições de análise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. *A estranheza da psicanálise: a Escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009a.

\_\_\_\_\_. *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009b.

\_\_\_\_\_. *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

\_\_\_\_\_. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012a.

\_\_\_\_\_. O objeto a: um percurso. In: SOLER, C. *Seminário de leitura de texto ano 2006-2007: Seminário A angústia, de Jacques Lacan*. São Paulo: Escuta Ed., 2012b.

\_\_\_\_\_. *Édipo ao pé da letra: fragmentos de tragédia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2015.

RABINOVICH, D. *A significação do falo: uma leitura*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Ed., 2005.

RIBEIRO, M. A. C. *Versões do nó: Sófocles, Shakespeare e Claudel*. In: XVIII Jornadas de Formações Clínicas do Campo Lacaniano Rio de Janeiro, 2016.

SILVA, M. J. Considerações Sobre o Estádio do Espelho e os Esquemas ópticos de Lacan. *Psicanálise & Barroco em revista*. Rio de Janeiro, v. 14, n. 02, 211-232, dez. 2016.

SILVA, M. M.; ALTOÉ, S. O pai: uma questão sempre atual para a psicanálise. *Ágora (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 333-342, Dez. 2018. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982018000300333&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982018000300333&lng=en&nrm=iso)>. Acessado em: 01 Abr. 2019.

SOLER, C. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. *Seminário de leitura de texto ano 2006-2007: Seminário A angústia, de Jacques Lacan*. São Paulo: Escuta Ed., 2012.

\_\_\_\_\_. *A querela dos diagnósticos*. São Paulo: Blucher, 2018.

STRAUSS, M. O sofrimento do sujeito contemporâneo. *Stylus Revista de Psicanálise*, Rio de Janeiro: Associação Fóruns do Campo Lacaniano, n. 16, pp. 111-118, nov. 2016.

VIEIRA, T. *Édipo em Colono de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

VIEIRA, T. *Édipo Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ZAFIROPOULOS, M. *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951-1957)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.