



UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR – UCSAL
SUPERINTENDÊNCIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FAMÍLIA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

FERNANDA ANDRADE LEAL

O PAI OU A FUNÇÃO PATERNA EM LACAN DE
A FAMÍLIA

Salvador
2010

FERNANDA ANDRADE LEAL

**O PAI OU A FUNÇÃO PATERNA EM LACAN DE
*A FAMÍLIA***

Dissertação apresentada à banca examinadora do Curso de Mestrado em Família na Sociedade Contemporânea, requisito para obtenção do grau de Mestre em Família na Sociedade Contemporânea pela Universidade Católica do Salvador.

Orientador: José Euclimar Xavier de Menezes

Salvador
2010

UCSAL. Sistema de Bibliotecas.
Setor de Cadastramento.

Leal, Fernanda Andrade.

O pai ou a função paterna em Lacan de *A família*/ Fernanda Andrade Leal. - Salvador: UCSal. Superintendência de Pesquisa e Pós-Graduação, 2010.
p. 88.

Dissertação apresentada à Universidade Católica do Salvador, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Políticas Sociais e Cidadania.
Orientador: Prof Dr. José Euclimar Xavier de Menezes

Inclui bibliografia.

1. Função paterna. 2. Subjetivação. 3. Contemporaneidade. II. Universidade Católica do Salvador. Superintendência de Pesquisa e Pós-Graduação. III. Título.

CDU

TERMO DE APROVAÇÃO

Fernanda Andrade Leal

O Pai ou a Função Paterna em Lacan de a Família

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Família na Sociedade Contemporânea da Universidade Católica do Salvador.

Salvador, 05 de março de 2010

Banca Examinadora:



Prof(a). Dr(a). José Euclimar Xavier de Menezes - Orientador(a)
Doutorado em Filosofia - UNICAMP
Universidade Católica do Salvador



Prof(a). Dr(a). Livia Alessandra Fialho da Costa
Doutorado em Antropologia Social e Etnologia - EHESS
Universidade Católica do Salvador



Prof(a). Dr(a). Sergio Augusto Franco Fernandes
Doutorado em Filosofia - UNICAMP
Universidade Federal do Recôncavo Baiano

A Fred.

Agradeço a meus pais por terem me oferecido uma vida cheia de carinho, possibilidades e apoio constante aos meus projetos pessoais. Agradeço, principalmente, a Fred, companhia diária dos momentos difíceis e alegres, por seu cuidado tão especial; e, igualmente, agradeço a Lipe, por ter entendido, na sua prematura idade, a importância de ter alguém especial por perto.

*Père, quand tout est mort et quand tout est dissous dans le
péché du monde et dans l'argile amère, vous êtes encore
là mon sens et mon mystère comme un amour terrible,
inépuisable et doux [...]*

(J.-C. Renard, "Père d'or et de sel")

RESUMO

Essa dissertação teve como objetivo compreender por que na contemporaneidade é colocada grande ênfase no declínio da função simbólica do pai se desde 1938, no artigo *A família* (1987), Lacan desloca sua atenção para outro tipo de declínio, o da imagem social do pai, fazendo deste declínio o desencadeador de uma crise psicológica que ele identificava através das neuroses contemporâneas. A hipótese aqui formulada indica que Lacan, de certa forma, prevê o que atualmente constatamos como fragilização da função paterna, quando anuncia sua tese do declínio da imagem social do pai. O que nessa dissertação ganha relevo é que em Lacan o simbólico possui todo seu valor por causa da potência do imaginário do sujeito, portanto, o declínio simbólico do pai é inevitável, uma vez que depende da imagem daquele que a opera, que Lacan identifica como degradada. O procedimento utilizado neste trabalho corresponde à revisão bibliográfica, vale dizer, verificar as contribuições da teoria psicanalítica, como a lacaniana, que oferece elementos para refletir sobre a família, com foco particular na constituição do sujeito, para o que a função paterna cumpre relevante papel. Na *Introdução* há uma breve passagem pelo panorama social e histórico que justificaria a tese lacaniana do declínio social do pai e das novas formas de neurose. No segundo capítulo a concentração recai sobre a reflexão freudiana acerca da função paterna com o intuito de abordar o referencial psicanalítico de Lacan nesse artigo sobre a família. Em seguida, detenho-me no conceito de *nome-do-pai* na obra de Lacan, considerando o momento de surgimento deste conceito e a relevância do caminho percorrido por Lacan, ou seja, seu adentro na antropologia estrutural de Lévi-Strauss, até a assunção desse termo imprescindível para compreender a função paterna e, conseqüentemente, o seu declínio tão propalado pelos autores contemporâneos. No quarto capítulo, foi retomada a função paterna em *Totem e tabu* (1913/1996), considerando o destaque dado por Freud à lei de proibição do incesto e sua hipótese do nascimento dessa lei relacionada à morte do pai. O quinto capítulo propõe compreender o que de fato o *nome-do-pai* opera no sujeito a partir da sua falta, ou seja, dos efeitos que a ausência desta função provoca na constituição da realidade do sujeito. Para tanto, recorre-se aqui aos textos lacanianos que tratam da psicose, bem como àqueles que lhe serviram de veículo para a elaboração de sua clínica das psicoses. Considerando, inclusive, o papel do imaginário e do simbólico nos processos psíquicos do sujeito. Em seguida, no sexto capítulo, são problematizadas questões referentes à realidade da função simbólica do pai, considerada em declínio, e os possíveis efeitos desse declínio para o sujeito e para a sociedade atual. Enfim, na conclusão, é proposta uma reflexão acerca da realidade contemporânea no sentido de pensar a família e a sociedade diante de um pai que não possui mais o estatuto autoritário, e mesmo simbólico, mas que necessita para fazer valer uma função imprescindível à organização mental dos seres humanos.

Palavras-chave: função paterna; imaginário; subjetividade; família contemporânea.

ABSTRACT

This dissertation has the objective to understand why in the actuality there are a great emphasis in the decline of the father symbolic function, if since 1938, in the article *The family* (1987), Lacan do attention for another type of decline, he refer to the decline of the father social image, making this decline the responsible for a psychological crisis that Lacan identify through the new kinds of neurosis. The hypothesis formulated here indicates that Lacan, in a way, indicates the evidence of the decline of the paternal function when he announces his thesis of the decline of the social image of the father. What this dissertation has notice is that to Lacan the symbolic has its value because of the power of the imaginary in the peoples mind, therefore, in Lacan the decline of the father symbolic function is inevitable, because it depends on the image of the person who operates it, he means the father image that is identified as degraded. The method used in this work corresponds to the bibliographical revision, it's mean, to verify the contributions of the psychoanalytic theory, as we know by Lacan, that offers elements to reflect about the family, with particular focus in the constitution of the peoples mind, for what the paternal function fulfills excellent paper. In the *Introduction* it has one brief walk through the social and historical panorama that would justify the Lacan thesis of the decline of the father social image and the new forms of neurosis. In the second chapter the focus is the Freud psychoanalysis concerning the paternal function with intention to approach the psychoanalytic reference of Lacan in this article about the family. After that, we talk about the concept of *father's name* developed by Lacan, considering the moment of the birth of this concept and the influence of the structural anthropology of Lévi-Strauss to the birth of this term essential to understand paternal function e, consequently, its decline so divulged by the authors contemporaneous. In the fourth chapter, we return to the paternal function as it appears in *Totem and taboo* (1913/1996), considering the importance given for Freud to the prohibition of the incest, and its hypothesis of the birth of this law related to the father's death. The fifth chapter proposes understand what the *father's name* operates in the people's mind, but we propose it by treating it through the effect of its absence in the people's mind. To talk about that, we appealed to Lacan texts that deal with the psychosis, as well as those that had served to it of vehicle for the elaboration of its clinic of the psychoses. After that, in the sixth chapter, we discourse about to the reality of the father symbolic function, considered in decline, and the possible effect of this decline for the people and the current society. At last, in the conclusion, we propose a reflection about the actual reality of the family and the society that have a father who doesn't have any more the authoritarian statute, and either the symbolic statute, so necessary to do an essential function to the mental organization of the human beings.

Keyword: paternal function; imaginary; subjectivity; family contemporary.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	9
2. REFLEXÃO FREUDIANA ACERCA DA FUNÇÃO PATERNA	22
3. FUNÇÃO PATERNA EM LACAN.....	27
3.1. Lacan estruturalista.....	27
3.2. O <i>nome-do-pai</i>	34
4. DO TOTEM AO PAI E DO PAI AO MITO.....	42
4.1. Totem e tabu e a lei do incesto	42
4.2. O pai morto.....	50
5. QUANDO O SIGNIFICANTE PRIMORDIAL FALTA.....	52
5.1. Forclusão do <i>nome-do-pai</i>	52
5.2. O estágio do espelho e a posição paranoide	60
5.2.1. O domínio do imaginário.....	64
6. EXIGÊNCIA DA FUNÇÃO PATERNA NA ORDEM PSÍQUICA	71
7. CONCLUSÃO.....	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	84

1. INTRODUÇÃO

Na letra de autores contemporâneos (HURSTEL, 1999; LEBRUN, 2004; ROUDINESCO, 2003; ZAFIROPOULOS, 2001, 2007) é colocada grande ênfase sobre o declínio da função simbólica do pai. Esse tema ganha uma perspectiva peculiar em Jacques Lacan, no artigo *A família*¹ (1987), no qual já debatia a realidade de outro declínio: o da imagem social do pai como responsável por uma série de efeitos tanto sociais quanto subjetivos – debate que vemos estender-se em outros textos do autor citado. Que elementos matizam a análise lacaniana? - aqui tomada como contraponto e passo mais avançado relativamente a esses mesmos autores, em cuja reflexão há pouco espaço para entabular a relação causal entre declínio da figura paterna e declínio da função simbólica do pai. Por que são dois declínios irreduzíveis um ao outro? E em que Lacan garante essa irreduzibilidade?

Essas interrogações nasceram de questionamentos a respeito do declínio da função paterna, declínio tão propalado na literatura especializada. A leitura de autores da Filosofia, da Psicanálise, da Psiquiatria e da Sociologia que se propõem a compreender e analisar o crescente número de curiosos fenômenos, que dizem respeito à família e ao homem contemporâneo, parecem enunciar, com clareza, o que caracteriza o declínio do pai. Cada um desses autores, aqui arrolados, colabora, a seu modo, para enriquecer a reflexão pretendida neste trabalho, sobre o declínio da imagem social e da função simbólica do pai, seus efeitos sobre o sujeito e sobre a família da sociedade contemporânea. Contudo, na lógica interna de seus discursos, a preocupação relativa à distinção entre o dado sócio-cultural da vulnerabilidade da figura do pai e a natureza da função psíquica deste, no ordenamento subjetivo, parece estar ausente. Esta sensibilidade, em sintonia com os resultados da investigação da qual resulta a presente dissertação, é possível ser conferida no pensamento de Lacan. Recorramos, portanto, à demonstração desse elemento.

A Sociologia proposta pela Escola de Frankfurt, com Max Horkheimer, contribui com reflexões a respeito do estatuto da autoridade na família burguesa: a família contemporânea. Este sociólogo alemão considerava que o afrouxamento das relações de dependência de uma unidade familiar se

¹ Este artigo foi posteriormente publicado nos *Outros Escritos* sob o título *Os complexos familiares na formação do indivíduo*.

constitui em um dos maiores perigos que uma sociedade pode enfrentar, sendo tal afrouxamento o indicativo de fragilidade dessa mesma sociedade (HORKHEIMER, 2006, p. 194).

A ênfase na letra do autor recai sobre a existência de uma autoridade sustentada “não pela realização de juízos de valor morais, mas pela hábil adaptação às circunstâncias” (*Ibid.*, p. 220). Segundo Horkheimer (2006), é essa adaptação às circunstâncias que favorece a autoridade do pai sobre os filhos na sociedade burguesa, e que não passa de mera necessidade econômica que torna o filho dependente do pai, uma vez que ele é o detentor dos recursos provedores da família, e, portanto, portador dos meios concretos para adquirir os mais desejados objetos de consumo: “Submeter-se aos desejos do pai porque este tem dinheiro é a única coisa racional, totalmente independente de qualquer ideia sobre as qualidades humanas” (HORKHEIMER, 2006, p. 220).

Nesse estudo sobre a autoridade e família, Horkheimer reconheceu que a autoridade do pai, sustentada pelas contingências da sociedade de consumo pequeno-burguesa, transformando-se num modelo para as gerações seguintes, aumentou diretamente a submissão voluntária “...a qualquer chefia, desde que esta seja classificada como poderosa” (*Ibid.*, p. 222), produzindo sujeitos incapacitados de uma reflexão crítica e consciente da realidade. Diagnostica o autor: “Os tipos humanos que predominam hoje não foram educados para chegar à raiz das coisas e tomam a aparência pela essência. Por meio do pensamento teórico, eles não são capazes de ir, por conta própria, além da mera constatação...” (*Ibid.*, p. 220).

Os tipos humanos que, segundo Horkheimer (2006), predominam hoje – indivíduos alienados, incapazes de análise crítica com relação a sua própria realidade – denunciam não só a importância do estatuto da autoridade do pai na definição do tipo de sociedade, mas também as alterações a que está sujeita a estrutura psíquica do indivíduo diante dessa autoridade. É o próprio sociólogo quem ratifica essa constatação: “As modificações na estrutura psíquica que caracteriza não só as culturas individuais, mas também dentro de cada grupo isolado determinado por elas, [...], foi ditado pela necessidade econômica” (*Ibid.*, p. 178). Na sociedade burguesa é a economia, portanto, quem governa os valores, as instituições culturais burguesas e as estruturas subjetivas. Considerando que essa economia funciona de acordo com suas necessidades, visando sempre ao lucro e ao acúmulo de riquezas em detrimento do bem-estar do sujeito e da comunidade, a sociedade burguesa, por outro lado, permanece,

consequentemente, em eterna mudança, uma vez que segue as contingências de sua própria prática econômica.

Se a instabilidade é uma qualidade da sociedade burguesa, ela não está menos presente nas famílias dessa sociedade, como o próprio Horkheimer (2006) assinala: A família, que tem importância predominante na formação psíquica dos indivíduos, “muda sua estrutura e sua função tanto de acordo com períodos isolados quanto também segundo os grupos sociais” (p. 235). No entanto, segundo o sociólogo, existem traços e tendências inerentes à família burguesa, “que são indissolúveis do fundamento da sociedade burguesa” (p. 235), a saber, a educação de caracteres autoritários, os quais a família está apta a oferecer com base em sua própria estrutura autoritária. Sendo assim, quando os interesses do poder econômico burguês se chocam com o que esta instituição pode oferecer, esbarrando no seu limite de adequação à economia, a família fica à mercê de sua própria dissolução. Em suas palavras:

Enquanto no apogeu do período burguês havia uma fecunda interação entre família e sociedade, no sentido de que a autoridade do pai era fundamentada pelo seu papel na sociedade e a sociedade renovada com o auxílio da educação patriarcal para autoridade, a família naturalmente imprescindível torna-se agora um problema de mera técnica governamental. [...] Ela instituía o embrião da cultura burguesa, que tanto quanto a autoridade era viva nela. Este todo dialético de generalidade, especialidade e particularidade se mostra agora uma unidade de forças divergentes. O elemento destrutivo da cultura ressalta com maior força sobre o elemento conservador (HORKHEIMER, 2006, p. 236).

Horkheimer compreende, assim, o declínio do pai como a manifestação de uma crise da família burguesa, pois, se o pai, com sua educação patriarcal, era indispensável para a economia capitalista do período burguês, ele deixa de ser necessário aos avanços dessa mesma economia.

Em 1938, no artigo já citado, *A família* (1987), Lacan exprime uma analítica aparentemente semelhante diante do declínio do pai, como indicam suas próprias palavras: “Seja qual for o futuro, este declínio constitui uma crise psicológica” (LACAN, 1987, p. 62). Declínio este que Lacan analisa com termos curiosamente próximos aos de Horkheimer: “Declínio condicionado pelo retorno sobre o indivíduo de efeitos extremos do progresso social, declínio que se manifesta, sobretudo, nos nossos dias, nas coletividades mais atingidas por esses efeitos: concentração econômica, catástrofes políticas” (*Ibid.*, p. 62).

Contudo, as simetrias analíticas, que resultam da presente pesquisa, se extinguem quando constatamos que Lacan radicaliza, em sua área de conhecimento, o diagnóstico que Horkheimer (2006) faz em perspectiva sociológica. Ou seja, Lacan (1987) decide mensurar as consequências dessa mitigação da figura paterna na própria ordenação psíquica, reconhecendo um grande número de efeitos psicológicos decorrentes do declínio do pai. Este psiquiatra, e posteriormente psicanalista, fala de dentro do seu saber: inquire a função paterna a partir de um recuo, uma espécie de mais aquém da função político-sócio-econômica escrutinada pelo sociólogo.

No ensaio *A família*, a função paterna é abordada a partir de dois referentes reciprocamente relativos, embora irreduzíveis: o declínio social do pai e o conceito de Complexo de Édipo freudiano. Utilizando esses dois referenciais, Lacan (1987) supõe uma relação existente entre eles na qual cada um deles se insere numa especificidade diferente: a especificidade histórica e sociológica, e o saber psicanalítico, respectivamente. O primeiro referencial, o declínio social do pai, está inserido no contexto de revoluções e pós-revoluções, característico do período em que os especialistas convencionam iniciar a falência da família patriarcal que, durante décadas, foi a forma predominante de organização familiar, na qual o pai era a autoridade em pessoa, uma autoridade incontestável. Lacan se refere a esse declínio como um “declínio social da imago paterna” (LACAN, 1987, p. 62), que se manifesta a partir de uma imagem paterna fragilizada, instável e desvalorizada socialmente. A ideia de uma imagem socialmente declinante do pai pode ser observada no contraste significativo entre o lugar de *status* que gozava o patriarca e o novo lugar, ao qual é alocado o pai da sociedade moderna, reconhecido como desvalorizado, uma vez que o primeiro reina com sua soberania, enquanto que o segundo é forçado a dividir sua autoridade, inicialmente com o Estado, e, posteriormente, em igualdade, com a esposa.

Sua análise sociológica resultava, então, de uma elaboração teórica que levava em consideração a crise da modernidade que afetara a sociedade europeia como um todo no fim do século XIX. Essa crise representava os avanços desmedidos das mudanças decorrentes do período pós-revoluções², que influenciou tanto a família quanto a organização política, social e econômica da Europa.

A partir do século XVIII, mas, sobretudo no século XIX, os movimentos revolucionários, a proletarização, a urbanização e a industrialização, contribuíram para modificar sensivelmente

² Revolução Industrial e Revolução Francesa.

as condições paternas. A perda da centralização do poder político e econômico nas mãos do patriarca era acompanhada pela decadência da autoridade paterna na família, alterando cada vez mais o estatuto social da imago paterna. É a essa simetria entre sociedade e família que Lacan se refere quando menciona o declínio social do pai. Ou seja, o que ocorria no âmbito social, político e econômico se reproduzia na família de forma a descentralizar, cada vez mais, o poder e a autoridade das mãos do pai. Estudos como os de Roudinesco (2003), de Delumeau (1990), de Ariès (1991), de Tellenbach (1983) e de Therborn (2006), dentre outros, são testemunhos da realidade social e histórica a que esteve exposto o pai de outrora, até chegarmos ao pai de hoje. Esta realidade histórico-social está presente na reflexão lacaniana sobre a falência paterna, como bem observou Tellenbach (1983, p. 15):

Que o pai esteja cada vez mais hesitante e inconsistente em sua inteligência, que ele apreenda e realize cada vez menos as potencialidades de sua paternidade, essas são as constatações que procedem de uma longa história; mas é somente no decorrer das últimas décadas que se pode mais claramente tomar consciência dessa situação, a ponto de não ser mais possível recusá-la³.

A longa história a que Tellenbach se refere tem início, segundo Roudinesco (2003), no ano de 1789, ano da Revolução Francesa. A historiadora demonstra que o lugar de autoridade reservado ao chefe de família se vê abalado a partir, principalmente, desta revolução. Alguns anos depois, em 1793, para completar, morre guilhotinado, depois da abolição da monarquia, o rei Luís XVI. Fato este que a autora analisa fazendo referência a Balzac: “Ao cortar a cabeça do rei, dirá Balzac, a Revolução derrubou a cabeça de todos os pais de família” (ROUDINESCO, 2003, p. 33). E o sentido, aqui, refere-se à ressonância da ordem política na ordem familiar. Além disso, encontramos nessa afirmação não só a identificação do pai ao rei. Esta mesma identificação estabelece algo de simbólico no que diz respeito ao declínio do pai.

Na leitura que aqui propomos, essa correspondência simbólica não passa despercebida por Lacan, assim como a qualidade simbólica do pai diante da crise na modernidade. Se, por um lado, a Revolução Francesa abala a autoridade do pai pela via político-histórica, por outro lado, o assassinato do rei só reforça o declínio dessa autoridade, dando início ao movimento de convergência que gera a erosão da imagem paterna. O que nos sugere que, a partir da Revolução Francesa, não se pode mais falar do pai da mesma maneira. Isso nos é indicado por Lacan com sua teoria do “declínio social da imago paterna” e, posteriormente, com o conceito

³ Original em francês (Tradução livre da pesquisadora).

de *nome-do-pai*, que será trabalhado em capítulo específico nesta dissertação, com o escopo de demonstrar o que foi sugerido acima: o declínio da figura paterna é relativo à função de ordenamento psíquico do sujeito, mas irreduzíveis um ao outro.

Não se pode mais falar do pai da mesma maneira, tanto no que diz respeito à função paterna, quanto no efeito que essa função opera no psiquismo do sujeito. Dito de outro modo, a autoridade com que o pai se confundia não pode ser mitigada sem consequências; quando o rei morre – ele, que é o representante social do pai no cenário da monarquia –, morre também o pai de família, e isso deixa rastros, cicatrizes, que Lacan reconhecerá como um fato suficiente forte para reproduzir efeitos psicológicos. As mudanças são inúmeras, e todas elas deixam marcas significativas na família a ponto de reconfigurar o estatuto do pai, particularmente em perspectiva psicológica.

Quando Ariès (1991) retrata a realidade da família entre o período que vai da Revolução Francesa à Primeira Guerra, ele não deixa de destacar o fato de existirem limites ao poder do pai, “...definidos pelo direito ou impostos pelas resistências crescentes que se erguem contra ele” (ARIÈS, 1991, p. 131). A Revolução Francesa, entretanto, não trouxe apenas mudanças no ambiente familiar. Antes de estabelecer limites à figura paterna, víamos a ascensão da classe social burguesa se impor ao absolutismo monárquico.

Quando o rei é destituído de seu poder, pondo fim à monarquia francesa, resultando no surgimento de outra classe dominante – a burguesia – vemos o pai, igualmente, sendo pouco a pouco destituído de sua magnitude. Magnitude que se encontra no fato de que o pai era igualado não apenas ao rei, mas também a um Deus. “Heróico ou guerreiro, o pai dos tempos arcaicos é a encarnação familiar de Deus, verdadeiro rei taumaturgo, senhor das famílias” (ROUDINESCO, 2003, p. 21). Ele exercia o poder sobre a família, no direito de vida e morte sobre o filho e no dever de obediência da mulher. Sua autoridade era inquestionável. Ratifica Delumeau: “É bem certamente a Deus o Pai, origem de toda paternidade terrestre, que devemos remontá-lo⁴” (DELUMEAU, 1990, p. 131).

Nessa correspondência entre os dois personagens, Deus e pai – mas também rei e pai –, parece haver uma preocupação dos autores, inclusive do próprio Lacan, em sugerir que

⁴ Original em francês (Tradução livre da pesquisadora).

algumas condições, das quais destacamos as simbólicas, estão sendo criadas para pensar a família burguesa ordenada com um pai menos potente. O testemunho de Delumeau (1990, p. 237) nos indica o caminho nessa indagação:

Isso se verifica particularmente no sec. XVIII, mais precisamente de 1750 à Revolução, período marcado por um superinvestimento da imagem paternal dentro dos domínios (social, filosófico, político, simbólico e estético). O que existe de início a compreender para o historiador, é o estranho dessa onipresença. Como o tema pai pode inspirar e apaixonar uma época, [...], ao ponto de se impor como o princípio dominante de uma nova emoção? Essa admiração da paternidade que, para um olhar atual, parece bastante confinado à extravagância tinha, no entanto uma intensa função ativa: a imagem do pai, longe de interessar exclusivamente o retrato privado de um espaço doméstico, importava também à cena, muito mais larga, de um futuro coletivo⁵.

O caminho que Delumeau nos indica, o mesmo que Lacan parece trilhar nas suas próprias reflexões, e que cada autor, ao seu modo, sugere é um caminho que nos leva às novas condições parentais: as condições simbólicas. É destacada a dimensão simbólica do pai relativamente ao seu papel familiar, à sua personalidade e à sua imagem social. Não é o estatuto do pai na sociedade que determinará sua função na família, mas sim a sua função simbólica - este parece ser o vetor que orienta as leituras dos especialistas. Função esta que não diz respeito ao autoritarismo ou a uma posição social de poder, mas àquilo que a psicanálise elabora sob o nome de Complexo de Édipo, que se encontra como segundo referencial lacaniano na sua abordagem da função paterna. O Complexo de Édipo se constitui como uma forma de valorização do pai diante da crise que se impunha; uma valorização eminentemente simbólica, como demonstraremos em breve.

A abolição da monarquia, portanto, “longe de resultar no crepúsculo da paternidade, [...] gerou, na sociedade do século XIX, uma nova organização da soberania patriarcal” (ROUDINESCO, 2003, p. 37), que se revelava no domínio social e político, não só pelo surgimento da nova classe emergente, mas também pela constituição de um novo Estado. Se antes o Estado estava submetido à monarquia absolutista, com a morte do rei e conseqüente fim da monarquia, o Estado passa a ser dirigido pelos revolucionários, que atacavam frontalmente os interesses do Antigo Regime. Entre esses interesses, tem destaque a família patriarcal.

⁵ *Idem.*

Além de controlar os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, o Estado surgia com uma nova função, a de regulador da autoridade paterna. Delumeau (1990), por sua vez, coloca em relevo a regulação do pai pelo Estado, destacando os escritos de alguns pensadores da época, a exemplo de Le Play e Proudhon, que consideravam necessária e indispensável a valorização do pai no seio da família⁶. Para tanto, “convinha reforçar e proteger o que o pai representa: ‘a expressão de uma razão superior, mais apta que os outros a julgar os justos e injustos’⁷.” (GUIZOT⁸ *apud* DELUMEAU, 1990, p. 335).

Além de regulador da autoridade paterna, o Estado se constituía, portanto, numa representação do pai de outrora, o pai do Antigo Regime. No entanto, esse pai de outrora se encontra agora submetido a outra autoridade, a do Estado. Nessa nova sociedade, o pai, autoridade moralmente aceita, é, antes de tudo, sujeitado, ele também, a uma lei. Essa lei que o Estado estabelece designa, inclusive, o papel a ser desempenhado pelo pai no interior da família, fato nada negligenciável frente a um cenário imediatamente antecedente que o dotava de uma competência despótica para tratar, deliberar, manejar, orientar decidir sobre as coisas da família. Há como que um *tournement*: sua autoridade, antes autorreferida, agora tem a tutela do Estado. Isso não se passa sem consequências. Na perspectiva aqui privilegiada, entretanto, cabe analisar por que o declínio do pai é tão relevante para Lacan. É no debate desse elemento constitutivo de nosso problema, que adquire logicidade a relação existente entre os dois referenciais bricolados acima, o declínio do pai e o Complexo de Édipo, conforme a analítica de Lacan.

Por um lado, o autor pensa que “um grande número de efeitos psicológicos” (LACAN, 1987, p. 62), correspondentes às neuroses contemporâneas, resultava da imagem desvalorizada do pai, corolário da reordenação dos sistemas sociais patriarcais. Por outro lado, Lacan observa que o Complexo de Édipo surgia como resposta às neuroses do mundo contemporâneo. Ele chega a afirmar que o Complexo de Édipo “é o nó da maior parte das neuroses” (LACAN, 1987, p. 62) e “define mais particularmente as relações psíquicas na família humana...” (*Ibid.*, p. 45).

⁶ Valorização esta que Freud, de certa forma, estabeleceu com o seu conceito Complexo de Édipo, e Lacan, como sua teoria do *nome-do-pai*. O primeiro tema será melhor debatido na sequência das reflexões na introdução, enquanto que sobre o *nome-do-pai* foi reservado um capítulo específico.

⁷ Original em francês (Tradução livre da pesquisadora).

⁸ François Pierre Guillaume Guizot: Primeiro Ministro da França. Mandato de 1847 a 1848. Sem referência.

O poder do patriarca de outrora se desloca para a autoridade na família patriarcal. A partir do século XIX, destituído de alguns de seus direitos e submetido a outra autoridade, a do Estado, o pai deixa de ser o único depositário do poder sobre a família, perdendo seu lugar de rei. Essa ocorrência reverbera, na analítica de Lacan, na sua constatação do adoecimento psíquico na esfera familiar e individual; adoecimento este que ele relacionou às desordens edípicas familiares. O que Lacan propunha com essas afirmações? O vetor indica para a relação existente entre a dinâmica edípica do sujeito associada com as novas formas da organização familiar da modernidade, que, por sua vez, se encontram fundadas na figura de um pai destituído da autoridade de outrora, ou seja, um pai fragilizado socialmente.

A originalidade de Lacan, segundo a nossa leitura, reside, justamente, em perceber que a perda da potência do *pater autoritas* não corresponde, em nenhuma hipótese, à irrelevância da função paterna na ordenação mental dos sujeitos humanos. A noção de função paterna se inscreve no conceito de Complexo de Édipo, centro das pesquisas freudianas, à qual Lacan se remete em seu percurso. Mas, ao que tudo indica, o conceito de *nome-do-pai*, que surge na obra de Lacan, a partir de 1953, como correspondente da função paterna, embora se assente nas ideias de Freud, faz nelas uma escansão. Esse conceito tem suas raízes na ideia de um declínio social da imago paterna (LACAN, 1938), mas, principalmente, na ousadia em reler Freud, a partir de 1950, pelas lentes da Antropologia Estrutural de Claude Lévi-Strauss (recurso de Lacan que será debatido no terceiro capítulo), depositando no conceito de *nome-do-pai* o aspecto simbólico da função paterna.

Roudinesco (2003, p. 111), por exemplo, aponta a ênfase de Lacan diante da realidade social declinante do pai: “A revalorização do pai não podia ser senão simbólica”. Daí compreende o Complexo de Édipo freudiano como uma estrutura simbólica, acrescentando em 1953 o conceito de *nome-do-pai* como designativo de uma abordagem simbólica do pai dentro da família moderna.

Quanto ao contato de Lacan com o pensamento levistraussiano, o sociólogo e psicanalista Zafiropoulos (2001, p. 49) destaca que “...Lacan propõe então nada menos que revisar à luz

das ciências sociais (e da teoria kleiniana⁹) a teoria psicanalítica do complexo de Édipo e a antropologia freudiana da família¹⁰”. O conceito de *nome-do-pai* é um exemplo vivo da convergência desses dois aspectos inovadores da doutrina lacaniana. Como vimos, ele tem suas raízes, por um lado, na ideia de um declínio social da imago paterna, e, por outro, no aspecto simbólico da função do pai. Estamos diante de duas realidades: a do declínio social do pai, que implica na desvalorização social da imagem do pai, daquele pai da família patriarcal, resultando na perda de sua autoridade antes inquestionável; e a função simbólica do pai, que entra no campo não mais do social, mas do simbólico, o campo da linguagem, aquele que oferece ao sujeito, além da possibilidade de nomear e representar as coisas a sua volta, a capacidade de dar sentido, ou seja, de significar a si mesmo e ao mundo.

Há ainda outra constatação lacaniana que merece destaque como avanço da teoria freudiana. Trata-se aqui da rejeição da concepção universalista que Lacan compreendia como proposta de Freud com o Complexo de Édipo. Conforme Zafiroopoulos (2001), a saída do Édipo através da castração do pai e, conseqüentemente, a introdução do sujeito no grupo social e a assunção de sua subjetividade, não é inerente à forma do complexo edipiano para Lacan, pois o Édipo, nas palavras do sociólogo, “não é, segundo ele¹¹, universal e que as modalidades variam segundo as condições familiares de funcionamento, elas mesmas determinadas pela evolução sócio-histórica das sociedades¹²” (*Ibid.* p. 54-55). Ou seja, em contraste com a universalidade do Complexo de Édipo freudiano, Lacan propõe a “relatividade sociológica” (LACAN, 1897, p. 57), reconhecendo que os efeitos psíquicos resultantes do complexo de Édipo estariam relacionados, não apenas à imago do pai, veículo da castração, “mas está aí o índice de uma determinação social, a da família paternalista” (*Ibid.*, p. 57).

Dos conceitos universalizantes à relatividade sociológica, há um deslocamento de foco: do pai, como essência universal encarnada de autoridade, para a família, como ambiente em que prevalece as relações entre os sujeitos. Ou seja, na perspectiva de Lacan, o Complexo de Édipo não é universal porque depende das condições familiares existentes em cada momento histórico, e, principalmente, porque depende das relações existentes entre os sujeitos dessas

⁹ O saber kleiniano, por sua vez, permite à Lacan elaborar sua teoria do estágio do espelho como formador da função *eu* do sujeito. Melanie Klein, entra aí como mais uma pensadora dentro do arcabouço teórico lacaniano. A influência da teoria kleiniana sobre o pensamento lacaniano está incluída no quarto capítulo dessa dissertação.

¹⁰ Original em francês (Tradução livre da pesquisadora).

¹¹ Segundo Lacan.

¹² Original em francês (Tradução livre da pesquisadora).

famílias. Desse determinismo nasce todo tipo de questionamento quanto aos efeitos da função paterna, centro do Complexo de Édipo. Determinismo que não é apenas sugerido por Lacan, mas também esboçado por Horkheimer (2006) em sua crítica a respeito da sociedade moderna, calcada em valores econômicos extremamente vulneráveis. Talvez esse determinismo exerça certa influência na composição da teoria lacaniana de um declínio social da imago paterna.

A hipótese aqui formulada indica que, com o conceito de *nome-do-pai*, Lacan antecipa, prevê, de certa forma, o que atualmente constatamos como fragilização da função paterna, resultado das mudanças promovidas pelo progresso social, político e econômico na contemporaneidade. Contudo, em Lacan (1987), este declínio não se restringe ao aspecto simbólico da função do pai, mas, principalmente, ao que ele denominou em 1938: “o declínio social da imago paterna” (LACAN, 1938/1987, p. 62). Desta forma, para compreender a fragilidade da função simbólica do pai, devemos antes destacar o declínio de sua imagem social, pois – e apesar dos autores da contemporaneidade (HURSTEL, 1999; LEBRUN, 2004; ZAFIROPOULOS, 2001, 2007) darem destaque à importância da função simbólica do pai – o que nessa dissertação ganha relevo é que, em Lacan, o simbólico possui todo seu valor por causa da potência do imaginário do sujeito. É em decorrência do poder que o imaginário exerce sobre o sujeito, da força com que surge no psiquismo, que a função simbólica faz-se necessária (como veremos no capítulo 5) para cercear o engodo em que o imaginário o coloca.

Lacan reitera a função paterna, a despeito da decadência da imagem do pai, como indispensavelmente estruturante do sujeito. Exatamente por isso, esta função jamais poderá estar decadente sem dissolver o próprio sujeito. Frente ao problema, o foco nesta dissertação recai sobre a análise de o *nome-do-pai*, considerando que esse conceito abrange a função paterna em Lacan, com o intuito de refletir por que, na contemporaneidade, compreende-se que é esta função que está em declínio; por outro lado, com o escopo de marcar elementos da analítica de Lacan que são reiterados como condição da manutenção da saúde psíquica do sujeito, como é o caso da elaboração lacaniana de o *nome-do-pai*.

O procedimento utilizado neste trabalho corresponde ao que se nomeia de epistemologia: verificar o sentido das articulações de uma teoria, como a lacaniana, que oferece elementos para mais refletir sobre o complexo fenômeno familiar, com foco particular na constituição do

sujeito, para o que a função paterna cumpre relevante papel. Os procedimentos realizados estão alinhados com a canônica metodologia bibliográfica.

Todo o cenário de declínio do pai revela a importância e grande relevo teórico do tema proposto. O inventário de autores apresentados já indica a necessidade do debate, bem como a relevância do estudo das consequências que o declínio da função paterna tem produzido na subjetividade contemporânea. É nessa perspectiva que a presente investigação se debruça sobre tais problemas, no esforço de contribuir com a reflexão e com a compreensão dos atuais problemas enfrentados pelos sujeitos nas suas formas de organização familiar e conseqüente estruturação psíquica, que a família, enquanto uma instituição social *princeps*, deve realizar. Para tanto, segue-se a lógica da reflexão de Lacan, matizando o problema em textos específicos, encontrando na arquitetura da teoria seus encaixes lógicos; sua significação.

No capítulo que se segue a esta introdução, a concentração recai sobre a reflexão freudiana acerca da função paterna, com o intuito de abordar o referencial psicanalítico de Lacan nesse artigo de 1938 sobre a família (LACAN, 1938/1987). Em seguida, o foco será posto no conceito de *nome-do-pai* na obra de Lacan, considerando o momento de surgimento deste conceito e a relevância do caminho percorrido por Lacan, ou seja, seu adentro na antropologia estrutural de Lévi-Strauss, até a assunção desse termo, imprescindível para compreender a função paterna e, conseqüentemente, o seu declínio.

Em seguida, será retomada a função paterna em *Totem e tabu* (1913/1996), considerando o destaque dado por Freud à lei de proibição do incesto, e sua hipótese do nascimento desta lei relacionada à morte do pai. Este capítulo, por sua vez, antecederá aquele no qual é proposto um exame da ausência da função paterna e o que essa ausência provoca na constituição da realidade do sujeito. Para tanto, recorre-se aqui aos textos lacanianos que tratam da psicose, bem como àqueles que lhe serviram de veículo para a elaboração de sua clínica das psicoses. É importante ressaltar que o papel do imaginário e do simbólico nos processos psíquicos do sujeito será considerado ao longo desta análise.

No capítulo anterior à conclusão, portanto, são problematizadas questões referentes à realidade da função simbólica do pai, considerada em declínio, e os possíveis efeitos desse declínio para o sujeito e para a sociedade atual. Enfim, nas considerações finais, é proposta uma reflexão acerca

da realidade contemporânea, no sentido de pensar a família e a sociedade diante de um pai que não possui mais o estatuto autoritário, e mesmo simbólico, mas que necessita para fazer valer uma função imprescindível à organização mental dos seres humanos.

2. REFLEXÃO FREUDIANA ACERCA DA FUNÇÃO PATERNA

É através do conceito de Complexo de Édipo que a família detém um lugar significativo no interior da teoria psicanalítica. Desde o início de seus estudos, Freud já defendia a participação da família no psiquismo do indivíduo quando, no Rascunho N (1897b/1996), reconhecia que “os impulsos hostis contra os pais (desejo de que eles morram) também são elementos integrantes das neuroses” (FREUD, 1897b/1996, p. 306). Foi nessa busca, tentando compreender o sentido e o conteúdo dos sintomas neuróticos¹³ que Freud esbarrou na família.

No conteúdo dos sintomas, Freud encontrou as histórias familiares. O destaque está nos afetos direcionados aos pais, afetos de amor e ódio, de amizade e rivalidade. Segundo suas palavras, “apaixonar-se por um dos pais e odiar o outro figuram entre os componentes essenciais do acervo de impulsos psíquicos que se formam nessa época e que é tão importante na determinação dos sintomas da neurose posterior” (*Id.*, 1900/1996, p. 287).

O Complexo de Édipo aparece pela primeira vez em 1900, em *A Interpretação dos Sonhos*. Ao falar dos sonhos sobre a morte de pessoas queridas, Freud recorre à tragédia de Sófocles, o *Édipo Rei*, como ilustração daquilo que observava no seu divã e do que retirava de sua auto-análise (1897d/2006, p. 316): o amor e o ódio pelos pais. É o mito visitado que inspira o que posteriormente consistirá na expressão “Complexo de Édipo”¹⁴. Contudo, se por um lado, na tragédia de Sófocles, ocorre o assassinato do pai e a relação incestuosa com a mãe, por outro lado, no Complexo de Édipo freudiano, essas realizações são consideradas objetos de desejos da infância do sujeito. Ou seja, para o pai da psicanálise, o *Édipo Rei* é a concretização da imaginação dos sujeitos quando crianças (FREUD, 1900/1996) e o Complexo de Édipo se institui como um modelo psíquico de romance familiar.

¹³ A psicanálise freudiana postula três possíveis saídas para o Complexo de Édipo que correspondem a três estruturas psíquicas (que representam três formas de funcionamento psíquicos que refletem nas atitudes e comportamentos do sujeito): a neurose, a psicose e a perversão. A neurose é definida como a saída mais estável e funcional do Complexo de Édipo.

¹⁴ Na verdade, podemos encontrar prenúncios do Complexo de Édipo no *Rascunho N*, anexo a *Carta 64* enviada a Fliess, e, igualmente, numa outra carta a Fliess, a *Carta 71*. Contudo, em obra publicada, *A Interpretação dos Sonhos* é a primeira vez que o Complexo de Édipo é mencionado, sendo que, só a partir de 1910, aparece publicada pela primeira vez a expressão “Complexo de Édipo”, na primeira de suas *Contribuições à Psicologia do Amor*.

Desde 1897, Freud já considerava o romance edípico “um evento universal do início da infância” (FREUD, 1897d/1996, p. 316), e complementa sua afirmação estabelecendo a relação entre o Édipo de Sófocles e a experiência infantil de ódio e amor pelos pais: “cada pessoa da plateia já foi, um dia, em germe ou na fantasia, exatamente um Édipo como esse, e cada qual recua, horrorizada, diante da realização de sonho aqui transposta para a realidade...” (*Ibid.*, p. 316).

O rival exerce um papel importante nessa história de família, afinal é ele quem deve instituir o limite entre a criança e o objeto de amor incestuoso, possibilitando que a mesma estabeleça relações com outros objetos fora da relação edípiana, favorecendo uma organização psíquica. Que esse rival seja o pai, não só tem relevância significativa na psicanálise como se torna o cerne do Complexo de Édipo. Como Freud chegou a reconhecer, no pai reside a função central de sua teoria.

Depois de saltar da hipnose à associação livre, e da teoria do trauma à teoria da sedução, Freud encontrou o pai (um parente, ou um vizinho, mas sempre do sexo masculino) na origem dos sintomas neuróticos. Inicialmente, o pai é quem seduz a criança coibindo-a a participar de uma experiência de cunho sexual não desejado ou não compreendido. Nessa teoria, o sintoma surge como saída, como reação ao trauma sexual sofrido na infância. Porém, como o próprio Freud pontua em *A história do movimento psicanalítico*, a análise os tinha levado até os “traumas sexuais infantis pelo caminho certo e, no entanto, eles não eram verdadeiros” (FREUD, 1914/1996, p. 27). Freud se referia às declarações dos pacientes que relatavam terem sofrido experiências sexuais passivas na infância, muitas vezes, infringidas pelos próprios pais. Caso esses relatos fossem tomados como verdadeiros, como de início o foram, a psicanálise teria que admitir a perversão de todos os pais de família (1897c/1996, p. 310).

Tendo visto a “aberração” de sua “descoberta”, Freud reavalia sua Teoria da Sedução, passando a compreender que não se tratava de experiências reais, mas sim de uma realidade fantasiada, imaginada pelo próprio sujeito. Essa constatação só foi possível com a descoberta das moções sexuais infantis, associadas à compreensão de que as fantasias podem atuar como experiências reais no psiquismo do sujeito.

Apesar dessa descoberta, o pai não é destituído de seu lugar de destaque na neurose do sujeito. Havia em Freud um desejo intenso de “encontrar um pai que seja o causador da

neurose” (FREUD, 1897a/1996, p. 304), que em 1897, na Carta 64, se manifesta através de um sonho seu. E esse desejo o levou a colocar o pai no centro do Complexo de Édipo.

Que o pai tenha sido responsabilizado pelas históricas de Freud, pelos seus traumas sexuais, só denunciava o quanto esse personagem familiar tinha destaque na história do sujeito. E que ele surja nos seus relatos, não só como sedutor, mas principalmente como ameaça, insinua, de certa forma, o papel que o pai desempenha no psiquismo do sujeito.

O Complexo de Édipo freudiano demonstra essa ameaça através da rivalidade entre pai e filho quanto ao objeto mãe. No entanto, a ameaça não se manifesta apenas nessa rivalidade, mas também naquilo que Freud designou complexo de castração (FREUD, 1923/1996). O complexo de castração está relacionado à ideia de perda vinculada aos órgãos genitais masculinos, que ocorre com a visão dos órgãos genitais femininos em determinado momento da infância, associado às ameaças sofridas nesse momento por causa das suas atividades masturbatórias.

A ideia defendida por Freud é de que não há uma definição sexual desde o nascimento. Menino e menina são bissexuais (1905/1996). A noção de bissexualidade que Freud traz em seus textos parece, inicialmente, mais um recurso para explicar questões relativas ao homossexualismo. De acordo com ele, todo ser humano, seja homem ou mulher, possui “uma predisposição originalmente bissexual, que, no curso do desenvolvimento, vai se transformando em monossexualidade” (FREUD, 1905/1996, p. 134).

Ele ressalta a existência de caracteres sexuais secundários e terciários de um sexo que aparecem no outro, ao que ele denomina “hermafroditismo anatômico” (*Ibid.*, p. 134). Tal hermafroditismo constitui a norma, não havendo um indivíduo sequer que não possua vestígios do aparelho do sexo oposto, mesmo que este vestígio não tenha aparentemente função nenhuma, restando, portanto, como forma rudimentar ou atrofiada – referência que Freud faz ao clitóris da mulher, que ele retomará constantemente (1905/1996).

Mas, no momento de descoberta, pelas crianças, das diferenças de seus órgãos sexuais, a bissexualidade infantil pode se definir entre masculinidade ou feminilidade. Freud anuncia uma diferenciação, não só na anatômica sexual das meninas e dos meninos, mas, igualmente, na forma como ocorre o complexo de castração em cada um. De um lado, as meninas “notam

o pênis de um irmão ou companheiro de brinquedo [...] e imediatamente o identificam com o correspondente superior de seu próprio órgão pequeno e imperceptível” (FREUD, 1925b/1996, p. 280), o clitóris. Nos meninos, por outro lado, o complexo de castração surge, inicialmente, como uma ameaça; ele rejeita o que viu, ou seja, o órgão sexual feminino, porque tem medo do que possa acontecer consigo, principalmente quando lembra as ameaças que seus pais faziam de cortar-lhe o pênis caso não parasse de manipulá-lo – típica atividade sexual infantil.

É talvez, por causa de uma das teorias sexuais infantis, que a castração está relacionada à ideia de perda vinculada aos órgãos genitais masculinos, pois, através dela, acredita-se que o clitóris é um pênis pequeno que crescerá com a idade; mas logo chegam à conclusão de que, afinal de contas, o pênis estivera lá antes e fora retirado depois, restando apenas um órgão mutilado, o qual eles identificam com o clitóris. Logo, “a falta de um pênis é vista como resultado da castração...” (FREUD, 1923/1996, p. 159).

Esse período do desenvolvimento sexual infantil é denominado por Freud de fase fálica, justamente por haver a primazia de apenas um órgão, o pênis. Aquelas que não possuem o pênis, as meninas, são reconhecidas como castradas. A distinção sexual se estabelece, portanto, entre possuir o pênis ou ser castrada – castração que é eminentemente imaginária. A partir daí, as meninas caem vítimas da inveja do pênis e os meninos se veem diante da ameaça de castração, o que equivale a dizer que eles estão sob o efeito do complexo de castração. Ao longo do seu desenvolvimento sexual, no interior da relação edípica com o auxílio da castração, é que a criança pode, portanto, estabelecer a distinção anatômica entre os sexos, resultando em algumas consequências psíquicas para o jovem *infans*, entre elas, a definição e assunção do próprio sexo do sujeito.

Apesar da visão do órgão genital feminino promover o complexo de castração, Freud nos chama a atenção quanto ao papel daquele que ameaça a criança de castração. A função exercida pelo agente da castração só colabora no sentimento de ameaça de perda, e vemos claramente que é o pai quem está à frente desse processo (FREUD, 1924/1996), pois, mesmo quando Freud menciona que é geralmente das mulheres que emana a ameaça, elas o fazem reforçando “sua autoridade por referência ao pai ou ao médico, os quais, como dizem, levarão a cabo a punição” (FREUD, 1924/1996, p. 194).

A função paterna se encontra, portanto, relacionada ao complexo de castração que se estabelece no Complexo de Édipo e é por isso mesmo que ela desempenha funções importantes à organização psíquica do sujeito. No entanto, a função paterna não se restringe à ideia que a castração acaba por realizar: como regulação social – pois estabelece certas regras de funcionamento social – e como provedor da dimensão da falta – através da ameaça de perda (nos meninos) e da realidade da ausência (nas meninas). O pai, ao mesmo tempo, promove o afastamento da criança do seu objeto primordial, o que favorece sua desalienação ao desejo da mãe e, conseqüentemente, sua independência da família.

A função paterna, por via da castração, levará não somente à perda da mãe enquanto objeto primordial, mas também à reorganização da sexualidade — que há de passar da sexualidade infantil (perversa e polimorfa, a qual não visa o coito ou a procriação e que se viabiliza na totalidade do corpo, sem prevalência de zona corporal), à sexualidade objetal, fundada na escolha de objeto de amor externo à família, e tendo a prevalência do órgão genital, o pênis ou a vagina, nas atitudes e comportamentos sexuais. A castração conduzirá, em última instância, à identidade de gênero, bem como à identidade psíquica, através dos processos identificatórios que ela engendra secundariamente (FREUD, 1923/1996). O complexo de castração não só conduz o sujeito na sua organização sexual, mas também na sua estruturação psíquica.

Até aqui, propusemo-nos sumarizar alguns traços da reflexão freudiana acerca da função paterna. Ela já expressa como, em psicanálise, o debate da organização subjetiva é pensado, levando em conta como o pai tem sua participação nessa organização. Mas para compreender o que pensa Lacan a esse respeito, se seu pensamento coincide com o de Freud ou se rompe com o mesmo, é necessário recorrermos ao conceito de *nome-do-pai* (1953), uma das chaves de compreensão do pensamento lacaniano que ele desenvolve acerca da função simbólica do pai.

3. FUNÇÃO PATERNA EM LACAN

Para compreender o que a função paterna representa dentro do sistema de pensamento lacaniano, e por que na contemporaneidade concebe-se que esta função está em declínio, faz-se necessário recorrer ao *nome-do-pai*, no sentido de sopesar o uso que dele faz Lacan e a função que este conceito cumpre na família contemporânea.

A própria aparição da expressão *nome-do-pai* surge num momento em que Lacan retoma as obras de Freud a partir da leitura da obra do francês Claude Lévi-Strauss. No entanto, o retorno à Freud, antes de se constituir numa reelaboração da psicanálise freudiana, representa o nascimento da doutrina lacaniana que se estabelece na aproximação que realiza do estruturalismo.

O conceito de *nome-do-pai* tem longa elaboração: surge com o “Lacan estruturalista”, cuja reflexão promove uma interdisciplinaridade inconfundível, partindo da leitura das obras de Lévi-Strauss, mas, igualmente, das reflexões do etnólogo sobre a obra de Marcel Mauss.

3.1. Lacan estruturalista

O estruturalismo busca grande parte de sua inspiração na linguística saussuriana, ou seja, no *Curso de linguística geral* (2006), de Ferdinand de Saussure, publicado em 1916 (DOSSE, 2007). Para Saussure, a unidade linguística, o signo, é constituída de dois termos: o *significado* e o *significante*. Esses dois termos “implicados no signo linguístico são ambos psíquicos e estão unidos, em nosso cérebro, por um vínculo de associação” (SAUSSURE, 2006, p. 80). O signo une um conceito, o *significado*, a uma imagem acústica, o *significante*. Esta, por sua vez, é a impressão psíquica do som da palavra, ou seja, é a representação mental que fazemos da palavra emitida.

Da relação entre o *significante* e o *significado* podemos deduzir uma *significação*, que Saussure representa através de uma barra que separa o *significado* do *significante*. Nessa

representação o *significado* fica sobre a barra que, por sua vez, fica sobre o *significante*¹⁵. Enquanto Saussure dispunha os elementos do signo desta forma, *significado* sobre *significante*, Lacan invertia essa posição, colocando o *significado* abaixo do *significante*, atribuindo a este último uma função primordial. O lugar de destaque que Lacan dispõe o *significante* em sua própria elaboração deve-se à influência da letra de Claude Lévi-Strauss. Como assinala Roudinesco (1994, p. 216):

Sabemos já que Lacan teve ocasião, por meio da leitura das obras de Delacroix¹⁶, de descobrir a importância do *Curso de linguística geral* de Ferdinand de Saussure. [...] Mas sua apreensão real do sistema saussuriano, isto é, dos princípios da linguística estrutural, data do encontro com a obra de Claude Lévi-Strauss.

A isso acrescento o depoimento do próprio Lacan depois de uma exposição do etnólogo na Sociedade Francesa de Filosofia em 1956:

Se quisesse caracterizar o sentido em que me senti apoiado e estimulado pela fala de Claude Lévi-Strauss, diria que foi na ênfase que ele pôs [...] no que chamarei aqui de função do *significante*, no sentido que esse termo tem em linguística, na medida em que esse *significante*, não direi apenas se distingue por suas leis, mas prevalece sobre o *significado* ao qual ele as impõe (LACAN, 2008b, p. 87-88).

A intervenção de Lacan à exposição de Lévi-Strauss é o testemunho das contribuições que as obras do etnólogo tiveram sobre o pensamento lacaniano. Para começar, o pensamento lévi-straussiano permitiu repensar a proposta freudiana de um Complexo de Édipo a partir de uma função simbólica compreendida como lei, que organiza e estrutura psiquicamente as sociedades humanas. Podemos perceber isso claramente em dois de seus textos, o primeiro conhecido por *A eficácia simbólica* (1975a) e o segundo *A estrutura dos mitos* (1975b). No primeiro, Lévi-Strauss estabelece uma relação estreita entre o processo de cura xamanística e o tratamento psicanalítico. Na cura xamanística, o xamã tem por objetivo curar o mal que consome a doente; e o faz através da narração de um mito em forma de canto.

O canto representa miticamente o que se passou fisiologicamente com a doente; ou seja, há uma correlação entre os temas míticos do canto e os temas fisiológicos que atingiram a

¹⁵ A ideia de Saussure pode ser representada pela seguinte ilustração: $\frac{s}{S}$, onde s é o significado e o S é o *significante*.

¹⁶ O encontro de Lacan com Delacroix ocorreu no momento em que Lacan, estudante de psiquiatria, escrevia sobre uma paciente (Marcelle) que apresentava distúrbios da linguagem. Delacroix foi uma das referências de Lacan no seu estudo clínico sobre Marcelle. Em seu livro *Delacroix* baseava-se no *Curso de linguística geral* de Ferdinand de Saussure, para melhor fundamentar sua argumentação sobre a afasia (ROUDINESCO, 1994).

doente. O que o mito relata representa, portanto, o que acontece com a paciente, logo, quando no mito ocorre a cura, o mesmo acontece com a doente¹⁷. “A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos” (LÉVI-STRAUSS, 1949, p. 228). Esse mesmo processo recebe no tratamento psicanalítico o nome de *ab-reação* (FREUD, 1893/1996). Este termo surgiu pela primeira vez sob forma impressa na Comunicação preliminar aos *Estudos sobre a Histeria* (1893/1996). Nesse texto, Freud debate a causa da neurose traumática, afirmando que “a causa atuante da doença não é o dano físico insignificante, mas o afeto do susto – o trauma psíquico” (*Ibid.*, p. 41).

No caso da histeria, esse trauma psíquico, acompanhado por um correspondente orgânico, um sintoma físico, é experimentado por um afeto, que surge como uma emoção presa ao evento que desencadeou o trauma. É justamente a esse afeto, que não pôde se expressar no momento do trauma, que Freud considera a causa significativa da neurose traumática. Na sua prática, o que se verificou foi que o sintoma físico desapareceu quando as histéricas conseguiam, através da *ab-reação*, reproduzir verbalmente o que havia provocado o trauma psíquico e o afeto que o acompanhara. Na *ab-reação* o doente reage posteriormente a um evento que lhe causara um impacto emocional grande, sem, no entanto, poder expressá-lo no momento do ocorrido. Nesse processo de cura “a linguagem serve de substituta para a ação; com sua ajuda, um afeto pode ser ‘ab-reagido’ quase com a mesma eficácia” (*Ibid.*, p. 44).

Assim como no tratamento psicanalítico, na cura xamanística, a expressão verbal dos conteúdos internos do doente promove a cura do mesmo, pois ao verbalizar tais conteúdos, o doente estabelece uma significação da sua doença e da sua realidade. Nas palavras do etnólogo: “É a passagem a esta expressão verbal [...] que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da sequência cujo desenvolvimento a doente sofreu” (LÉVI-STRAUSS, 1975a, p. 228). Enquanto na psicanálise é o doente quem narra suas mazelas e sua história, fornecendo a si próprio uma compreensão de sua realidade, na cura xamanística é o xamã quem oferece ao doente a verbalização da sua situação através do canto mítico que ele entoia no processo de cura.

¹⁷ No caso citado por Lévi-Strauss, a cura xamanística tem o objetivo de auxiliar num parto difícil que se realiza através de um canto.

Apesar dessa oposição, podemos compreender tanto o tratamento psicanalítico quanto a cura xamanística como uma situação simbólica, pois ambas recorrem à linguagem, à simbolização de um determinado conteúdo oculto no processo de cura; ressaltando que o psicanalista desempenha o papel de auditor e o xamã de orador. A situação simbólica se estabelece na correspondência entre mito e operações, ou seja, entre o mito – relatado pelo xamã e o mito construído pelo sujeito da psicanálise – e aquilo que ele efetua no sujeito – a cura, ou a reorganização do universo do paciente. Segue o testemunho de Lévi-Straus (1975a, p. 230):

Ambas visam provocar uma experiência; e ambas chegam a isto, reconstituindo um mito que o doente deve viver, ou reviver. Mas, num caso, é um mito individual que o doente constrói com a ajuda de elementos tirados do seu passado; no outro, é um mito social, que o doente recebe do exterior, e que não corresponde a um antigo estado pessoal.

Em Lévi-Straus (1975) o “mito individual” é igualado aos complexos. Segundo diz, “os complexos, esses mitos individuais, se reduzem também a alguns tipos simples, moldes aonde vem agarrar-se a fluida multiplicidade dos casos” (*Ibid.*, p. 235). O Complexo de Édipo é particularmente representativo deste ponto de vista. É o que se pode constatar a partir do segundo texto mencionado, *A estrutura dos mitos* (LÉVI-STRAUS, 1975b), pois, se no primeiro texto, ele apenas compara a cura xamanística com o tratamento psiquiátrico, que por si só já supõe o mito edipiano interpretado por Freud, neste Lévi-Straus recorre concretamente ao mito de Édipo de Sófocles para ilustrar o que é um mito.

Em *A estrutura dos mitos*, ele se refere ao mito como “parte integrante da língua; é pela palavra que ele se nos dá a conhecer, ele provém do discurso” (*Ibid.*, p. 240). Mas o valor que o mito possui vem do fato de ele formar uma estrutura constante. Acrescenta, ainda, que “o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro” (*Ibid.*, p. 241).

É o que podemos constatar no enredo familiar que o Édipo freudiano representa. Nesse complexo encontramos um conjunto de elementos que mantêm entre si uma relação que constitui uma estrutura. Nessa estrutura, os personagens familiares (pai, mãe, filho) desempenham papéis pré-determinados em relação a sua função, mas não em relação à pessoa que a exercerá; nesse sentido os papéis são intercambiáveis. O que ocorre no Complexo de Édipo é que ele organiza, dentro de uma história, os conteúdos internos e os acontecimentos

da vida do sujeito inicialmente não compreendidos ou confusos, mas que, dispostos dentro do enredo edípiano, adquirem uma organização mais coerente, em que vão se encaixando os personagens e os conteúdos internos e externos de acordo com o pré-molde que o enredo do Édipo engendra. Essa estrutura é constituída de combinações, ou relações pré-estabelecidas, e, portanto, constantes, “...e é por ela que a função simbólica se realiza” (LÉVI-STRAUSS, 1975a, p. 235), mas o conteúdo (emoções, representações, recordações), a história e as imagens que o mito representa são combinações variáveis de acordo com o sujeito que as experimenta.

Do conceito de mito individual que Lévi-Strauss equiparou aos complexos, nasce a comunicação de 1953 de Lacan, *O mito individual do neurótico* (2008a), que determina um marco no percurso lacaniano, pois é nesse texto que encontramos pela primeira vez a noção de *nome-do-pai*. Podemos dizer que essa comunicação está diretamente relacionada ao primeiro momento de elaboração do pensamento lacaniano, que se compreende por um retorno à obra de Freud, a partir de um viés estruturalista. Nesse texto, Lacan estabelece uma releitura do caso clínico de Freud sobre o homem dos ratos, realizando uma revisão estrutural do Complexo de Édipo, na qual considera as contribuições de Lévi-Strauss, ao ler o caso clínico como um mito.

O mito, segundo Lacan (2008a), é o que dá uma formulação discursiva àquilo que o sujeito não pode compreender de sua verdade¹⁸, e é na medida em que a fala progride que a verdade do sujeito se constitui. A fala pode apenas exprimir a verdade do sujeito – “e isso de forma mítica. Nesse sentido é que se pode dizer que aquilo em que a teoria analítica concretiza a relação intersubjetiva, e que é o Complexo de Édipo, tem valor de mito” (LACAN, 2008a, p. 13). Entretanto, Lacan faz a releitura do caso clínico de Freud, retomando a temática do declínio da função paterna sobre a qual discorrera desde 1938, acrescentando, portanto, como elemento do Complexo de Édipo, a função simbólica, sublinhando que, na família moderna, ela se identifica com a função paterna, exercida por um pai discordante e fragilizado. Observemos:

A assunção da função do pai pressupõe uma relação simbólica simples, em que o simbólico recobriria plenamente o real, seria preciso que o pai não fosse somente o *nome-do-pai*, mas representasse em toda sua plenitude o valor simbólico cristalizado na sua função. Ora, é claro que esse recobrimento do simbólico e do real é

¹⁸ A verdade do sujeito compreende tudo aquilo que diz respeito à sua história, a seu desejo, à sua pessoa. A verdade do sujeito representa o que o sujeito é, significa o sujeito.

absolutamente inapreensível. Ao menos numa estrutura social como a nossa, o pai é sempre, por algum lado, um pai discordante com relação à sua função, um pai carente, um pai humilhado, como diria o Sr. Claudel¹⁹. Há sempre uma discordância extremamente nítida entre o que é percebido pelo sujeito no plano do real e a função simbólica (LACAN, 2008a, p. 39).

Influenciado por sua visão pessimista quanto ao devir da sociedade ocidental e a realidade do homem moderno, Lacan vê no declínio da função paterna a realidade discordante do próprio sujeito, fadado a reproduzir o ideal de um pai decadente. Para ele, há a repetição de uma mesma estrutura significante entre os elementos presentes na vida do pai e aqueles presentes na vida do filho. Porém, esses elementos são organizados de maneira diferente a cada geração, do pai e do filho, como no exemplo utilizado por Lacan, do caso do homem dos ratos de Freud, em que o pai desposa uma mulher rica, o filho desposa uma mulher pobre; o pai não consegue pagar a dívida, o filho reembolsa a dívida do pai. De acordo com Roudinesco (1994, p. 225):

O que Lacan chama de mito individual do neurótico não é, portanto, outra coisa senão uma estrutura complexa pela qual cada sujeito se acha ligado a uma constelação original cujos elementos se permutam e se repetem de geração em geração, como o memorial de uma história genealógica.

Essa estrutura complexa que Lacan aplica aos sintomas da neurose obsessiva do homem dos ratos, em *O mito individual do neurótico* (1953), é inspirada nas estruturas complexas²⁰ de parentesco de Claude Lévi-Strauss, onde vemos as combinações de certos tipos de agrupamento de termos que se produz em uma geração e se reproduz na geração seguinte, mas numa combinação transformada (LACAN, 2008b). Essas histórias que se reproduzem de maneira transformada, constituem a estrutura significante, a estrutura permanente, pela qual Lévi-Strauss define o mito ilustrado por Édipo de Sófocles. A estrutura significante manifesta, por outro lado, algo da ordem do *significante*. Para ser mais exata, a estrutura significante é onde podemos isolar a função do *significante* que tanto estimulou Lacan na letra de Lévi-Strauss. O papel do *significante*, por sua vez, se define por si mesmo dentro de uma relação discordante, que não é a do pai, mas que, no entanto, determina a função que este desempenha no Complexo de Édipo, ou seja, a relação entre o *significante* e o *significado*.

¹⁹ Lacan refere-se ao livro *Le père humilié* de Paul Claudel, diplomata, dramaturgo e poeta francês.

²⁰ As estruturas complexas se desenvolvem a partir dos sistemas Crow-Omaha, descrito por Lévi-Strauss, no prefácio da segunda edição de sua obra *Estruturas Elementares do parentesco* (1982). Nesse sistema, “os rebentos de um casamento contraído por um clã A num clã B não podem contrair um casamento análogo durante um certo número de gerações. Trata-se aí de uma proibição ampla, ou seja, de um modelo de estruturas complexas em que cada aliança deve ser diferente das alianças precedentes. Assim, as alianças das gerações anteriores especificam *negativamente* os casamentos possíveis” (ROUDINESCO, 1994, p. 223).

Em 1955-56, no Seminário *As Psicoses* (1985), depois de ler pela segunda vez, em 1954, o *Curso de linguística geral* de Saussure, desta vez influenciado pelas mudanças de sua trajetória psicanalítica e de seu contato com o pensamento levistraussiano (ROUDINESCO, 1994), Lacan comenta a relação do *significante* e do *significado*, caracterizando-a como fluida, “sempre pronta a se desfazer” (LACAN, 1985, p. 296). Há sempre dois planos nessa relação, aquele que diz respeito ao *significante* e outro quanto ao *significado*, que ele não deixa de destacar em sua obra.

Para demonstrar a oposição entre *significante* e *significado*, Lacan utiliza o esquema de Saussure das duas curvas. Nesse esquema, ilustrado por duas ondas, uma em cima da outra, sendo a de cima identificada pela letra A e a de baixo pela letra B, representa-se, segundo Saussure, o fato linguístico em seu conjunto, “...isto é, a língua, como uma série de subdivisões contíguas marcadas simultaneamente sobre o plano indefinido das ideias confusas (A) e sobre o plano não menos indeterminado dos sons (B)...” (SAUSSURE, 2006, p. 130). As ideias confusas correspondem ao *significado*, e os sons ao *significante*. O primeiro nível do esquema, o plano do *significado*, Lacan identifica com a massa sentimental da corrente do discurso, ou seja, o conteúdo do discurso do sujeito, em que aparecem imagens, objetos, sentimentos, apelos (LACAN, 1985); já o segundo nível do esquema, o plano do *significante*, corresponde à cadeia própria do discurso, a sucessão de vocábulos, isto é, não se trata mais do conteúdo, mas da representação do mesmo, de como esses conteúdos são expressos através da língua. O papel da língua, por sua vez, segundo Saussure, é o de servir de intermediário entre o pensamento e o som (entre o *significado* e o *significante*), no sentido de estabelecer unidades linguísticas, os signos, que possam, assim, constituir-se na representação de uma ideia.

Quanto a esse intermediário, Lacan nos chama a atenção para o papel do *significante*. Para ele esse *significante* “é inseparável de uma certa estruturação” (LACAN, 1985, p. 302). Essa ordenação *significante* estabelece uma estruturação, uma vez que é ele quem domina a coisa. Em que sentido? Ele domina, pois ele se mantém, enquanto o *significado*, ou a significação, muda o tempo todo, pois um mesmo *significante* pode representar *significados* diversos, assim como vários *significantes* representam um único *significado*; isso vai depender da ordem em que os *significantes* se dispõem no discurso, na cadeia *significante*, como o quer Lacan, designando o sentido a partir da ordem que ele institui. Essa ordenação *significante* estabelece uma estruturação no discurso.

Mas ele domina também por outro aspecto que Lacan desenvolve a partir da análise da tragédia bíblica de Racine, *Atália* (1691). Nesse texto ele destaca “o ponto em que vêm se atar o significado e o *significante*²¹” (LACAN, 1985, p. 303). É esse ponto, que Lacan denomina *ponto de basta*²², que nos leva ao intermediário entre o pensamento e o som. Esse ponto é identificado a um *significante*: uma palavra que ele vê surgir ao longo da tragédia, que traz todas as conotações significativas do texto. É a partir dessa palavra, de um *significante*, que confere ordenação ao discurso, que podemos acessar os conteúdos internos e a estruturação psíquica do sujeito do discurso, já que o discurso manifesta aquilo que é do sujeito.

Segundo Lacan, “em torno desse *significante*²³, tudo se irradia e tudo se organiza” (*Ibid.*, p. 303). O *ponto de basta* “é o ponto de convergência que permite situar retroativa e prospectivamente tudo o que se passa nesse discurso” (*Ibid.*, p. 303), e, portanto, o que se passa na história do sujeito. Ao *ponto de basta* entre o *significante* e o *significado*, Lacan iguala a noção de pai que encontramos no Complexo de Édipo. A relação que ele estabelece entre o *ponto de basta* e o pai é o fio condutor do próximo item, que interroga igualmente a noção de *nome-do-pai* e a relação deste com conceitos da antropologia.

3.2. O nome-do-pai

A expressão *nome-do-pai* surge pela primeira vez na comunicação feita por Lacan em 1953 sobre *O mito individual do neurótico* (2008a), e, como já foi dito, essa expressão está diretamente relacionada ao primeiro momento de elaboração do pensamento lacaniano, que parte em uma viagem de viés estruturalista. Esse período de elaboração da teoria lacaniana, que começou em 1953, tem continuidade em artigos e seminários peculiarmente importantes na assunção do lacanismo²⁴. Entretanto, é num capítulo do seminário sobre as psicoses que a noção de pai surge atrelada ao conceito de *ponto de basta*.

²¹ Grifo nosso.

²² Do original *Point de capiton*. O termo *capiton* faz referência à arte do colchoeiro.

²³ Grifo nosso.

²⁴ “Proseguiu em 8 de julho na conferencia sobre ‘O simbólico, o real e o imaginário’, na qual Lacan situava pela primeira vez a sua trajetória sob o signo de um *retorno aos textos freudianos*, sublinhando, aliás, que datava esse gesto de retorno do ano e 1951. Expandiu-se em Roma, em 27 de setembro, em ‘Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise’, em que se estabelecia uma verdadeira teoria estrutural do tratamento. Prolongou-

O termo original em francês a que se refere o conceito de *ponto de basta* nos remete à arte de fazer colchões. O *ponto de basta* seria o momento em que todo o colchão foi preenchido com a espuma necessária até não bastar mais, até seu limite, para enfim costurá-lo. O momento de costurar é o *ponto de basta*, o ponto em que vem se atar o *significante* e o *significado*. A noção de pai entra aí associada ao colchoeiro que depois de preencher o colchão liga um lado ao outro do tecido que o forra, costurando. “Quando a agulha do colchoeiro [...], torna a sair, está no papo...” (LACAN, 1985, p. 303), ou seja, está estabelecido aquilo de que se trata o papel do pai, ou seja, a significação. Dito de outro modo, o pai é aquele que permite ao sujeito estabelecer sentido ao próprio discurso, possibilitando a junção do *significante* e do *significado*, estruturando, assim, o conteúdo do discurso do sujeito. Como o pai pode realizar esse feito dentro do enredo edipiano é o que será desenvolvido posteriormente. Antes, vejamos como *significante* e pai correspondem um ao outro.

Se voltarmos para o esquema saussuriano das duas ondas, veremos que a onda A, referente ao *significado*, é definido como “o plano indefinido das ideias confusas”²⁵ (SAUSSURE, 1916/2006, p. 130). São esses conteúdos, essas ideias, esses conceitos presentes no inconsciente, por serem indefinidos e confusos, que necessitam de uma organização. Da forma em que eles se encontram não se pode jamais construir saber algum sobre a realidade do sujeito e do mundo; menos ainda, não se pode aceder a qualquer verdade do sujeito, pois, enquanto estão desorganizados, os *significados* não oferecem sentido algum; são apenas massa amorfa sujeitas à significação, mas sem, no entanto, significar nada.

Porém, o *significante*, à medida que se une ao *significado*, vai estabelecendo uma organização dentro da cadeia significante inconsciente, a ponto de estabelecer uma significação, e, conseqüentemente, uma estruturação. O *significante* dispõe os *significados* em uma ordem, em que o que era apenas confusão e indefinição passa a representar ideias coerentes, preenchidas de sentido. É a esse *significante* que, como uma linha, perpassa os *significados*, costurando-os dentro de uma ordem coerente com a história do sujeito, que corresponde o conceito lacaniano de *nome-do-pai*, que como um *significante*, funda uma lei: a lei da

se a seguir em dois seminários dos anos de 1953-54 e 1954-55, consagrados um aos ‘Escritos técnicos de Freud’, o outro ao ‘Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise’. Enfim, completou-se na conferência pronunciada em Viena a 7 de novembro de 1955, na qual Lacan incluía o gesto do retorno no título mesmo de sua exposição: ‘A coisa freudiana ou o sentido de um retorno a Freud’” (ROUDINESCO, 1994, p. 222).

²⁵ Grifo nosso.

linguagem, que implica nas regras necessárias para que o simbólico se exerça – ou seja, o ponto de basta entre *significante* e *significado*.

Quanto a essa definição de *nome-do-pai*, devemos recorrer à introdução de Claude Lévi-Strauss à obra *Sociologia e Antropologia* (2003), de Marcel Mauss. Nesse texto, Lévi-Strauss (2003) isola “uma *função semântica*, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria” (p. 43). Essa função está associada ao surgimento mesmo do pensamento simbólico. Como ele mesmo atesta:

Quaisquer que tenham sido o momento e as circunstâncias de seu aparecimento na escala da vida animal, a linguagem só pode nascer repentinamente. As coisas não puderam passar a significar de forma progressiva. Em consequência de uma transformação [...], uma passagem efetuou-se, de um estágio em que nada tinha um sentido a outro em que tudo o possuía (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 41).

Disso resultou uma inadequação entre o *significante* e o *significado* que, segundo o etnólogo, implicou numa “superabundância de significantes em relação aos significados nos quais ela pode se colocar” (*Ibid.*, p. 43). A hipótese é de que tudo se passou como se as duas categorias do *significante* e do *significado* tivessem se constituído simultaneamente como dois blocos complementares; porém, identificar quais *significantes* correspondiam mais adequadamente a tais ou quais *significados*, levou certo tempo devido à própria temporalidade do processo intelectual do qual depende toda a compreensão do mundo. Em outras palavras, o conhecimento do ser humano não acompanhou o surgimento do pensamento simbólico.

Dito de outro modo, no momento em que o Universo inteiro, de uma só vez, tornou-se *significativo*, nem por isso ele foi melhor *conhecido*, mesmo sendo verdade que o aparecimento da linguagem haveria de precipitar o ritmo do desenvolvimento do conhecimento (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 41)

Isso significa que, apesar do surgimento da linguagem precipitar o avanço do conhecimento, este último, por sua vez, não pode abarcar a compreensão integral das coisas do mundo. O conhecimento não tem como possuir o domínio do saber sobre o mundo. Talvez pela distância temporal que separa o avanço, o desenvolvimento, a evolução de cada um, pois se a linguagem se constituiu de uma só vez, o mesmo não se pode dizer do conhecimento, que se estabeleceu lentamente. Dessa forma, “o progresso do conhecimento científico, não pôde e jamais poderá consistir senão em retificar recortes, proceder a reagrupamentos, definir pertencas e descobrir recursos novos, no seio de uma totalidade fechada e complementar consigo mesma” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 42).

É dessa inadequação entre *significante* e *significado*, assim como da realidade do conhecimento científico sempre atrasado quanto às relações presentes no pensamento simbólico, que advém a função semântica que Lévi-Strauss considera como operadora do pensamento simbólico. Essa função semântica se expressa em noções como *mana*²⁶, conceito retirado de *Ensaio sobre a dádiva*²⁷ (2003), de Marcel Mauss. Segundo a interpretação de Lévi-Strauss (2003), o *mana* é um *significante flutuante*, ou seja, um significante que pode assumir a significação que lhe couber. Ele não tem um significado determinado; o *significante flutuante* está aberto a qualquer significação.

Além de *significante flutuante*, Lévi-Strauss (2003) designa o *mana* também como *valor simbólico zero*, ou seja, “um signo que marca a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele que pesa sobre o significado, mas que pode ser um valor qualquer...” (p. 43), ele é um símbolo em estado puro que pode assumir qualquer conteúdo simbólico. Ambas denominações acabam por definir a mesma significação, ou seja, o valor simbólico zero, ou o *mana*, constitui forma pura, vazia, sobre a qual se pode acoplar diversos ou quaisquer significados.

Num texto de 1953, Lacan refere-se ao *mana* e ao símbolo zero da letra de Lévi-Strauss, depositando sobre ele o destino do homem. Como significante das trocas e das relações humanas, o *mana* é a garantia de que o funcionamento do pensamento simbólico pode ser transmitido de um ao outro. Lacan manifesta essa preocupação através de uma breve análise sobre o símbolo – o símbolo presente nas leis da aliança e da troca dos bens e das relações de parentesco. Essa lei, antes de ser identificada a uma operação simbólica que produz seus efeitos no indivíduo humano, é inseparável de um desacordo fundamental entre o mundo e o símbolo que o representa. Na argumentação de Lacan, fica clara a influência dos textos de Lévi-Strauss, inclusive aquele da introdução às obras de Marcel Mauss. Segundo um trecho desta introdução:

²⁶ Lévi-Strauss (2003) cita outros termos, “*wakan, orenda* e outras do mesmo tipo” (p. 43), como expressões dessa *função semântica*, no entanto, ele se atém ao conceito de *mana* como designativo desta função.

²⁷ Em *Ensaio sobre a dádiva* (2003), o termo *mana* é definido em boa parte do texto como autoridade, como riqueza: “*mana*, essa autoridade, esse talismã e essa fonte de riqueza que é a própria autoridade” (p.195); mas esse termo aparece também definido como “força mágica, religiosa e espiritual” (p. 197). Mas, o próprio autor, Marcel Mauss, considera autoridade e riqueza, uma das melhores traduções dessa palavra, como anuncia na página 241. De qualquer forma, o *mana* entra no sistema de trocas e nas relações humanas como algo privilegiado.

A troca não é um edifício complexo, construído a partir das obrigações de dar, de receber e de retribuir, com o auxílio de um cimento afetivo e místico. É uma síntese imediatamente dada ao e pelo pensamento simbólico que, na troca como em qualquer outra forma de comunicação, supera a contradição que lhe é inerente de perceber as coisas como os elementos do diálogo, simultaneamente relacionadas a si e a outrem, e destinadas por natureza a passarem de um a outro (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 40-41).

Lacan (1998d) recorre às regras da aliança e ao sistema de trocas para definir o que ordena as relações familiares ou edípicas. Segundo ele, essa lei que rege as relações do Complexo de Édipo “faz-se conhecer suficientemente como idêntica a uma ordem de linguagem” (p. 279). Um pouco mais adiante, nesse mesmo texto de Lacan, encontramos essa lei identificada ao *nome-do-pai* – lei que tem no pai o suporte da função simbólica imprescindível para que o sujeito conquiste seu lugar no pensamento simbólico.

O “signo algébrico” (1998d, p. 280), como o quer Lacan, ou o *mana*, como o quer Lévi-Strauss, define a vida do sujeito dentro do sistema simbólico. Mas esse signo conduz o sujeito ao seu destino a partir de uma discordância inerente à ordem simbólica de onde provém que, para Lacan, se inscreve na qualidade de um pai discordante e desautorizado, resultado do declínio social de sua imagem. Voltaremos a essa problemática num outro capítulo. Antes destacuemos a equivalência entre o valor linguístico e inconsciente do *significante flutuante* – ou signo algébrico, na letra de Lacan –, do qual o *mana* é seu correspondente, e a noção de *nome-do-pai*. Essa equivalência é observada e analisada pelo psicanalista e sociólogo francês, Markos Zafirooulos, no livro *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud 1951-1957* (2008). Aliás, faz todo sentido que ele o faça a partir da leitura do seminário de Lacan sobre as psicoses, pois, como vimos, é desse seminário que pudemos destacar o conceito de *ponto de basta* associado à noção de pai em Lacan. Vejamos:

Desse ponto de vista, é necessário compreender que se, no que concerne seu valor teórico, a noção de *nome-do-pai* tal qual a encontramos em Lacan lhe vem de Lévi-Strauss, o fato de retirar da sociedade que é a sua [...] esse significante de Nome do Pai, para colocá-lo junto do *mana* [...] no léxico etnológico inaugurado por Lévi-Strauss, é segundo nós uma interpretação de Lacan cujas incidências são capitais para o registro clínico das pesquisas psicanalíticas; mas é uma interpretação e não uma descoberta²⁸ (ZAFIROPOULOS, 2008, p. 181).

Sendo uma interpretação ou não, o que Zafirooulos ressalta é que, no seminário sobre as psicoses, Lacan desenvolve o conceito de *nome-do-pai* a partir da sua forclusão (conceito

²⁸ Original em francês (Tradução livre da pesquisadora).

que será analisado no quinto capítulo) – termo designativo da psicose que consiste na não inclusão do significante pai no processo de estruturação do sujeito, que implica, por sua vez, na exclusão do sujeito do sistema significante que constitui o pensamento simbólico – ou seja, a partir “da ausência do valor simbólico zero, sem o qual não pode se efetuar o nó entre o significante e o significado²⁹” (*Ibid.*, p. 185).

O que de fato o *nome-do-pai* opera para o sujeito enquanto função paterna é a capacidade de se estabelecer dentro do pensamento simbólico, pois é ele quem oferece a ferramenta para tal realização. A ferramenta necessária é justamente a que Lévi-Strauss compreende por *mana*, ou seja, o *significante* que tem a capacidade de se oferecer como capaz de significar-se, de obter significação, de adquirir significado. Em outras palavras, só se realiza dentro do pensamento simbólico, com todas as suas leis e estruturas, quem possui no seu sistema significante o *significante* pai, pois é ele quem permite ao sujeito significar as coisas a sua volta, desenvolvendo um conhecimento integrado à realidade do mundo simbólico do qual faz parte. Aqui, se faz necessário voltarmos ao anterior questionamento a respeito de como o pai pode realizar esse feito dentro do enredo edipiano. Para tanto, comecemos pelo tão referido Complexo de Édipo, pivô das indagações de Lacan (1985, p. 303):

Por que esse esquema mínimo da experiência humana, que Freud nos deu no complexo de Édipo, conserva para nós o valor irredutível e no entanto enigmático? E por que esse privilégio do complexo de Édipo? Por que Freud quer sempre, com tanta insistência, reencontrá-lo por toda parte? Por que há aí um nó que lhe parece tão essencial que ele não pode abandoná-lo na menor observação particular? – se não é porque a noção de pai [...], lhe dá o elemento mais sensível na experiência do que chamei ponto de basta entre o significante e o significado.

Constatamos que esse complexo se inicia a partir da entrada do pai como terceiro na relação mãe-bebê. Essa presença paterna estabelece toda sorte de indagações e incômodos a uma criança que se quer imaginar plenamente satisfeita por sua mãe e, igualmente, satisfazendo a mãe em sua plenitude. A presença do pai promove uma instabilidade na relação imaginária de completude entre mãe e filho, principalmente da parte do filho, que o vê como rival. As dúvidas e questionamentos surgem. A mãe, que inicialmente respondia a demanda da criança de forma exemplar, começa a deixar escapar à criança que ela (a criança) talvez não possa dar conta, de forma plena, de ser o objeto de seu desejo. Isso sugere à criança a existência de um objeto que satisfaça o desejo da mãe que lhe escapa. Com a ausência e a presença da mãe, ou seja, com

²⁹ *Idem.*

essa qualidade, que é inerente ao objeto, de poder estar ou não presente, a criança vai poder estabelecer uma identificação primeira e desvincular-se da mãe para significar a sua ausência. Essa desvinculação, porém, só acontece de fato quando o pai entra na relação mãe-bebê.

A criança, enquanto objeto de desejo da mãe, identifica-se com esse desejo, porém fica o questionamento sobre que objeto é esse que sua mãe deseja, e até mesmo o que ela própria é enquanto objeto do desejo da mãe. Abre-se para a criança a dimensão do que a mãe pode desejar de diferente, o que a mãe pode desejar além dela mesma. A criança passa a perceber que há, na mãe, o desejo de outra coisa que não satisfaz o seu próprio desejo:

É por eu ser um serzinho já tomado pelo simbólico, e por haver aprendido a simbolizar, que podem dizer que ela vai e que ela vem. [...] A pergunta é: qual é o significado? O que quer essa mulher aí? Eu bem que gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim que ela quer. Há outra coisa que mexe com ela – é o *x*, o significado (LACAN, 1999, p. 181).

O surgimento do pai nessa relação permitirá à criança significar o desejo da mãe, na medida em que o pai possa corresponder a esse objeto, ao *x*, ao *significado* do desejo da mãe. O pai significa as idas e vindas da mãe, logo, ele significa o desejo que está, para a criança, relacionado diretamente às suas ausências. Nesse momento ela funda uma lei; lei esta que permite estabelecer um vínculo entre as duas unidades do signo, o significante, o desejo da mãe, e o significado, o pai, de forma a produzir uma significação final. “É no *nome-do-pai* que se deve reconhecer o suporte da função simbólica, que desde o limiar dos tempos históricos, identifica sua pessoa com a imagem da lei” (LACAN, 1998d, p. 279). Essa lei do pai que a criança experimenta no Complexo de Édipo, inaugura no sujeito uma função simbólica, que lhe permitirá significar os dados, os elementos, as falas, as imagens, os ditos e os não ditos, que ele capta na sua relação com o outro e com o social, de forma a estabelecer uma ordem, um sentido pessoal, e, portanto, uma estruturação psíquica, pois esses conteúdos são organizados dentro de uma cadeia de significante a partir da ordenação das significações que ele estabelece ao longo da sua história. Essa ordenação forma uma estrutura inconsciente.

Afirmamos que a situação normativizante da vivência original do sujeito [...] está ligada ao fato de o pai ser o representante, a encarnação de uma função simbólica que concentra em si o que há de mais essencial em outras estruturas culturais, a saber, os gozos serenos, ou melhor, simbólicos, culturalmente determinados e fundados, do amor pela mãe, isto é, pelo pólo ao qual o sujeito está ligado por um laço incontestavelmente natural. (LACAN, 2008a, p. 39).

A função paterna, portanto, permite ao sujeito recobrir o real com o simbólico, ou seja, aquilo que se observa da realidade – o amor da mãe por outra coisa – na medida em que dá sentido àquilo que a criança percebe, participando-a do pensamento simbólico que funda a cultura. Apesar de a mãe estar também inserida no pensamento simbólico – pois ela fala, representa, significa sua realidade – por si só não consegue estabelecer essa inserção do filho no sistema simbólico. A relação entre mãe e filho é bastante permeada pelo laço natural que marca, desde a concepção até o nascimento, essa relação. Portanto, ela não pode fundar algo da dimensão cultural para o filho, uma vez que a própria relação entre os dois se encontra atrelada à natureza. Deste modo, é necessário que a mãe dependa de uma lei que vem de fora, a lei do pai. É necessário, para que a criança participe da ordem simbólica, que ela perceba que sua mãe também depende de outra coisa, e que essa outra coisa é o representativo de uma insatisfação da mãe com relação à criança, que a faz ir e vir. Não é à toa que, como mencionado anteriormente no segundo capítulo, o próprio Freud compreendeu que a ameaça de castração, apesar de advir das mães, balizava-se no pai ou no médico, no sentido mesmo de validar sua imposição castradora.

A lei do pai e a lei da linguagem nos remetem, ainda, a outra lei, que não se encontra menos relacionada à lei da linguagem, mas que a reconhecemos também sob outro viés teórico argumentativo: a lei de proibição do incesto, questão fundamental para abordar o que se pretende no próximo capítulo, construído sobre o texto *Totem e tabu* (FREUD, 1913/1996) e centrado na noção de pai. Esse texto, certamente, não é apenas uma demonstração do alcance das pesquisas freudianas, mas se constitui, entre suas obras, aquela que, de certa forma, melhor retrata a noção psicanalítica do pai. Daí a necessidade de retomá-lo, relacionando-o à análise lacaniana do mesmo, influenciada por algumas contribuições de Lévi-Strauss.

4. DO TOTEM AO PAI E DO PAI AO MITO

Justifiquemos a utilização de *Totem e tabu* (FREUD, 1913/1996) no presente momento. Até aqui desenvolvemos a teoria lacaniana do *nome-do-pai*, buscando dar destaque ao seu papel na constituição do sujeito. Nesse ponto, deparamo-nos com a lei do pai, que o *nome-do-pai* funda no psiquismo do sujeito; uma lei que o estrutura. Percebemos, então, que essa lei está atrelada a outra, a lei de proibição de incesto, da qual podemos ter uma leitura psicanalítica a partir da letra de Freud em *Totem e tabu*. O texto em baila traz também a emergência da primeira forma de representante paterno e a importância que este desempenha no psiquismo do sujeito. Mais do que uma simples sobreposição de aspectos da psicologia ao povo primitivo, Freud parece propor uma lógica de compreensão do modo pelo qual o psiquismo se estrutura. Veremos como isso se desenvolve.

4.1. Totem e tabu e a lei do incesto

Ao estudar uma sociedade organizada através de um sistema totêmico, Freud evidencia certos elementos que configuram a morfologia dessa família, destacando a originalidade do representante paterno, que transcende em muitos aspectos a abordagem do pai nos seus textos anteriores, a exemplo de *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) e os *Romances Familiares* (1908/1909), pois em *Totem e tabu* Freud aborda o pai em sua dimensão de mito, como veremos nesse capítulo.

Segundo Lacan (1995, p. 215), *Totem e tabu*, de Freud, “...nada mais é que um mito moderno, um mito construído para explicar o que permanecia em hiância em sua doutrina, a saber: *onde está o pai?*”. É interessante compreender em que sentido o próprio Lacan dispõe as coisas dessa forma. Ao mesmo tempo em que essa reflexão, que substancializa a instância paterna, emerge em sua reflexão, Lacan (1995) parece operar uma contradição, afirmando a força do pai simbólico para a estruturação psíquica, aquele do *nome-do-pai*, aquele que desempenha a função que debatemos no capítulo anterior, ou seja, aquele que insere o sujeito na dimensão da linguagem, no pensamento simbólico, operando a união do *significante* e do *significado*;

também aponta para o seu caráter “impensável”. Recorramos às palavras de Lacan (1995, p. 215): “...o que quero indicar aqui é que o pai simbólico é, falando propriamente, impensável. O pai simbólico não está em parte alguma. Ele não intervém em parte alguma”.

A frase emblemática de Lacan nos coloca diante de diversos pensamentos contraditórios e perguntas que merecem respostas; mas, considerando a proposta desta dissertação em responder sobre o declínio da função paterna, disseminada pelos autores da contemporaneidade, atendo-me à problematização da afirmativa de Lacan com o intuito de perseguir de que forma essa afirmação colabora para o objeto pretendido. Para retirar tal afirmação do seu caráter enigmático e inseri-la na reflexão anunciada, é necessário, antes, recorrermos ao texto que direciona esse capítulo, na tentativa de identificar o que Freud traz em *Totem e tabu* a respeito do pai.

Freud desenvolve o referido texto a partir da comparação entre a vida mental dos povos primitivos e a psicologia dos neuróticos. A tribo primitiva escolhida por Freud para efetivar o estudo comparativo tem uma organização social e religiosa totêmica. Segundo essa organização, os povos são divididos em grupos menores, ou clãs, que, por sua vez, são determinados segundo seu totem, que geralmente é um animal (mas pode ser igualmente, mas raramente, um vegetal ou um fenômeno natural como a chuva ou o ar). Trata-se de um animal temido que mantém uma relação simbólica com o clã, pois ele representa o clã, designando-o. Dessa forma, o totem estabelece um laço entre os componentes de um mesmo clã, que constitui algo semelhante a uma família, pois no sistema de parentesco totêmico o laço totêmico é mais forte que o laço de sangue em razão de sua extensão, sendo a partir dele que as funções e proibições dos integrantes do clã são determinadas.

A relação do totem com o clã, além de simbólica, é revestida de um caráter sagrado. Não só a relação com o totem é sagrada, mas o próprio totem o é, e desta forma o totem é um tabu³⁰ para os integrantes do clã. O caráter sagrado pode ser percebido, principalmente, nas regras que regem a relação do clã com o totem: não se pode matar nem comer o totem, nem usufruir dele ao bel prazer, sob pena de sofrer punições severas e definitivas; e, além disso, é proibido a um integrante do clã manter relações sexuais com uma pessoa que tenha o mesmo totem que

³⁰ O termo tabu está relacionado, segundo Freud, a alguns significados divergentes: por um lado, significa sagrado ou consagrado, e, por outro, significa misterioso, perigoso, proibido. Freud, por sua vez, o utiliza com o “sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições” (FREUD, 1913/1996, p. 37).

o seu, pois assim estariam ferindo a lei de proibição do incesto. É nessa organização social totêmica que podemos identificar onde está o pai: o pai simbólico “impensável” que Lacan anuncia em seu seminário de 1956-57. O pai se encontra exatamente aí, como correspondente do totem, ou melhor, representado pelo totem. É o que o testemunho de Freud (1913/1996, p. 144) nos indica: “A psicanálise revelou que o animal totêmico é, na realidade, um substituto do pai [...]”. Veremos que essa afirmação não ocorre por acaso. É fruto de um extenso caminho percorrido por Freud que teve início nas suas investigações a respeito da exogamia do sistema totêmico. Nesse percurso, Freud se depara com contribuições de alguns autores (FRAZER, 1910; DURKHEIM, 1898, 1902 e 1905; DARWIN, 1871, entre outros) na tentativa de estabelecer a relação da exogamia com o totemismo.

Freud constata, inicialmente, dois pontos de vista principais que se dividem entre os autores que ele recorreu nessa empreitada: um que pressupõe a exogamia como inerente ao totemismo; e outro que discorda dessa suposição, sustentando que a relação entre ambos ocorreu fortuitamente. No primeiro ponto de vista, Freud nos indica Durkheim (1898, 1902 e 1905), que defendia que a exogamia era uma consequência inevitável das leis do sistema totêmico. Quanto ao segundo, Freud nos sugere Frazer (1910), como defensor da distinção em origem e natureza entre exogamia e totemismo, apesar de terem se cruzado acidentalmente em muitas tribos (FREUD, 1913/1996). Independente do ponto de vista tomado pelos autores, todos eles referem-se às questões relativas às proibições das relações sexuais, ou seja, à proibição do incesto. Quanto a esse ponto, Freud coloca em relevo a posição de um grupo de estudiosos (FRAZER, 1910; MORGAN, 1877; HOWITT, 1904), entre eles Frazer (1910), que “viram na exogamia uma instituição destinada à prevenção do incesto” (FREUD, 1913/1996, p. 128). Apesar dessa constatação, Freud enfatiza que o motivo dessa proibição não foi esclarecido, questionando-se, em seguida, quanto à raiz do horror ao incesto que ele identifica como sendo a origem da exogamia. Essa questão conduz Freud a outro percurso, não menos importante, que nos leva à proibição do incesto.

O horror ao incesto, tema que nomeia o primeiro capítulo da obra, é visto por alguns autores mencionados por Freud como uma aversão inata às relações sexuais entre parentes próximos, bem como entre pessoas com muita intimidade desde a infância. Mas Freud se recusa a compartilhar essa ideia de uma aversão instintiva, e muito menos em acreditar que o horror ao incesto tenha sua raiz na crença de que a endogamia seria prejudicial à espécie. Sua explicação para a rejeição é acompanhada por citações de Frazer (1910) que defende a

aversão ao incesto como não instintiva; a lei proíbe aquilo a que os homens têm propensão a fazer, mas que impossibilitaria a convivência em sociedade³¹. Notemos que:

Desse modo, em vez de presumir da proibição legal do incesto que existe uma aversão natural a ele, deveríamos antes pressupor haver um instinto natural em seu favor e que se a lei o reprime, como reprime outros instintos naturais, assim o faz porque os homens civilizados chegaram à conclusão de que a satisfação desses instintos naturais é prejudicial aos interesses gerais da sociedade (FRAZER *apud* FREUD, 1913/1996, p. 129).

Para completar sua linha argumentativa, Freud (1913/1996, p. 129) recorre à sua própria experiência e afirma que “as descobertas psicanalíticas tornam a hipótese de uma aversão inata à relação sexual incestuosa totalmente insustentável”. Para ilustrar sua afirmação, volta-se à sexualidade infantil, reconhecendo que as excitações que surgem prematuramente nas crianças são invariavelmente de caráter incestuoso.

Depois de defender sua posição, Freud se encontra quase sem saída, pois permanecia diante da falta de uma resposta satisfatória quanto à origem do horror ao incesto, e conseqüentemente, quanto à origem da proibição do incesto. Eis que Freud recorre a outra tentativa para solucionar o problema e a descreve como histórica, baseando-se numa hipótese de Charles Darwin sobre o estado social dos homens primitivos.

A concepção darwiniana deduzia dos hábitos dos símios superiores que os homens também viviam originalmente em grupos pequenos, onde a regra que imperava era a lei do mais forte que acabava por impedir a promiscuidade sexual. O macho ciumento, mais forte e mais velho, expulsava os outros, seus filhos, mantendo as mulheres sob sua autoridade e poder. Os machos expulsos eram forçados a vagar até encontrar uma companheira com quem estabeleciam também “...uma endogamia muito estreita dentro dos limites da mesma família” (DARWIN *apud* FREUD, 1913/1996, p. 131).

É preciso ressaltar que não há lugar para o totemismo na hipótese de Darwin, pois, de acordo com sua teoria dos povos primitivos, os homens estariam fadados a reeditarem a lei do mais

³¹ Que o incesto seja anti-social Freud já havia reconhecido desde 1897, no *Rascunho N*, anexo à *Carta 64* (1897/1996) enviada a Fliess, ou seja, anos antes de *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/1996), em cujo texto podemos encontrar a referência à proibição do incesto como uma lei necessária aos princípios morais do sujeito em desenvolvimento. O que ele traz de novo com *Totem e tabu* (1913/1996) é a participação do pai sob um outro viés na constituição desta proibição, que ainda será debatido.

forte e a endogamia a cada vez que um macho entrasse em disputa com o chefe do grupo e fosse expulso da comunidade, estabelecendo com a nova companheira, o mesmo tipo de comunidade endogâmica do qual fora expulso. Surge daí uma indagação: os machos expulsos não estariam reeditando a endogamia a partir, inicialmente, de uma relação exogâmica ao encontrarem uma fêmea que não participava do mesmo grupo de onde eles vieram?

Freud não deixa escapar essa percepção e assinala que Atkinson (1903) foi o primeiro a perceber a exogamia, para os machos expulsos, como consequência das condições existentes entre os homens primitivos da teoria de Darwin. Segundo Atkinson (1903), as mesmas proibições sobre as relações sexuais permaneciam na nova família que estabeleciam e, com o tempo, essa proibição produziria uma lei consciente onde nenhuma relação sexual poderia ocorrer entre os que partilhavam o mesmo lar. Quando surge o totemismo, essa lei assume outra forma: “Nenhuma relação sexual dentro do totem” (ATKINSON *apud* FREUD, 1913/1996, p. 131).

De acordo com as ideias de Atkinson, portanto, a exogamia teria surgido antes do totemismo, sendo, portanto, a relação entre ambos uma relação fortuita. Não obstante, resta identificar o que faz passarmos da concepção de uma repetição da endogamia dentro da nova família, defendida por Darwin, para a prevalência da proibição da relação sexual entre os membros da nova família, mesmo depois de expulsos da comunidade de origem, como encontramos na hipótese de Atkinson. Se não havia mais o macho superior para impor a proibição, estando, portanto, livre dela, o macho expulso poderia muito bem assumir o comportamento do chefe de ter todas as fêmeas para si e, assim, propagar a antiga ordem endogâmica.

Para justificar a mudança operada, Freud reitera a sua própria referência, a metapsicologia, recorrendo à fobia de animal que ocorre na infância. Todos os casos acessíveis à análise revelaram que “...quando a criança em causa eram meninos, o medo, no fundo, estava relacionado com o pai e havia sido deslocado para o animal” (FREUD, 1913/1996, p. 133). Conforme a experiência analítica, existe um medo do filho, com relação ao pai, que Freud justifica como decorrente da ameaça de castração. Ao lado disso, surge um ódio pelo pai devido a sua rivalidade em relação à mãe que entra em conflito com a afeição e admiração que o filho sente pelo pai. O deslocamento ocorre, por conseguinte, como uma saída para o conflito que surge na criança, e o medo que se tinha do pai também fica deslocado para o

animal, objeto da fobia. O animal resta, assim, como depositário, tanto da hostilidade e do medo quanto da admiração e afeição que se tem também quanto ao pai.

Essa relação entre o animal e a criança, que ocorre na fobia, assemelha-se, segundo Freud, à relação que encontramos no totemismo entre o totem e os componentes do clã do qual o totem é representante. Não satisfeito em igualar a relação existente entre os dois pares, Freud identifica o totem ao pai, da mesma forma que o faz com o animal da fobia:

Se o animal totêmico é o pai, então as duas principais ordenanças do totemismo, as duas proibições de tabu que constituem seu âmago – não matar o totem e não ter relações sexuais com os dois crimes do Édipo, que matou o pai e casou com a mãe, assim como os dois desejos primários das crianças, cuja repressão insuficiente ou redespertar formam talvez o núcleo de todas as psiconeuroses. [...] Em outras palavras, nos permitirá provar que o sistema totêmico [...] é um produto das condições em jogo do complexo de Édipo (FREUD, 1913/1996, p. 137).

Freud recorre à refeição totêmica³², hipótese de William Robertson Smith, a fim de verificar o sistema totêmico como consequência das condições do Complexo de Édipo. Nessa nova tentativa, ele parte da hipótese de Darwin, porém, dessa vez, igualando o macho da horda primitiva ao pai. Como essa hipótese não sugere o totemismo, Freud a desenvolve de tal forma que inclui na sua história a refeição totêmica de Smith. Segundo Freud, portanto, os filhos expulsos pelo pai ciumento e forte da horda primitiva se unem e se voltam para um único escopo, matar o pai, com o intuito de poder realizar aquilo a que estavam proibidos – ou seja, ter relações com as mulheres da horda, suas irmãs e mães, objetos interditados – em função da autoridade sufocante deste pai. Matam e devoram o pai num festival encenado pela refeição totêmica. No entanto, com a morte do pai, ficando livres para usufruir sexualmente das mulheres do pai, deparam-se com um entrave: todos desejavam a mesma coisa e teriam que brigar entre si para ver quem assumiria o domínio das mulheres e a autoridade sobre os demais. Mais uma vez, encontravam-se diante do mesmo dilema que os levava ao ato parricida.

Os desejos sexuais não unem os homens, mas os dividem [...]. Cada um queria, como o pai, ter todas as mulheres para si. A nova organização terminaria numa luta de todos contra todos, pois nenhum deles tinha força tão predominante a ponto de ser capaz de assumir o lugar do pai com êxito (FREUD, 1913/1996, p. 147).

³² De acordo com a letra de Freud e da leitura que fez de W. R. Smith, a refeição totêmica seria uma cerimônia que fazia parte de um ritual de sacrifício religioso presente no sistema totêmico, que significava uma oferenda ao deus. O que lhe era ofertado em sacrifício eram coisas que podiam ser comidas ou bebidas, como, por exemplo, um animal. Esse sacrifício era celebrado por todo o clã como um festival, em que se matava e comia o animal do sacrifício, estabelecendo a proteção e o auxílio do deus.

Freud sai do dilema mais uma vez através da psicanálise. O grupo de irmãos, assim como ocorre com a criança na fobia, possuía sentimentos ambivalentes com relação ao pai: odiavam o pai por representar um obstáculo ao poder e a seus desejos sexuais, mas o amavam e admiravam-no. Após terem satisfeito o ódio ao matar o pai, a afeição recalcada por causa do ódio intenso surge em forma de remorso. Freud, em nota de rodapé, assinala que esse remorso surge, de certa forma, também pelo fato de eles não poderem assumir o lugar tão desejado de poder que o pai ocupara, pois todos desejavam a mesma coisa. A culpa domina os irmãos e, para se redimir do ato assassino, e até mesmo desfazê-lo para restituir o lugar do pai, os próprios filhos, os assassinos, anulam o ato parricida, proibindo a morte daquele que eles designam como o substituto do pai, o totem, renunciando às mulheres do pai, como seu objeto de desejo sexual.

A hipótese freudiana sugere que do ato simbólico de mitigar a culpa, desfazendo o ato assassino, os filhos fazem nascer a instituição social com a criação de leis que passam a reger as relações entre eles e que, nesse caso, trata-se da lei de proibição do incesto. É a lei do pai, ou seja, aquela que vigorava antes mesmo da existência da sociedade, que é retomada e transformada numa lei que passa a reger as relações de todos os sujeitos.

No totemismo, a lei do pai se inscreve a partir da sagração do totem. O totem é em si mesmo a encarnação do pai morto; o pai morto que volta de forma simbólica, mítica e religiosa, como o próprio Freud identificou. O pai morto que volta para vigiar e punir quando necessário; vigiar para ter certeza de que as suas proibições estão sendo respeitadas apesar da sua ausência real. Mas também, oferecer a proteção e o cuidado que se deve a um filho, se respeitadas suas leis. Nessa hipótese, para Freud, “O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo...” (FREUD, 1913/1996, p. 146), continuando a atuar apesar de não estar mais presente, de não estar em lugar algum, como nos disse Lacan quanto ao pai simbólico. Se ele é “impensável” em lugar algum, é porque ele não precisa estar em algum lugar para exercer a função que lhe compete.

A afirmação de Lacan nos põe diante de outra equivalência à noção de *nome-do-pai*, que não diz respeito ao *mana* ou o *significante flutuante* – conceitos que ganham expressão a partir da letra de Claude Lévi-Strauss –, mas a algo que se inscreve no contexto de *Totem e tabu*. Trata-se da proximidade entre o *nome-do-pai* de Lacan e o pai morto de Freud, que Zafiropoulos destacou em seu livro *Lacan et les sciences sociales* (2001), onde faz uma retomada da obra lacaniana pelo viés sociológico e a partir da tese lacaniana de um declínio da imago paterna.

Quanto ao *nome-do-pai* em Lacan, Zafiropoulos sublinha a “...emergência em 1953 de uma incontestável proximidade entre a teoria (nascimento) do *nome do pai* em Lacan e do Pai morto em Freud³³” (ZAFIROPOULOS, 2001, p. 212).

Apesar de enfatizar essa proximidade, Zafiropoulos (2001) sinaliza, entretanto, a necessidade de analisar ainda uma questão que se abre para Lacan na leitura que faz de *Totem e tabu*: “Devemos voltar sobre a relação que Lacan mantém com *Totem e tabu*, pois permanece nele um desacordo que precisamos ainda analisar³⁴” (ZAFIROPOULOS, 2001, p. 211). A discordância denunciada por Zafiropoulos refere-se ao desencontro entre a dimensão real e imaginária do pai com a função que ele desempenha, ou seja, com o pai simbólico. Conforme suas palavras: “Sublinhemos uma outra vez também que Lacan distingue então definitivamente o valor simbólico do *nome do pai*, e as relações imaginárias ou reais, de e à pessoa que as encarna na família³⁵” (*Ibid.*, p. 212).

Quando considera a semelhança entre o *mana* e o *nome-do-pai* no livro mencionado no capítulo anterior, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud* (2008), Zafiropoulos aponta igualmente um desacordo decorrente da contradição própria do pensamento simbólico, entre o mundo e aquilo que o representa. No entanto, o que se sobressai com a leitura de *Totem e tabu* diz respeito às “discordâncias da relação paterna” (LACAN, 1998c, p. 279) que Lacan, volta e meia, ressalta em sua obra, de onde se pode deduzir sua lógica do declínio do pai. Notemos que o lugar do pai está sempre em questionamento: ou ele está destituído, em desacordo com sua função, ou ele é o *nome-do-pai* que insere o sujeito na ordem simbólica; ora ele é impensável, ora ele é assassinado. Certamente alguma coisa Lacan quer nos dizer quando se refere a *Totem e tabu* como um mito construído para explicar onde está o pai, e quando aborda o pai simbólico como não estando em parte alguma. Vejamos aonde isso nos leva.

³³ Original em Francês (Tradução livre da pesquisadora).

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

4.2. O pai morto

Totem e tabu é feito para nos dizer que, para que os pais subsistam, é preciso que o verdadeiro pai, o pai singular, o pai único, esteja antes do surgimento da história, e que seja o pai morto. Mais, ainda: que seja o pai assassinado. E, realmente, como isso poderia ser pensado fora do valor mítico? Pois, que eu saiba, o pai em questão não é concebido por Freud, nem por ninguém, como um ser imortal. Por que é preciso que os filhos tenham, de certa forma, antecipado sua morte? E tudo isso, com que fim? Para, afinal de contas, interditarem a si mesmos o que se tratava de arrebatá-lo. Não o mataram senão para mostrar que ele é incapaz de ser morto (LACAN, 1995, p. 215).

A citação de Lacan nos leva a entrar mais uma vez numa linha argumentativa quanto ao lugar do pai que se inscreve no contexto estruturalista a partir da influência, insistentemente destacada, do pensamento levistraussiano nos ensinamentos de Lacan. O lugar do pai é o mito, pois é a partir do mito que o pai se conforma à lei da linguagem, e, conseqüentemente, estabelece a estruturação do sujeito.

Vimos no capítulo anterior que a cura xamanística, assim como a psicanálise, produz o efeito de cura justamente por proporcionar uma organização dos significantes da história do sujeito de forma a produzir um sentido, uma significação. O pai mítico produz a mesma eficácia simbólica que o mito da cura xamanística. O pai mítico corresponde, assim, ao pai simbólico que Lacan diz ser “impensável”, e que se encontra no Édipo freudiano. Mas o pai mítico mantém uma relação estreita com o pai imaginário; um depende do outro. O pai imaginário é aquele que se encontra nas fantasias e imaginações do sujeito; é aquele que dá consistência ao pai mítico. É a imagem, ou a ideia, que o sujeito tem do pai, a partir das interpretações que ele faz da sua pessoa e do seu comportamento.

O pai imaginário é aquele com que lidamos o tempo todo. É a ele que se refere, mais comumente, toda dialética, a da agressividade, a da identificação, a da idealização para qual o sujeito tem acesso à identificação ao pai. [...] É o pai assustador que conhecemos no fundo de tantas experiências neuróticas, e que não tem de forma alguma, obrigatoriamente, relação com o pai real da criança (LACAN, 1995, p. 225).

O pai simbólico, entretanto, só pode ser alcançado por uma construção mítica. Ou seja, quando os conteúdos imaginários referentes ao pai se organizam dentro de uma história, de um mito, estamos diante do pai simbólico. É daí que Lacan (1995, p. 233) supõe a dependência de um ao outro, pois é justamente aí que podemos verificar que “A ordem

simbólica intervém precisamente no plano imaginário”, como defende em 1956-57. O pai simbólico constitui, dessa forma, um significante. Um significante que direciona o discurso do sujeito, que organiza os conteúdos imaginários do mesmo, ao dispô-los em ordem, a partir do fio condutor, do *ponto de basta*, que representa esse significante flutuante.

O pai morto de Freud e o *nome-do-pai* de Lacan encontram-se, portanto, reciprocamente referidos numa função que tem por objetivo uma operação simbólica, que ordena os significantes do sujeito produzindo um significado, operação esta que tem efeito regulador e estruturante sobre o sujeito.

No capítulo anterior, tentei isolar alguns elementos da função paterna que encontramos no conceito de *nome-do-pai* em Lacan, e, no presente capítulo, investi no destaque da noção de pai em *Totem e tabu*, para, então, podermos percorrer o caminho que nos leva à falta dessa função que caracteriza a estrutura psicótica para, enfim, voltarmos aos questionamentos levantados na Introdução quanto à ênfase atual no declínio desta função, incontestavelmente importante para organização psíquica do sujeito.

5. QUANDO O SIGNIFICANTE PRIMORDIAL FALTA

“Não há certamente necessidade alguma de um significante para ser pai, não mais que para estar morto, porém, sem significante, ninguém jamais saberá nada sobre um ou sobre o outro desses estados de ser” (LACAN, 1998g, p. 562). Nesse enunciado de Lacan pode-se compreender a lógica constitutiva da forclusão do *nome-do-pai*, que vemos ocorrer na psicose. Emblemática ou explicativa, a afirmação de Lacan não entra aqui por acaso, pois os dois estados do ser a que ele se refere (ser pai e estar morto) levam-nos à correspondência entre o pai simbólico de Lacan e o pai morto de *Totem e tabu*, de Freud, que cumprem, vale dizer, a função simbólica destinada ao significante pai. A falta deste significante no inconsciente do sujeito, ou seja, a forclusão do *nome-do-pai*, implica, necessariamente, a ausência de uma função que designa o sujeito como participante do sistema simbólico, que lhe permite construir um saber sobre o mundo. De onde surge o conceito de forclusão e o que de fato ele define é o que discutirei na sequência.

5.1. Forclusão do *nome-do-pai*

O fato de que este conceito surja pela primeira vez na última aula do seminário sobre as psicoses, dia 4 de julho de 1956, não significa que Lacan não tenha se referido, ao longo do seminário, ao que este conceito designa. O termo forclusão nasceu de um debate entre Lacan e Jean Hyppolite³⁶ (1998) sobre o artigo freudiano *A negativa* (1925a/1996), em que Lacan repensa o problema a partir do trabalho de Merleau-Ponty sobre a *Fenomenologia da percepção*, especialmente a parte dessa obra dedicada à alucinação (LACAN, 1998e), recorrendo, para completar, à noção de *Verwerfung* que ele isola do caso clínico de Freud sobre o homem dos lobos³⁷.

³⁶ O debate entre Lacan e Jean Hyppolite se distribui em três textos encontrados nos *Escritos* (1998) de Lacan. Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud; Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud; e APÊNDICE I: Comentário falado sobre a ‘Verneinung’ de Freud, por Jean Hyppolite.

³⁷ Caso clínico publicado sob o título *História de uma neurose infantil* (1914/1918).

No texto que serve de mote ao debate entre Lacan e Hyppolite, Freud desenvolve sua teoria da constituição da realidade do sujeito. Segundo ele, a realidade se constitui a partir da distinção entre interno e externo que o sujeito faz com os objetos da sua percepção, em que interno constitui a realidade subjetiva e externo a realidade externa ao sujeito. É um jogo entre aquilo que está fora e aquilo que está dentro do sujeito. A tendência do sujeito é de introjetar aquilo que é bom, formando a realidade subjetiva, enquanto que o que é considerado mau é disposto como externo, como constituinte de sua realidade externa. Não obstante, aquilo que faz parte da realidade externa, de certa forma, está presente também dentro do sujeito sob forma de representação perceptiva; mas, o que faz parte da realidade subjetiva são representações para o que ele não encontra correspondente no real. Assim, “O que é irreal, meramente uma representação e subjetivo, é apenas interno; o que é real está também lá *fora*” (FREUD, 1925a/1996, p. 267).

A ideia de que o que é real (e não apenas imaginação do sujeito, por exemplo) está fora e dentro do sujeito, em forma de representação do objeto real, é uma qualidade própria do pensamento simbólico. Mesmo que Freud não tenha desenvolvido as ideias sobre o pensamento humano presentes nesse texto sob as lentes do sistema simbólico, próprias da linguística estruturalista, não podemos, entretanto, deixar de constatar que a abordagem que ele faz do símbolo se constitui, genuinamente, numa teoria do simbólico; fato que se pode constatar na sua afirmação de que “...o pensar tem a capacidade de trazer diante da mente, mais uma vez, algo outrora percebido, reproduzindo-o como representação sem que o objetivo externo ainda tenha de estar lá” (*Ibid.*, p. 267). Essa observação é destacada por Lacan (1998b) como justificativa para um retorno a Freud e à abordagem que ele traz das alucinações psicóticas no texto-debate sobre *A negativa*: “É aqui que o artigo de Freud posto na ordem do dia ocupa seu lugar de apontar à nossa atenção o quanto o pensamento freudiano é mais estruturalista do que se admite nas ideias aceitas” (*Ibid.*, p. 387).

A referência da alucinação em Freud nos remete ao caso clínico do homem dos lobos, o qual relata uma experiência alucinatória vivida aos cinco anos de idade pelo paciente de Freud quando brincava no jardim e fazia entalhes na casca de uma árvore. Conforme o relato do paciente, de repente, observou que havia cortado seu dedo mindinho, que ficou preso apenas pela pele, no entanto, não sentira dor alguma, apenas ansiedade. Ficou um tempo sem coragem de mencionar o referido à babá que o acompanhava e incapaz de olhar para o dedo

cortado. Enfim, acalmou-se e ao olhar para o dedo constatou que ele estava perfeitamente intacto (FREUD, [1914/1918]1996).

Lacan destaca desse relato “a impossibilidade em que ficou o sujeito de falar” (LACAN, 1998b, p. 392) do episódio naquele momento. E comenta a diferença entre essa impossibilidade e a dificuldade de falar relacionada ao esquecimento de um nome, por exemplo. Nesse segundo exemplo, “o sujeito deixou de dispor um significante”, e no caso do homem dos lobos, o sujeito ficou “diante da estranheza do significado” (*Ibid.*, p. 392). O que quer dizer que, enquanto brincava no jardim, alguma coisa aconteceu, mas alguma coisa que não se encontrava dentro do sujeito como representação da realidade externa ou como representação da realidade subjetiva, surgindo apenas no real, como o dedo cortado, preso apenas por uma pele. Quando algo do real ou do sujeito não pode ser representado subjetivamente, surge no real como alucinação.

Nesse caminho, Merleau-Ponty (1945), nas páginas dedicadas à alucinação, mencionadas por Lacan no seu debate sobre *A negativa* de Freud (1925a/1996), descreve a alucinação como um fenômeno, mas um fenômeno que não faz parte do mundo, “o que quer dizer que ele não é acessível, ele não tem um caminho definido que conduza dele a todas as outras experiências do sujeito alucinado ou à experiência do sujeito são³⁸” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 390). O fenômeno alucinatório não mantém relação com nenhum dado da realidade do sujeito; não forma estrutura, nem vínculo associativo, pelo simples fato de nunca ter existido para o sujeito. Não há registro algum de que ele possa ter existido algum dia para o sujeito.

Para Merleau-Ponty, “se a alucinação não tem lugar no mundo estável e intersubjetivo, é que lhe falta a plenitude, a articulação interna que fazem com que a coisa verdadeira repouse ‘em si’, age e existe por ela mesma³⁹” (*Ibid.*, p. 391). Se não há articulação interna é porque o objeto alucinatório nunca compôs a realidade do sujeito; ele nunca foi objeto de introjeção ou de projeção, muito menos objeto interno ou externo. Podemos afirmar, inclusive, diante da definição que Merleau-Ponty nos oferece sobre a alucinação, que o objeto alucinado nunca esteve presente no campo perceptivo do sujeito, sendo, portanto, impossível realizar sua introjeção. Daí a afirmação de Lacan (1998b): “O conteúdo da alucinação, tão maciçamente

³⁸ Original em francês (Tradução livre da pesquisadora).

³⁹ *Idem.*

simbólico, deve seu aparecimento no real ao fato de não existir para o sujeito” (p. 394). A não existência para o sujeito de determinados conteúdos que emergem sob a forma da alucinação decorrem de um processo denominado por Freud de *Verwerfung*, segundo a versão alemã mencionada por Lacan em *Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’⁴⁰ de Freud* (1998b). A noção de *Verwerfung*, no caso do homem dos lobos, designa o desconhecimento da castração por uma atitude de rejeição de uma realidade, mas não pelo fato de não querer se deparar com ela, e sim por não conhecê-la, por não ter registro algum de sua presença. A versão em português traduz *Verwerfung* por rejeição, rejeição de um dado da realidade, como se esse dado não houvesse nunca existido (FREUD, 1925a/1996).

Já Lacan, quando debate o texto da negativa com Hyppolite, voltando-se para o caso clínico de Freud, dá à *Verwerfung* o sentido de supressão. Mas, após comentar a paranoia do Presidente Schereber⁴¹, recorrendo às *Memórias*⁴² que o mesmo escreveu, assim como se referindo à análise que Freud faz dessas *Memórias* em *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia* (1911/1996), Lacan propõe traduzir *Verwerfung* por forclusão, tratando-a como um mecanismo específico da psicose. O termo forclusão, por sua vez, vinha de um adjetivo do discurso jurídico francês, forclusivo, utilizado para “fatos que o locutor não mais considera como fazendo parte da realidade. Esses fatos são de certo modo *foraclusidos*” (ROUDINESCO, 1994, p. 289). Conforme o dicionário *Le Robert* (2003), o termo *forclusion* no contexto do direito designa a destituição de um direito não exercido no prazo prescrito. Ou seja, quando nos referimos à *forclusion* do direito francês, estamos considerando o tempo, a temporalidade dos processos jurídicos; se passou do tempo não pode mais exercer-se como direito, foi, portanto, forclusivo.

O mesmo podemos aplicar à noção de forclusão em Lacan: algo deveria acontecer dentro de um período de tempo no desenvolvimento do sujeito para que ele pudesse interiorizar os conteúdos de sua realidade; o fato de esse algo não ter ocorrido dentro desse limite de tempo deixou o sujeito excluído de um processo necessário para simbolização do mundo, isto é, para a constituição da realidade do sujeito. Ele ficou impossibilitado de entrar, de participar do pensamento simbólico, o que, conseqüentemente, impede que alguns conteúdos da realidade

⁴⁰ *Verneinung* é traduzido por negação ou denegação, refere-se ao texto *A negativa* (1925) de Freud.

⁴¹ O comentário de Lacan sobre a paranoia de Schereber encontra-se no seminário *As psicoses* (1985).

⁴² Daniel Paul Schereber, jurista renomado, nasceu dentro de uma família de burgueses protestantes alemães. Em 1884, quando era presidente da corte d’appel de Saxe, começa a apresentar sinais de problemas mentais. Ele redigiu suas *Memórias de um neuropata* que publica em 1903 morreu num asilo de Leipzig em 1911.

sejam interiorizados, permanecendo fora do inconsciente do sujeito. Lacan, apesar de valorizar o texto de Freud, compreende-o, por outro lado, como longe de estar satisfatório. Por isso questiona sobre a *Verwerfung*:

De que se trata quando falo da *Verwerfung*? Trata-se da rejeição de um significante primordial [...]. Trata-se de um processo primordial de exclusão de um dentro primitivo, que não é o dentro do corpo, mas aquele de um primeiro corpo significante [...]. Trata-se – é Freud que fala aqui, não eu – de por à prova do exterior pelo interior, da constituição da realidade do sujeito na redescoberta do objeto. [...] Essa constituição da realidade [...], inscreve-se na base de uma bipartição, ao qual recobre curiosamente certos mitos primitivos, que evocam alguma coisa de primordialmente manco que foi introduzido no acesso do sujeito à realidade humana (LACAN, 1985, p. 174).

É dentro desse corpo primordial, do qual fala Lacan, que Freud supõe se constituir o mundo da realidade, já estruturado em termos significantes. Como já comentado, a realidade se institui através da bipartição entre fora, dentro; entre bom e mau; entre objetivo e subjetivo; entre real e irreal; entre inclusão e exclusão. São os significantes que a criança encontra no seu ambiente que são incluídos ou excluídos na subjetividade. É dessa forma que a criança vai construindo aquilo que Lacan denominou o corpo primordial, através desses significantes fornecidos pelo ambiente de que faz parte. Só que esses significantes só podem constituir a realidade do sujeito quando ocorre o processo de inclusão do significante primordial no inconsciente. De que depende a inclusão do significante primordial? É em torno dessa questão que se desenvolve a forclusão do *nome-do-pai* – a qual Lacan designa como mecanismo fundamental da psicose –, pois o algo que não ocorre e do qual depende o surgimento do significante primordial no inconsciente do sujeito é precisamente a função paterna. Em outras palavras, para que o sujeito constitua sua realidade, acedendo ao sistema simbólico, é imprescindível que o pai entre como intruso na relação mãe e filho.

Nesse ponto em que chegamos do desenvolvimento do pensamento lacaniano, sinto-me tentada a propor pensar a bipartição, referida na citação de Lacan, não apenas associada aos pares opostos mencionados acima, que fundam a realidade externa e a realidade interna do sujeito, e que têm sua raiz nos textos freudianos, mas também destacando outro aspecto que se encontra no ensino de Lacan, para além do seminário das psicoses, que tem relação direta com a função paterna: a bipartição operada pelo corte que o pai estabelece entre mãe e filho. Vejamos onde nos leva a lógica desse argumento.

A mãe, por estar inserida na linguagem (ela fala, representa as coisas a sua volta), fornece à criança um primeiro corpo de significantes, mas, para que ela possa constituir a realidade, é necessário que exista a divisão do significante que a mãe representa para ela. Essa divisão ocorre com a entrada em cena do significante pai. Lembremo-nos de que a realidade se constitui a partir da comparação entre pares opostos, sendo necessário, portanto, que haja outro ser com quem a mãe possa ser comparada, ou outro *significante* que não seja o *significante* materno.

Além disso, a própria mãe, por já estar inserida na linguagem, deixa escapar algo que é próprio deste campo: a falta. A hiância é própria do sistema simbólico. Além de promover a qualidade de um objeto poder ser representado diante da sua ausência, manifesta igualmente a condição da realidade de se apresentar para o sujeito sempre através de representações; não podemos ter acesso imediato ao real, apenas podemos representá-lo através da palavra, ou melhor, através do *significante*, mediador entre o sujeito e a realidade, entre o eu e o outro. A criança pressente essa falta através das idas e vindas da mãe. A ausência da mãe, objeto precioso para a criança, acaba por manifestar a falta do mundo simbólico para a criança, que, por sua vez, experimenta um desconforto, uma insatisfação que lhe dá a dimensão de uma ausência que não é apenas física, mas fundamentalmente psíquica, inaugurando o sujeito na dimensão do limite da barra. Comenta Lacan (1999, p. 181):

É a mãe que vai e que vem. [...] A pergunta é: qual é o significado? O que quer essa mulher aí? Eu bem que gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim que ela quer. Há outra coisa que mexe com ela – é o *x*, o significado.

A criança começa desde cedo a vislumbrar, a imaginar o que pode ser esse *x*. No entanto, é pela via da imaginação que ela inicialmente apreende esse *significado*. Entretanto, segundo Lacan, “a via imaginária não é a via normal” (LACAN, 1999, p. 181), afirmação que tem seu sentido à luz da psicose e que em breve será debatido. A via imaginária não oferece simbolização, não oferece compreensão daquilo que se apresenta para o sujeito como enigma primordial. Ela precisa representar simbolicamente o *x* para que ele produza sentido. E para que isso ocorra, o significante pai deve substituir o significante materno. O surgimento do pai como *significante* que substitui outro *significante*, a mãe, leva-nos ao conceito lacaniano de metáfora paterna. Para Lacan, “é isto: o pai é uma metáfora” (*Ibid.*, p. 180). A metáfora, segundo ele, “é um significante que surge no lugar de outro

significante” (*Ibid.*, p. 180). E é na medida em que o pai é uma metáfora que ele representa o objeto de desejo da mãe. Como assim? Tomemos o esquema utilizado por Lacan para ilustrar o processo metafórico operado pelo pai:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left(\frac{1}{S'} \right)$$

Figura 1.

(LACAN, 1999, p. 181)

Na figura 1 acima, S' é o significante materno e S é o significante pai que surge como metáfora, “sendo o S' a mãe como já ligada a alguma coisa que era o x , ou seja, o significado na relação com a mãe” (*Ibid.*, p. 180). O x é, então, o significado do desejo da mãe que surge como enigma para a criança, ou alguma coisa que justificaria a ausência da mãe. O esquema indica que com o surgimento do pai, o significante materno cai e o significante pai se equivale ao objeto do desejo da mãe, significando-o (*Ibid.*, p. 181).

Assim, o corte que o pai estabelece na relação mãe-bebê opera uma divisão no sujeito, tanto na divisão reiterada da mãe, quanto no filho. Essa divisão funda o sujeito como faltoso, e, portanto, como objeto que não satisfaz plenamente o outro (a mãe) e como sujeito que não se satisfaz plenamente com seu objeto. Nessa situação, o pai aparece como um novo *significante*, como o significante primordial que deve ser incluído no corpo de significante que a criança já vinha formando da sua relação com a mãe; mas, igualmente, ele deve surgir no interior do outro da criança (ou seja, a mãe) como significante essencial, pois, o *nome-do-pai* representa no outro, o outro como aquele que dá acesso à lei (LACAN, 1999); como aquele que funda a lei de proibição de incesto, interditando a mãe, e como aquele que funda a lei da linguagem, aquela que diz respeito ao processo de significação. Da entrada desse *significante* pai, surge, para a criança, uma resposta ao enigma primordial sobre a significação do desejo da mãe, e, conseqüentemente, a bipartição do signo linguístico em *significante* e *significado*.

Mãe como não faltosa, como plena, implica a correspondência direta entre o *significante* de seu desejo e o objeto-filho como *significado* desse desejo. Essa equivalência não suscita questionamento algum quanto ao desejo da mãe, e, portanto, não tem como surgir para o sujeito a dimensão do *significante* e do *significado*, mas apenas a significação fechada,

completa. Essa não bipartição corresponde a uma não repartição do código linguístico entre *significante* e *significado*. O *significante* tem aí uma significação imediata, sem mediações que permitiriam ao sujeito relativizar o *significado* de acordo com o contexto. Cada *significante* tem, assim, um correspondente direto e imutável. É, portanto, um *significante* amalgamado (LACAN, 1985), colado a um sentido determinado.

Se a não inclusão do *significante* pai inviabiliza a divisão do signo linguístico e toda a ordem atribuída ao seu componente *significante* como distinto e prevalente sobre o *significado*, como pode o psicótico participar da ordem simbólica, já que é da forclusão do *nome-do-pai* que se trata a psicose? Se a psicose se deduz da forclusão do *nome-do-pai*, e, portanto, justamente daquilo que é imprescindível à assunção do pensamento simbólico, como o psicótico se comporta no mundo simbolizado que vive, mas do qual não possui o essencial? Qual a saída do psicótico diante dessa falta, que não é a do neurótico, mas sim falta de uma falta neurótica que estabelece o sujeito no sistema das ausências e presenças representáveis?

O encaminhamento dessas questões passa pelo estudo das psicoses naquilo que abrange o imaginário do psicótico e as organizações possíveis que ele pode adquirir como recurso à simbolização e à estruturação psíquica, ou seja, o delírio. Mas antes de chegar a essa problemática, faz-se necessário perseguirmos o caminho que nos leva ao domínio do imaginário do sujeito em geral, domínio que a criança tem do significado do desejo da mãe pouco antes de poder realmente significá-lo.

Sugeri, na introdução, que o simbólico adquire a relevância que tem na obra de Lacan, designando, inclusive, uma função simbólica como estruturante dos processos mentais, devido à potência que o imaginário possui na dinâmica psíquica do sujeito. É justamente na psicose que podemos perceber o rumo que conduz a força do imaginário. Quando o sujeito não adquire a função simbólica que organiza esse imaginário, a força deste torna-se limitada.

Ao imaginário, Lacan dá importância desde o início de seu percurso psicanalítico, muito antes de perseguir o caminho do estruturalismo. Além do caráter imaginativo e fantasioso, sob a categoria do imaginário estão situados todos os fenômenos ligados à construção do *eu* do sujeito. É no texto *O estádio do espelho como formador da função do eu*, de 1949,

que encontramos os conceitos⁴³ que dizem respeito ao domínio do imaginário relacionados ao surgimento do *eu*. Esse texto de 1949 foi, na verdade, produzido pela primeira vez no XIV Congresso Psicanalítico Internacional de Marienbad, em 1936, sob o título *O estádio do Espelho: teoria de um momento estruturante e genético da constituição da realidade, concebido em relação com a experiência e a doutrina psicanalítica*. Nesse texto, “esquecido, perdido, fundido num outro, depois inteiramente reinventado” (ROUDINESCO, 1994, p. 125), na versão de 1949, Lacan tinha por objetivo “evidenciar a conexão de um certo número de relações imaginárias fundamentais num comportamento exemplar de uma certa fase do desenvolvimento” (LACAN, 1998b, p. 186). Comportamento esse, identificado por Lacan, como aquele em que a criança, a partir dos seis meses, manifesta diante da sua imagem no espelho.

Encontramos nesse texto a função da imagem, ou melhor, da imagem do próprio corpo, nos processos psicológicos do sujeito criança, a ponto de fornecer as imagens como conteúdos necessários à constituição do *eu* e da realidade do sujeito. Mas, o mais interessante é o caminho perseguido por Lacan na construção desse artigo, originalmente de 1936. É o que tentarei demonstrar na sequência.

5.2. O estádio do espelho e a posição paranoide

Essa expressão de estádio do espelho é uma apropriação lacaniana da noção walloniana de *estádio do espelho* – transformada, porém, numa operação psíquica ao invés de abordá-la dentro de uma dialética natural, como o fez Wallon (ROUDINESCO, 1994, p. 125). Essa noção diz respeito à constituição da realidade do sujeito. A transformação sofrida pela noção walloniana de *estádio do espelho* na obra de Lacan deve-se à influência da leitura de Melanie Klein. Klein, a partir de seus estudos, que tinham como ponto de partida os textos de Freud a partir de 1920⁴⁴; mas também, a influência de seus dois analistas, Ferenczi e Abraham⁴⁵, abriu caminho para estudar as psicoses na criança de tenra idade:

⁴³ Conceitos como: narcisismo, imagem, imago, identificação e fantasia.

⁴⁴ Esse ano marca a reelaboração Freudiana, que resultou num novo dualismo pulsional (pulsão de vida e pulsão de morte) e na segunda tópica freudiana. A segunda tópica compreende a noção de *isso*, *eu* e *supereu*, que surgia

Depois de partir das psicoses para estudar a importância dos primeiros anos de vida sobre o desenvolvimento do psiquismo da criança, ela foi ainda mais fundo na busca das origens, graças à reelaboração freudiana, a fim de descrever nos bebês as primeiríssimas relações de objeto (ROUDINESCO, 1994, p. 123).

Nesse percurso pela psicose, Klein estabelece a relação inicial entre a criança e o objeto a partir de um jogo entre o *bom objeto* e o *mau objeto*. Ideia que podemos encontrar no texto *A negativa* (1925a/1996), de Freud, no qual aborda a constituição da realidade do sujeito a partir da projeção e introjeção⁴⁶ do objeto percebido da realidade; texto esse, pivô do debate mencionado entre Lacan e Hyppolite em 1954.

Ainda nas linhas de Melanie Klein – para então voltarmos à semelhança com Freud e a contribuição lacaniana com o texto sobre o estágio do espelho – o bebê, inicialmente, se relaciona com a mãe a partir de uma parte dela mesma, seu seio, tomando essa parte como representativo da mãe, e vivido como objeto destruidor; só depois é que se torna capaz de representar sua mãe para si como um objeto total. Diz a psicanalista:

O desenvolvimento do bebê é governado por mecanismos de introjeção e projeção. Desde o início, o ego introjeta objetos ‘bons’ e ‘maus’, sendo que o seio da mãe serve de protótipo para ambos – ele é um objeto bom quando a criança consegue obtê-lo e é mau quando ela o perde. Mas o bebê considera estes objetos ‘maus’ por causa da agressão que projeta sobre eles, e não apenas porque frustram seus desejos: a criança os considera realmente perigosos – perseguidores que irão devorá-la, esvaziar o interior de seu corpo, cortá-la em pedaços, envenená-la... (KLEIN, 1996, p. 304)

Esse primeiro momento do desenvolvimento da criança, no qual ela se relaciona com a mãe através do seio como objeto *mau*, foi denominado por Klein, posição paranóide. Posição designativa de um “estágio em que os impulsos destrutivos e a ansiedade persecutória predominam” (KLEIN, 1997, p. 17), e se estendem do nascimento até, mais ou menos, o quinto mês de vida. Esta posição, por sua vez, é substituída pela posição depressiva, ao longo da qual a clivagem entre mãe e criança se atenua. Depois dessa etapa é que a criança pode representar a mãe na sua totalidade, quando ocorre, então, a perda da

– ao lado do sistema mental descrito em termos de pré-consciente, consciente e inconsciente – como sua mais nova forma de descrever e compreender os processos psicológicos do sujeito.

⁴⁵ Enquanto que Ferenczi incentivou Melanie Klein a analisar crianças, o que a tornou pioneira nessa prática clínica, Abraham, que ao trabalhar sobre as psicoses, localizara a origem destas em estágios muito precoces na infância, influenciou Melanie Klein na sua entrada no estudo das psicoses (ROUDINESCO, 1994).

⁴⁶ O termo introjeção refere-se ao ato de colocar para dentro um objeto percebido. No caso do estágio do espelho há uma distinção entre aquilo que faz parte da realidade externa e aquilo que é da realidade interna, o que constitui a realidade interna são os objetos introjetados pelo sujeito, o que significa dizer que ele coloca para dentro de si mesmo, constituindo sua subjetividade.

mãe como objeto primordial, momento vivido com angústia, porém, ao invés de experimentada de um modo persecutório, ela toma a forma de uma obsessão de destruir e perder a mãe (ROUDINESCO, 1994).

Nessa teoria kleiniana do desenvolvimento infantil, o normal e o patológico diferenciavam-se por uma simples variação no curso da evolução do desenvolvimento da criança. Se a posição paranoide não fosse ultrapassada, chegando à fase da obsessão, a criança permaneceria nessa posição que perpetuaria na vida adulta, revelando-se uma psicose. Da mesma forma, se a posição depressiva não fosse superada, poderiam desenvolver-se, na fase adulta, estados melancólicos (ROUDINESCO, 1994).

As interrogações que guiaram Klein em seu percurso – a respeito das estruturas subjetivas que separam a psicose da neurose, assim como a busca para compreender a condição imaginária do sujeito a partir das primeiras relações de objeto – eram também as de Lacan, as quais foram desenvolvidas originalmente em 1936 num artigo sobre o estágio do espelho. Nesse texto, Lacan transforma a experiência do estágio do espelho numa posição no sentido kleiniano, compreendendo uma operação psíquica pela qual se constitui o sujeito, no nascimento do próprio eu, a partir da identificação com seu semelhante quando percebe sua própria imagem no espelho. Quanto à gênese do eu, Lacan (1998a, p. 74) afirma:

Para situá-la no estágio do espelho, saibamos primeiramente ler ali o paradigma da definição propriamente imaginária que se dá da metonímia: a parte pelo todo. Pois não omitamos o que nosso conceito envolve da experiência analítica da fantasia, essas imagens ditas parciais, as únicas a merecer a referência de um arcaísmo primevo, que reunimos sob o título de imagens do corpo despedaçado, e que se confirmam pela asserção, na fenomenologia da experiência kleiniana, das fantasias da chamada fase paranoide.

O eu nasce dentro de uma massa confusa de percepções, onde o que se vê no espelho está em completo desacordo com o que experimenta interiormente. É o que se mostra através da metonímia de que fala Lacan, que se manifesta na criança claramente por uma desarmonia entre o que o sujeito percebe, vê no espelho, e o que ele sente internamente, organicamente. A criança desloca, metonimicamente, da parte para a totalidade do corpo, as suas sensações e percepções, concebendo o corpo como discordante. O que o espelho denuncia é um corpo em sua totalidade, é a harmonia desse corpo, enquanto que o que ele experimenta é justamente a falta de controle sobre o mesmo, devido à sua pré-maturação, denunciando, assim, a incompatibilidade do que sente com aquilo que de fato vê e percebe. Dessa forma, a unidade

do corpo que a criança vê no espelho é apenas uma percepção dada na exterioridade, estabelecendo “sua discordância de sua própria realidade” (LACAN, 1998b, p. 98), experimentada subjetivamente.

Além disso, devemos lembrar que a experiência do espelho decorre de uma fase anterior onde não há, para a criança, uma distinção entre a realidade interna e externa; ela e o outro, ela e os objetos a sua volta, mas, precisamente, ela e a mãe são apenas um só. Quando, então, percebe sua imagem no espelho, a criança fica dividida em diversas imagens: a própria imagem no espelho, a imagem do semelhante no espelho e a imagem do semelhante fora do espelho. A duplicidade de imagens que constituem a criança nessa fase, assim como a discordância de sua própria realidade externa, percebida como unidade, e interna, tomada de pré-maturação, resulta num estado afetivo e mentalmente constituído a partir de uma percepção que dá o corpo como fragmentado duplicado entre a experiência interna de impotência e a percepção da forma do corpo como unidade; mas também entre o eu e a imagem especular; entre o eu e o outro.

Estaria aí, nesse primeiro momento do estágio do espelho, a origem do pensamento paranoico, isto é, a divisão da própria imagem. Há uma grande diferença entre a divisão da imagem e a bipartição do sujeito da linguagem mencionada acima. O primeiro se refere ao início da experiência do espelho, onde a criança vê duas imagens duplicadas – a imagem do outro que ela vê no espelho e fora do espelho (de quem a criança é dependente, logo, esse outro se encontra sempre a seu lado, participando, portanto, da experiência do espelho da criança) e sua própria imagem duplicada no espelho – porém, não tendo ainda passado pela constituição de sua realidade. Já o segundo, diz respeito à divisão entre mãe e criança decorrente do corte que o pai impõe nessa relação, mas também à divisão do signo linguístico em *significante* e *significado*, necessária à inserção do sujeito no sistema simbólico, o que certamente supõe a constituição da realidade pelo sujeito.

Lacan, de alguma forma – seguindo passos semelhantes aos de Melanie Klein – reconhece esse momento inicial do estágio do espelho como uma fase do desenvolvimento do sujeito presente em todas as crianças. Ficar preso nessa posição inicial, a posição paranoide, conforme a expressão kleiniana, não podendo ultrapassá-la como convém, significa enveredar por uma estrutura psicótica. Mas como convém ultrapassar essa posição? Ou, no caso da psicose, o que faltou para superá-la?

Segundo Lacan, a assunção do próprio *eu* deve somar-se à divisão das imagens que ocorre no primeiro momento da experiência do estádio do espelho. A formação do *eu*, proposta pelo ensino de Lacan, se cumpre a partir de um mecanismo semelhante ao jogo de constituição da realidade sugerido por Freud em *A negativa* (1925a/1996) – que parece ter sido, de certa forma, considerado por Melanie Klein no estudo da psicanálise de crianças –, o jogo de fora e dentro, que corresponde ao jogo de interno e externo, objetivo e subjetivo, expulsão e introjeção, bom e mau.

Além do texto sobre o estádio do espelho, a constituição do *eu* do sujeito, assim como o domínio do imaginário de onde podemos pensar o seu nascimento, foi igualmente debatida por Lacan em outros textos, entre eles o artigo *A família* (1987) – sobre o qual discuti na Introdução, contemporâneo às ideias desenvolvidas no texto original sobre o estádio do espelho – e *O seminário*, de 1953-54, sobre os escritos técnicos de Freud – contemporâneo, por sua vez, ao debate entre Lacan e Hyppolite sobre *A negativa* de Freud.

5.2.1. O domínio do imaginário

“A função do estádio do espelho revela-se para nós, por conseguinte, como um caso particular da função da *imago*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade – ou, como se costuma dizer, do Innenwelt com o Umwelt⁴⁷” (LACAN, 1998b, p. 100). Lacan utiliza-se da palavra *imago* para designar a representação inconsciente que a criança faz dessa imagem. O conceito de *imago* mais do que uma simples representação mental da imagem do próprio corpo corresponde, na obra de Lacan, ao “conjunto de representações inconscientes que aparecem sob a forma mental de um processo mais geral” (ROUDINESCO, 1994, p. 156). O processo mais geral, mencionado por Roudinesco, diz respeito ao fato de que é a partir da primeira representação da imagem do próprio corpo que a criança poderá representar mentalmente todas as outras imagens que compõem os objetos com que se relaciona e, conseqüentemente, o mundo que a rodeia. Ou seja, é por causa da *imago* do próprio corpo que

⁴⁷ Respectivamente: realidade interna e realidade externa.

a criança poderá constituir sua realidade, inclusive o próprio *eu*. Vejamos como isso ocorre na experiência do espelho.

No estágio do espelho, a criança, que se encontra numa relação de dependência ao outro, tanto física como psicológica, começa a se identificar com uma unidade separada, diferente deste outro, que geralmente é a mãe. Diante do espelho, ela vê duas imagens distintas: a da mãe e a de um outro, que representa sua própria imagem, porém, ainda não reconhecida como tal pela criança. Contudo, com os movimentos que a criança naturalmente faz diante do espelho, vendo a imagem desconhecida executando esses mesmos movimentos, e comparando a imagem da mãe no espelho com a imagem da mãe fora dele, ela percebe a correspondência entre aquilo que ocorre dentro e aquilo que ocorre fora do espelho, identificando na imagem desconhecida a sua própria imagem. Ao se identificar com sua imagem especular, pode, então, definir o que faz parte e o que não faz parte dessa imagem, e, conseqüentemente, significar a si mesma, a partir do mesmo mecanismo que a permitiu detectar a semelhança entre as imagens refletidas e as imagens reais, ou seja, o jogo do dentro e fora proposto por Freud. “É o nível ao qual Freud se refere em *Die Verneinung*⁴⁸, quando fala dos julgamentos de existência – ou bem é, ou bem não é. E é aí que a imagem do corpo dá ao sujeito a primeira forma que lhe permite situar o que é e o que não é do eu” (LACAN, 1986, p. 96).

Partindo das ideias de Freud, nesse texto de 1925, o *eu* do sujeito representa sua realidade interna, sua subjetividade, portanto, no jogo do dentro e fora, a criança introjeta no *eu* o objeto que considera bom, e exclui do *eu*, constituindo, assim, sua realidade externa, aquilo que considera mau. É exatamente essa qualidade de situar o que é e o que não é do *eu* que institui aquilo que Lacan reconheceu como o registro imaginário. Conforme suas palavras, “...a equação simbólica que redescobrimos entre esses objetos surge de um mecanismo alternativo de expulsão e de introjeção, de projeção e de absorção, quer dizer, de um jogo imaginário” (*Ibid.*, p. 99). Quanto à equação simbólica, que se deduz do jogo imaginário, – que ocorre nessa fase, incluindo ou excluindo objetos do eu do sujeito – Lacan refere-se à produção de significação que se realiza na constituição da realidade do sujeito. (Ou, à constituição da realidade do sujeito, o que implica na produção de uma significação de sua realidade). O jogo imaginário significa, dá sentido à realidade do sujeito, na medida em que define seus conteúdos, determinando o que é o *eu* e o que é a realidade externa do sujeito. Mas a equação

⁴⁸ *Die Verneinung* é traduzido por *A negativa* (1925/1996).

simbólica que surge do jogo imaginário só é possível quando há a entrada de um *significante* que possa representar o *significado* (x) do desejo da mãe, apreendido, até então, apenas imaginariamente.

“É esse momento que decisivamente faz todo ser humano bascular para a mediatização pelo desejo do outro” (LACAN, 1999, p. 101), pois o desejo da mãe, como vimos, é precisamente um mediador – quando se tem, é claro, um *nome-do-pai* para significá-lo – nessa entrada do sujeito no pensamento simbólico. Essa operação – que inclui a constituição da realidade e a formação do *eu*, mas, primeiramente, a separação entre a criança e a mãe – é impensável sem o aparato simbólico. Se considerarmos que, inicialmente, a criança e a mãe, a criança e o outro são apenas um só, como pensar o surgimento de uma instância psíquica que funda o sujeito como unidade, senão através de um dispositivo simbólico que separa, que distingue, que significa e que nomeia? Se não há separação, não tem como haver compreensão do mundo como exterioridade – tudo que faz parte do mundo, faz parte do sujeito, ou seja, dentro e fora são uma mesma coisa – e, conseqüentemente, não tem como haver o nascimento do *eu*.

A identificação entre criança e mãe, nesse caso, é imediata, isto é, sem interferência do simbólico que permita ao sujeito dar sentido a essa identificação. É o que presenciamos na psicose. Se a criança não supera a posição paranoide, ela fica presa nessa relação onde o eu e o outro são uma mesma coisa, porém representadas por imagens divididas, à mercê da falta de significação que amenize a angústia que surge dessa experiência. Se o sujeito não pode se distinguir como unidade separada do outro, ele fica aprisionado numa dimensão onde “o real e o imaginário são equivalentes” (LACAN, 1986, p. 102), devido ao não envolvimento do imaginário pelo simbólico, decorrente da ausência de mediação simbólica no jogo imaginário. Isso quer dizer que como não adquiriu a instância psíquica que possibilita essa relatividade do mundo simbólico – isto é, o *eu* – o sujeito não é capaz de relativizar o significado das coisas que percebe, pois, segundo Lacan (1985), a teoria analítica define o eu como sendo sempre relativo. Tomemos um exemplo do próprio Lacan, retirado do seminário sobre as psicoses:

Um de nossos psicóticos conta-nos em que mundo estranho ele entrou já há algum tempo. Tudo para ele tornou-se signo. Não somente ele é espiado, observado, vigiado, falam dele, julgam-no, indicam-no, olham-no, dão-lhe uma piscadela de olho, mas tudo isso invade – vocês vão ver imediatamente a ambigüidade se estabelecer – o campo dos objetos reais inanimados, não humanos (LACAN, 1985, p. 17-18).

Quando imaginário e real se equivalem, os objetos reais são imediatamente apreendidos pelo imaginário, mas um imaginário sem representação simbólica, o que conduz o psicótico a uma percepção significativa de todos os objetos do real. O imaginário invade a vida do psicótico a ponto de dominar toda sua apreensão do mundo e do outro. Tudo tem significado, tudo quer dizer alguma coisa, tudo impõe uma significação determinada para o psicótico; e é ele sempre o alvo daquilo que percebe do exterior. E não há dúvida ou não compreensão das coisas que vê. Ele está certo do que entende a respeito do mundo e dos outros. Na psicose não há significantes, mas, símbolos. O mundo é percebido através dos símbolos que ele apresenta.

O contexto não importa nessa compreensão da realidade. O significante que surge num determinado momento não é questionado, relativizado, quanto a seu significado naquele contexto. Por não haver a bipartição do signo, não existe a possibilidade de se questionar a respeito do *significado* de determinado *significante* percebido do exterior. Um *significante*, portanto, não pode adquirir *significados* diferentes de acordo com o contexto, pois ele já vem impregnado de um sentido determinado segundo o imaginário do sujeito. Como nos diz Lacan, o sujeito, então, é sempre perseguido, vigiado, alvo de todo tipo de situação, em que o outro é sempre o agente dessa ação contra o sujeito. Assim, o psicótico se torna uma vítima do olhar do outro. Um outro que nunca sai de perto, que nunca lhe abandona, que persegue, que fala dele. Esse outro tem sua origem na posição paranoide do estádio do espelho. O outro é o duplo de sua imagem dividida na primeira fase dessa experiência que tem por função a formação do *eu*.

É imprescindível ressaltar que, para que o *eu* seja formado, ou seja, para que o sujeito ultrapasse a posição inicial do estádio do espelho, é necessário que na relação simbiótica entre mãe e filho exista a presença de outra coisa que surja para o sujeito como representativo de uma falta da mãe. Essa outra coisa, como se sabe, trata-se do desejo da mãe por um outro, o pai, que se encontra fora da relação mãe-bebê. A dimensão da falta é a mediação simbólica imprescindível para o surgimento do *eu* da criança como distinto do outro, como sujeito dividido em outra dimensão, a dimensão que diz respeito à incompletude da ordem simbólica, que diz que jamais podemos nos satisfazer completamente com um objeto, ou que jamais poderemos ter um saber completo sobre as coisas do mundo, pois na origem dessa insatisfação jaz uma falta essencial ao surgimento do sujeito como sujeito de linguagem. O que quer dizer que a linguagem impõe a representação do real e nunca a apreensão exata do que nele se encontra. Apelo à obra de Lacan (1985, p. 30):

Temos então um sujeito para quem o mundo começou a ganhar uma significação. O que significa isso? Ele anda há algum tempo atormentado por fenômenos que consistem nisto: ele percebe que se passam coisas na rua, mas quais? Interrogando-o, vocês verão que há pontos que permanecem misteriosos para ele mesmo, e outros sobre os quais ele se exprime. Em outros termos, ele simboliza o que se passa em termos de significação. Frequentemente, ele não sabe, se vocês examinarem as coisas bem de perto, se as coisas são favoráveis ou desfavoráveis a ele, mas ele procura o que indica tal comportamento de seus semelhantes, tal traço observado no mundo, nesse mundo que nunca é pura e simplesmente inumano pois que é composto pelo homem.

A falta do psicótico, no entanto, é de outra ordem:

É a falta do Nome-do-Pai nesse lugar que, pelo furo que abre o significado, dá início à cascata de remanejamentos do significante de onde provém o desastre crescente do imaginário, até que seja alcançado o nível em que significante e significado se estabilizam na metáfora delirante (LACAN, 1998g, p. 584).

A metáfora delirante ou o delírio é a saída possível do psicótico diante desse imaginário avassalador. Ou seja, é a forma de o psicótico dar conta da sua realidade repleta de sentidos, repleta de informações. O delírio é para o psicótico o que o mito ou a fantasia é para o neurótico. Se, por um lado, o mito é a via pela qual o sujeito neurótico organiza simbolicamente a falta de sentido das coisas que vivencia e percebe, o delírio, por outro lado, é a maneira que o psicótico tem de cercear o imaginário que invade, de limitar o excesso de simbolização.

Lacan sugere um exemplo de interpretação psicótica de um dado da realidade, comparando-a com a interpretação simbólica que um neurótico faria. O exemplo se refere a um carro vermelho qualquer encontrado na rua. Na apreensão simbólica, o sujeito compreenderia o carro vermelho “como é compreendida a cor vermelha num jogo de cartas, isto é, oposta ao preto, como fazendo parte de uma linguagem já organizada”. Mas na intuição delirante, o vermelho teria “uma função imaginária que, na ordem precisamente das relações de compreensão, traduz-se pelo fato de que esse vermelho para o sujeito tê-lo-á feito ver vermelho, parecer-lhe-á trazer em si mesmo o caráter expressivo e imediato da hostilidade e da cólera” (LACAN, 1985, p. 18). Há significação no delírio do psicótico. Ela se impõe, e para o sujeito ela é perfeitamente compreensível. “Ainda quando o que se compreende não pode nem mesmo ser articulado, denominado, inserido pelo sujeito em um contexto que o explicita, isso já se situa no plano da compreensão. Trata-se de coisas que em si mesmas já se fazem compreender” (*Ibid.*, p. 31).

São dois tipos de falta, são dois mundos, portanto. São duas forças que operam em cada sujeito. No psicótico a força do imaginário irrefreável. No neurótico o poder do simbólico que limita. Que limita em nome do pai, mas um pai, de certa forma, ausente, humilhado, dividido, artificial (LACAN, 1987). Ele mesmo também submetido a uma lei. Não só a lei do Estado, que de alguma forma colaborou imensamente na destituição de seu poder, mas antes, a lei de linguagem, que se encontra na origem da sociedade humana. Nesse sentido, o de um pai em declínio, cabe indagar a respeito dos efeitos do *nome-do-pai* encarnado nesse pai de que fala Lacan desde 1938. Lacan refere-se nesse texto de 1938 ao declínio da imago paterna, mas vemos igualmente, no meio psicanalítico (HURSTEL, 1999; LEBRUN, 2004), divulgar-se, quanto ao pai contemporâneo, a expressão, não de um declínio da sua imagem, mas a falência de sua função simbólica.

A problemática do declínio do pai e, conseqüentemente, das discordâncias paternas jazem por traz de toda a abordagem lacaniana sobre o Complexo de Édipo, pois, segundo Lacan (1998d), as discordâncias da relação paterna resultam numa “dissociação do Édipo em que convém ver a mola constante de seus efeitos patogênicos” (p. 279). Conseqüência do progresso e das mudanças sociais, políticas e econômicas, o declínio social da imagem do pai gera na modernidade uma crise psicológica, traduzida na dissociação do Édipo e nos seus efeitos aparentemente nada normativizantes, reconhecendo nas neuroses contemporâneas o reflexo dessa crise.

Essa problemática se encontra presente na letra de Zafirooulos (2007) como um questionamento acerca das modificações morfológicas da estrutura psicanalítica. Ele denuncia: “...inúmeros especialistas do campo da sociologia como da psicanálise concordam, parecem eles, em diagnosticar essa sorte de enfraquecimento da função simbólica que seria o princípio dos nossos sintomas modernos...” (ZAFIROPOULOS, 2007, p. 1). Esses intelectuais destacam a contemporaneidade como palco do descompasso da função simbólica do pai, como nos indica Hurstel (1999, p. 22): “...vivemos um período de transição histórica no qual o exercício da função paterna se fragiliza...”. Ambos parecem enfatizar não o declínio da imagem do pai que Lacan tanto debateu em 1938, mas sim o declínio da função simbólica do pai. O que nos sugere a crença de que houve, outrora, um pai potente cuja função encontrava-se em concordância com sua dimensão real e imaginária. De acordo com os ensinamentos de Lacan, entretanto, a função simbólica é destinada, desde sempre, a permanecer dentro de uma contradição que lhe é própria. O pai está fadado a oferecer uma lei que atua de forma manca, pois ele não pode dar conta, ao

mesmo tempo, da apreensão que o sujeito faz de sua realidade e de sua imagem em harmonia com sua dimensão simbólica. “Há sempre uma discordância extremamente nítida entre o que é percebido pelo sujeito no plano real e a função simbólica. Nessa distância é que reside o que faz com que o Complexo de Édipo tenha seu valor – de jeito nenhum normativizante, mas frequentemente patogênico” (LACAN, 2008a, p. 39).

Para Lacan, é impossível ao *nome-do-pai* produzir seus efeitos sem deixar rastros de sua discordância fundamental (2008a). O sujeito, com suas psicopatologias contemporâneas – que se refletem em quadros clínicos como o da anorexia, depressão, síndrome do pânico, transtornos de personalidade, delinquência, dentre outros –, manifesta a natureza discordante de uma função que pretende, antes de tudo, estabelecer o sujeito dentro de um sistema que lhe permita compreender sua realidade e agir de acordo com ela, e, portanto, consigo mesmo, mas que, no entanto, demonstra a impossibilidade de recobrir essa realidade por inteiro.

Que em Lacan a discordância do pai esteja relacionada ao declínio social de sua imagem só demonstra o caminho a percorrer para se compreender a atualidade da função paterna. Esta, por sua vez, encontra-se, incontestavelmente, fragilizada. Porém, se para Lacan as psicopatologias decorrem da dissociação do Édipo, significa dizer que a própria compreensão do Complexo de Édipo freudiano precisa ser reconsiderada. É a própria psicanálise que se coloca em questão quando se considera uma irregularidade naquilo que define as relações psíquicas da família proposta por Freud.

A força do imaginário e a necessidade de uma função simbólica para refreá-lo, debatido neste capítulo, à luz da problemática do declínio da função paterna, que não é exclusiva da psicose, como se pode destacar, juntamente com as questões acima levantadas, leva-nos a repensar a eficácia do *nome-do-pai* como mola organizadora do psiquismo do sujeito. E eis que me pergunto: já que, segundo Lacan, o pai não pode ser senão discordante em relação à sua função, o que de fato define o declínio da função paterna que os autores contemporâneos insistem em destacar? São para essas questões que agora me volto.

6. EXIGÊNCIA DA FUNÇÃO PATERNA NA ORDEM PSÍQUICA

Ao questionar o declínio da função simbólica do pai, na trilha da proposição lacaniana, reafirmamos a exigência do Complexo de Édipo para que se pense o ordenamento subjetivo, tendo em vista que é a partir desse conceito que Lacan pensa a função paterna exercendo seus atributos no perfilamento psíquico do sujeito. Embora Lacan relacione o surgimento deste complexo ao declínio social da imago paterna, ele conserva em sua reflexão a convicção de que, sem o *nome-do-pai*, sem a condição intrapsíquica que possibilita a ordem subjetiva, os riscos apontam ali no horizonte. Lacan (1987) propõe que o nascimento da psicanálise ocorre a partir da crise da realidade social declinante do pai. E esse fato sócio-cultural não ocorrerá sem consequências. Conforme suas palavras:

Seja qual for o futuro, este declínio constitui uma crise psicológica. Talvez seja a esta crise que se torna necessário relacionar a aparição da própria psicanálise. O sublime acaso do gênio não explica talvez sozinho que isto aconteça em Viena – nessa altura centro de um Estado que era o *melting pot* das formas familiares mais diversas, das mais arcaicas às mais evoluídas, [...] – que um filho do patriarcado judeu tenha imaginado o complexo de Édipo (LACAN, 1987, p. 62).

Aqui, Lacan afirma claramente sua tese do nascimento da psicanálise ligado à emergência de uma crise psicológica deduzida do declínio social da imagem do pai. Ou seja, para Lacan, a psicanálise nasce como resposta, como enfrentamento dessa crise. Só que ao constatar a crise psicológica a que estamos expostos com o declínio da imagem social do pai, Lacan não só percebe os riscos deste declínio para a ordem social como também identifica os efeitos nocivos para o ordenamento psíquico do sujeito. Para ele, a invenção da psicanálise não poderia solucionar a crise que eclodia nem, tampouco, resgatar a autoridade do patriarca dentro da família, mas poderia oferecer-se como um dispositivo simbólico de ordenação psíquica, apesar da crise social do pai – daí seu conceito de *nome-do-pai* discutido no terceiro capítulo, como aquele que estabelece as funções estruturantes do sujeito.

Lacan entendia a descoberta da psicanálise como estando relacionada às novas e diversas configurações familiares que surgiam na Viena do fim de século XIX, mas que podiam ser observadas também em outras partes do mundo, a exemplo da própria França, palco da revolução que, como vimos (Introdução, p. 7), Roudinesco (2003) reconheceu como o estopim do declínio do pai. Nas palavras da historiadora: “A dominação do pai permaneceu

portanto constante até o final do século XIX, a despeito da ruptura da Revolução de 1789, que lhe deu o golpe de misericórdia” (ROUDINESCO, 2003, p. 29). Nessa perspectiva, Zafirooulos (2001, p. 30) compreende que:

“...a psicanálise produz um continente epistemológico próprio a dar conta do funcionamento da família, do desenvolvimento psíquico dos sintomas e das crises psicológicas onde um dentre eles teria (talvez), segundo Lacan, permitido a descoberta do Complexo de Édipo”.

Apesar da assertiva de Zafirooulos, Lacan fez mais do que simplesmente propor uma simetria entre a crise social e a crise psicológica. Embora Lacan saiba que há, na crise psíquica, os riscos patológicos que batem à porta sem o pai cumprir as suas funções, do ponto de vista simbólico, o fato de o pai não cumprir o seu papel como representante da ordem social não equivale a ser dispensável na fundação mesma da ordem psíquica. Em outras palavras, apesar de identificar um declínio da imagem social do pai, Lacan não dispensa a necessidade e a possibilidade de existir uma função paterna na representação psíquica dos sujeitos. Só que ele observa nessa função do pai, imprescindível para a subjetivação, a influência do declínio de sua imagem.

Desta forma, apesar da polêmica afirmação de Lacan quanto ao surgimento da psicanálise, a ênfase recai, não no nascimento desse campo do saber, mas sim nos efeitos psicopatológicos procedentes das novas formas familiares. É o que podemos constatar na sequência do texto de 1938:

Seja como for, são as formas de neuroses dominantes no fim do século passado que se revelaram ser intimamente dependentes das condições de família. Estas neuroses, desde o tempo das primeiras adivinhações freudianas, parecem ter evoluído no sentido de um complexo caracterial onde [...] se pode reconhecer a grande neurose contemporânea. A nossa experiência leva-nos a designar aí a determinação principal na personalidade do pai, sempre faltando de certo modo ausente, humilhada, dividida ou artificial (LACAN, 1987, p. 62).

O teor da afirmação de Lacan é ainda mais grave, pois ele deposita na nova versão do pai – destituído da autoridade da família patriarcal – o surgimento dos sintomas contemporâneos. Dito de outro modo, para Lacan, os sintomas neuróticos são o reflexo das formas de família dominantes e, portanto, intimamente ligados à fragilidade da figura paterna. Ele reconhece não apenas o declínio social da imagem do pai, decorrente das transformações familiares de ordem social, política e econômica, transformações vicejantes no período pós-revolução, mas aquilo que salta aos seus olhos são os efeitos desse declínio sobre a saúde psíquica do sujeito

que vê a liquefação da imagem paterna se realizar e, portanto, o ponto de apoio na realidade com o que é possível compor as representações psíquicas. Mais do que isso: na perspectiva da investigação aqui desenvolvida, o salto qualitativo de Lacan reside em sua anunciação de que é a relatividade da realidade edipiana, determinada pelo que ele denominou em 1950 de “condições sociais do edipianismo” (LACAN, 1998c, p. 137), que detona a própria fragilização psicológica do sujeito. Essa ideia colabora com a “relatividade sociológica” debatida na introdução desta dissertação em que foi apresentada a posição de Lacan em contraste com a universalidade implicada na proposta freudiana do Complexo de Édipo.

Agora retomemos a argumentação para lhe conferir outro sentido, qual seja: o avanço lacaniano se radica no fato mesmo de reiterar a exigência de uma função psíquica ser efetivada, a despeito de o seu suporte imaginário – a imagem social do pai – não ter mais sustentação. Em outros termos: para Lacan, o vazio do lugar do pai no espaço social é danoso para o ordenamento psíquico. Não obstante, o psíquico não é um mero espelho da realidade e, portanto, a função paterna, em certa medida, pode ser exercida com ou sem imagem paterna correspondente. Vejamos a lógica da sua argumentação.

Ao observar alterações no quadro clínico das neuroses de uma época para outra, ou seja, do início das adivinhações freudianas – momento de surgimento da psicanálise – até o período no qual Lacan formula suas elaborações, ocorreram mudanças sintomatológicas nos quadros neuróticos a ponto de ele reconhecer os sintomas de sua época como neuroses contemporâneas. O que Lacan demonstra nesse texto é a relação entre os sintomas e a realidade social de cada momento histórico. As modificações políticas e econômicas desencadeiam mudanças nas organizações familiares que alteram as relações entre seus membros e o papel que cada um desempenha no enredo familiar e, conseqüentemente, a organização mental desses sujeitos. Considerando que o Complexo de Édipo, como nos disse Lacan (1987), define as relações psíquicas na família humana, são essas relações que sofrem modificações, resultando em novas formas de neurose. Na metapsicologia freudiana, o esquema permite ir até aqui. Em Lacan, outra coisa mais sutil se esgueira, a saber, que os tipos de sintoma que surgem em cada momento histórico são reflexos do tipo de sociedade na qual o sintoma se manifesta.

Aqui, Lacan se refere mais exatamente à família conjugal de Durkheim. Há uma forte influência deste sociólogo nos primeiros trabalhos realizado por Lacan em psicanálise. Essa

influência foi bastante lembrada e analisada por Zafiropoulos em seu livro *Lacan et les sciences sociales* (2001). Desde a introdução, parece que Zafiropoulos quer deixar bem claro a participação de Durkheim nos ensinamentos de Lacan de 1938 a 1953, ou seja, os anos anteriores à retomada estruturalista da obra freudiana. É o que constatamos na sua afirmação:

Lacan durkheimiano?

Sim, pois antes de Lévi-Strauss se encontrava bem Durkheim no coração dos aportes sociológicos de Lacan que formulava desde 1938 – em seu artigo sobre a família incluindo a aula de Durkheim – a tese do ‘declínio da imagem paterna’, tese que deduz da lei de contração familiar de Durkheim o empobrecimento da potência identificatória das famílias e a degradação do complexo de Édipo não assegurando mais a harmoniosa maturação subjetiva e social dos filhos (e das filhas) (ZAFIROPOULOS, 2001, p. 10).

Segundo Durkheim (1921), a família conjugal “resulta de uma contração da família paterna” (p. 4), não compreendendo, portanto, mais que o marido, a mulher, as crianças menores e os filhos (e filhas) solteiros. A lei de contração de onde provém, segundo Zafiropoulos (2001), a tese lacaniana do declínio da imagem paterna, é definida por Durkheim como resultado natural das mudanças do meio social, pois:

De fato, o estudo da família patriarcal nos tem mostrado que a família deve necessariamente se contrair à medida que o meio social, com o qual cada indivíduo está em relação imediata, se estende mais. Pois, quanto mais ele é restrito, melhor ele está em estado de se opor ao que as divergências particulares fazem aparecer; em seguida, essas só podem se manifestar quando são comuns a um grande número de indivíduos para fazer efeito de massa e triunfar a resistência coletiva. [...] Ao contrário, à medida que o meio torna-se mais variado, deixa mais livre em jogo as divergências privadas, e, por consequência, aquelas que são comuns a um pequeno número de indivíduos deixam de ser contidas, podem se produzir e se afirmar (DURKHEIM, 1921, p. 7-8).

Nessa sociedade proposta por Durkheim, não é necessário que as divergências particulares sejam representadas por um grupo grande para ter efeito sobre as regras impostas pelas autoridades. Ou seja, um indivíduo pode, isoladamente, se opor às leis e normas sociais, se eximindo de seguir aquilo que se impõe a ele como proibição. Reiterando esse detalhe, os indivíduos ficam, assim, mais livres das restrições, das regras dos seus representantes sociais, como afirma SINGLY (2007), na sequência do trecho transcrito acima, em que ele também analisa a “família conjugal” de Durkheim. Essa liberdade repercute no ambiente familiar de tal forma que promove nas sociedades uma espécie de anomia ou mesmo a ausência de moral dentro da família conjugal. É o que Durkheim anuncia em seu texto: “Não há sociedade moral onde os membros não têm obrigações uns em relação aos outros [...] É então uma sociedade amoral” (DURKHEIM, 1921, p. 13).

Ao se tornar possível que um indivíduo isolado manifeste suas divergências se opondo às normas sociais, ele pode igualmente se opor ao grupo familiar como personalidade libertada deste grupo, acentuando cada vez mais suas divergências individuais. Dito de outro modo, se o sujeito isolado não encontra oposição nem regras que lhe deem limites, que restrinja seus atos, certamente ele fica livre para agir segundo seus desejos e suas crenças. A família, que deveria fornecer esses limites, ao se constituir como ambiente de referência das regras e leis sociais, deixa de ser obstáculo às ações desregradadas dos sujeitos isolados, dessa forma, influencia as condutas dos indivíduos desde a infância nesse contexto de amoralidade. Quanto a isso Durkheim (1921, p. 13) dá seu parecer: “É que elas não crescem em um ambiente moral”.

Embora seduzido pela semântica sociológica, Lacan está convencido de um aquém que é necessário elucidar, nesse campo em que o pai falta. Lacan não retoma simplesmente Durkheim. O social é importante, sim, na reflexão de Lacan, mas como superfície de projeção das representações que dele o sujeito compõe. Que o determinismo social de Durkheim insira-se de certa forma na letra de Lacan, não quer dizer que Lacan estenda esse determinismo aos processos psíquicos. É aí que vemos o *nome-do-pai* como eixo simbólico que permite ao sujeito, apesar da sociedade amoral em que se desenvolve, como o quer Durkheim, ter uma estruturação subjetiva.

Desta forma, a lei de contração familiar que tenta aproximar e circunscrever a família no seu núcleo biológico, assim como a valorização do indivíduo em prol do grupo que essa contração promove, teria produzido as circunstâncias sociais anômicas que se opõem “à harmoniosa incidência do Complexo de Édipo sobre o progresso narcísico e a formação do eu” (ZAFIROPOULOS, 2001, p. 80). A questão é ainda mais delicada do que parece. Por um lado, temos o Complexo de Édipo que tem por função integrar o sujeito à realidade, fazendo-o reconhecer as regras e leis que guiam o funcionamento da sociedade e as relações entre seus membros, contendo, dessa forma, o comportamento narcísico do sujeito que compromete sua integração às normas do mundo social e, conseqüentemente, a formação do próprio eu como unidade separada da realidade externa. Por outro lado, temos uma realidade social em que a ausência de leis ou normas de organização que prevalece interfere na contenção da atitude narcísica, uma vez que ela promove essa espécie de valorização do indivíduo, ou seja, esse individualismo que tanto os autores da contemporaneidade (LIPOVETSKI, 1983; SINGLY, 2007; ZAFIROPOULOS, 2001) debatem à exaustão.

A título de exemplo, em *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain* (1983), Lipovetsky se propõe a desvendar as mutações históricas do nosso tempo, dando destaque ao individualismo que constata prevalecer na contemporaneidade. Segundo ele, a lógica individualista favorece certos tipos de valores sociais que visam à realização pessoal em detrimento da subordinação individual às regras coletivas tendendo “a instituir um ambiente de proximidade, de ritmo e de solicitude liberada do registro da lei” (LIPOVETSKY, 1983, p. 25). Se somos liberados do registro da lei, estamos liberados da instância que representa o pai, lei que se pretende primordial – a proibição do incesto – e que se encontra atrelada à função que o pai desempenha, aquela que insere o sujeito na dimensão da linguagem, no pensamento simbólico, operando a união do *significante* e do *significado* e possibilitando ao sujeito realizar a significação do próprio eu e da própria realidade.

É inevitável, portanto, que, ao liberar o registro da lei, ocorra o que Lipovetsky (1983, p. 15), definiu quanto aos sujeitos da sociedade atual, sempre “...ávidos de identidade, de diferença, de conservação, de diminuição de tensão, de realização pessoal imediata⁴⁹..50”. A identidade e a diferença dependem do processo que o Édipo pretende abarcar, pois são nas relações psíquicas do complexo familiar edípiano que as identidades e as diferenças podem se estabelecer. É verdade que, como já debatido no quinto capítulo, não podemos falar de identidade sem considerar a diferença, pois a identidade do sujeito decorre de um jogo que ele estabelece entre o eu e o outro, um jogo que se opera através da diferença entre pares opostos de qualidades do objeto, como, por exemplo, gordo e magro, alto e baixo, fora e dentro. Ou seja, é sempre através da distinção e, portanto, da diferenciação entre duas coisas, entre duas pessoas que o sujeito pode definir seu próprio eu e sua própria identidade. É assim, dentro desse jogo de diferenciação, que a lei se enraíza, corroborando na construção das identidades pessoais. Vale lembrar que a lei não se restringe à organização social, mas principalmente diz respeito à organização dos indivíduos dessa sociedade, como ele se constitui, se organiza e funciona.

A falta de identidade e diferença surge, portanto, como um resultado inevitável da liberação da lei que a lógica individualista acaba por promover. Se há falta de um, conseqüentemente, evidenciamos a ausência do outro. O declínio da função paterna envereda exatamente por essa falta de identidade. Se não há identidade é por não haver significação, e, se não há

⁴⁹ Grifo nosso.

⁵⁰ Original em francês (Tradução livre da pesquisadora).

significação, é por não possuir no sistema psíquico do sujeito o *significante* pai, aquele que permite ao sujeito significar as coisas à sua volta, desenvolvendo um conhecimento integrado à realidade do mundo simbólico do qual faz parte.

Não se trata da forclusão do nome-do-pai, mas sim da fragilização da lei do pai, que encontramos nas variações contemporâneas da neurose, que se expressam através das mudanças sintomatológicas nos quadros neuróticos – que vão desde uma depressão leve até atos delinquentes e perversos⁵¹. A psicanálise detectou “...tensões relacionais que parecem desempenhar em todas as sociedades uma função basal...” (LACAN, 1988c, p. 129). Essas tensões relacionais descobertas pela psicanálise, segundo acredita Lacan, são consideradas, num texto de 1950, como dependentes do Complexo de Édipo. Esse texto é suscitado aqui como testemunho da reverberação das hipóteses lacanianas de 1938, mais exatamente o artigo A família (1987). A tese de uma dependência entre as tensões relacionais e o Complexo de Édipo pode ser identificada em 1950, a partir da expressão “tensões oriundas do edipianismo” (LACAN, 1988c, p. 134). A sequência do texto é ainda mais incisiva na sua afirmação de 1938, em A família, pois Lacan (1988c) reconhece como consequência dessas tensões a manifestação de psicopatologias que, por sua vez, se associam à forma conjugal de família. Vejamos:

Ora, em sua maior parte, senão em sua totalidade, os efeitos psicopatológicos em que se revelaram as tensões oriundas do edipianismo, [...] permite-nos pensar que eles exprimem uma deiscência do grupo familiar no seio da sociedade. Essa concepção, que se justifica pela redução cada vez mais estreita desse grupo à sua forma conjugal, e pela consequência que se segue do papel formador cada vez mais exclusivo que lhe é reservado nas primeiras identificações da criança e na aprendizagem das primeiras disciplinas, explica o aumento do poder captador desse grupo sobre o indivíduo, na medida mesma do declínio de seu poder social (LACAN, 1988c, p. 134).

A observação de Lacan nos sugere algo aparentemente contraditório, pois ele anuncia que quanto mais a família se restringe à sua composição biológica, mais ela é influenciada pelos seus componentes parentais, pai e mãe, por haver, na família conjugal, uma contração e uma focalização nas relações entre seus membros, e, conseqüentemente, a redução das relações grupais. As relações ficam mais restritas ao ambiente familiar e, portanto, o sujeito fica mais susceptível às influências que os pais exercem sobre ele. Só que a influência exercida pelo pai na família conjugal resulta em efeitos cada vez mais patogênicos, por estar sustentada numa figura familiar fragilizada e numa espécie de anomia social. Além disso, aquilo que o sujeito

⁵¹ Não se trata aqui da estrutura perversa, mas sim de condutas perversas de sujeitos neuróticos.

aprende dessa relação familiar é testado, é reforçado ou reelaborado na relação social, nos conflitos e nas vicissitudes da vida. Se as relações sociais ficam escassas, o indivíduo não tem onde experimentar aquilo que aprendeu com as figuras paternas. As experiências ficam restritas aos conflitos familiares sendo facilmente modificáveis. É como se o indivíduo não tivesse experiências sociais suficientes para averiguar a justeza e a adequação, e, inclusive, internalizar, os referenciais primários familiares, conseqüentemente, o sujeito fica mais vulnerável às influências externas, pois não teve onde fortalecer as referências familiares.

Notemos que, na sequência do texto, Lacan (1988c), por fim, afirma que as tensões relacionais edípicas só se tornam patogênicas nas sociedades onde a própria situação familiar se encontra desintegrada. Ela depende do social, por um lado, mas principalmente do ambiente familiar. Em outras palavras, o social influencia de certa forma a conjuntura familiar, mas é na relação familiar que a constituição subjetiva vai se definir em saúde mental ou psicopatologias. É por essa via que autores da psiquiatria, como Jean Bergeret (1992), apreendem a exposição do sujeito ao adoecimento psíquico. Em suas palavras:

Qualquer que seja de fato a importância indiscutível das pressões e dos obstáculos exteriores, a experiência clínica mostra que a atribuição dos fatores sociais permanece sempre secundária em relação aos componentes específicos da personalidade de base do sujeito (BERGERET, 1992, p. 15).

Os aspectos sociais, que podem ser desde uma mudança de endereço, ou uma perda amorosa, até a automação dos meios de produção, mostram-se sempre secundários quanto aos possíveis efeitos sobre o sujeito em relação à estruturação psíquica do mesmo, que se estabelece no enredo edípico. Ou seja, cada um reage aos aspectos sociais de acordo com as linhas de força ou de fraqueza da constituição psíquica que a família oferece desde sua infância e sua adolescência, bem antes do evento social acontecer. Segundo Bergeret (1992, p. 17):

O aporte social exterior não pode operar funcionalmente e estruturalmente sobre o indivíduo a não ser que essa ação se encontre metabolizada por uma passagem real no nível da relação com os pais. [...] Sem essa metabolização, os ecos exteriores agem, certos, mas fracamente; depois desse aporte eles apóiam seletivamente sobre os êxitos ou as falhas da ação parental em se contentando de colorir mais ou menos vivamente em superfície.

Sua afirmativa nos indica para a aposta na relação familiar. Ou essa relação, que deve transmitir ao sujeito a mensagem social – o funcionamento da sociedade com suas normas e leis – permite à criança adquirir pouco a pouco um modo de estruturação estável e definitiva, ou bem essa

relação parental é verificada incapaz (BERGERET, 1992). Mas é sempre em primeiro plano a relação familiar que está em questão, que define mais exatamente a estruturação do sujeito e, portanto, sua vulnerabilidade aos eventos sociais. Se ocorre a metabolização do aporte social, ou seja, se a mensagem social é transmitida na relação parental, o sujeito pode adquirir a estruturação desejável. Mas, se por outro lado, não ocorre a metabolização, o que significa dizer que os pais não conseguiram inserir o indivíduo no contexto social, nas regras e normas da sociedade, então o sujeito recorre ao aporte social como suporte. Entretanto, este não pode se oferecer como apoio estável, resta apenas apelar para os acertos e os erros das atitudes parentais como modelos fragilizados de comportamento socializado.

Se considerarmos as contribuições lacanianas a partir da afirmação de Bergeret, a relação familiar edipiana estaria, então, dentro de um processo que inviabiliza a estruturação estável e definitiva do indivíduo, pois, de acordo com Lacan (1988c), o que se observa na contemporaneidade são os efeitos psicopatológicos oriundos das tensões do edipianismo. Segundo ele, “A manifestação psicopática pode revelar a estrutura da falha...” (LACAN, 1988c, p. 134). Entendamos aqui como falha do Édipo. Um Édipo que falha em socializar o indivíduo, em inseri-lo nas regras e normas sociais. Na contemporaneidade, essa falha se manifesta através dos sintomas neuróticos contemporâneos que Lacan (1987, p. 62) identificou como determinada pela personalidade do pai “sempre faltando de certo modo ausente, humilhada, dividida ou artificial”.

Nesses dois artigos, um de 1938 e outro de 1950, encontramos um Lacan que faz do Édipo uma variável onde a produção dos sintomas patogênicos depende da conjuntura familiar influenciada pela realidade social de seu tempo. “A fecundidade subjetiva e social do edipianismo não é estável” (ZAFIROPOULOS, 2001, p. 59). Essa afirmação não é sem contexto. Ela não é estável porque desde seu nascimento encontramos a anomia, ou seja, a ausência de leis ou normas de organização, no centro das condições sociais de onde surgiu o Complexo de Édipo, favorecendo, portanto, a reprodução desta anomia na transmissão da mensagem social pela relação parental.

A relação entre as mudanças sócio-históricas e o declínio da função simbólica do pai consiste num círculo vicioso onde temos como mola propulsora a imagem do pai decadente, pois, a partir do momento em que o pai passa a ser contestado na sua autoridade e no seu poder, aquilo que essa autoridade exigia ou representava, quer dizer, a lei, a regra social, a

organização psíquica, entra não só em questionamento, mas também em instabilidade, visto que a família edipiana, como meio de difusão dos aportes sociais, propaga essa mesma fragilidade que funda seu nascimento.

Em outras palavras, o declínio da função paterna parece ser o resultado inevitável do declínio da imago social do pai que ocorreu em fins do século XIX. A imagem degradada do pai, juntamente com as outras consequências das revoluções, conduziu as sociedades para uma nova maneira de se organizar e se orientar, em que prevalece a deterioração cada vez maior de qualquer tipo de lei ou norma que pretenda inserir o sujeito numa situação de subordinação ou de restrição, o que afetou, conseqüentemente, a organização psíquica dos sujeitos. Lacan nos oferece uma diagnose dessa realidade em declínio, sustentando que, com a imagem desvalorizada do pai, a função paterna mostra-se sempre frágil naquilo a que se propõe realizar, a saber, a estruturação psíquica. No entanto, ela ainda pode produzir seus efeitos ordenadores, a despeito da sua fragilidade, mas uma ordenação que leva em si a marca de sua origem, isto é, a imagem declinante do pai.

7. CONCLUSÃO

O que é um pai? O pai é, com efeito, o pivô, o centro fictício e concreto da manutenção da ordem genealógica, que permite à criança se imiscuir de maneira satisfatória num mundo que, de qualquer maneira que se o avalie, cultural, natural ou sobrenaturalmente, é aquele onde ele nasce. É num mundo humano organizado por essa ordem simbólica que ele faz sua aparição, e é isso que ele tem que enfrentar (LACAN, 1995, p. 410).

Que o pai faça sua aparição para o sujeito através da ordem simbólica define desde já o caráter de sua função, ou seja, simbólica. Só que é essa função que se encontra em questão na contemporaneidade. Que Lacan tenha enfatizado desde o início de sua inserção pela psicanálise outro tipo de declínio, o da imagem social do pai, não descarta a sua preocupação e até mesmo a sua constatação de uma função simbólica enfraquecida, mesmo porque ele acreditava que “A ordem simbólica intervém precisamente no plano imaginário” (LACAN, 1995, p. 233), e se a imagem do pai se encontra degradada, o simbólico que intervém aí leva consigo as marcas dessa degradação.

Trata-se da degradação do Édipo que Lacan destacou como consequência da crise psicológica, que surgiu, principalmente na Europa, em fins do século XIX, e que, segundo ele, resultava do declínio social da imagem do pai. Pode-se constatar que, para Lacan, a função simbólica que o Complexo de Édipo realiza, esteve, desde sempre, sustentada por essa imagem destituída de autoridade, desvalorizada, constituindo-se, portanto, como uma função naturalmente instável pela fragilidade da imagem daquele que a desempenha. Não obstante, com a fragilização da função que integra o sujeito na dialética simbólica, resta ao sujeito uma subjetivação que não garante uma organização psíquica bem estruturada. A mais prejudicada é a qualidade da saúde psíquica do sujeito, cada vez mais debilitada e inconstante, quando não muito, a realização numa psicose.

O fato de esta função estar inscrita e sustentada por uma realidade de declínio a estabelece numa realidade sujeita a mudanças e a alterações que fogem, completamente, à estabilidade desejada para uma função que se propõe a realização da subjetivação. Como pode uma função simbólica se estabelecer a partir de uma realidade de declínio e não possuir em si mesma esse traço de instabilidade própria de sua constituição? Não podemos ignorar que a função exercida pelo pai, por mais que se trate de uma função simbólica, é exercida por um pai

degradado socialmente. E como não podemos separar o simbólico do imaginário – já que o simbólico é preenchido pelo imaginário do sujeito, dando limite a esse imaginário na medida em que o dispõe dentro de uma história que o organiza – só nos resta constatar a influência que a imagem social degradada do pai exerce sobre a competência da função paterna que cabe a ele desempenhar. Como vimos no terceiro capítulo, ao falar da função paterna, Lacan (1998d) destacou a inadequação fundamental desta função: “De fato mesmo representada por uma única pessoa, a função paterna concentra em si relações imaginárias e reais, sempre mais ou menos inadequadas à relação simbólica que a constitui essencialmente” (LACAN, 1998d, p. 279). É nessa perspectiva que afirma também que “há sempre uma discordância extremamente nítida entre o que é percebido pelo sujeito no plano do real e a função simbólica. Nessa distância é que reside o que faz com que o Complexo de Édipo tenha seu valor – de jeito nenhum normativizante, mais frequentemente patogênico” (*Ibid.*, p. 39).

Os efeitos patogênicos do Édipo, por sua vez, podem ser evidenciados nas formas atuais de psicopatologias que afetam a sociedade como um todo. “...Nunca a depressão se apresentou com tanta eficácia e violência como ‘saída’ para o homem desobjetivado de hoje. [...] Os novos distúrbios sociais e psíquicos estão aí a prenunciar que as mutações da globalização não estão trazendo melhorias para a qualidade de vida na Terra” (HURSTEL, 1999, p. 13). A neurose, designada por Freud, como a saída esperada do Complexo de Édipo, não garante mais a realidade de uma organização psíquica bem estruturada. As neuroses atuais, antes de fornecerem aos sujeitos modalidades de funcionamentos organizados, se encontram cada vez mais instáveis, no limite, na borda, ganhando expressão numa infinidade de distúrbios sociais e psíquicos, tais como as patologias narcísicas, as toxicomanias, a anorexia, a bulimia, a depressão, os suicídios, os transtornos psicossomáticos, as psicopatias, a delinquência, o transtorno de ansiedade e de pânico, entre outros.

Se o Édipo não é estável, menos ainda é o sujeito fruto da função paterna declinante que o Complexo de Édipo degradado pode oferecer. Tendo na psicose o testemunho fecundo de uma realidade paterna declinante ao extremo, em que se vê morrer a função paterna, e nos novos tipos de neuroses, o reflexo de uma função que não pode se exercer dissociada das anomalias sociais a que esteve sujeita ao longo da história, a atualidade da função simbólica do pai só pode se exprimir de forma manca. Principalmente no que diz respeito à contemporaneidade, pela imagem social degradada do pai, que influencia de forma decisiva

na equação simbólica que se pretende, juntamente com os valores hedonistas e individualistas cada vez mais internalizados nas sociedades atuais.

Uma pergunta ainda se abre: seria o destino das subjetividades futuras a de uma organização fragilizada e instável, cada vez mais propícia à produção de estruturas que beiram a psicose? Ou, a depender dos valores internos a cada família, mesmo em sua forma reduzida, conjugal – valores que não preconizem o individualismo exacerbado e o hedonismo ilimitado, mas sim regras e leis mais ou menos condizentes com o tipo de organização a que se propõe o Complexo de Édipo, onde primam a diferença e o limite –, será que, ainda assim, se pode estabelecer o mínimo de estruturação psíquica, não tão sujeitas às variações sociais e, conseqüentemente, ao adoecimento psíquico?

Se assim for possível, resta-nos repensar os valores que têm sido transmitidos dentro das famílias contemporâneas, para, quem sabe, reduzirmos os efeitos nocivos que o Complexo de Édipo degradado, inevitavelmente, tem promovido nos sujeitos e nas sociedades atuais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIÈS, P. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

ATKINSON, J.J. *Primal Law*. Londres, 1903. (Incluído em LANG, A., Social Origins) *apud* FREUD. *Totem e tabu* (1913). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p.11-163. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIII).

BERGERET, J. *La dépression et les états limites*. Paris: Éditions Payot, 1992.

DARWIN. *The descent of man* (2 vols.). Londres, 1871 *apud* FREUD. *Totem e tabu* (1913). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p.11-163. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIII).

DELUMEAU, J.; ROCHE, D. (org.). *Histoire des pères et de la paternité*. Paris: Larousse, 1990.

DOSSE, F. *História do Estruturalismo*. São Paulo: Edusc, 2007. v.1.

DURKHEIM. *La famille conjugale* (1892). *Revue philosophique*, 90, 1921, p. 2-14. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_3/textes_3_2/famille_conjugale.pdf. Acesso em: 28 Outubro 2009.

_____. La prohibition de l'incest ET ses origines. In: *Année Sociologique 1*, 1898 *apud* FREUD,S. *Totem e tabu* (1913). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p.11-163. (Edição *Standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIII).

_____. Sur Le totémisme. In: *Année Sociologique 5*, 1902 *apud* FREUD,S. *Totem e tabu* (1913). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p.11-163. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIII).

_____. Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes. In: *Année Sociologique 8*, 1905 *apud* FREUD,S. *Totem e tabu* (1913). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p.11-163. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIII).

FRAZER, J. G.. *Totemism and exogamy* (4 vol.). Londres, 1910 *apud* FREUD,S. *Totem e tabu* (1913). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p.11-163. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIII).

FREUD, S. Carta 64 (1897a). In: _____. *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess* (1950 [1892-1899]). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 303-304. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I).

_____. Rascunho N (1897b). In: _____. *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess* (1950 [1892-1899]). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 304-307. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I).

_____. Carta 69 (1897c). In: _____. *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess* (1950 [1892-1899]). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 309-311. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I).

_____. Carta 71 (1897d). In: _____. *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess* (1950 [1892-1899]). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 314-317. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I).

_____; BREUER, J. *Estudos sobre a histeria* (1893-95). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 39-319. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. II).

_____; BREUER, J. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: Comunicação preliminar (1893). In: *Estudos sobre a histeria* (1893-95). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 39-55. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. II).

_____. *A interpretação dos sonhos* (1900). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 11-363. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. IV).

_____. *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 119-219. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. VII).

_____. *Romances familiares* (1909[1908]). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 219-223. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. IX).

_____. *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia* (1911). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 15-92. (Edição *Standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XII).

_____. *Totem e tabu* (1913). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p.11-163. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud v. XIII).

_____. *A história do movimento psicanalítico* (1914). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p.15-73. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIV).

_____. *História de uma neurose infantil* (1918[1914]). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 13-128. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XVII).

_____. *A dissolução do complexo de Édipo* (1924). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 193-199. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIX).

_____. *A negativa* (1925a). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 261-270. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIX).

_____. *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925b). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p. 193-199. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIX).

HORKHEIMER, M. Autoridade e Família. In: *Teoria crítica I*. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 175-236.

HOWITT, A. W.. *The natives tribes of south-east Australia*. Londres, 1904. *apud* FREUD, S. *Totem e tabu* (1913). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p.11-163. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIII).

HURSTELS, F. *As novas fronteiras da paternidade*. São Paulo: Papirus, 1999.

KLEIN, M. Uma contribuição à psicogênese dos estados maníaco-depressivos (1935). In: *Amor, culpa e reparação e outros trabalhos* (1921-1945). Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 301-329. (Obras completas de Melanie Klein, v. I)

_____. Prefácio à terceira edição (1948). In: *A Psicanálise de crianças*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 17-18. (Obras completas de Melanie Klein, v. II)

LACAN, J. De nossos antecedentes (1936). In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1998a. p. 69-76.

_____. *A família* (1938). Lisboa: Assírio & Alvim, 1987.

_____. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1998b. p. 96-103.

_____. Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia (1950). In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1998c. p. 127-151.

_____. *O mito individual do neurótico* (1953). Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2008a.

_____. O simbólico, o imaginário e o real (1953). In: *Nomes-do-Pai*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2005, p. 9-53.

_____. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1998d. p. 238-324.

_____. Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a 'Verneinung' de Freud (1954). In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1998e. p. 370-382.

_____. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a 'Verneinung' de Freud (1954). In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1998f. p. 383-401.

_____. *Seminário Livro 1: Os escritos técnicos de Freud* (1953-54). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. *Seminário Livro 3: As Psicoses* (1955-56). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. *Seminário Livro 4: a relação de objeto* (1956-57). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. *Seminário Livro 5: as formações do inconsciente* (1957-58). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1959). In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1998g. p. 537-590.

_____. Intervenção depois de uma exposição de Claude Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, “Sobre as relações entre a mitologia e o ritual, com uma resposta dele” (1956). In: *O mito individual do neurótico*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2008b.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica (1949). In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975a. p. 215-236.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss (1950). In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 11-46.

_____. A estrutura dos mitos (1955). In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975b. p. 237-265.

LEBRUN, J.-P. *Um mundo sem limite*. Ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

LIPOVETSKY, G. *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Éditions Gallimard, 1983.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva (1923-24). In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. France: Éditions Gallimard, 1945.

MORGAN, L. H.. *Ancient Society*. Londres, 1877 *apud* FREUD, S. *Totem e tabu* (1913). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996. p.11-163. (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIII).

ROBERT, P. *Le nouveau Petit Robert de La langue française*. Paris: Dictionnaires Le Robert, 2003.

ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral* (1916). São Paulo: Cultrix, 2006.

SINGLY, F. *Sociologia da família contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

TELLENBACH. *L'image du père dans le mythe et l'histoire*. Paris: P.U.F., 1983.

THERBORN, G. *Sexo e poder: a família no mundo, 1900-2000*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 511.

ZAFIROPOULOS, M. *Lacan et les sciences sociales*. Paris: P.U.F., 2001.

_____. La fonction symbolique et la théorie du sujet selon Sartre, Lévi-Strauss et Lacan: retour aux sources et actualité. In: *Actualités de la fonction symbolique* (dir. ASSOUN, P-L.; ZAFIROPOULOS, M.). Paris: Economica, 2007. p. 1-15.

_____. *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud 1951-1957*. Paris: P.U.F., 2008.