



Denise Rodrigues Monnerat

**Supereu e Cultura: além do pai,
perspectivas para uma ética**

Dissertação de Mestrado

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia da PUC-Rio, na Linha de Pesquisa em Psicanálise: Clínica e Cultura, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Clínica.

Orientadora: Prof^ª Maria Isabel de Andrade Fortes

Rio de Janeiro
Março de 2017



Denise Rodrigues Monnerat

**Supereu e Cultura: além do pai,
perspectivas para uma ética**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela comissão examinadora abaixo assinada.

Profª Maria Isabel de Andrade Fortes
Orientadora
Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Profª Monah Winograd
Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Prof. Joel Birman
Teoria Psicanalítica – UFRJ

Profª Monah Winograd
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 31 de março de 2017

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Denise Rodrigues Monnerat

Graduada em Psicologia pela PUC-Rio. Mestre em Psicologia Clínica pela PUC-Rio. Psicanalista.

Ficha Catalográfica

Monnerat, Denise Rodrigues

Supereu e cultura : além do pai, perspectivas para uma ética / Denise Rodrigues Monnerat ; orientadora: Maria Isabel de Andrade Fortes. – 2017.

119 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2017.

Inclui referências bibliográficas

1. Psicologia – Teses. 2. Supereu. 3. Cultura. 4. Pulsão de Morte. 5. Desamparo. 6. Ética. I. Fortes, Maria Isabel de Andrade. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD:150

Aos meus pais,
pela presença
e ausência

Agradecimentos

À minha mãe, pela acolhida carinhosa e pelo suporte atento.

A Eduardo, pela força de seu apoio e carinho, mesmo que, às vezes, de longe.

A Isabel Fortes, minha orientadora, pela presença, pela leitura atenta e pelas valiosas sugestões ao longo de todo este trabalho.

A Joel Birman, pelas importantes contribuições ao projeto de qualificação.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos para viabilizar esta pesquisa.

A Chaim Katz, pela escuta, presença e alteridade.

A Leon Capeller, com quem aprendi o valor de encarar a dificuldade da leitura de Lacan.

A Adriana, pela amizade tão especial e pela ajuda com as traduções.

A Luiz, pelo estímulo, pelos convites e pelas notícias.

A todos os amigos, presentes quando eu precisei estar ausente.

Resumo

Monnerat, Denise Rodrigues; Fortes, Maria Isabel de Andrade. **Supereu e Cultura: além do pai, perspectivas para uma ética**. Rio de Janeiro, 2017. 119p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação busca delinear o desenvolvimento, articulado com a clínica, do conceito de supereu por Freud e sua revisão por Lacan, para pensar sua reverberação recíproca com a cultura. O supereu freudiano, como instância estrutural do aparelho psíquico, tem sua gênese na identificação com o pai, antes e depois do Complexo de Édipo, ao mesmo tempo em que porta a marca da pulsão de morte. Freud dá ênfase às manifestações cruéis da ação autoritária do supereu que, por produzirem um desprazer do qual pode ser difícil prescindir, constituem importante obstáculo ao trabalho clínico e ao laço social. Lacan desloca a referência freudiana ao pai para o campo da linguagem, articulando a função paterna com a estrutura significante, em detrimento das imagos, indo da conceituação do Nome-do-pai aos Nomes-do-pai em suas dimensões imaginária, simbólica e real. Seus novos conceitos de gozo e objeto *a* reforçam a centralidade da função superegóica, privilegiando sua dimensão pulsional e alteritária e ampliando a perspectiva dinâmica de sua constituição e de seus efeitos. Em função do deslocamento do conceito da referência de autoridade para a de alteridade e de sua estreita relação com o desamparo, abre-se uma via para propor a articulação do supereu com a visada ética pela qual Freud toma o trabalho clínico da psicanálise como uma obra de cultura.

Palavras-chave

Supereu; teoria psicanalítica; cultura; pulsão de morte; identificação; pai; alteridade; desamparo; gozo; moralidade; ética.

Abstract

Monnerat, Denise Rodrigues; Fortes, Maria Isabel de Andrade (Advisor). **Superego and Culture: beyond father, perspectives for ethics**. Rio de Janeiro, 2017. 119p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work aims to study the theoretical development (articulated with clinical practice) of the superego concept by Freud and its revision by Lacan, and to consider its reciprocal effects on culture. The Freudian superego, as a structural agency of the psychic apparatus, has its origin in the identification with the father, before and after the Oedipus complex, at the same time that carries death drive embedded. Freud emphasizes the cruel manifestation of the authoritarian action of the superego which constitute an important obstacle for the clinic work and the social bonds, once these manifestations produce an unpleasure from which it can be hard to prescind. Lacan changes the Freudian reference of the father to the language field, articulating the paternal function with the signifier's structure, to the detriment of the imagos, going from the concept of Name-of-the-father to Names-of-the-father in its imaginary, symbolic and real dimensions. His new concepts of jouissance and object *a*, reinforce the centrality of the superegoic function, privileging its pulsional and alterity dimension and augmenting the dynamical perspective of its constitution and its effects. Due to this concept shifting its reference from authority to alterity and its close relation with the helplessness, it gives an opportunity to propose the articulation of the superego with the ethical concerns by which Freud takes the psychoanalytic clinical practice as a work of culture.

Keywords

Superego; psychoanalytic theory; culture; death drive; identification; father; alterity; helplessness; jouissance; morality; ethics.

Sumário

| | |
|---|-----|
| Introdução..... | 10 |
| 1 O conceito de supereu na obra freudiana | 15 |
| 1.1. Ainda antes..... | 15 |
| 1.2. Introdução pelo narcisismo | 17 |
| 1.3. No meio do caminho, havia uma compulsão à repetição..... | 23 |
| 1.4. A grande novidade da segunda tópica | 29 |
| 1.5. Sobre o masoquismo | 39 |
| 1.6. O mal-estar na cultura..... | 42 |
| 1.7. O humor | 46 |
| 2 Versões do pai | 48 |
| 2.1 O Édipo freudiano..... | 49 |
| 2.2 A Metáfora Paterna e o Nome-do-Pai..... | 63 |
| 2.3 O pai ideal | 67 |
| 2.4 A negativa – uma hiância..... | 72 |
| 2.5 Do pai real aos Nomes-do-Pai..... | 75 |
| 3 Supereu e Cultura – Perspectivas para uma ética | 85 |
| 4 Considerações finais | 103 |
| 5 Referências bibliográficas | 112 |

*“O senhor é de fora, meu amigo mas meu estranho.
Mas talvez por isto mesmo. Falar com o estranho assim,
que bem ouve e logo longe vai embora, é um segundo proveito:
faz do jeito que eu falasse mais mesmo comigo.
Mire veja: o que é ruim, dentro da gente,
a gente perverte sempre por arredar mais de si.
Para isso é que o muito se fala?”*

Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas

*“... o amor é, com certeza, uma confiança depositada no acaso.
Ele nos conduz ao campo de uma experiência fundamental
daquilo que é a diferença e, no fundo, à ideia de que
é possível experimentar o mundo a partir da diferença,
é nisso que ele é uma experiência pessoal da universalidade possível.”*

Alain Badiou, Elogio ao Amor

Introdução

A via de mão dupla que liga o conceito de supereu à cultura, aberta pelo trabalho de Freud, instaura a perspectiva de que a implicação recíproca entre a clínica e a teoria psicanalítica se estende também às configurações da cultura de cada tempo. Com esta frase iniciamos o texto do projeto apresentado em nossa inscrição para o mestrado. Por ela, buscamos introduzir as questões que nos trouxeram até aqui. Questões que se agitaram, especialmente, a partir de meados de 2013, mesmo que já se fizessem presentes há muito. Para esta agitação, recortamos aqui duas contribuições daquele período. Da clínica, as reflexões suscitadas pelo atendimento a uma paciente com fortes traços melancólicos. Dos protestos e manifestações nas ruas e praças, de várias cidades do Brasil e do mundo, vieram outras tantas indagações, a partir, por exemplo, das diversas versões de cartazes em que se lia “Você não me representa!”. Entre discussões, reflexões e leituras, assistimos ao curso *Arte e melancolia – a sombra do objeto caiu sobre o eu*, no MAM-RJ, a partir do qual se colocaram questões relativas às possibilidades e limites do simbólico. Movidos por elas, chegamos ao livro de Safouan *A Palavra ou a Morte – Como é possível uma sociedade humana?*, em que o autor reflete sobre as condições de possibilidade do vínculo social, a partir da constituição subjetiva pelo significante.

Safouan nos remete ao texto *Psicologia de Grupo e a Análise do Ego*, em que Freud, já no primeiro parágrafo de sua introdução, assinala a impossibilidade de dissociar as organizações do psiquismo e da cultura. Tendo sido escrito após a introdução do narcisismo e depois de seu estudo sobre o luto e a melancolia, aonde Freud já conferia destaque ao papel da alteridade na constituição psíquica, o texto sobre os grupos expande o desenvolvimento da elaboração freudiana neste sentido, elaboração em que o conceito de identificação adquire centralidade. Dentre elas, como mais importantes, Freud assinala as identificações resultantes da dissolução do Complexo de Édipo, que dois anos depois, serão a base para a grande novidade da segunda tópica: o conceito de supereu.

Para Freud, o termo cultura refere-se ao conjunto de realizações e regulamentos que diferenciam nossas vidas das de nossos antepassados animais, com os

objetivos de proteger os homens contra a natureza e ajustar os seus relacionamentos mútuos. Dentre estas realizações e regulamentos, destacam-se os hábitos linguísticos, o desenvolvimento de instrumentos, as noções de beleza, limpeza e ordem, o trabalho de criação intelectual, científica e artística, e, especialmente, a regulação das trocas e dos relacionamentos sexuais e sociais. A teorização freudiana introduz, na cultura, a noção metapsicológica de pulsão. As relações entre pulsão e cultura são permeadas, na obra freudiana, por suas indagações sobre o papel do pai. Este aparece como articulador da tensão entre pulsão e cultura, tensão da qual decorrem as formações inconscientes. A pergunta “O que é um pai?” acompanha todo o desenvolvimento da elaboração freudiana da teoria e da clínica psicanalítica. Esta pergunta se faz ainda mais presente com a introdução do conceito de supereu, já que, para Freud, este se constitui a partir da identificação com o pai. Por esta identificação se dá a apropriação de valores que constituem um modelo ideal, pelo qual cada psiquismo busca regular a tensão entre pulsão e cultura. A dinâmica desta regulação é a que vai constituir limites para as variações de possibilidades subjetivas de investimento e satisfação, que irão viabilizar, conseqüentemente, diferentes formas de integração à cultura. Posteriormente, o psicanalista vienense adverte que esta integração não se dá sem algum mal-estar, estrutural, que associa à ação da pulsão de morte, através do supereu.

Segundo Freud, a atividade clínica da psicanálise, que tem o inconsciente como sua premissa fundamental, não pode pretender eliminar este mal-estar que considera estrutural ao psiquismo. Sua prática parte do reconhecimento da impossibilidade de sua eliminação, o que não impede que se possa buscar, dentre os seus efeitos, criar condições para novos posicionamentos subjetivos frente ao mal-estar e, assim, viabilizar novas formas de atuar na cultura. Desta forma, podemos começar a nos aproximar da afirmação freudiana de que o propósito da clínica psicanalítica faz dela uma obra, um trabalho de cultura. Nesta afirmação reconhecemos questões éticas relacionadas, por um lado, à condução da atividade clínica, e, por outro, aos efeitos que dela se podem produzir na cultura. Se um dos objetivos da clínica psicanalítica, e, ao mesmo tempo, um de seus maiores desafios, é minimizar as condições de manifestação da severidade superegógica, nos interessa também, neste trabalho, indagar sobre as relações entre supereu e

cultura, a partir de suas possíveis articulações com as questões éticas mencionadas acima.

A complexidade do conceito freudiano de supereu, assim como a de suas relações e efeitos, deixou, aos psicanalistas que o sucederam, o trabalho de prosseguir sua elaboração. Dedicamo-nos, nesta pesquisa, a acompanhar a gênese e o desenvolvimento deste conceito, a partir das relações entre supereu, pai e cultura, na obra de Freud e sua revisão por Lacan. Introduz-se, aqui, a questão de avaliar as aproximações e os distanciamentos do conceito de supereu entre estes autores, na medida em que nossas leituras iniciais revelaram uma polêmica teórica em que se apresentam como opostos os preceitos superegóicos presentes em suas formulações conceituais.

Tomamos, então, o supereu e a cultura, e, entre eles, o pai, como os três eixos de condução desta pesquisa, a partir das questões aqui apontadas. Nos capítulos que se seguem, cada um destes três é tomado como referência central, em torno do qual são problematizadas as relações com os demais.

No primeiro capítulo, o eixo é o supereu. Procuramos acompanhar a elaboração freudiana deste conceito, apontando, inicialmente, algumas referências de seus textos pré-psicanalíticos, através das quais podemos ver que várias das questões que a formulação do conceito de supereu busca elaborar já, há muito, se apresentavam para Freud. Feito isso, partimos do texto sobre o narcisismo, aonde surge, como embrião do supereu, a noção de ideal do eu. Em seguida, como etapa importante da trajetória que antecede a produção do conceito, destacamos a teorização da pulsão de morte e do além do princípio do prazer, que introduz questões decisivas que vão conduzir à teorização da segunda tópica. Em 1923, o termo supereu aparece, pela primeira vez, no texto freudiano, nomeando uma das três instâncias que estruturam sua nova concepção do aparelho psíquico. Detemo-nos especialmente neste texto, acompanhando a formulação que dá ao supereu, que se apresenta, ao mesmo tempo, como ideal e instância crítica, cuja ação é responsável por produzir uma cisão no eu, na medida em que a manifestação crítica do supereu pode conduzir a uma posição de servidão. Por este caminho, somos conduzidos à revisão, que tem lugar na teoria freudiana, sobre o masoquismo, em que este passa a ser tomado como primário em relação ao

sadismo. Buscamos as relações entre o masoquismo do eu e o supereu. Finalmente, acompanhamos, a partir de *O Mal-estar na Civilização*, as elaborações pelas quais Freud articula mais estreitamente o conceito de supereu com a pulsão de morte, para refletir sobre a porção de mal-estar que reconhece como inerente à nossa integração na cultura. Depois do mal-estar, dedicamo-nos ao breve momento aonde o supereu adquire, na obra freudiana, contornos menos hostis, através de sua associação com o humor.

O segundo eixo de nosso estudo, que organiza o capítulo seguinte, é o pai. Desde seus primeiros trabalhos, a clínica das pacientes histéricas introduziu, para Freud, a indagação sobre o papel do pai na formação das neuroses. Da teoria da sedução à da fantasia inconsciente, o pai vai assumindo novos papéis, até receber sua formulação principal pela elaboração do Complexo de Édipo, no qual o pai entra em cena duplamente, como interditor do incesto e pelo parricídio. Sobre a formulação freudiana para o Édipo, dedicamos especial atenção ao texto de *Totem e Tabu*, pela tematização da cultura e pelas associações que Freud faz entre as origens do supereu e as do totemismo. Em seguida, tomamos a releitura que Lacan faz do Édipo freudiano, em que podemos perceber, pela proposição da metáfora paterna, o deslocamento que propõe, pela via da linguagem, da referência da figura para a função do pai, destacando sua dimensão simbólica. Como o pai dos neuróticos tem, também, muito de imaginário, de ideal, fomos investigar, também, as configurações ideais do pai, associadas às manifestações cruéis atribuídas ao supereu e relacionadas à dificuldade de posicionamento perante a castração. Finalmente, depois de uma interpolação sobre a negativa, passamos à elaboração lacaniana sobre o pai real, como agente da castração, que vai conduzir do Nome-do-Pai simbólico da metáfora paterna aos Nomes-do-Pai, em suas dimensões imaginária, simbólica e real. Com o pai real, a função paterna desloca-se do universal para o particular e, ao invés de opor, vai unir o desejo à lei. A teorização do real por Lacan dá novo fôlego ao conceito de supereu, por sua associação com os novos conceitos de gozo e objeto *a*, que tornam possível pensar o deslocamento do supereu do lugar de autoridade para o de alteridade. Aqui, esta instância se apresenta para nós como aquela pela qual se inscreve a tensão intrínseca à constituição do psiquismo a partir do que lhe é *alter*, outro.

Finalmente, temos o eixo da cultura. No terceiro capítulo, retomamos a afirmação freudiana de que o propósito da clínica psicanalítica faz dela uma obra, um trabalho de cultura. Considerando, por um lado, as questões éticas relacionadas a esta prática clínica e aos seus efeitos e, por outro, o supereu como inscrição psíquica da alteridade, partimos da indagação de como um posicionamento perante o supereu pode instaurar perspectivas para uma ação ética. Tomando o conceito freudiano de desamparo e suas relações com o supereu, propusemo-nos, a partir da leitura de um texto de Soler, a articular as conceituações de Freud e Lacan sobre esta instância, dentre as quais pudemos encontrar aproximações importantes. Identificamos que os preceitos superegóicos, em ambas as teorias, afirmam, como marca da castração, uma impossibilidade de gozo absoluto. Em paralelo, pudemos destacar os deslocamentos importantes que Lacan introduz em relação ao pai, à moralidade e à culpa. Através deles, a moralidade deixa de estar representada nas exigências do supereu, para constituir-se em função de posicionamentos subjetivos frente a elas. Pela investigação destes diferentes posicionamentos, em sua relação com a moralidade, pudemos considerar os preceitos do supereu de uma perspectiva ética.

1 O conceito de supereu na obra freudiana

Na primeira infância o indivíduo realmente não está preparado para dominar psicologicamente as grandes somas de excitação que o alcançam quer de fora, quer de dentro. Além disso, num certo período de vida seu interesse mais importante realmente é que as pessoas das quais ele depende não devem retirar seu carinho dele. Posteriormente, em sua meninice, quando sente que o pai é um poderoso rival no tocante à sua mãe, e se torna cômico de suas próprias inclinações agressivas para com ele e de suas intenções sexuais em relação à mãe, realmente tem justificativa de ter medo do pai; e seu medo de ser punido por este pode encontrar expressão através de reforço filogenético no medo de ser castrado. Finalmente, quando trava relações sociais, realmente lhe é necessário temer seu superego, ter uma consciência; e a ausência desse fator daria margem a conflitos, perigos e assim por diante. (Freud)

1.1. Ainda antes

Ainda que a formulação conceitual do supereu tenha tido início em 1914, a partir da noção de ideal do eu, introduzida em *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, as temáticas vinculadas na elaboração deste conceito insinuavam-se para Freud, desde o início de seus trabalhos psicanalíticos. Destacamos, dentre elas, algumas referências que nos parecem relevantes: i) desamparo como raiz da moralidade, ii) paradoxos da relação de dependência com a alteridade, iii) papel do pai na formação da neurose, iv) formação de ideais, v) hostilidade inconsciente com o pai (parricídio) e necessidade de punição por esta hostilidade, vi) censura onírica e vii) inconsciente não recalcado em sonhos punitivos e de angústia.

Podemos observar que já em 1895, no *Projeto para uma Psicologia Científica*, Freud, ao indicar a necessidade da ajuda alheia para promover a ação específica capaz de promover a satisfação, em resposta à alteração interna (por exemplo, o grito da criança), afirma que “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais” (1895, p. 420). Como nos aponta Gerez-Ambertin (2003, p. 29-44), no mesmo texto, Freud assinala paradoxos desta relação de dependência com a alteridade, ao afirmar que “um objeto *semelhante* foi, ao mesmo tempo, o primeiro objeto hostil, além de sua única força auxiliar.

Por este motivo, é em relação a seus semelhantes que o ser humano aprende a conhecer” (1895, p. 383).

Em janeiro de 1897, na carta 57, Freud destaca o pai como um semelhante especial por trás da formação dos ideais, numa indicação do que será objeto de elaboração posterior como o romance familiar do neurótico, ao dizer “Nos pacientes histéricos, reconheço o pai por trás de seus elevados padrões referentes ao amor, [...], porque seus ideais não são satisfeitos. Naturalmente, o fundamento disso é a altura a partir da qual um pai olha com superioridade para o filho. Compara-se a isso a combinação, existente nos paranoicos, de megalomania com histórias fictícias de filiação ilegítima” (1897a, p. 292). Na Carta 64, em maio do mesmo ano, fazendo a análise de um sonho, Freud escreve a Fliess que aquele sonho mostra “a realização do meu desejo de encontrar um pai que seja o causador da neurose, e, desse modo, pôr fim às dúvidas que ainda persistem em mim sobre esse assunto” (1897b, p. 304). Freud refere-se aqui às suas questões em torno da teoria da sedução - sua primeira etiologia traumática das neuroses, cuja mudança será indicada em outra carta, dois meses depois, com a famosa frase “não acredito mais em minha *neurotica* [teoria das neuroses].” (1897d, p. 309) Com esta deflexão teórica, aparentemente, salvam-se todos os pais de serem sedutores perversos.

Segundo Gerez-Ambertin, o Rascunho N, anexo a esta carta 64, está “intimamente ligado ao ABC do supereu” (2003, p. 34), por apontar, como manifestações observáveis dos desejos hostis inconscientes da morte dos pais, as ideias obsessivas, os delírios de perseguição paranoicos, as autorrecriações no luto e na melancolia, e as identificações punitivas, na histeria (FREUD, 1897c, p. 304-305).

As questões apontadas nas cartas acima mencionadas o conduzem na direção de apresentar, na famosa carta 71, em outubro do mesmo ano, a primeira referência, na obra freudiana, do que virá a constituir o Complexo de Édipo, em que se lê que “a lenda grega capta uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si mesma. Cada pessoa da plateia 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, com toda a carga de

recalcamento que separa seu estado infantil do seu estado atual.” (FREUD, 1897e, p. 316)

Finalmente, o trabalho da psicanalista argentina conduz-nos à “Interpretação dos Sonhos”, peça basilar da psicanálise e apontada pelo próprio autor como sua produção mais importante, pela possibilidade de revelar o sonho como a forma pela qual “a agitação do submundo” psíquico pelos desejos inconscientes se faz escutar, com algumas deformações impostas pela censura onírica. Dentre estes desejos, vamos encontrar também nos sonhos as referências aos desejos incestuosos e parricidas, que Freud ilustra com as referências ao mito de Cronos e às tragédias de Édipo e Hamlet, em que o aprisionamento na culpa em relação à figura paterna revela a tensão entre as determinações culturais e a dinâmica pulsional. Freud vislumbra, ainda, nos “sonhos de punição” e nos “sonhos de angústia”, algo do inconsciente que seria distinto do recalcado:

A característica essencial dos sonhos de punição, portanto, seria que, em seu caso, o desejo formador do sonho não é um desejo inconsciente derivado do recalcado (do sistema Ics.), mas um desejo punitivo que reage contra este e pertence ao ego, embora seja, ao mesmo tempo, um desejo inconsciente (isto é, pré-consciente) (FREUD, 1900, p. 587).

1.2. Introdução pelo narcisismo

Tendo partido, em sua elaboração teórica, da clínica das neuroses de transferência, o conceito de recalque foi objeto privilegiado do trabalho de Freud até 1914, através do qual se entrelaçaram o inconsciente e a sexualidade. Pelo conflito entre a satisfação das pulsões sexuais e das pulsões de autoconservação, dualismo que constituía o eixo de sua teoria pulsional à época, a operação de recalque das representações intoleráveis seria decisiva para a constituição do inconsciente.

Em sua concepção, a operação de recalque é descrita em três tempos e parte da premissa de que a pulsão jamais pode tornar-se objeto da consciência – somente a

ideia que representa a pulsão é que pode (FREUD, 1915c, p. 182). No primeiro tempo, estabelece-se uma fixação, pela negação da entrada na consciência do representante pulsional, subsistindo este representante de modo inalterável e a pulsão permanecendo ligada a ele. No segundo, tem-se o recalque propriamente, onde outras ideias e pensamentos que estejam associadas ao representante reprimido podem ser atraídos por ele. Por fim, o terceiro tempo, o do retorno do recalcado, em que a regressão da libido às fixações libidinais infantis manifesta-se pela produção de formações substitutivas e sintomas (FREUD, 1912, p. 250; 1915b, p. 153-159).

A partir de 1907, inicia-se uma interlocução entre Freud e os profissionais da escola de Zurique, dentre os quais Jung e Bleuler, cuja elaboração teórica partia da clínica das demências precoces. Estes quadros clínicos tinham como características um conjunto de sintomas negativos, como o empobrecimento afetivo nas relações com o mundo e seus objetos, com degeneração da unidade psíquica expressa em atividades intelectuais, afetivas e volitivas.

Sem nos detalharmos sobre esta interlocução, dados os limites definidos pelos objetivos deste trabalho, importa assinalar que este intercâmbio, além de frutífero para ambos os lados, colocou para Freud um questionamento sobre as possibilidades da psicanálise frente àquela clínica. Especialmente, pelas divergências com Jung, que minimizava os fatores sexuais na etiologia destes casos, dando mais relevo, neste sentido, a questões egoicas. Como nos diz Freire Costa “para Jung a patologia das psicoses delirantes crônicas não-esquizofrênicas mostrava que os complexos sexuais, nestes casos, eram secundários diante dos “complexos” de um Ego grandioso, reivindicante e sensitivo” (FREIRE COSTA, 1988, p. 152). Em 1908, Karl Abraham, que trabalhou com Bleuler e Jung em Zurique, tendo conhecido, através destes, a obra de Freud, publica um artigo intitulado *Diferenças psicosexuais entre a histeria e a demência precoce*, que, segundo Mezan, “é uma intervenção na discussão que Freud mantém com Jung, para saber se a psicanálise serve para estudar as psicoses ou não”. De acordo com Mezan (1999), Abraham, alinhado com Freud, antecipa a noção do narcisismo, ao se posicionar contrário à posição junguiana, defendendo que é possível aplicar a

teoria sexual da libido às psicoses, desde que se considere “que nelas a libido reflui dos objetos para o ego”.

Tendo como pano de fundo este conflito, em 1914, Freud justifica seu trabalho sobre o narcisismo, definido agora como uma etapa necessária do desenvolvimento do eu, entre a fase autoerótica e os primeiros investimentos objetais. O narcisismo caracterizar-se-ia pelo fato, de nesta etapa, o eu ser tomado como objeto privilegiado da libido. Diante disso, o eu aparece pela primeira vez como objeto das pulsões sexuais. Ao invés da libido não sexual de Jung, abria-se a possibilidade de pensar a ocorrência, naqueles quadros clínicos, como já tinha sido formulado por Abraham, de uma regressão da libido ao eu, em função de uma falha de sua constituição, na etapa do narcisismo. Esta regressão determinaria, então, o prejuízo da transferência da libido aos outros objetos, configurando alguns dos sintomas negativos já citados. A libido, como energia das pulsões sexuais, passa a distinguir-se, em função de seu objeto, entre libido do eu (ou narcísica) e libido objetal, estando reguladas entre si por um princípio de conservação que, como uma balança, determina que quanto mais uma cresce, mais a outra se enfraquece.

Tudo isto passa a demandar uma melhor elaboração deste momento de constituição do eu, o que nos interessa neste trabalho sobre o supereu, especialmente pela importância que a alteridade vai assumir na formação do eu. Freud propõe uma situação psíquica primordial, onde a pulsão encontra satisfação sem recorrer a um objeto externo, constituindo uma sexualidade autoerótica (1915a, p. 139). Em virtude dos cuidados de adultos com a criança, pela ajuda que recebe para efetuar as “ações específicas”, a fase do autoerotismo se prolonga, permitindo, segundo Freud, “uma satisfação momentânea e imaginária mais simples em relação ao objeto sexual, em lugar da satisfação real, que exige esforço e adiamento” (1911, p. 241). A ultrapassagem desta fase autoerótica vai exigir uma nova ação psíquica para o desenvolvimento do eu, pelo estabelecimento de uma distinção entre interior e exterior, que permita a definição de contornos, através dos quais o eu se constitui como objeto de investimento da libido, por intermédio do investimento recebido de um semelhante.

Na constituição do narcisismo primário, eu e objeto fazem sua aparição. Neste período, diz-nos Freud, o eu-prazer incorpora tudo o que é bom, passando qualquer objeto do mundo externo a ser tomado como hostil, ainda que como projeção do que lhe é estranho como parte de si. (1915a, p. 141). Segundo Freud, “a antítese eu-objeto permanece soberana principalmente na atividade intelectual e cria a situação fundamental da pesquisa, que não pode ser mudada por nenhum esforço” (1915a, p. 139). Cabe aqui remeter-nos ao trecho do *Projeto para uma psicologia científica*, mencionado anteriormente, aonde Freud aponta a relação com o semelhante, marcada pela ambivalência entre amparo e hostilidade, como sendo aquela a partir da qual se tem o impulso de conhecer. Posteriormente, com os primeiros investimentos objetivos, é que virá a possibilidade de amar, como atração exercida pelo objeto fonte de prazer.

O narcisismo primário tem como sustentação o narcisismo dos pais, que buscam renovar na criança exigências de privilégios a que tiveram que renunciar em seu desenvolvimento, abandonando suas fantasias de onipotência. Em o fazendo, Freud afirma que buscam, através do superinvestimento na criança, uma tentativa de superar o confronto com sua não imortalidade (1914b, p. 98). Por este caminho, pela apreensão como unidade através do investimento dos pais, a formação do eu consolida-se na forma de eu ideal, que, como o nome indica, tem a si mesmo como ideal, na medida em que é o alvo de todo amor de si, possuído de toda perfeição de valor e onipotência – “sua majestade, o bebê”.

Entretanto, na medida em que a interação com o mundo externo aumenta, o desenvolvimento do eu impõe um distanciamento deste narcisismo primário, pelo estabelecimento das relações objetivas e a frustração que delas pode advir, pela não imediatividade de obtenção de sua satisfação. Assim, além da dimensão espacial introduzida pela unidade, temos aqui a entrada em cena da dimensão do tempo, pelo adiamento na obtenção da satisfação. Pelo desligamento de objetos, a libido retorna ao eu, e, como libido narcísica, neste segundo movimento, vai constituir o que Freud denomina de narcisismo secundário.

Neste desenvolvimento, o eu é frustrado em sua condição de onipotência e perfeição, mas, não podendo renunciar à satisfação proporcionada por seu eu

ideal, projeta para si um ideal do eu, como aspiração ao retorno do narcisismo perdido na primeira infância. A idealização, como nos diz Freud, “é um processo que diz respeito ao objeto, mediante o qual este é aumentado e psiquicamente elevado sem que haja transformação de sua natureza” (1914b, p. 100). Aqui, na noção de ideal do eu encontramos o embrião da elaboração freudiana do conceito de supereu. Este ideal do eu aumenta as exigências do eu, regulando os fluxos pulsionais de seus investimentos objetivos, por exemplo, através do recalque e da sublimação, além de atuar também na censura dos sonhos. Mais uma vez, destaca-se na formação do ideal do eu, a participação do semelhante, inicialmente pela crítica dos pais (vale destacar, expressa pela voz), a que vem se somar, depois, a crítica da sociedade, através de pessoas que fazem parte de sua formação, como educadores, opinião pública e demais semelhantes. De acordo com Mezan, “a crítica dos pais e dos educadores se encarrega de apontar as verdadeiras dimensões e capacidades do ego, o qual, para se consolar da humilhação imposta por esta lição de modéstia, elabora para si um ideal, como horizonte a atingir nos limites do possível” (1998, p. 98).

Esta referência à intermediação da voz, feita por Freud neste texto, é corroborada posteriormente em outros textos. Sobre isso, importa-nos ressaltar aqui um trecho da Conferência XXVI, sobre a relação entre libido e narcisismo, em que, ao falar do momento do quadro clínico das demências precoces em que há um esforço de retorno aos investimentos objetivos, nos diz “Parece-me que, na *dementia praecox*, a libido, em seu esforço de retornar aos objetos – isto é, às representações dos objetos –, logra de fato apanhar algo deles, mas apenas suas sombras, por assim dizer; refiro-me às representações verbais a eles pertinentes” (1917c, p. 492).

A sustentação do júbilo narcísico necessita da correspondência entre o eu e seu ideal. Para este fim, Freud faz referência a uma instância psíquica observadora, responsável por avaliar os investimentos do eu em relação ao ideal, reconhecendo-a no que se costuma chamar de consciência moral, fundada nas críticas dos pais e dos ideais. Ilustra a atividade desta instância observadora pelos delírios paranóides de estar sendo vigiado, que se manifestam como vozes. Descreve a manifestação destas vozes no enfrentamento de situações que tendem ao recalque, diante de proibição ou obstáculo à satisfação pulsional. Nestes casos, “as vozes

são trazidas à luz pela doença” (1914b, p. 102), constituindo-se uma reprodução regressiva da evolução da consciência moral. Porém o eu se revolta contra esta instância censora, e para se livrar de suas influências, retira-lhe o investimento libidinal. Em o fazendo, a expressão regressiva da consciência moral aparece como “hostil interferência de fora”. (1914b, p. 102-103) Assim, podemos observar que, já neste texto, o ideal do eu apresenta-se em sua dupla face: o que zela pela sustentação narcísica e o que a submete: a não realização do ideal, vivida como ameaça de perda do amor dos pais, carrega grandes porções de libido homossexual, manifestando-se como consciência de culpa (1914b, p. 108).

Diante da possibilidade de distribuição da libido entre o eu e os objetos, Freud aponta que grandes concentrações de libido podem significar um aumento de tensão psíquica, experimentada como desprazer. A necessidade psíquica de investir outros objetos, como no amor, abandonando posições eminentemente narcísicas, seria um recurso para não adoecer com seu represamento (1914b, p. 92). Da mesma forma, tanto o esvaziamento libidinal do eu quanto a fixação objetual seriam patogênicos. Portanto, importa manter a possibilidade de deslocamento do investimento libidinal, a fim de evitar as fixações observadas nas neuroses de transferência (libido objetual) e nas neuroses narcísicas (libido narcísica).

Sobre os tipos de investimentos objetais amorosos, Freud os distingue em dois tipos, relacionando-os a momentos de fixação no desenvolvimento libidinal: i) os investimentos narcísicos, em que o objeto é conforme ao seu próprio modelo (o que se é; o que se foi; o que se gostaria de ser; o que foi parte de si, e ii) o investimentos anaclíticos ou “de apoio”, em que o objeto é escolhido conforme as pessoas encarregadas de sua nutrição e cuidados, tomadas como seus primeiros objetos sexuais. (1914b, p. 97) Com base nisso, as neuroses narcísicas (demência precoce, hipocondria, melancolia) teriam seus pontos de fixação em etapas do desenvolvimento bem anteriores aos que se observam nas neuroses de transferência (histeria e neurose obsessiva). (1917c, p. 491)

A constituição do eu e de seus ideais pela relação com a alteridade ganhará maior relevo através da elaboração dada à operação de identificação, que virá a assumir

dimensão fundamental na teoria freudiana, como desenvolvemos mais à frente. Antes de prosseguirmos, vale ressaltar aqui que a teorização do narcisismo já traz, em seu nascimento, a ideia de uma cisão no eu, entre eu e ideal do eu.

1.3. No meio do caminho, havia uma compulsão à repetição

Como já anunciara no texto *O Estranho*, publicado em 1919, o fenômeno da compulsão à repetição vinha impondo-se a Freud como objeto de elaboração, na medida em que lhe parecia colocar em questão a dominância do princípio do prazer como regulador do aparelho psíquico:

Pois é possível reconhecer, na mente inconsciente, a predominância de uma “compulsão à repetição”, procedente dos impulsos instintuais e provavelmente inerente à própria natureza dos instintos – uma compulsão poderosa o bastante para prevalecer sobre o princípio do prazer. (FREUD, 1919b, p. 256).

Em 1920, em *Além do Princípio do Prazer*, Freud apresenta-nos como os resultados destas elaborações o conduzem à revisão de sua teoria pulsional, com a proposição da noção de pulsão de morte, que marca uma ruptura radical com suas formulações teóricas anteriores, em vários sentidos. A própria noção de princípio do prazer ganhará novos contornos, o que nos interessa aqui situar, inicial e brevemente, antes de tratarmos propriamente da elaboração da compulsão à repetição e da pulsão de morte no texto de 1920.

Sem desconsiderar a dimensão da complexidade dos aspectos econômicos que se coloca a partir da entrada em cena da pulsão de morte, tanto na obra de Freud quanto na dos que se puseram a continuar sua obra, criticando-a ou não, importa assinalar que valemo-nos aqui, para esta tentativa de situar brevemente a noção de princípio do prazer, das referências à obra de Freud indicadas por Laplanche e Pontalis. Segundo estes, então, ao longo de obra freudiana, seria possível identificar a presença de duas formulações distintas para este princípio: “uma tendência para a descarga completa e uma tendência para a manutenção de um

nível constante (homeostase)” (LAPLANCHE e PONTALIS, p. 413). Assim, estas formulações remontam ao *Projeto para uma Psicologia Científica*, de 1895, aonde indicam a referência de Freud a um princípio de inércia para o funcionamento do sistema de neurônios, pelo qual estes “tendem a evacuar completamente as quantidades de energia que recebem”. No mesmo texto, Freud questiona-se sobre a exclusividade deste princípio de extinção total da quantidade no psiquismo, na medida em que a manutenção da vida exigiria uma provisão de quantidade, como motor das ações específicas. Propõe neste sentido uma variação do princípio de inércia para o princípio de constância, como tendência a manter “tão baixa quanto possível a quantidade e para se defender contra os aumentos, isto é, para mantê-la constante” (FREUD, 1895, p. 358).

Posteriormente, a quantidade encontrará expressão em Freud – que reconhece o caráter impreciso e complexo do recurso a esta expressão - através das qualidades prazer-desprazer. Nesta configuração teórica, o princípio do prazer seria um mecanismo de regulação automática do funcionamento psíquico, com o objetivo de “evitar o desprazer e proporcionar prazer [...] na medida em que o desprazer está ligado ao aumento das quantidades de excitação e o prazer à sua redução” (FREUD, 1895, p. 364). E é partindo desta referência que Freud irá abrir o texto de 1920:

Na teoria da psicanálise não hesitamos em supor que o curso tomado pelos eventos mentais está automaticamente regulado pelo princípio de prazer, ou seja, acreditamos que o curso desses eventos é invariavelmente colocado em movimento por uma tensão desagradável e que toma uma direção tal, que seu resultado final coincide com uma redução dessa tensão, isto é, com uma evitação de desprazer ou com uma produção de prazer (FREUD, 1920, p. 17).

Logo em seguida, no mesmo texto, coloca em questão a dominância deste princípio, passando a apontá-lo como uma tendência, na medida em que, neste momento, se dispõe a indicar a existência de forças e circunstâncias que podem atuar contra o atingimento de seus objetivos. Dentre elas, relaciona i) o princípio de realidade, que considera uma tolerância temporária do desprazer como uma etapa para atingir a satisfação, ii) os efeitos de desprazer nas satisfações substitutivas como efeitos do recalque, e iii) a repetição nos sonhos traumáticos e

a que pode extrair da observação de uma brincadeira infantil (FREUD, 1920, p. 20).

Adicionando a estes alguns outros efeitos de repetição observados em seu trabalho clínico, seja na transferência ou na própria vida dos pacientes, reúne material que lhe parece suficiente para propor a hipótese de uma compulsão à repetição que se superpõe ao princípio do prazer, e que “parece mais primitivo, mais elementar e mais instintual do que o próprio princípio de prazer que ela domina” (FREUD, 1920, p. 34). Ciente das dificuldades de aceitação desta hipótese teórica, já tendo podido reconhecê-las em si, introduz suas elaborações desta compulsão como uma especulação.

Desenvolvendo a questão, Freud vai pensar o aparelho psíquico como resguardado por um escudo protetor contra os estímulos externos, que seria capaz de diminuir a intensidade com que chegariam ao interior do aparelho, de forma a permitir sua ligação. Quando a proteção falha, como no caso das neuroses traumáticas, o aparelho é invadido por intensidades de estímulo que não consegue ligar, seguindo o princípio do prazer. Esta invasão seria de ordem traumática. Sua ocorrência suspende a ação do princípio do prazer e instaura a compulsão à repetição como um empuxo à elaboração ou vinculação psíquica, como forma de diminuir sua intensidade e funcionar como escudo para novas situações semelhantes. Neste momento, Freud assinala que além do escudo, a capacidade de vinculação do aparelho é determinante para lidar com este afluxo excessivo, já que quanto maior sua força vinculadora, maior sua capacidade de receber e desvencilhar-se desse excesso (1920, p. 40-41).

A possibilidade de produzir angústia que permitisse a antecipação da ameaça ao aparelho é indicada como outro fundamental mecanismo de proteção contra os estímulos traumáticos, na medida em que permitiria a ação dos mecanismos psíquicos de defesa, pela ativação prévia dos sistemas receptivos, preparando-os para o processamento da intensidade pressentida. Neste sentido, a neurose traumática teria lugar aonde não houve a capacidade de antecipação, pela angústia, da ameaça. Desta não antecipação decorre o susto. Nas palavras do próprio Freud,

podemos supor que aqui os sonhos [traumáticos] estão ajudando a executar outra tarefa [que não a realização de desejo], a qual deve ser realizada antes que a dominância do princípio do prazer possa mesmo começar. Esses sonhos esforçam-se por dominar retrospectivamente o estímulo, desenvolvendo a ansiedade cuja omissão constituiu a causa da neurose traumática. Concedem-nos assim a visão de uma função do aparelho mental, visão que, embora não contradiga o princípio de prazer, é sem embargo independente dele, parecendo ser mais primitiva do que o intuito de obter prazer e evitar desprazer (1920, p. 42-43).

Reconhecendo as pulsões como principais fontes internas de excitação, indicamos o seu caráter não vinculado, característico do processo primário, diferenciando-os dos processos de vinculação destas forças, que constituiriam o esforço psíquico para sua sujeição. A compulsão à repetição, então, é apresentada como uma condição de impossibilidade de sujeição destas forças pulsionais pelo processo secundário. Diante disso, propõe a compulsão à repetição como um atributo universal das pulsões, que passam a ser tomadas como “um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, [...] ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica” (FREUD, 1920, p. 47). Assinala aí uma distinção importante em relação à sua concepção anterior de pulsão como fator que impele à mudança, para destacar o que se apresenta agora como sua natureza conservadora: “todos os instintos tendem à restauração de um estado anterior de coisas” (FREUD, 1920, p. 48).

E o que seria este estado anterior de coisas? Servindo-se do recurso à biologia, reconhece este estado anterior como o mais antigo à vida, o inorgânico, o inanimado. Neste momento, esforça-se por tentar pensar o dualismo de pulsões de autoconservação e pulsões sexuais, a partir desta perspectiva conservadora. Neste esforço, as pulsões de autoconservação teriam como função garantir que o organismo seguirá o seu próprio caminho para a morte. Mantendo sua posição anterior do conflito pulsional, considera que as pulsões sexuais seriam conservadoras por trazer de volta estados anteriores da substância viva. Logo em seguida, reconhece a fragilidade destes argumentos e reconhece a impossibilidade de sustentar a dualidade pulsional nestes termos. Contribuem para este reconhecimento suas considerações sobre a ampliação do conceito de sexualidade

pela psicanálise, para além da reprodução, e a teorização do narcisismo e da libido narcísica, em 1914. Assim, recorrendo a referências da biologia, conclui pela necessidade de revisar sua teoria pulsional, substituindo o conflito entre as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais pelo conflito entre pulsões de vida (Eros) e pulsões de morte (FREUD, 1920, p. 63).

Eros reúne as forças de ligação, que buscam reunir e manter juntas as partes da substância viva em unidades cada vez maiores, englobando as anteriores pulsões de autoconservação e sexuais, ambas tomadas em seu caráter libidinal. A pulsão de morte atua através de forças destrutivas, no sentido de dissolver as ligações, tendo como objetivo o retorno ao inorgânico. Assim, enquanto a primeira teoria pulsional estaria referida à oposição popular entre a fome (Ananké) e o Amor (Eros), a segunda seria posteriormente relacionada pelo próprio Freud à oposição proposta por Empédocles, entre o Amor (Philia) e a Discórdia (Neikos) (FREUD, 1937, p. 262). A vida seria a resultante da atuação conjunta, e também conflituosa, de ambas as pulsões, mas a possibilidade da vida, para Freud neste momento, só se coloca a partir da sexualização que decorre da interação com o outro. É o que se pode depreender do trecho abaixo:

os processos vitais do indivíduo levam, por razões internas, a uma abolição das tensões químicas, isto é, à morte, ao passo que a união com a substância viva de um indivíduo diferente aumenta estas tensões, introduzindo o que pode ser descrito como novas “diferenças vitais”, que devem então ser vividas (FREUD, 1920, p. 66).

Finalmente, tendo partido, no início do seu texto, de um questionamento sobre o papel regulador do princípio do prazer, é a ele que Freud retorna em sua conclusão, de forma um tanto imprecisa. Neste momento, reconhece-o como uma tendência, a serviço da função de retorno à quiescência do mundo inorgânico, que pode ser cumprida por três caminhos possíveis, dentre os quais se considera ainda incapaz de escolher: “libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele, ou mantê-la tão baixa quanto possível” (FREUD, 1920, p. 73). A definição desta função para o princípio do prazer permite-lhe indicá-lo, neste momento, como estando a serviço das pulsões de morte, por estar mais em guarda contra as ameaças pulsionais do que contra as

ameaças externas, na medida em que aquelas representariam uma dificuldade maior para a tarefa de viver (FREUD, 1920, p. 74).

Esta imprecisão aumenta se consideramos que estes mesmos três caminhos possíveis para o princípio do prazer, são indicados, também neste texto de 1920, por Freud como os esforços da tendência dominante da vida mental, cuja denominação - Princípio de Nirvana - toma emprestada da psicanalista inglesa Barbara Low. Segundo ele, “a tendência deste princípio encontra expressão no princípio do prazer e o reconhecimento deste fato constitui uma de nossas mais fortes razões para acreditar na existência dos instintos de morte” (FREUD, 1920, p. 66).

Em um texto posterior, de 1924, Freud irá esclarecer melhor esta imprecisão, propondo a distinção segundo a qual “o princípio de Nirvana exprime a tendência da pulsão de morte, o princípio de prazer representa as exigências da libido, e a modificação do último princípio, o princípio de realidade, representa a influência do mundo externo” (FREUD, 1924a, p. 178). Desta forma, o que se delineava no texto de 1920 ganha uma configuração mais precisa, na medida em que o trabalho da pulsão de morte é tomado como “além do princípio do prazer”. No caso, um além que lhe é anterior, na medida em que antecede e escapa às ligações do processo secundário.

Com a introdução, na teoria psicanalítica, do caráter primordial da pulsão de morte no psiquismo, Freud depara-se com limites para o trabalho psíquico de elaboração e conseqüentemente para o trabalho clínico da psicanálise. As defesas não são suficientes para remover completamente a tensão psíquica e o caminho para trás não pode ser retomado. Destarte, “não há alternativa senão avançar na direção em que o crescimento ainda se acha livre, embora sem perspectiva de levar o processo a uma conclusão ou de ser capaz de atingir o objetivo” (FREUD, 1920, p. 53.). O psiquismo, neste contexto, revela-se marcado pela dimensão traumática decorrente do resto inassimilável de sua constituição pulsional, configurando, assim, uma situação de desamparo que lhe é estrutural. Vemos aqui um encaminhamento por Freud, no sentido de responder às questões que a clínica vinha revelando sobre os tipos de satisfação que o sintoma oferece ao paciente, na medida em que, ao mesmo tempo em que se queixa dele, resiste a

abandoná-lo. Questões como a seguir, que ele apresenta em uma de suas conferências, poucos anos antes de 1920:

O tipo de satisfação que o sintoma consegue, tem em si muitos aspectos estranhos ao sintoma. Podemos desprezar o fato de que o sintoma se constitui em algo irreconhecível para o indivíduo que, pelo contrário, sente a suposta satisfação como sofrimento e se queixa deste (FREUD, 1917b, p. 427).

A nova perspectiva da dinâmica pulsional, que pressupõe as possibilidades de atuação conjunta das pulsões de vida e morte, introduzidas pelas operações de fusão e desfusão, em conjunto com a teorização do narcisismo, suscitaram revisões importantes no edifício teórico da psicanálise, por vários ângulos. Neste contexto teórico-estrutural, estavam lançadas as bases para o desenvolvimento da segunda tópica do aparelho psíquico, a partir do qual “o conflito intra-psíquico deixa de ser formulado exclusivamente em termos de combate entre as pulsões, e tende a ser cada vez mais formulado em termos de oposição entre as instâncias” (MEZAN, 1999).

1.4. A grande novidade da segunda tópica

Em 1923, no texto *O Ego e o Id*, Freud utiliza pela primeira vez o termo supereu, ainda que como equivalente ao ideal do eu, dando-lhe o estatuto de uma das três instâncias de sua segunda tópica para o aparelho psíquico, junto com o eu e o id. Sobre sua gênese, reafirma, por um lado, o papel da identificação primária “acontecida quando o eu era ainda fraco” (FREUD, 1923a, p. 60), já apontada em 1914, acrescentando-lhe, com relevo, o papel das identificações parentais decorrentes dos investimentos objetivos no declínio do complexo edípico. Além do Édipo, assinala o desamparo e a dependência da alteridade como condição importante para essa gênese.

Se a identificação aqui aparece na base da constituição do supereu, importa que nos detenhamos aqui para explorá-la. Veremos a seguir que, antes desse

momento, no percurso freudiano, a identificação já tinha sido abordada em outros sentidos que, ainda que diferentes, tinham como marca comum a expressão de uma tensão na relação com a alteridade e a exterioridade. Sobre esta tensão, lemos em Kaufmann que

inicialmente, poderíamos dizer que as identificações são uma lenta hesitação entre o “eu” e o “outro”, ao passo que a identidade é finalmente encontrar um eu que poderia (ilusoriamente) estar livre de qualquer relação de objeto. Quando se toma do outro, não se corre o risco de deixar de ser si mesmo? Não remete isto [...] à projeção, a recusa de reconhecer uma identidade de sentimentos ou de pensamentos entre si mesmo e o outro, ou a expulsão sobre o outro do que não se reconhece em si mesmo? (1996, p. 256)

Segundo este autor, já no caso de Elisabeth von R., Freud antecipava a identificação como a capacidade ocupar lugares e posições psíquicas diferentes. É o que, em outros termos, podemos ler no Rascunho L, em que Freud afirma que a existência da identificação talvez esteja associada ao que se refere como “multiplicidade de personalidades psíquicas” (FREUD, 1897f, p. 298). Em outro sentido, em 1905, Freud fala da organização oral como a primeira expressão da atividade sexual, referenciada ao prazer de mamar no seio materno. Ao falar do autoerotismo, aponta o chuchar, em que a criança renuncia a um objeto alheio em troca de um objeto situado no próprio corpo, como um resíduo daquele protótipo de atividade sexual. Assim, a criança viveria a ilusão de constituir uma unidade com seu objeto, parte do corpo próprio, anterior à própria constituição da diferença, que mais tarde se introduzirá pelo narcisismo. Na atividade autoerótica, trata-se, ainda, de uma lógica identitária, mas que Freud assinala como “modelo do que mais tarde irá desempenhar, sob a forma da *identificação*, um papel psíquico tão importante” (FREUD, 1905, p. 187).

Paralelamente, o corpo como unidade contém outros orifícios, além da boca, através dos quais a diferenciação e a possibilidade de comunicação entre interior-exterior vão se configurando, nos posicionamentos (ativo-passivo) que o investimento destes orifícios estrutura, como forma de relação com o corpo próprio e com a alteridade, o que também se revela pela elaboração das teorias infantis sobre a sexualidade. Kaufmann assinala a atenção de Freud à importante

dinâmica entre passividade e atividade, remetendo-nos a seu texto abaixo, sobre o qual acrescenta que a repetição “da inversão da passividade em atividade constitui também uma busca do novo” (KAUFMANN, 1996, p. 54):

Pode-se facilmente observar que em todo campo de experiência mental, não simplesmente no da sexualidade, quando uma criança recebe uma impressão passiva, ela tende a produzir uma reação ativa. Tenta fazer ela própria o que acabou de ser feito a ela. Isso faz parte do trabalho que lhe é imposto de dominar o mundo externo e pode mesmo levar a que se esforce por repetir uma impressão que teria toda razão para evitar, por causa de seu conteúdo aflitivo. Também o brinquedo das crianças é realizado para servir ao fim de suplementar uma experiência passiva com um comportamento ativo, e desse modo, por assim dizer, anulá-la. (FREUD, 1931, p. 244)

No texto sobre a melancolia, Freud descortina o mecanismo pelo qual um investimento objetal enfraquecido ou desfeito provoca o retraimento da libido para o eu, através da produção de uma identificação deste com o objeto abandonado, que teria como protótipo a incorporação oral, como regressão a uma identificação narcísica, mais arcaica. Neste caso, a partir da ambivalência que marca a relação objetal, é dirigida ao eu, resultante da identificação, toda a hostilidade destinada ao objeto, “que representa a reação original do ego para com os objetos do mundo externo” (FREUD, 1917a, p. 257). Em *Os Instintos e suas vicissitudes*, Freud já marcava que “logo no começo, ao que parece, o mundo externo, objetos e o que é odiado são idênticos. Se depois um objeto vem a ser uma fonte de prazer, ele é amado, mas é também incorporado ao ego, de modo que para o ego do prazer purificado mais uma vez os objetos coincidem com o que é estranho e odiado” (1915a, p. 141). Na melancolia, pode-se observar que pela identificação, o que é estranho e odiado é incorporado ao eu por identificação. Esta porção estranha e odiada do eu será objeto da ação do agente crítico apontado na elaboração do narcisismo. Neste momento, vemos que Freud desenvolve uma elaboração importante no caminho que o conduz à formulação do conceito de supereu.

Neste mesmo viés, a análise sobre a formação de grupos forneceu subsídios importantes à concepção da segunda tópica. Freud dedica, aí então, um capítulo à

identificação, que se inicia pela definição de que, para a psicanálise, a identificação é “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (1921, p. 115). Diferencia a identificação do investimento objetal pelo fato de que, na identificação, trata-se de buscar “ser” o objeto (em seu conjunto ou em traços dele), enquanto no segundo, o objetivo é “tê-lo”. Assim, a identificação pode ter lugar mesmo antes de qualquer escolha de objeto e tem como marca uma ambivalência em relação a este, que traz como resquício de seu primeiro modelo, o da incorporação oral, como se pode observar nos povos primitivos e no canibalismo. Esta seria a forma primordial de identificação, a que Freud acrescenta mais duas. A segunda delas é a identificação que visa, regressivamente, substituir um investimento objetal abandonado por sua introdução no eu. Por fim, aponta a terceira modalidade como a identificação por traços em comum, como a que enseja a formação de grupos. Sobre esta última, ele assinala que “quanto mais importante essa qualidade comum é, mais bem-sucedida pode tornar-se essa identificação parcial, podendo representar assim o início de um novo laço” (FREUD, 1921, p. 117).

Fazendo referência à Igreja e ao exército como grupos artificiais, Freud aponta que, como tais, dependem de uma força externa para mantê-los reunidos: o amor indistinto de um líder. A ameaça de perda deste amor indistinto produz temor, na medida em que os membros do grupo compartilham da dependência de seu poder irrestrito e pela submissão à sua autoridade, por se sentirem “fracos demais para chegar a algo por si próprios” (1921, p. 127). A coesão libidinal do grupo estabelece-se por um duplo vínculo: por um lado, pelo fato de seus componentes tomarem este único líder como seu ideal de eu, e por outro, por identificarem-se uns aos outros em sua condição de dependência, desde que esta seja recompensada a todos por um amor equânime da liderança. Vemos reproduzido aqui, no âmbito dos grupos, o recurso à idealização como caminho possível, diante de uma condição de desamparo, para continuar existindo por sentir-se amado, como estratégia de reforço narcísico, mas que não deixa de incluir o aspecto de submissão e a violência que dela decorre.

Mais uma vez, podemos ver como vai ficando claro para Freud que a constituição do eu através da identificação comporta um duplo aspecto, na medida em que, ao

mesmo tempo em que é utilizada como um recurso para fortalecê-lo, também conduz à sua fragilização, já que se corre o risco de, em maior ou menor intensidade, a sombra do objeto cair sobre o eu. Se isso acontece, pode-se ver, nos moldes da melancolia,

o ego dividido, separado em duas partes, uma das quais vocifera contra a segunda. Esta segunda parte é aquela que foi alterada pela introjeção e contém o objeto perdido. Porém a parte que se comporta tão cruelmente tampouco a desconhecemos. Ela abrange a consciência, uma instância crítica dentro do ego, que até em ocasiões normais assume, embora nunca tão implacável e injustificadamente, uma atitude crítica para com a última. Em ocasiões anteriores, fomos levados à hipótese de que no ego se desenvolve uma instância assim, capaz de isolar-se do resto daquele ego e entrar em conflito com ele. A essa instância chamamos de 'ideal do ego' e, a título de funções, atribuímos-lhe a auto-observação, a consciência moral, a censura dos sonhos e a principal influência na repressão (FREUD, 1921, p. 119).

Com a segunda tópica, finalmente, a identificação adquire centralidade, passando a ser a operação privilegiada através da qual o eu se constitui, marcado pela tensão inerente à busca para equilibrar as demandas pulsionais do id e sua condição de sustentação narcísica. A resultante deste exercício de malabarismo e diplomacia vai nortear suas relações com a alteridade, que se apresenta como modelo, objeto, auxiliar ou oponente no caminho de sua satisfação pulsional. Identificar-se com o objeto é uma forma regressiva de preservá-lo à disposição da satisfação pulsional, pela transformação de libido objetual em libido narcísica, através da qual o eu se constitui e busca se fortalecer. Sobre isso, lemos em Freud que a identificação pode ser considerada como

a única condição sob a qual o id abandona seus objetos. De qualquer maneira, o processo, especialmente nas fases primitivas do desenvolvimento, é muito frequente, e torna possível supor que o caráter do ego é um precipitado de catexias objetais abandonadas e que ele contém a história dessas escolhas de objeto (FREUD, 1923a, p. 42).

Feita esta necessária interpolação, voltemos ao desenvolvimento do supereu no texto da segunda tópica. Em sua primeira menção, a noção de supereu é utilizada por Freud como equivalente do ideal do eu, sendo os dois termos utilizados sem

clara distinção ao longo do texto inaugural da segunda tópica. Se, como vimos acima, o ideal do eu é apresentado, em 1914, como uma via para alguma recuperação narcísica, vemos que sua referência como agente crítico do eu, que se opõe a este, vai sendo mais utilizada por Freud, como vimos nos textos de 1917 e 1921. Neste sentido, no texto de 1923, parece-nos que a introdução da noção de supereu já aponta a necessidade de distinção, ainda que não a formalize, destas funções atribuídas ao ideal do eu-supereu, tanto de proteção como de enfraquecimento narcísico. Buscaremos, ao longo deste capítulo, seguindo a elaboração freudiana, assinalar seu posicionamento em relação à “questão dos conflitos entre as diversas identificações em que o ego se separa que, afinal de contas, não podem ser descritos como inteiramente patológicos” (FREUD, 1923, p. 43).

O ideal do eu ou supereu é apresentado como uma diferenciação do eu, marcadamente inconsciente ou “menos firmemente vinculada à consciência” (1923a, p. 41). Sua origem é relacionada ao resultado das primeiras identificações, anteriores a quaisquer investimentos objetais, “com o pai em sua própria pré-história pessoal” (1923a, p. 44). Estas primeiras identificações são posteriormente reforçadas pelas identificações resultantes da dessexualização das relações objetais que marcam o período edípico, quando este é superado. Assim,

o superego deve sua posição especial no ego, ou em relação ao ego, a um fator que deve ser considerado sob dois aspectos: por um lado, ele foi a primeira identificação, uma identificação que se efetuou enquanto o ego ainda era fraco; por outro, é o herdeiro do complexo de Édipo e, assim, introduziu os objetos mais significativos no ego (1923a, p. 61).

A condição de desamparo e dependência da infância, aonde ser amado aproxima-se da possibilidade de continuar existindo, atribui grande importância às figuras parentais. Ora, se o eu se constitui por identificações, Freud não vai deixar de considerar a relevância das primeiras identificações com estas figuras, relevância que se amplia diante da fragilidade de um eu que começa a se constituir e se inserir no seio de uma cultura que o antecede e que lhe impõe restrições. Por estas razões, o caráter de perfeição do ideal estará, para Freud, relacionado à perspectiva infantil, na qual os pais são supervalorizados. Assim, a identificação

decorrente de relações tão intensificadas com estes primeiros objetos, naquelas condições de fragilidade, ganha, no eu, uma condição distintiva, que constitui o ideal do/supereu.

Freud assinala que a constelação edípica se mostra, em geral, em sua versão completa, onde a criança reúne atitudes ambivalentes, hostis e ternas, em relação a ambos os pais, sendo a intensidade das identificações decidida em função da força de cada uma das disposições sexuais. Com isso,

o resultado geral da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo pode, portanto, ser tomada como sendo a formação de um precipitado no ego, consistente dessas duas identificações unidas uma com a outra de alguma maneira. Essa modificação do ego retém a sua posição especial; ela se confronta com os outros conteúdos do ego como ideal do ego ou superego (1923a, p. 46-47).

Esta ambivalência, que marca as relações objetais edípicas e entra em jogo na constituição do ideal do eu ou supereu, dá-lhe uma dupla face – terna e hostil, que inclui os aspectos contraditórios de modelo ideal para o reforço narcísico e de severa autoridade, que abrem caminho tanto para a sublimação como para o recalque:

o superego, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas. A sua relação com o ego não se exaure com o preceito: “Você deveria ser assim (como o seu pai)”. Ela também compreende a proibição: “Você não pode ser assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele” (1923a, p. 47).

Na dissolução do Édipo, parte dos investimentos objetais é dessexualizada e transformada em identificação, outra é inibida em seu objetivo e transformada em afeição. Quando esta dissolução não se dá por completo e o eu “não conseguiu muito mais que uma repressão do complexo, este persiste em estado inconsciente no id e manifestará mais tarde seu efeito patogênico” (FREUD, 1924a, p. 197). Nestes casos, a força pulsional destes investimentos recalçados “mais uma vez irá atuar na formação reativa do ideal do ego. A comunicação abundante entre o ideal e esses impulsos instituais do Ics soluciona o enigma de como é que o próprio

ideal pode, em grande parte, permanecer inconsciente e inacessível ao ego” (FREUD, 1923a, p. 51).

Vemos que os aspectos paradoxais desta instância vão se delineando com mais vigor. Por um lado, temos um ideal narcísico do eu, construído pela referência aos valores mais elevados da cultura, decorrente da identificação com os pais. Por outro, a consciência moral, que é a expressão crítica deste ideal, aponta a não correspondência entre eu e ideal, produzindo o sentimento religioso de um anseio pelo pai, cuja autoridade se traduz em proibições e censura moral (FREUD, 1923, p. 49). O não atingimento do ideal é vivido como sentimento de culpa, pelo qual se revela a imbricação pulsional da instância. Na perspectiva narcísica, “um sentimento de culpa inicia-se não a partir de um sentimento inato de pecado, mas do medo de perder amor” (JONES, 1970, p. 706).

Este sentimento de culpa pode ser consciente, como se observa nas autorrecriminações presentes na neurose obsessiva e na melancolia. (FREUD, 1923a, p. 63). Pode, porém, permanecer inconsciente, revelando ainda mais sua porção pulsional, prestando-se à observação através de, por exemplo, sua expressão privilegiada na clínica, na forma da reação terapêutica negativa, que se manifesta como reação à cura. Nestes casos, há uma satisfação proporcionada pelo sofrimento tomado como punição. A mesma necessidade de punição pode, também, vir a ensejar crimes. Para além das manifestações clínicas mais extremas, Freud assinala que o sentimento de culpa que se manifesta como necessidade de punição, pela ação do superego, pode ser o elemento “que determina a gravidade de uma doença neurótica” (1923a, p. 63).

Para pensar a severidade do sentimento de culpa do superego frente ao eu, Freud dedica-se a elaborá-la em termos de sua dinâmica pulsional. Entra aqui em cena, na teorização do superego, sua vinculação com a pulsão de morte. A partir das formulações de 1920, a agressividade da pulsão de morte podia ser neutralizada por sua fusão com componentes eróticos ou desviada para o mundo externo. Restava descobrir seus caminhos mortíferos em direção ao eu, a partir do superego, como, por exemplo, na melancolia, aonde o superego pode tornar-se um caldeirão de pulsão de morte. Já é possível assinalar que a severidade da agressividade do

ideal do eu é inversamente proporcional à sua manifestação exterior: “quanto mais um homem controla a sua agressividade para com o exterior, mais severo – isto é agressivo – ele se torna em seu ideal do ego” (1923a, p. 66).

Já sabemos que a identificação com o pai, que está na gênese do supereu, compreende uma dessexualização, que se realiza por uma desfusão pulsional, e que se manifesta externamente como sentimento de afeição. A partir desta desfusão, a pulsão de morte, antes neutralizada pela libido com que estava fusionada, é liberada, e não tendo como manifestar-se externamente, produz o aumento da severidade superegógica, que se volta contra o eu, como um “ditatorial ‘Farás’” (1923a, p. 67). Este mecanismo da desfusão pulsional pode ser, também, observado nas regressões e na sublimação. Nesta perspectiva da desfusão pulsional, tomando a identificação como uma ação do eu, a rigidez do supereu desponta, em seu aspecto de degradação do eu, como o resto de uma operação, que Freud compara com a dos protozoários “que são destruídos pelos produtos da decomposição que eles próprios criaram. Do ponto de vista econômico, a moralidade que funciona no superego parece ser um produto de decomposição semelhante” (1923a, p. 69). Assim, o eu, ao tentar obter controle sobre o id, oferecendo-se a ele como objeto, pela identificação, corre o risco de acabar submetido às suas exigências mais vorazes, que se expressam pela severidade e crueldade do supereu.

Temos agora, melhor delineados, os aspectos paradoxais que habitam aqui a instância supereu/ideal do eu. Nas palavras de Freud, “do ponto de vista do controle instintual, da moralidade, pode-se dizer do id que ele é totalmente amoral; do ego, que se esforça por ser moral, e do superego que pode ser supermoral e tornar-se então tão cruel quanto somente o id pode ser” (1923a, p. 66). Em sua dimensão narcísica, permeada pela erotização conferida pelo ideal, o supereu é supermoral. Se fortalecido com um excesso de pulsão de morte desfusionada, a crueldade toma-lhe as feições, produzindo a degradação do eu.

Por trás do pavor do eu pelo supereu, Freud vê o temor do eu diante da ameaça representada pela castração. Sem poder encarar a castração, o eu busca ser amado, como condição de continuar existindo. Nesta busca, o eu se submete ao

supereu, esperando dele “a mesma função de proteger e salvar que, em épocas anteriores, foi preenchida pelo pai e, posteriormente, pela Providência ou Destino” (FREUD, 1923, p. 70). Só que o supereu, com suas raízes pulsionais, não só não dá amor, como aumenta suas exigências quanto mais amor nele se busca. Aqui, “o eu reage com sentimento de culpa quando se percebe aquém das exigências do supereu” (FORTES, 2012, p. 131). Vemos então que as tentativas de não se deparar com a castração acabam por ensejar uma perda do poder de investimento objetual do eu, que fica enfraquecido pelos conflitos com o supereu. Nestes casos, o que poderia ter sido vivido como castração acaba por ser vivido como diferentes intensidades de mortificação do eu. No ponto extremo deste conflito, como nos suicídios melancólicos, o que não foi possível ao eu viver como castração acaba por realizar-se como morte.

Em 1932, na *Conferência XXXI*, Freud parte do duplo aspecto do eu, como sujeito e objeto, afirmando que “o ego pode tomar-se a si próprio como objeto, pode tratar-se como trata outros objetos, pode observar-se, criticar-se, sabe-se lá o que pode fazer consigo mesmo. Nisto uma parte do ego se coloca contra a parte restante” (FREUD, 1932a, p. 64). Nesta ocasião, esta parte do ego que se coloca contra ele é apresentada como o supereu, apontada como uma instância regular da estrutura do eu. Como funções do supereu Freud distingue a auto-observação, a consciência moral e a de ser veículo do ideal do eu. Aqui, a confusão de nomenclatura entre supereu e ideal do eu se desvanece, passando o ideal do eu a ser tratado como uma das funções do supereu, que tem sua gênese no supereu dos pais. O eu tem no ideal algo pelo qual se “se avalia, que o estimula e cuja exigência por uma perfeição sempre maior ele se esforça por cumprir” (1932a, p. 70). Constituindo-se segundo o modelo do supereu dos pais, “torna-se veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que dessa forma se transmitiram de geração em geração” (1932a, p. 72). Assim, “o passado, a tradição da raça e do povo, vive nas ideologias do superego e só lentamente cede às influências do presente, no sentido de mudanças novas” (1932a, p. 73). À função de auto-observação, cabe observar o eu, como preliminar essencial às atividades de julgar e punir da consciência moral (1932a, p. 65), da qual irão resultar o sentimento de culpa e a necessidade de punição. A intensidade das exigências morais do supereu pode variar, na medida em que o eu se fortalece

diante dele. Desta forma, Freud aponta para a origem subjetiva, e não divina, da moralidade. Partindo da amoralidade das crianças, Freud aponta como o supereu se estrutura pela forma como a criança, em sua busca por amor, vai internalizando as restrições ao seu prazer com que se depara, através daquilo que os pais manifestam como prova de amor e castigos. Na busca de garantir seu amor, identifica-se com eles, constituindo o supereu como “herdeiro dessa vinculação afetiva tão importante para a infância” (FREUD, 1932a, p. 69). Ao final desta conferência, Freud assinala o fortalecimento do eu perante o supereu como um dos principais objetivos da clínica psicanalítica.

1.5. Sobre o masoquismo

Ora, a partir da função superegóica de verificar/assinalar a insuficiência do eu, importa retomar aqui a teorização do masoquismo. A partir da dimensão traumática estrutural inaugurada pela segunda teoria pulsional, Freud já colocara, em 1920, em dúvida a hipótese, defendida até então, do masoquismo como secundário ao sadismo, ao afirmar que “pode haver um masoquismo primário” (p. 65). Em 1924, passados quatro anos da apresentação do novo dualismo pulsional e no ano seguinte ao da elaboração da segunda tópica do aparelho psíquico, Freud vai pensar um masoquismo constitucional, denominado como erógeno, que tem como marca uma associação entre prazer e sofrimento, relacionado à constituição sexual do sujeito, pela interação entre a libido e a pulsão de morte, em sua relação de dependência da alteridade. Nesta interação, a libido atuaria no sentido de desviar a pulsão de morte para fora, a serviço da função sexual. A porção assim desviada constituiria o sadismo, como instinto de domínio com importante papel na função sexual. Mas uma parte da pulsão de morte não é desviada para fora, trabalhando fusionada com a libido, e segue atuando sobre o eu, com um vínculo libidinal dado pela excitação sexual associada à experiência de intensidades psíquicas, constituindo assim o masoquismo erógeno, responsável pela erotização da vida. Este masoquismo acompanharia a libido em todas as suas fases, manifestando-se diferentemente em cada uma delas e funcionaria como base para

as duas outras formas de masoquismo propostas: o masoquismo feminino e o moral (FREUD, 1924a, p. 180-182).

O masoquismo feminino é apresentado por Freud como o mais acessível à observação e baseado inteiramente no masoquismo primário. Caracteriza-se pela encenação de fantasias, visando a um fim sexual, aonde o conteúdo manifesto é “ser amordaçado, amarrado, dolorosamente espancado, açoitado, de alguma maneira maltratado, forçado à obediência incondicional, sujado e aviltado” (p. 179) que remete ao significado de “ser castrado, ou ser copulado, ou dar à luz a um bebê” (p. 180). Em todos estes casos, Freud assinala que nestas fantasias deixa-se um traço negativo de si próprio.

Desta forma, a possibilidade de reconhecimento veiculada por estas fantasias exige a presença de outro como parceiro sexual. Reconhecimento que só se pode obter através da negação de si, ou de parte de si, diante deste parceiro. Nestas características, Freud identifica aspectos infantis - de uma criança pequena, desamparada e travessa - como femininos, na forma de anseio por um pênis ou um bebê, diante da castração. É de uma forma de relação com a castração, que advém o nome de masoquismo feminino, que ele ressalta ser bastante observado em homens. Em o fazendo, reafirma a distinção entre as concepções psicanalítica e anatômica da diferença sexual. Outro aspecto importante que Freud assinala, nestes casos, é a satisfação de um sentimento de culpa através do sofrimento, recebido como castigo. Nestes casos, “o masoquista faz do castigo a condição que torna possível o prazer proibido. A punição é por ele desejada e, extraindo daí um prazer, ele encontra, por esta via paradoxal, uma razão que lhe ordena experimentar o prazer que, a rigor, a lei deveria interditar” (FORTES, 2012, p. 154).

A terceira forma do masoquismo – o masoquismo moral – é apontada por Freud como a mais importante. A princípio, esta forma parece-lhe diferenciar-se das demais por não apresentar vinculação sexual, já que o sofrimento tem mais importância do que a pessoa que o inflige e/ou ordena, que neste caso não se restringe a um parceiro sexual. Logo adiante, podemos ver que este aspecto será objeto de revisão por parte do autor. O masoquismo moral caracteriza-se por uma necessidade de punição, referida a uma culpabilidade não reconhecida

conscientemente, o que o remete a aspectos similares da configuração superegógica: moralidade, culpa, necessidade de punição e sofrimento. Há relação entre o masoquismo moral e o supereu? Pode-se confundi-los, na medida em que, em ambos os casos, trata-se do sofrimento que satisfaz uma necessidade de punição?

Buscando responder a esta pergunta, Freud refere-se à extensão inconsciente da moralidade superegógica para diferenciá-la do masoquismo moral. Na primeira, “o acento recai sobre o sadismo intensificado do supereu a que o ego se submete; na última, incide no masoquismo do próprio ego, que busca punição, quer do superego quer dos poderes parentais externos” (FREUD, 1924a, p. 186). Além disso, defende ser digno de nota que o sadismo superegógico pode ser, muitas vezes, consciente (como na melancolia, por exemplo), enquanto o masoquismo permanece principalmente oculto à consciência.

Desenvolvendo esta diferença, aponta as origens da moralidade e da consciência moral superegógica na dessexualização do Complexo de Édipo, que tem sua severidade aumentada pela pulsão de morte resultante da desfusão pulsional que acompanha esta dessexualização. No caso do masoquismo moral, a moralidade é, sim, novamente sexualizada através da culpa, abrindo caminho para a regressão da moralidade para o Complexo de Édipo. Neste sentido, associa o conteúdo das fantasias de ser espancado pelo pai (punição pelas mãos de um poder paterno) com a deformação regressiva do desejo de ter uma relação sexual passiva com ele. Ressalta ainda que a figura parental pode ser substituída, tanto para o supereu como para o masoquismo moral, por outras figuras de autoridade da cultura, por Deus e até pelo Destino, mas, para Freud, sempre vai se tratar de representantes da ligação parental. O masoquismo moral ganha expressão na tentação para transgressões, pelas quais,

a fim de provocar a punição desse último representante dos pais, o masoquista deve fazer o que é desaconselhável, agir contra seus próprios interesses, arruinar as perspectivas que se abrem para ele no mundo real e, talvez, destruir sua própria existência real (FREUD, 1924a, p. 187).

Importa destacar os aspectos de negatização do eu assinalados por Freud no masoquismo feminino e moral, pelo caráter de submissão e culpabilização assumido perante a alteridade, diante da qual se mantém uma postura infantilizada. Ora, trata-se de postura semelhante à indicada por ele como suporte da ilusão religiosa. A nostalgia de um pai, na religião, como anseio de proteção diante da condição de desamparo diante das dificuldades da vida adulta e do destino, evoca a infantil relação com a figura de proteção do pai, que se lhe aparece como onipotente diante do longo período de desamparo devido à dependência da criança: “assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as consequências de sua debilidade humana” (FREUD, 1927a, p. 33). Configura-se assim que “o que o masoquista quer é que o outro esteja sempre satisfeito, sendo ele o responsável por toda essa satisfação” (FORTES, 2012, p. 137). Para isso, oferece-se ao outro como objeto, abdicando de sua posição de sujeito.

Para Freud, “o sadismo do superego e o masoquismo do ego suplementam-se mutuamente e se unem para produzir os mesmos efeitos” (FREUD, 1924a, p. 187). Mantida a distinção entre eles, contudo, é imprescindível assinalar que o enodamento entre o caráter primário do masoquismo, a pulsão de morte e o além do princípio do prazer constitui um solo favorável às investidas do superego, para a produção de seu efeito mais cruel: o sentimento inconsciente de culpa.

1.6. O mal-estar na cultura

Finalmente, em 1930, Freud dedica-se a elaborar a relação entre a pulsão de morte, a agressividade (como seu representante e manifestação exterior) e o sentimento inconsciente de culpa, sendo este último apresentado como o “mais importante problema no desenvolvimento da civilização”, já que “o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa” (1930, p. 137). Assim, aponta que há algo que não se deixa regular pelas regras da cultura que nós mesmos criamos, na ilusão de que nos ofereceriam proteção e benefício, na medida em que deixam um

resto, experienciado como mal-estar, que permeia os relacionamentos sociais, como “uma parcela de natureza inconquistável – dessa vez uma parcela de nossa própria constituição psíquica” (FREUD, 1930, p. 93). Trata-se aqui de uma dificuldade que decorre das trilhas que a pulsão encontra na busca incessante de sua satisfação. Já que não se priva uma pulsão de satisfação, se esta “perda não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso” (1930, p. 104). Nesse sentido, refletindo sobre o que considera um esvaziamento da vida sexual e amorosa, aponta que, mais do que reconhecer aí apenas as pressões da civilização, devemos considerar o quanto da natureza de nossa própria sexualidade “nos nega satisfação completa e nos incita a outros caminhos” (1930, p. 111).

Dez anos após a teorização da pulsão de morte, superadas as hesitações, Freud pode afirmar que parte do ponto de vista que “a inclinação para a agressão constitui, no homem, uma disposição instintiva original e autossustentada” (1930, p. 125). A dinâmica superegógica é apresentada, neste contexto, como a estratégia mais importante de que a civilização dispõe para inibir a manifestação exterior da pulsão de morte como agressividade ou hostilidade (1930, p. 127). Assim, Freud apresenta-nos como o supereu acaba funcionando, em relação ao eu, como uma “guarnição numa cidade conquistada”, ou, como nos diz Mezan, uma “sentinela inimiga” (MEZAN, 1998):

O que acontece neste para tornar inofensivo seu desejo de agressão? Algo notável, que jamais teríamos adivinhado e que, não obstante, é bastante óbvio. Sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de ‘consciência’ [moral], está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão entre o superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição (FREUD, 1930, p. 127).

Na gênese do supereu, Freud reafirma, aqui, o papel decisivo do desamparo e dependência infantis em relação ao seu semelhante, em seus aspectos ternos e hostis, aonde o risco da perda do amor confunde-se com o risco de perda das

condições de existência e risco de punição. Posteriormente, a internalização das figuras paternas vai constituir, por identificações carregadas daquela ambivalência, o supereu. Assim, na busca da experiência de ser amado, o medo da hostilidade, própria e do semelhante, produz o refreamento de impulsos sexuais e agressivos. Para Freud, agora, é possível afirmar que o sentimento de culpa é devido à renúncia à satisfação dos impulsos agressivos. Esta agressividade refreada em direção de objetos externos encontra destino na constituição e no reforço da severidade do supereu, como “agressividade deslocada para dentro” (1930, p. 140). Com a agressividade internalizada a vigilância pode ser ampliada: a observação, antes restrita às ações do eu, agora se estende a pensamentos e desejos, seus ou tomados como seus pelo supereu. Ora, se o desejo persiste e não pode ser escondido, toda renúncia pulsional irá reforçar o supereu, engendrando mais sentimento de culpa.

O masoquismo do eu, expresso pela necessidade de punição, seria o restabelecimento de uma ligação erótica com esta agressividade superegógica. Nestes termos, poderemos ver que Freud nos apresenta suas elaborações sobre o esforço psíquico de atuar, sempre que possível, através da fusão pulsional, a fim de encontrar outros meios, além da mera descarga, para a satisfação. Mas, mesmo quando não ligada eroticamente, a satisfação da pulsão de morte “se faz acompanhar por um grau extraordinariamente alto de fruição narcísica, devido ao fato de presentear o ego com a realização de antigos desejos de onipotência deste último” (1930, p. 125). Reunindo todo este desenvolvimento sobre o supereu à teoria do recalque, de onde partiu e de onde partimos também aqui no início deste capítulo, lemos em Freud:

Conforme aprendemos, os sintomas neuróticos são, em sua essência, satisfações substitutivas para desejos sexuais não realizados. No decorrer de nosso trabalho analítico, descobrimos, para nossa surpresa, que talvez toda neurose oculte uma quota de sentimento inconsciente de culpa, o qual, por sua vez, fortifica os sintomas, fazendo uso deles como punição. Agora parece plausível formular a seguinte proposição: quando uma tendência instintiva experimenta a repressão, seus elementos libidinais são transformados em sintomas e seus componentes agressivos em sentimento de culpa (1930, p. 141).

Mas a clínica e a teorização da pulsão de morte não deixam brecha para que Freud se iluda com a possibilidade de erotização, via masoquismo, de toda a severidade do supereu. Assim, no texto de suas novas conferências, alguns anos depois, a dimensão muda da pulsão de morte, não ligada, e por isso mais destrutiva, não escapa à sutileza de sua observação, quando afirma supor que “uma parte da mesma [agressividade] está exercendo sua atividade muda e sinistra, sob a forma de instinto destrutivo livre, no ego e no id” (FREUD, 1932b, p. 111). Também neste texto, Freud assinala aspectos destrutivos – “demoníacos” - da compulsão à repetição, em que se vê suspensa a regulação do princípio do prazer, que exemplifica com a menção de que

há pessoas em cujas vidas se repetem indefinidamente as mesmas reações não corrigidas, em prejuízo delas próprias, assim como há outras pessoas que parecem perseguidas por um destino implacável, embora uma investigação mais atenta nos mostre que tais pessoas, sem se aperceberem, causam a si mesmas esse destino (1932b, p. 109).

Em um de seus últimos textos, *Esboço de Psicanálise*, de publicação póstuma, o supereu apresenta-se marcadamente em seu aspecto de severidade, da consciência moral e do sentimento de culpa que dela decorre, sem referência expressa à sua porção de ideal. Esta severidade aparece assinalada por ele em duas manifestações de resistência ao trabalho clínico e seus resultados. A primeira delas, que ele associa ao sentimento inconsciente de culpa, apresenta-se como uma tendência do paciente a permanecer doente, em que um sofrimento eventualmente removido pelo trabalho clínico mostra-se prontamente substituído por outro ou, eventualmente, por uma doença somática. Expressa-se, também, por uma melhora súbita em alguns pacientes que, eventualmente, sofreram algum infortúnio grave na vida. Em todos estes casos, no que lhe parece que “o que importa é que o paciente seja desgraçado”, Freud assinala uma resignação sem queixas. Sobre a segunda resistência, que lhe parece mais obscura e diante da qual reconhece dificuldades maiores para o trabalho clínico da psicanálise, Freud indica uma severidade ainda maior, que se apresenta na forma de autolesão e autodestruição, podendo levar ao suicídio. Para que estes quadros se configurem, aponta a ocorrência de “desfusões pulsionais de grandes consequências”, permitindo à

pulsão de morte atuar mais livre e destrutivamente sobre o eu (FREUD, 1940, p. 194).

1.7. O humor

Mas nem só de severidade vive o supereu freudiano. Também o humor pode advir do supereu, adverte-nos o psicanalista vienense, em auxílio do fortalecimento do eu, como um dos métodos de fugir à compulsão de sofrer. Para Freud, quando uma pessoa adota uma atitude humorística perante outras, comporta-se com os demais como um adulto diante de crianças, que pode identificar e rir daquilo que a elas parece tão grandioso e sofrido. Assumir este lugar de adulto é possível por “identificar-se até certo ponto com o pai, e reduzir as outras pessoas a crianças” (FREUD, 1927b, p. 167). Recorrendo à metapsicologia, e considerando que o supereu também atua sobre o eu como o pai, o humor seria a retirada da ênfase psíquica do eu, por sua transposição para o supereu. Este supereu inflado pode tratar o eu como criança, minimizando seus interesses e dificuldades, oferecendo-lhe um alívio em relação às pressões da vida e protegendo-o do sofrimento, como se lhes dissesse “Olhem! Aqui está o mundo, que parece tão perigoso! Não passa de um jogo de crianças, digno apenas de que sobre ele se faça uma pilhéria!” (FREUD, 1927b, p. 169). Segundo Kupermann (2010), esta identificação “até certo ponto com o pai” seria uma forma de identificação através da qual é possível elaborar o luto de um objeto antes imprescindível e reconhecer-se órfão desse mesmo pai. Distinta, pois, da identificação narcísica, que presa da sombra de um objeto idealizado, do qual não se pode fazer o luto, promove as configurações melancólicas e masoquistas.

Freud (1921) já advertira que a separação do eu e do ideal do eu não pode ser mantida por muito tempo, tendo que ser possível uma suspensão periódica da proibição, através da qual o que é inconsciente venha à luz. O carnaval e o humor estão entre os exemplos destas ocasiões que ele nos fornece. Mas encontramos em Kupermann uma gradação diferente para o humor, na medida em que este

comporta um trabalho de luto que permite, ao mesmo tempo, a desidealização do objeto e o descentramento do eu, disponibilizando recursos menos totalitários para um posicionamento diante do desamparo e mais favoráveis ao laço social. Neste sentido, o autor sustenta que o humor estaria associado ao ciclo completo da atividade sublimatória, em seus três momentos: um desligamento objetal acompanhado da dessexualização (desfusão pulsional), o trabalho de luto relativo à perda do objeto e, finalmente, a sexualização de novos objetos com valor social (fusão pulsional). Sem o trabalho de luto, o objeto permanece idealizado impedindo a criação de novos objetos e a fusão pulsional que nela se produz. Neste caso, a pulsão de morte fica livre para reforçar a hostilidade do supereu.

2 Versões do pai

“Toda a interrogação freudiana – não apenas na doutrina, mas na experiência do próprio sujeito Freud, que encontramos retraçada através das confidências que ele nos faz, de seus sonhos, do progresso de seu pensamento [...] – toda a interrogação freudiana se resume no seguinte: O que é ser um pai? Este foi para ele o problema central, o ponto fecundo a partir do qual toda sua pesquisa realmente se orientou.”
(Lacan)

Como pudemos acompanhar no capítulo anterior, desde os primeiros trabalhos de Freud, a figura da alteridade, tanto em seus aspectos hostis quanto auxiliares, delineia-se como necessária à constituição do psiquismo. Neste sentido, destaca-se a importância especial atribuída às figuras parentais, em virtude da condição de desamparo infantil. A absoluta dependência dos cuidados alheios para sua manutenção e desenvolvimento confere aos cuidadores um papel decisivo, o que permite afirmar que “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais” (1895, p. 370). Com o desenvolvimento dos trabalhos propriamente psicanalíticos, a alteridade ganha novo estatuto na obra freudiana, passando de um lugar ativo na sedução ao seu papel nas fantasias inconscientes, para, finalmente, ocupar sua função estruturante a partir da segunda tópica, através do relevo dado, como buscamos mostrar anteriormente, às operações de identificação para a constituição das instâncias do eu e supereu. Sobre a gênese deste último, a elaboração freudiana destaca múltiplos aspectos relacionados à função do pai, que lhe conferem um lugar de proeminência em sua teorização.

Neste capítulo, portanto, interessa-nos percorrer algumas elaborações psicanalíticas, do próprio Freud e de Lacan, em torno do lugar paterno no Complexo de Édipo, a fim de compreender sua importância para a constituição da terceira instância do aparelho psíquico, também apontada como “substituto de um anseio pelo pai” (1923a, p. 49). Instância que Freud teoriza como derivada do complexo paterno, seja pela identificação primitiva, seja como herança do Complexo de Édipo ou ainda como decorrente “das experiências que levaram ao

totemismo” (1923a, p. 50). Em torno do lugar do pai vão gravitar múltiplas funções e versões, dentre as quais as de interdição e lei, proteção, exigência de perfeição, moralidade, julgamento e punição. E ainda, especialmente, a culpa. Mantendo em perspectiva que a reflexão central de nosso trabalho busca explorar as articulações entre supereu e cultura, nosso percurso sobre o pai e o supereu será permeado pelo tema da cultura.

2.1 O Édipo freudiano

No início de seu trabalho sobre a histeria, Freud escreve a Fliess sobre o seu desejo “de encontrar um pai que seja o causador da neurose, e, desse modo, pôr fim às dúvidas que ainda persistem em mim sobre esse assunto” (1897b, p. 304). O abandono da teoria da sedução, pela elaboração decisiva da noção da fantasia como constituinte da realidade psíquica inconsciente, provoca uma deflexão teórica decisiva. É a partir dela que, em paralelo à elaboração de seu trabalho sobre os sonhos, a narrativa envolvendo a figura paterna vai, pouco a pouco, ganhando mais relevo pelo lugar que lhe é atribuído do que por suas ações efetivas, o que o alivia do peso de ter que tomar todos os pais como perversos. Aonde se supunha a ocorrência de uma efetiva sedução paterna, insinua-se agora tanto o desejo de sedução pelo pai (1897b, p. 310), como o desejo de sua morte (1897b, p. 305), assim como sua provável articulação com a origem da moralidade, da crença e dos ideais de perfeição. Entram em cena, então, as referências ao incesto e ao parricídio, cuja renúncia é exigida pelo processo civilizatório. Partindo da honestidade de reconhecer em si mesmo, em período posterior à morte de seu próprio pai, “a paixão pela mãe e o ciúme do pai” (1897, p. 316), Freud propõe o caráter universal destas questões, que reconhece como centrais nas tragédias de Édipo e Hamlet.

Daí por diante, até a publicação de seu último livro, suas reflexões sobre o lugar e a função do pai acompanharão o desenvolvimento de todo o seu trabalho psicanalítico, dentre as quais se destacam três grandes referências: o estudo sobre

tabus e totemismo, com a elaboração de seu mito científico do pai da horda, o Complexo de Édipo e o trabalho sobre Moisés e o monoteísmo. Neste momento do trabalho, vamos nos ater às duas primeiras.

Apesar da referência às moções edípicas ser uma constante nos textos freudianos - como conjunto de desejos amorosos e hostis que a criança sente em relação aos pais, que, posteriormente reprimidos, passam a atuar inconscientemente, o Complexo de Édipo nunca recebeu uma elaboração conceitual reunida sistematicamente por seu autor, estando seu desenvolvimento espalhado em vários de seus textos. Referido primeiramente como “complexo nuclear das neuroses”, apenas em 1910 o termo Complexo de Édipo tem a primeira menção em sua obra. Para acompanhar aqui o percurso de sua elaboração, comecemos pelo estudo a que Freud se propõe, a partir do totemismo, das questões cruciais colocadas no complexo edípico: a proibição do incesto e do parricídio.

No prefácio de seu livro *Totem e Tabu*, o autor o apresenta, como sua primeira tentativa de “aplicar o ponto de vista e as descobertas da psicanálise a alguns problemas não solucionados da psicologia social” (1913, p. 17). Para tanto, faz uso de material da antropologia social, da filologia e do folclore, articulando-os com as descobertas psicanalíticas, e, ressaltando, cuidadosamente, as distâncias conceituais entre estas áreas de estudo, sustenta a aposta de que a cooperação entre elas “não poderá de deixar de ser proveitosa para a pesquisa” (1913, p. 17). Ao final de seu texto, dedica-se à construção do que chama de um mito científico sobre a entrada do homem na cultura e suas formas de organização. Como ressalta Katz o mito freudiano arrisca respostas (até hoje impossíveis) para diversas questões centrais colocadas pela cultura, nas quais nos convida a reconhecer um dos “maiores e mais bem-sucedidos esforços e elaborações para a compreensão do que é humano, do que estaria na base de qualquer modo de subjetivação” (2009, p. 128):

Seus temas são acerca da passagem de um aglomerado disperso ao grupo social em que ocorrem inúmeros regimes de trocas e delimitações, a explicitação dos porquês do horror ao incesto, a obrigatoriedade da exogamia, o porquê de relações interditas no interior da família [...], o significado da existência do tabu e da ambivalência emocional diante dele, os porquês de as relações tidas como tabus organizarem a vida social, a ambivalência por referência aos mortos, amigos e inimigos, a

impossibilidade dos contatos diretos com o sagrado, o significado do animismo e a onipotência das ideias, a significação do sistema e do banquete totêmicos, a função do sacrifício e das festas, a emergência especial da autoridade paterna e o lugar do pai, as origens paternas da religião, dos costumes, da arte e da vida social, o significado dos ritos, etc. (KATZ, 2009, p. 128).

O livro começa abordando o horror ao incesto, identificado tanto em sociedades atuais quanto em sociedades “primitivas”, como os aborígenes australianos. Entre estes, as condutas observadas de evitação do incesto revelaram para Freud o mesmo que o estudo das neuroses já indicava, ou seja, que estas condutas manifestavam-se como proteção contra a expressão de seus impulsos incestuosos. Em outras palavras, que a estruturação de sua vida social também exigiria controles sobre a livre expressão dos desejos sexuais e a interdição do incesto seria sua condição estruturante, na medida em que “toda a sua organização social parece servir a esse intuito ou estar relacionada com sua consecução” (1913, p. 22). Observando sua organização em clãs totêmicos, em que se estabeleciam relações de parentesco através da ancestralidade de um mesmo totem, dispensadas, portanto, de sua determinação pela consanguinidade, percebeu que o parentesco representava relacionamentos sociais, mais do que físicos, destinados a regular e viabilizar a vida social, a partir da interdição do incesto. A força do horror à ruptura desta interdição manifestava-se no rigor das punições estabelecidas à sua desobediência, assim como num conjunto de costumes que regulavam a própria proximidade física com os parentes de outro sexo.

Segundo Koltai (2010, p. 29-30), a grande contribuição de Freud com este ensaio foi chamar a atenção, pela semelhança da confrontação neurótica ao desejo incestuoso com aquele das sociedades “primitivas”, para um caráter universal do horror ao incesto. Sobre isto, quase quatro décadas depois do texto freudiano, o antropólogo Lévi-Strauss irá afirmar que “a proibição do incesto constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual se realiza a passagem da natureza à cultura” (1982, p. 62). Segundo ele, “o papel primordial da cultura está em garantir a existência do grupo como grupo e, portanto, em substituir, neste domínio, como em todos os outros, a organização ao acaso” (1982, p. 72). Esta organização se dá pela afirmação de que “em matéria de

relação entre os sexos não se pode fazer o que se quer” (1982, p. 83). Mas o antropólogo ressalta que a negatividade da interdição é acrescida da positividade de uma prescrição, que se expressa na regra de reciprocidade, de troca, que viabiliza a cultura: para cada mulher proibida para um homem ou um grupo, que fica disponível para outro, há, em algum lugar, uma mulher que fica disponível para este homem ou grupo, pela renúncia de um outro. Sobre a importância deste operador da renúncia, Enriquez (1990) valoriza a contribuição freudiana, pois esta vai “acrescentar a necessidade de uma instância interdutora visando impedir a satisfação da pulsão no imediato e permitir a ligação durável e inevitável do desejo e da lei, tanto no indivíduo quanto no corpo social” (1990, p. 35). Se esta interdição é indispensável ao *socius*, transgredi-la é ameaçar a própria constituição da cultura.

Na continuação do texto freudiano, vamos encontrar seus estudos sobre o tabu, onde a primeira de suas observações chama a atenção para uma ambivalência de sentidos que o tabu carrega em seu nome, já que este significa por um lado o “sagrado”, e por outro, “o impuro”, o “proibido”. Tendo por característica ser uma restrição sagrada (sem ser divina), relacionada a coisas ou pessoas de valor ou poder especial (sagrado ou impuro), cujos fundamentos se desconhece, sua obediência é compulsiva, e seu não cumprimento, por constituir forte ameaça de infortúnio, terá automaticamente severas punições, que podem ser tomadas como os primeiros sistemas penais humanos. Pode ser considerado o “código de leis não escrito mais antigo do homem” (1913, p. 37). Freud, citando o trabalho de Wundt sobre os aborígenes australianos, apresenta três classes de tabus, em função de suas proibições serem relativas a animais, seres humanos e outros objetos. Os tabus sobre animais são o núcleo do totemismo. No caso das pessoas, o tabu relaciona-se a estados incomuns de sua vida, assim como a suas propriedades de uso constante. Para os objetos, assim como para os nomes, tratados como coisas, os tabus relacionam-se a quaisquer mistérios ou temores que lhes possam ser atribuídos. O temor, inicialmente, dos poderes demoníacos do tabu, divide-se posteriormente em ações de veneração e horror. Importa destacar aqui a explicação antropológica dada por Wundt para esta cisão, que indica que o contraste entre o “sagrado” da veneração e o “impuro” do horror segue uma lei geral da antropologia que estabelece que

uma fase que tenha passado pelo próprio motivo de ter sido superada e impelida para baixo por uma fase superior perdura numa forma inferior ao lado da posterior, de modo que os objetos de sua veneração se transmudam em objetos de horror (1913, p. 43).

Neste momento, cabe lembrar, aqui, a analogia feita por Freud (1910) entre o funcionamento do inconsciente observado nos sonhos, que desconhece o princípio da contradição, e o sentido antitético de palavras egípcias primitivas, que ele desenvolve a partir da leitura de um trabalho de filologia de Karl Abel. Nos sonhos e nas palavras egípcias, ocorrem palavras que têm duas significações, sendo uma o oposto da outra, assim como palavras opostas que se combinam, mantendo o sentido de apenas uma delas. A explicação do filólogo remete ao fato dos conceitos deverem sua existência a comparações, de forma que cada conceito porta em si o seu contrário. Também o fenômeno da inversão do som observada em algumas línguas pode se relacionar com o padrão de formação de palavras em sonhos ou lapsos.

Articulando as proibições do tabu com as proibições obsessivas dos neuróticos, Freud vai apontar o caráter compulsivo de obediência a ambas, associado à convicção de que seu descumprimento conduzirá a um grande infortúnio. Da mesma forma, para ambos, há ações que permitem a suspensão da obediência, que se tornam imediatamente injunções, como atos cerimoniais. Na neurose, o recalque de um desejo proibido na infância não o elimina, produzindo uma situação conflituosa entre o desejo e sua proibição, que acaba por se manifestar como uma relação ambivalente com o objeto ou com o ato em conexão com ele. O objeto ou ato é intensa e constantemente desejado, ao mesmo tempo em que é detestado. A intensidade com que sua proibição se manifesta é proporcional à intensidade do desejo que permanece inconsciente, e desloca-se com facilidade para novos objetos e suas proibições. Pode-se pensar, então, que, nos tabus, o temor da desobediência vem da forte vontade de fazê-la, o que faz da base do tabu “uma ação proibida, para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente” (1913, p. 49). Ora, o incesto e o parricídio aparecem articulados por Freud com o totem e o tabu, na medida em que “as mais antigas e importantes proibições ligadas aos tabus são as duas leis básicas do totemismo: não matar o animal

totêmico e evitar relações sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto” (1913, p. 49). Assim como os sentimentos ambivalentes em relação às figuras parentais, o atributo que confere ao objeto do tabu sua condição especial de valor ou poder é a “qualidade de excitar a ambivalência dos homens e de tentá-los a transgredir a proibição” (1913, p. 49). Na neurose obsessiva, as formações reativas manifestam os desejos proibidos como prescrições que atuam em seu sentido oposto, como, por exemplo, da hostilidade para afeição ou veneração, da sujeira para limpeza, etc.

Através da análise dos tabus em relação aos inimigos, chefes e mortos, Freud identifica a forte ambivalência envolvida no tabu, que faz emergir, como nos diz Koltai, a agressividade “em sua forma limite: o desejo de morte de um personagem todo-poderoso” (2010, p. 32). Os atos de expiação e purificação relacionados aos inimigos mortos confirmam esta ambivalência, muito semelhante à observada nas neuroses, já que “em ambos reencontramos temor e arrependimento, ou seja, uma lógica ambivalente da dívida com aquele que prejudicamos” (KOLTAI, 2010, p. 33). Na neurose e nos tabus, a morte de entes queridos manifesta os desejos hostis inconscientes na forma de projeção desta hostilidade ao morto, o que cria a obrigação de defender-se dele para não tomar consciência da satisfação por sua eliminação. Assim, se no tabu, o recurso à projeção provoca a modificação de sua concepção de mundo, Freud identifica aí funcionamento semelhante ao quarto mecanismo de deformação que opera nos sonhos, a elaboração secundária, que como processo semelhante ao pensamento de vigília, busca “estabelecer ordem nesse material, nele estruturar relações e fazê-lo conformar-se a nossas expectativas de um todo inteligível” (1900, p. 522). Em outras palavras, a elaboração secundária atua como uma função de crítica ou censura ao material do sonho, de forma a combater o sentimento de angústia que ele poderia provocar, caso o sonho passasse diretamente à consciência, sem esta deformação.

Delineia-se, aqui, a partir desta característica do tabu, uma hipótese sobre a provável origem e natureza da consciência moral, que descreve como a “percepção da condenação interna de um ato pelo qual realizamos determinado desejo” (FREUD, 1913, p. 80), que se faz acompanhar da angústia pelo

desconhecimento deste desejo, mantido inconsciente. Como se a consciência moral tivesse sua gênese por um mecanismo semelhante ao da projeção, por um processo que constitui regras de comportamento, como avesso dos desejos inconscientes, que afloram à consciência, cuja obediência adquire caráter compulsivo e pode ser acompanhada de angústia, em decorrência das regras não se fazerem acompanhar do conhecimento de seus fundamentos.

Com a precaução necessária a todo recurso à analogia, Freud aponta uma distinção importante entre a neurose, como fenômeno individual, com a preponderância de elementos sexuais, e o tabu, como fenômeno social, em que prevalecem as forças de socialização. Através desta distinção, assinala o caráter associal da neurose, que prioriza a satisfação privada da fantasia, em oposição às construções culturais, em que a ênfase se voltaria para aspectos de satisfação coletiva. Neste ponto, podemos identificar a intenção freudiana de marcar a diferença de sua abordagem da psicologia social para a de Jung, em cujas últimas publicações Freud identificava uma tentativa de explicar o individual pelo coletivo, que minimizava o papel de elementos centrais para a teorização e clínica psicanalíticas, como a articulação entre pulsão e sexualidade (FREUD, 1914a, p. 67-73). Parece-nos que daí advém, também, a força da frase com que conclui o terceiro ensaio deste texto: “voltar as costas à realidade é, ao mesmo tempo, afastar-se da comunidade dos homens” (FREUD, 1913, p. 86).

A partir das questões apontadas por esta frase, coloca-se para Freud a necessidade de articular sua descoberta da realidade psíquica com o desenvolvimento de sistemas de pensamento (em alemão, *Weltanschauung*) pela humanidade, para o qual concorre a necessidade prática de controlar o mundo que a rodeava e, em especial, sua relação com a morte. E aponta os três sistemas de pensamento, como grandes representações do universo, produzidas pela humanidade, ao longo de sua história: a animista, a religiosa e a científica. Reconhece, então, na elaboração secundária, um exemplo valioso da natureza e das pretensões de um sistema como estes, através da qual identifica, em nós, a operação de

uma função intelectual que exige unidade, conexão e inteligibilidade de qualquer material, seja da percepção ou do pensamento, que cai sob o seu domínio e se, em consequência de circunstâncias especiais, não pode estabelecer uma conexão verdadeira, não hesita em fabricar uma falsa. Os sistemas

construídos desta maneira chegam ao nosso conhecimento não apenas através dos sonhos, mas também das fobias, do pensamento obsessivo e dos delírios. [...] Em todos esses casos pode-se demonstrar que uma nova arrumação do material psíquico foi feita com um novo objetivo em vista, e muitas vezes, essa redistribuição tem de ser radical, se é que se quer que o resultado pareça inteligível do ponto de vista do sistema. Assim, um sistema é mais bem caracterizado pelo fato de pelo menos duas razões poderem ser descobertas para cada um de seus produtos: uma razão baseada nas premissas do sistema (uma razão, que pode ser, então, delirante) e uma razão oculta, que devemos julgar como sendo a verdadeiramente operante e real (1913, p. 105).

Dentre estes sistemas, dedica-se especialmente, neste texto, ao animismo, na qual o próprio homem, como também os animais, os vegetais e os objetos inanimados do mundo, são considerados como habitados por espíritos malignos e benévolos. Nos sistemas animistas, a magia e a feitiçaria eram instrumentos para obter domínio sobre homens, animais e coisas, e seu uso baseava-se numa premissa de onipotência do pensamento, que consistia em tomar o ideal por real. Assim, na sistematização animista do universo, o homem atribui a si mesmo a onipotência, enquanto na religiosa, a onipotência é transferida aos deuses, sendo mantida ao homem a prerrogativa de influenciá-los, de acordo com seus desejos. Na perspectiva científica, não haveria mais lugar para a onipotência, com o reconhecimento de sua fragilidade e submissão resignada à morte. Porém, o estudo das neuroses lhe permite verificar a permanência da supervalorização do pensamento, como sobrevivência destas atitudes anteriores, que, no seu entender, é reforçada pela maior sexualização do pensamento, como efeito da repressão sexual. Considerando que, no neurótico, a onipotência de pensamento é representativa do narcisismo, manifestando-se na formação de sonhos, sintomas, fantasias e moral, Freud propõe, como móbil da passagem entre cada *Weltanschauung* daquelas, o crescente reconhecimento da Ananké (necessidade), em detrimento do narcisismo, que se traduz em maior exigência de renúncia pulsional. Para ele, ao abrir mão de um pouco de sua onipotência, por exemplo, na passagem do animismo à religiosidade, “o homem primitivo estaria assim submetendo-se à supremacia da morte pelo mesmo gesto com que pareceria estar negando-a” (1913, p. 103).

Assim, contrariando as leituras de Adler e Jung, Freud vai reforçar a exigência, para o que entende ser propriamente psicanalítico, de tratar a história do pensamento, em seus movimentos constituintes, com conceitos mais precisos do que, por exemplo, o conceito psicológico de superstição, que funcionaria, a seu ver, como a defesa de um biombo contra a compreensão correta. Da mesma forma que, para ele, um conflito neurótico “torna-se compreensível e admite solução somente quando é remontado à sua pré-história, quando uma pessoa volta atrás ao longo do caminho que sua libido seguiu quando ela adoeceu” (1914a, p. 70), o estudo do pensamento animista exige que nele se possam reconhecer, como função de renúncias pulsionais, “progressos e desenvolvimentos que são injustamente desprezados por conta de sua base supersticiosa” (1913, p. 107). E é partindo desta premissa, de que os atos e estruturas psíquicas são invariavelmente sobredeterminados, que se propõe a buscar eventuais analogias entre o totemismo e as vivências infantis da sexualidade.

O totemismo constitui tanto uma religião quanto um sistema social. O aspecto religioso manifesta-se pelas regras que estabelecem a relação dos homens com o totem, de quem acreditam ser descendentes. Dentre estas, a que chama especialmente a atenção do psicanalista é a regra de não matar ou comer o animal totêmico, o que só é permitido se for feito coletiva e ritualmente pelos membros do totem, como forma de todos partilharem a responsabilidade pelo ato e fortalecerem sua identidade entre si e com o totem. Freud vislumbra aqui o modelo de todas as religiões, em seus aspectos de ambivalência. Já o aspecto social manifesta-se no conjunto de obrigações recíprocas que regulam as relações de seus integrantes entre si, como ajudar-se e proteger-se. Deste conjunto, Freud destaca a obrigatoriedade da exogamia, que impedindo as relações sexuais dentro do mesmo totem, estabelece regras de relacionamento entre seus membros, assim como entre um clã totêmico e outro.

Na clínica psicanalítica com crianças, Freud considera encontrar “o retorno do totemismo na infância”. Um destes casos é a fobia do pequeno Hans, a que Freud chama de totemismo negativo - sua relação ambivalente com o pai, como rival com quem tem que partilhar o interesse da mãe, deslocada para o animal fóbico, que busca evitar. Outra referência é o menino galo, paciente de FÉRENCZI, que, em

totemismo positivo, aproxima-se do animal que lhe desperta temor e admiração, em seus esforços de, diante desta ambivalência, simbolizar a morte e o lugar do pai, através da identificação com ele. A partir destas observações, Freud autoriza-se a reconhecer, nas sociedades animistas, o pai no lugar do animal totêmico, e identificar, nas proibições centrais do tabu (não matar o totem e não ter relação sexual com suas mulheres), os dois crimes de Édipo e os desejos primários das crianças, “cuja repressão insuficiente ou redespertar formam talvez o núcleo de todas as psiconeuroses” (1913, p. 137).

Nos relatos sobre os rituais de refeição totêmica, a ambivalência da ligação entre o totem e os membros do clã, “que até hoje caracteriza o complexo-pai em nossos filhos” (1913, p. 145), manifesta-se em toda a sua intensidade. Um festim ritual, aonde os membros do clã sacrificavam o animal totêmico e, reunidos, devoravam sua carne, como forma de reforçar sua identificação com ele, era seguido de um luto obrigatório, através do qual se renegava a responsabilidade pelo ato e se protegia de uma desforra. O final deste ritual era marcado por expressões de júbilo e regozijo, pela possibilidade de realizar o ato proibido. Para que este aspecto festivo tivesse lugar, entretanto, era obrigatório que todos os membros do clã participassem do ritual, pela exigência de compartilhar a responsabilidade sobre ele, proibida individualmente. Esta responsabilidade compartilhada reforçava, por sua vez, a identificação de uns com os outros dentro do clã totêmico, reforçando o social e a cultura.

Articulando todo este material, Freud constrói o seu mito de origem da cultura, em que se verifica o esforço de uma elaboração teórica sobre, ao mesmo tempo, o que constitui o psiquismo humano e, também, sobre o que possibilita, como nos diz Katz, “estar com os outros psiquismos (mesmo os mais diferentes), no modo comum (koinonéo)” (2009, p. 129). Parte das hipóteses de Charles Darwin, sobre o estado social primitivo da horda primeva, onde a força faz papel de lei, para pensar uma lei que se faz a partir de um comum.

Assim, no mito da horda primeva freudiana, há um “pai” violento e ciumento que monopoliza o acesso às mulheres da horda, e que, por isso, expulsa dali os “filhos” na medida em que crescem. Estes mantinham pelo “pai” sentimentos ambivalentes, pois o amavam e admiravam como também o odiavam, pelo

obstáculo que oferecia aos seus anseios de poder e desejos sexuais. Num determinado momento, os “filhos” expulsos reúnem-se e voltam para, juntos, realizar o que não era possível fazer sozinho: matar o “pai”, acabando com o regime de sua tirania. Em seguida ao assassinato, devoram sua vítima, como forma de identificarem-se com ele, adquirindo individualmente parte de sua força e reconhecendo-se como irmãos. Satisfeito o ódio, a afeição retorna, e sentem-se tomados por sentimentos de culpa e remorso. Movidos por eles, e diante da impossibilidade de qualquer um deles ocupar o lugar do pai, buscam anular o próprio ato e, para isso, erigem um totem que, como substituto do pai, não pode ser morto, e assumem entre si, além da proibição de matá-lo, as restrições quanto às mulheres. Pelo assujeitamento à mesma lei, os “filhos” tornam-se irmãos. Desta forma, a lei, antes sustentada tiranicamente pela força, é transformada em lei simbólica, que se organiza a partir do lugar vazio do pai e é sustentada pela culpa compartilhada. Como nos diz Katz,

Se eles o mataram para eliminar o que impedia o acesso às suas mulheres e bens, com a consciência de culpa, *Shuldbewusstsein*, já não podem mais fazê-lo. Os indivíduos se sujeitam a uma Lei que não tem uma pessoa para sê-la, ser a Lei, mas somente para ocupá-la, tê-la. O lugar do pai deve ficar vago, não ser ocupado por nenhuma pessoa, por mais força que tenha. Para Freud, tal lugar e tal afeto são introjetados pelos indivíduos e são uma propriedade, característica universal dos sujeitos, dos assujeitados (2009, p. 138).

O sistema totêmico que se organiza, a partir de então, seria para Freud um pacto com o pai, na tentativa de apaziguar a ambivalência: o assassinato é acompanhado pela submissão a leis que servem como recordação do triunfo do pai, no que Freud chama de obediência retrospectiva. A difícil tarefa de sustentá-las, já que continuam permeadas pela ambivalência, pode manifestar-se numa tentativa de garantir um pai grandioso como o infantil, de que se possa receber proteção, cuidado e indulgência. Este é o modelo que Freud vai identificar na religião totêmica, como matriz de todas as religiões que lhe são posteriores.

A impossibilidade daquele pacto com o pai eliminar a ambivalência, com as consequentes dificuldades que ela introduz no psiquismo e na cultura, produzem, ao longo do tempo, o que Freud chama de saudade do pai, que abre espaço para

produção de um “ideal que corporificava o poder ilimitado do pai primevo contra quem haviam lutado, assim como a disposição de submeter-se a ele” (1913, p. 151). Criar deuses é uma forma de reviver o antigo ideal, que para Freud “constituía uma tentativa de expiação muito mais séria do que fora o antigo pacto com o totem” (1913, p. 151). Todas as tentativas de distanciar-se do primeiro grande ato de sacrifício mostram-se insatisfatórias, e sua reprodução indeformada reaparece, por exemplo, na forma do sacrifício do deus, o que se pode ver nas religiões e nas mitologias.

Para além da religião, Freud afirma que “um acontecimento como a eliminação do pai primevo deve inevitavelmente ter deixado traços inerradicáveis na história da humanidade e, quanto menos ele próprio tenha sido lembrado, mais numerosos devem ter sido os substitutos a que deu origem” (1913, p. 157). Assim, pode-se observá-los em outras manifestações sociais, como a moralidade, o Estado e a arte, que também se produzem em torno da relação do homem com este complexo lugar paterno, quanto nas manifestações neuróticas associadas. O que o leva a afirmar que “este sentimento de culpa criativo ainda persiste entre nós. Encontramo-lo operando de uma maneira não social nos neuróticos e produzindo novos preceitos morais e restrições persistentes, como expiação por crimes que foram cometidos e precauções contra a prática de novos” (1913, p. 160).

Com rigor teórico, Freud conclui o texto de 1913 defendendo que, para a psicanálise, necessariamente, as questões edípicas, em torno das quais todas estas manifestações da culpa se produzem, tanto as sociais quanto as associadas, devem sempre ser consideradas a partir das vivências infantis da sexualidade. Ou seja, considerando a forma singular com que cada humano experimenta, registra e articula, em seu psiquismo, o enfrentamento, com maior ou menor sucesso, da insistência das pulsões com as formas edípicas da cultura. Nesta passagem do mito freudiano ao complexo de Édipo, uma diferenciação importante merece ser destacada, em relação ao lugar do pai. Nas tramas do complexo, o pai representa, perante seus descendentes, uma lei à qual também está assujeitado e que lhe cabe transmitir, como forma de introduzi-los no mundo da cultura, como sujeitos sexuados. No mito, o chefe da horda não respondia a lei nenhuma, que não a de sua própria vontade. E só passa a ser pai, quando, após sua morte, a culpa enseja a

instauração da lei que transforma os membros da horda em irmãos. Assim, o sentimento de culpa enseja as restrições, os tabus, que vão operar no sistema totêmico, pela formulação da interdição do incesto e do parricídio. No complexo de Édipo, estas restrições correspondem ao recalque de desejos sexuais (incesto) e desejos agressivos (parricídio).

Seguindo esta elaboração freudiana do Édipo, temos aqui que, se a cultura se baseia na impossibilidade de manifestação livre da sexualidade e da agressividade, a constituição psíquica neurótica, através da interdição do incesto e do parricídio, centrais ao Édipo, permite que as pulsões sejam defletidas para representações outras, através da fantasia, como tentativa de oferecer alguma estabilidade e, portanto, alguma possibilidade ao psiquismo. Porém, estas representações nunca recobrem totalmente a insistência pulsional, e o que lhes escapa, insiste como sintoma. Através do sintoma, a pulsão clama por outras representações. Este processo prossegue ininterruptamente, já que marcado primordialmente pela impossibilidade do incesto, e, no seu curso, produz sujeitos e cultura reciprocamente. Aqui, como na tragédia, não há como escapar às leis do destino, já que qualquer tentativa de escapar delas resulta em infortúnio. As leis do destino, ou as leis do pai, afirmam uma impossibilidade de totalização da satisfação pulsional, e a posição de cada sujeito, a cada momento, diante desta impossibilidade, determina sua forma de participação na cultura. Eis um viés pelo qual podemos compreender a seguinte citação de Goethe introduzida por Freud ao final de *Totem e Tabu*: “Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu” (1913, p. 160).

Esta impossibilidade de totalização será, posteriormente, configurada por ele em toda sua radicalidade teórica, o que trará o tema da castração para o centro do edifício conceitual da psicanálise. Para isso, serão fundamentais a teorização da pulsão de morte, afirmando a condição insuperável de excesso pulsional em relação ao aparelho psíquico, e da identificação, como caminho multifacetado de constituição de psiquismos capazes de oferecer objetos, ainda que temporários, à insistência pulsional. Quanto ao papel do supereu aí, para além das identificações edípicas, esperamos poder esboçá-lo ao longo desta pesquisa.

No novo contexto teórico aberto por estes conceitos, num texto em que afirma que o “complexo de Édipo se encaminharia para a destruição por sua falta de sucesso, pelos efeitos de sua impossibilidade interna” (1924b, p. 193), Freud vai interrogar-se sobre a diferença, entre meninos e meninas, na entrada e no atravessamento do Édipo. Ora, na fase fálica, anterior ao Édipo, não há possibilidade, para a criança, da distinção sexual entre masculino e feminino. Nesta fase, a distinção entre os sexos determina-se, para a criança, em função da presença ou ausência do falo, pela qual se configuram apenas duas possibilidades - ter o falo ou ser castrado: “o que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo” (FREUD, 1923b, p. 158). Assim, para ele, a entrada no Édipo dos meninos se daria por se deparar com a ameaça da possibilidade da castração, enquanto as meninas entrariam no Édipo por se descobrirem castradas. Vemos aqui o papel do falo como um valor diferencial simbólico, que “transforma uma diferença anatômica em critério principal de classificação dos seres humanos, e, na medida em que, para cada sujeito, esta presença ou esta ausência não é evidente, não é redutível a um dado puro e simples, é antes, o resultado problemático de um processo intra e intersubjetivo (assunção pelo sujeito do seu próprio sexo)” (LAPLANCHE e PONTALIS, p. 167). A partir de então, as questões em torno deste “resultado problemático” da sexuação tiveram presença crescente em sua pesquisa.

Esta pesquisa, nos últimos anos da produção freudiana, dedicou-se a reflexões sobre a inscrição psíquica da diferença sexual, com especial dedicação ao feminino e as relações pré-edípicas, especialmente com quem faz a função de mãe. Tendo seguido esta trilha, vai, em um de seus últimos textos, apontar a maior dificuldade encontrada no trabalho clínico psicanalítico não mais com o nome de castração, mas como um “repúdio da feminilidade” (FREUD, 1937), que observa em ambos os sexos: na mulher, como a inveja do pênis, e, no homem, como uma luta contra sua atitude passiva ou feminina em relação a outro homem.

Passaremos agora à contribuição que Lacan introduz, na versão que propõe para o complexo de Édipo freudiano.

2.2 A Metáfora Paterna e o Nome-do-Pai

Em sua leitura de Totem e Tabu, Lacan assinala a importância do lugar vazio deixado pelo assassinato do chefe da horda, cuja morte o constitui como pai, e o valor simbólico que este adquire, por sustentar as interdições que passam a operar com força de Lei. Articula sua leitura do texto freudiano com as contribuições que encontra na antropologia e na linguística estrutural e que o vão conduzir à proposição, em um momento de sua trajetória teórica, de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem:

estamos agora, isto é, depois de Freud, em condições de apreender que essa estrutura do inconsciente, isso pelo qual se reconhece um fenômeno como pertencente às formações do inconsciente, corresponde exaustivamente ao que a análise linguística nos permite situar como sendo os meios essenciais de formação do sentido, na medida em que este é gerado pelas combinações do significante (LACAN, 1957-1958, p. 52).

É neste contexto que teremos a sua formulação do Complexo de Édipo em três tempos lógicos, através dos quais ele assinala o processo de constituição do pai simbólico como uma metáfora, metáfora paterna, a partir da triangulação pai, mãe e filho, atravessada pelo deslocamento da posição do falo. Para Lacan, seguidor de Freud, “não existe a questão do Édipo quando não existe o pai e, inversamente, falar do Édipo é introduzir como essencial a função do pai” (LACAN, 1957-1958, p. 171). Mas, além do pai, o Édipo lacaniano inclui o papel da mãe, influenciado pela teorização de Melanie Klein. Como lemos em Miller,

Devo dizer que nesse Seminário [IV] a função do pai aparece como sendo a de salvar a criança do desastre e da via sem saída da relação com a mãe. Isto é, aquilo que Lacan apresentará em seguida como falta produzida pelo significante como tal, está em direta relação neste Seminário [IV] com as consequências patológicas da relação com a mãe. De tal modo ele aparece e é a inspiração da metáfora paterna, o fato de que a única maneira para a mãe de evitar as consequências patológicas para a criança é fazendo valer o Nome-do-Pai. É claro que é necessário reelaborar todo o Seminário, que é nele mesmo uma reelaboração de Melanie Klein (MILLER, 2008-2009, s/p).

O processo edípico para Lacan dá-se através de três operações, frustração, privação e castração, em que a criança se depara com a falta de objeto, e, diante da qual, pode ir desenvolvendo novos caminhos psíquicos para posicionar-se, introduzindo-se, a partir da necessidade, na ordem da demanda e do desejo. Cada operação envolve um agente e um objeto, e cada um destes três - operação, agente e objeto - são considerados em relação aos três registros lacanianos - Real, Simbólico e Imaginário.

O primeiro destes tempos é marcado por uma relação dual, fusional, entre a criança e a mãe, em que há pouco ou nenhum espaço para a participação da figura do pai. Este cenário possibilita à criança considerar-se o único objeto capaz de satisfazer o desejo da mãe, ou seja, ser o falo, o objeto fálico, para a mãe. Mesmo assim, nesta relação, marcada pela alternância de presença e ausência materna, a criança é exposta à satisfação e frustração de suas necessidades, numa alternância de valores positivos e negativos, que constituem o esboço de um sistema simbólico. Ao mesmo tempo em que frustra, por exemplo, com a ausência do seio, é a mãe que integra, num sistema significante, as demandas da criança manifestadas corporalmente na forma de gritos, choros e outros, através da interpretação que lhes atribui, introduzindo, assim, a criança no universo da linguagem. Assim, como lemos em Queiroz Siqueira, “toda experiência de frustração, embora imaginária, é estruturada pelo significante”, mas como, para Lacan, não há adequação entre o significante e o real, a frustração é inevitável, “pois há sempre desencontro entre o significante e o objeto de satisfação” (QUEIROZ SIQUEIRA, 1989, p. 22-23). Assim, temos a frustração imaginária de um objeto real pela mãe simbólica.

O segundo tempo é marcado pela introdução, para a criança, da não correspondência da mãe aos seus apelos, o que a conduz a questionar seu lugar imaginário de objeto absoluto de desejo da mãe. A partir desta incerteza, delinea-se para a criança, então, que a resposta da mãe não é resposta ao seu apelo, mas ao desejo da própria mãe, que pode ser outro. Eis, então, que a criança imagina o pai como móbil do desejo da mãe. Temos aqui a introdução de um terceiro, o pai, na dimensão dual da relação da criança com a mãe, na medida em que a criança percebe que “há nela o desejo de Outra coisa que não o satisfazer meu próprio

desejo, que começa a palpitar para a vida” (LACAN, 1957-1958, p. 188). A atribuição fálica imaginária ao pai é introduzida para a criança numa perspectiva de rivalidade, como aquele que priva, interdita e frustra a mãe de seu objeto de desejo, o objeto fálico. Neste movimento, vemos um deslocamento da certeza do ser o falo para a incerteza do sê-lo ou não sê-lo. Ao mesmo tempo, o estatuto do objeto ganha uma dimensão simbólica, já que a rivalidade com o pai abre caminho para a criança demandar da mãe, agora, não mais o objeto da necessidade, mas seu amor. Ser ou não ser o falo estará relacionado a reconhecer-se, ou não, amado pela mãe. Neste ponto, Lacan assinala como fundamental a possibilidade da criança atestar o reconhecimento, pela mãe, da legitimidade do pai em sua função de privador. Isto é o que vai permitir que “a demanda endereçada ao Outro, caso transmitida como convém, será encaminhada a um tribunal superior, se assim posso me expressar” (LACAN, 1957-1958, p. 198), ou seja, que a criança reconheça aí a lei do pai, a palavra do pai, pela ação de um “não”. Desta forma, tem-se que “o falo, o pai atestou dá-lo em sua condição e apenas em sua condição de portador ou de suporte, diria eu, da lei” (LACAN, 1957-1958, p. 200). O deslocamento de doador da insígnia fálica para o lugar do pai constitui a mãe como desejante, e, também, como dependente do desejo do pai. Aqui, “não é sobre a criança que recai a proibição, mas sobre a mãe que consente em acolher, transmitir, mediar a lei suportada pelo pai” (LAIA, 2006, p. 48). Ora, se o agente da privação é o pai imaginário fálico e a mãe reconhece esta interdição, ela também é considerada como submetida à lei paterna que regula esta interdição e tem o seu desejo mediado por esta lei. Esta operação coloca em questão a identificação primordial da criança com o objeto fálico da mãe, ao mesmo tempo em que lhe aponta outro caminho, que é o caminho trilhado pelo desejo da mãe, ao ser atravessado pela referência à lei paterna.

O vislumbrar deste outro caminho abre a possibilidade para o terceiro tempo, aonde será preciso que aquilo que o pai prometeu seja mantido, para que se dê a dissolução do complexo edípico. Aqui não se trata mais da lei do pai regular a possibilidade de dar ou não a posse do falo à mãe, mas desta lei permitir ao pai se revelar não como aquele que é o falo, mas como aquele que o tem e que pode oferecê-lo à mãe que o deseja. Nesta passagem do ser ao ter, Lacan assinala o papel crucial do complexo de castração, na medida em que “para tê-lo, primeiro é

preciso que tenha sido instaurado que não se pode tê-lo, de modo que a possibilidade de ser castrado é essencial na assunção do fato de ter o falo” (LACAN, 1957-1958, p. 193). Pela assunção da castração, o falo passa de potência imaginária à função de potência significante, “no qual a instância paterna vai se desfazer de seus ouropéis imaginários para advir ao lugar de Pai simbólico, isto é, um lugar no qual ele será investido como aquele que tem o falo” (DOR, 2011, p. 48). A castração é, assim, uma operação simbólica sobre o objeto imaginário por um pai real, que conforme Safouan, opera a função de conciliar lei e desejo, ao invés de opô-los (SAFOUAN, 1979, p. 144).

Esta operação se dá por um processo metafórico, pela substituição do significante do desejo materno por um novo significante, o Nome-do-Pai, que passa a ter o valor fálico de objeto desejado pela mãe, que não o tem. Nesta operação, a renúncia da criança ao significante do objeto fundamental de seu desejo – o recalque originário - abre-lhe o acesso ao simbólico, pela possibilidade de identificação ao pai simbólico, como aquele que tem e disponibiliza o significante Nome-do-Pai, através do qual a criança é introduzida como sujeito desejante. A esta identificação, Lacan chama de ideal do eu (LACAN, 1957-1958, p. 200). Podemos ver, aqui, o caráter paradoxal da lei simbólica que priva ao mesmo tempo em que permite, instituindo uma certa perda como possibilidade estrutural de alguma satisfação para o desejo. Nas palavras de Lacan, “na medida em que o próprio sujeito recebeu sua significação, ele tem que extrair seu poder de sujeito de um signo, e esse signo, ele só o obtém ao se mutilar de alguma coisa por cuja falta tudo será valorizado” (LACAN, 1957-1958, p. 285).

Como em Totem e Tabu, vemos aqui a ligação estreita entre o simbólico e a negatividade da morte. O assassinato do pai no mito freudiano introduz a morte como fundação da cultura e o lugar vazio deixado por ela é o lugar por excelência, para Lacan, que viabiliza a operação simbólica, pela assunção da castração no próprio cerne da linguagem. Isto se dá na medida em que a produção de significado ou, em outras palavras, a produção de um valor fálico, só pode se dar através de operações de combinação e substituição de significantes, sem que nenhuma o detenha: “o homem não pode ser inteiro” (LACAN, 1966, p. 699).

Assim, tanto na metáfora paterna de Lacan, como em Freud, o pai do Complexo de Édipo deixa de ser uma figura para ser um lugar, a partir do qual se institui sua função de suporte à lei que opera a castração ao mesmo tempo em que a transmite, inserindo a dimensão do dom, da troca como possibilidade do laço social. Submeter-se à lei da castração é, portanto, dispor-se a aceitar-se como dividido, incompleto, sexuado e não idêntico a si, e capaz, por isso, de encontrar satisfações não totais através das possibilidades oferecidas pelos laços sociais, como amar e trabalhar, e ser capaz de suportar um tanto de mal-estar. Por outro lado, dificuldades no transitar edípico conduzirão à fragilidade dos laços sociais, pelos entraves constituídos pelas formações sintomáticas, em suas configurações neurotizantes ou psicotizantes.

Ora, se, como vimos, Freud aponta o supereu como o substituto de um anseio pelo pai e como derivado das experiências que levaram ao totemismo, vemos aí uma indicação de que a gênese desta instância estaria relacionada à dificuldade de reconhecer o lugar do pai como vazio. Neste sentido, o pai da nostalgia superegóica estaria mais próximo das versões idealizadas do pai delineadas por Freud no líder totalitário de *Psicologia das Massas* ou do Deus da religião, “para com quem só é possível ter uma atitude passivo-masoquista” (FREUD, 1921, p. 138). Assim, cabe aqui nos determos um pouco nestas configurações ideais do pai.

2.3 O pai ideal

Em seu estudo sobre o eu e a psicologia de grupo, Freud retoma uma temática que lhe é de especial interesse, que é articular, em mão dupla, as formações psíquicas com as formações culturais, pelo que estão implicadas, todas, numa relação intrínseca com a alteridade, com a diferença. Assim, assinala que “algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual [...] é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (FREUD, 1921, p. 81). Dedicar-se, naquele texto, a refletir sobre as alterações que se pode observar

naqueles que participam de grupos, dedicando especial interesse a grupos que se organizam em torno de líderes, com destaque para as igrejas e os exércitos. Caracteriza estes dois grupos como artificiais pelo fato de que “uma certa força externa é empregada para impedi-los de desagregar-se e para evitar alterações em sua estrutura” (1921, p. 105).

Suas observações o conduzem a assinalar, em oposição à hipótese de Trotter de um instinto gregário inato aos seres humanos, que o homem é “de preferência um animal de horda, uma criatura individual numa horda conduzida por um chefe” (1921, p. 131). Para o psicanalista vienense, o sentimento social baseia-se numa formação reativa, que transforma uma hostilidade de base em uma ligação por identificação, como por exemplo, aquela que se pode observar entre irmãos. Cada um dos irmãos em uma família, segundo ele, encontra no recurso à identificação com os demais, um caminho para o refreamento da atitude hostil com os outros irmãos, a fim de proteger a si próprio da perda do amor dos pais. E acrescenta que, em grupos sociais maiores, como é comum nas famílias, “a primeira exigência desta formação reativa é de justiça, de tratamento igual para todos” (1921, p. 130), justiça exigida de um líder, como revivescência do pai, como “ideia de uma personalidade predominante e perigosa, para com quem só é possível ter uma atitude passivo-masquista, a quem se tem de entregar a própria vontade” (1921, p. 138). Assim, caracteriza esta formação grupal por reunir “um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego, e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego” (1921, p. 126). Freud vê neste líder do grupo o temido pai primevo, na medida em que “o grupo deseja ser governado pela força irrestrita e possui uma paixão extrema pela autoridade; na expressão de Le Bon, tem sede de obediência. O pai primevo é o ideal do grupo, que dirige o ego no lugar do ideal do ego” (1921, p. 138).

Em relação à exigência de igualdade, Freud chama a atenção para o quanto este posicionamento diante do amor do pai comporta de libido homossexual, na medida em que a manutenção destes grupos exige uma deflexão de impulsos diretamente sexuais, potencialmente desagregadores. Somando-se esta observação a outras características observadas no grupo - impulsividade, sentimento de

onipotência correlato ao desaparecimento da noção de impossibilidade, necessidade de certeza quanto ao que constitui verdade ou erro, pobreza intelectual – assinalamos aí, com base no que trabalhamos em nosso desenvolvimento anterior, restos não articulados na dissolução do complexo edípico, pela dificuldade de posicionar-se frente à castração e à diferença sexual, naquilo que portam de impossibilidade de totalização.

A participação nestas formações de grupos, como as religiosas ou militares, provê um suporte ritual para sustentação de ilusões de totalização, o que, num certo sentido, poupa o neurótico de defender-se da pulsão desenvolvendo seus sintomas próprios. Aqui vale relembrar os comentários de Freud, em *Totem e Tabu*, sobre a *weltanschauung*, como tentativas de sustentar sistemas de pensamento coerentes e inteligíveis diante das questões colocadas pela morte e pelo sexo. Sem os grupos,

abandonado a si próprio, um neurótico é obrigado a substituir por suas próprias formações de sintomas as grandes formações de grupo de que se acha excluído. Ele cria seu próprio mundo de imaginação, sua própria religião, seu próprio sistema de delírios, recapitulando assim as instituições da humanidade de uma maneira distorcida, que constitui prova evidente do papel dominante desempenhado pelos impulsos diretamente sexuais (1921, p. 153).

Com a afirmação da primazia da realidade psíquica, e, especialmente, com o que se revela do papel da pulsão de morte na construção e sustentação desta realidade, a psicanálise coloca em questão a noção de verdade da ciência, como busca de uma correspondência entre o pensamento e a realidade, esta tomada, segundo Freud, como “aquilo que existe fora de nós e independentemente de nós, e, segundo nos ensinou a experiência, é decisivo para a satisfação ou a decepção de nossos desejos” (1923c, p. 166). Assim, a psicanálise distancia-se de outros sistemas de pensamento que visam à totalidade. O que Freud observa nos grupos, então, é que a reminiscência do pai primevo na figura do ideal equivale a este anseio por uma verdade que não seja marcada pela castração simbólica, que lhe introduza a marca da incompletude do sexo e da morte.

Para Safouan, o pai ideal tem as funções de i) reforçar a fundação do desejo sobre a lei em seu aspecto negativo de interdição, ii) sustentar uma identificação

narcísica da qual o sujeito faz a condição de todo “encontro” com o objeto e iii) constituir um termo que se opõe, e nunca o satisfaz, ao desejo da Mãe. Sobre a primeira delas, Safouan indica que o pai ideal dá testemunho do fracasso da função do pai do terceiro tempo do Édipo, que seria a de colocar a lei e o desejo em acordo. O pai ideal, “longe de resolver a oposição desejo-lei, ele a sela, proibindo não só a Mãe, mas tudo” (1979, p. 46). A segunda delas aponta para uma regulação imaginária, em que o sujeito se esforça em conservar o falo de que se acredita desprovido e, em o fazendo, “é seu desejo que o sujeito sacrifica de bom grado a fim de proteger seu falo” (1979, p. 46). Sustentar a figura do pai ideal permite que o sujeito possa, como rival, colocar-se imaginariamente no seu lugar. Finalmente, a terceira função é constituir-se como álibi do sujeito para a não sustentação de seu desejo em relação ao outro sexo, pois nesse lugar o que encontra é uma figura modelo que exerce sobre ele um efeito homossexualizante.

Com base neste mesmo autor, a castração é falta simbólica que significa que não há realização de desejo possível sem que haja a renúncia de uma paixão pela verdade, paixão esta que, tanto para o homem como para a mulher, é a paixão do falo, como significante que falta. Ser falante implica lidar com o fato de que “a linguagem instaura a dimensão da verdade, ao mesmo tempo em que exclui uma garantia, qualquer que seja, dessa verdade” (SAFOUAN, p. 55). O recurso ao ideal é uma tentativa de encontrar, fora da linguagem, “um objeto que viria no lugar do significante que falta para garantir a verdade do discurso, tal como o selo que “atestaria” (mas de maneira sempre revogável) a boa fé do vendedor e a autenticidade do móvel” (SAFOUAN, 1979, P. 59). Só que qualquer tentativa deste tipo por parte do sujeito, para reduzir sua distância em relação a este ponto de falta, o expõe à ameaça de castração. A função paterna, na castração simbólica, oferece “a mediação necessária para permitir a renúncia a essas tentativas, renúncia sem a qual o sujeito, qualquer que seja o seu sexo, não poderia assumir seu desejo” (SAFOUAN, 1979, p. 59).

Lacan aponta que o medo da castração comparece na relação com o pai “como uma represália no interior de uma relação agressiva” (1957-1958, p. 175), como uma agressão que parte do filho ao pai, pela proibição da mãe, e que retorna para o filho. Este retorno ocorre em função da dualidade da relação imaginária, na

qual o filho projeta no pai as intenções agressivas, em intensidade equivalente ou reforçada em relação às suas. Neste caso, o ponto de partida são as tendências agressivas do filho em relação ao pai, já que “o medo experimentado diante do pai é nitidamente centrífugo, quer dizer, tem seu centro no sujeito” (1957-1958, p. 175). Seguindo esta direção, Lacan aponta que “apesar de profundamente ligada à articulação simbólica da proibição do incesto, a castração manifesta-se em toda nossa experiência, e particularmente, nos que são seus objetos privilegiados, ou seja, os neuróticos, no plano imaginário” (1957-1958, p. 175).

A travessia edípica, como vimos, confronta o sujeito neurótico com a lei do desejo. Esta, em seu sentido genitivo objetivo, porta a falta simbólica, introduzida pela assunção da castração na travessia edípica, que abre a possibilidade do desejo, no regime das trocas, aonde ter só é possível com alguma perda. Aqui é possível contar até três: eu, tu e a lei. No caso de não assunção da castração, por outro lado, temos a lei do desejo considerada em seu sentido genitivo subjetivo, tomada em sua dimensão imaginariamente fálica, em que há o reconhecimento da castração sem a possibilidade de sua assunção, onde o “desejo permanece servo na (e por) sua própria discordância com a lei” (SAFOUAN, 1979, p. 65), fixando o regime da rivalidade e de um desejo ameaçado por uma castração sempre à espreita. Neste caso, pode-se contar até dois, mas o risco narcísico aí se manifesta como agressividade potencial: eu ou tu (encarnação mortífera da lei).

Ora, no segundo caso, vemos que qualquer tentativa de aproximar-se da verdade do desejo ameaça a impostura do pai ideal, convocando a severidade do supereu como recurso “que retém o sujeito no caminho em que o reconhecimento do desejo traria de volta nele a imagem do corpo espedaçado de sua infância” (SAFOUAN, 1979, p. 51). O supereu recoloca para o sujeito, com severidade hostil, a questão do preço de alguma perda como necessária ao desejo. Em o fazendo, o supereu “toma necessariamente para o sujeito a parte fracassada de sua normatização edípica, isso que da dívida, para ele, permanece por regradar” (SAFOUAN, 1979, p. 58). Dívida que se constitui pela impossibilidade de assumir o pai como morto sem sentir-se culpado e, ao mesmo tempo, ameaçado de morte.

A culpa, então, aparece, assim como a vergonha e nojo, como possibilidade de amodar esta dívida que não pode ser assumida na ordem do desejo, engendrando, para isso, a necessidade de punição. Como nos diz Freud, comentando o parricídio com base no romance *Os Irmãos Karamazov*, “toda punição é, em última análise, uma castração e, como tal, realização da antiga atitude passiva para com o pai” (FREUD, 1928, p. 194). Esta necessidade de punição encontra expressão, além de na devastação melancólica e na neurose obsessiva, na submissão masoquista do eu ao sadismo do supereu, em que, oferecendo-se eroticamente ao supereu, o eu busca paliar sua hostilidade. Este cenário evoca a cena kafkiana de *O Processo*, em que o homem do campo, parado diante da porta da lei por esperar que lhe permitam atravessá-la, tenta subornar o porteiro, entregando-lhe tudo de mais valioso que possui, para que aquele autorize sua entrada. Todos estes subornos são aceitos pelo porteiro, que sempre diz ao aceitá-los: “Eu só aceito para você não achar que deixou de fazer alguma coisa” (KAFKA, 2003, p. 199). O homem do campo aqui é presa do engodo de “a bolsa ou a vida”, já que perde ambas. Trata-se do que Lacan (1964) referencia como alienação, relação fundante do sujeito com o significante, em que a entrada do sujeito na linguagem, que lhe é anterior, inclui um fator letal, a indeterminação, na medida em que o mortifica em sua ilusão (ou ambição) de identidade, de ser, imaginariamente, idêntico a si.

Recordando os comentários sobre o supereu do humor, em nosso primeiro capítulo, podemos propor aqui que a sustentação da figura do pai ideal é uma tentativa de obturar a perda produzida por este fator letal, perda que, obturada, não abre espaço para que se possa cumprir o trabalho de luto, na medida em que o saber da morte é impossível ao eu ideal. Em outras palavras, a travessia edípica só pode resultar na assunção da castração se no lugar da figura do pai ideal puder operar o lugar vazio do pai morto, permitindo, assim, a constituição de um ideal do eu, pela identificação com o significante, através do qual se possam buscar outros objetos. Para a travessia, uma palavra é necessária: não. Para que não se perca o caráter operativo desta, é preciso que, diante de sua instauração, se produza também a possibilidade de reconhecer-se articulado por ela. Nesta direção, parece-nos relevante, aqui, uma referência ao texto freudiano *A Negativa*.

2.4 A negativa – uma hiância

Como nos diz Freud, “o desempenho da função de julgamento, contudo, não se tornou possível até que a criação do símbolo da negativa dotou o pensar de uma primeira medida de liberdade das consequências da repressão, e, com isso, da compulsão do princípio de prazer” (1925, p. 269). Ora, o julgamento em Freud é ação intelectual pela qual é possível passar do pensar ao agir, sendo continuação do processo original pelo qual o eu integra a si, ou repele, as coisas do mundo. A polaridade do julgamento corresponde à oposição entre as pulsões de vida e morte, sendo a afirmação (substituto da união) pertencente a Eros e a negação (sucessora da expulsão), à pulsão de morte. Assim, a pulsão de morte, também expressa na negativa, é a que permite a separação entre eu e objeto, no momento mesmo de sua constituição recíproca. Se a pulsão de morte não encontra este caminho, o único objeto que lhe resta é o próprio eu. Esta referência nos remete ao que diz Freud, em outro texto, ao diferenciar a ação do supereu sobre o eu na melancolia, em que pode chegar a ser mortífera, e na neurose obsessiva, apontando que, nesta última, “podemos perceber que o que garante a segurança do ego é o fato de o objeto ter sido retido” (FREUD, 1923a, p. 66). Em outras palavras, nesta última mantêm-se alguma distinção entre eu e objeto, distinção esta que se esvanece no caso da identificação melancólica, fazendo vigorar no supereu a pura pulsão de morte, que se volta contra o eu.

Vale aqui nos determos um pouco na ação desta negativa, em que o pensar se articula intrinsecamente com as forças pulsionais. Freud nos diz que “por meio do símbolo da negativa, o pensar se liberta das restrições da repressão e se enriquece com material indispensável ao seu funcionamento” (FREUD, 1925, p. 266). O julgamento intelectual serve a duas funções: o juízo de atribuição e o juízo de existência. Em ambas, trata-se do estabelecimento de relações entre o que é externo e o que interno, ao que o eu pode ou não reconhecer como parte de si. O juízo de atribuição é anterior e tem seu modelo nas moções pulsionais orais, que buscam engolir o bom e cuspir o mau, definindo o que pode ou não ser acolhido no eu, que vai definir o que lhe é interno e externo. Mas, lembra Freud, “aquilo que é mau, que é estranho ao ego, e aquilo que lhe é externo são, para começar, idênticos” (FREUD, 1925, p. 267). Aquilo de que o eu não quis saber vai definir,

então, aquilo de que se pode saber. Só que aquilo que não se quis saber, por isso mesmo, não deixa de participar da constituição do que é possível saber, nem que seja pela definição de seus contornos. Como nos diz Safatle a este respeito, “a psicanálise nos ensinou é que nada se expulsa por completo. Isso do qual o Eu precisou se separar, precisou negar para sustentar sua autoconservação, sempre retorna” (SAFATLE, 2014, p. 45). Posteriormente, segundo Freud, terá espaço o juízo de realidade, que ocorrerá, portanto, num campo já delimitado por essa expulsão inicial do que vai contra o princípio de prazer.

O juízo de realidade pressupõe poder reencontrar correspondência entre a representação e a realidade de um objeto de satisfação. Não se trata aqui mais de uma correspondência objetiva, mas subjetiva, na medida em que o que vai conferir realidade não será “encontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas reencontrar tal objeto, convencer-se de que ele está lá” (FREUD, 1925, p. 267). Assinala, assim, que o objeto de satisfação a ser reencontrado é o que corresponde ao objeto representado, e não ao objeto da realidade. Parece-nos que, aqui, neste novo contexto de sua produção teórica, Freud dispõe de recursos para fornecer uma nova elaboração para uma questão de vinte anos antes, a que nos remetemos abaixo:

Na época em que a mais primitiva satisfação sexual estava ainda vinculada à nutrição, a pulsão sexual tinha um objeto fora do corpo próprio, no seio materno. Só mais tarde vem a perdê-lo, talvez justamente na época em que a criança consegue formar para si uma representação global da pessoa a quem pertence o órgão que lhe dispensava satisfação. [...] Não é sem boas razões que, para a criança, a amamentação no seio materno toma-se modelar para todos os relacionamentos amorosos. O encontro do objeto é, na verdade, um reencontro (FREUD, 1905, p. 210).

Se o juízo de realidade é a busca do reencontro com o objeto representado, o juízo negativo revela-se, então, como a possibilidade de expressar que este objeto porta uma inadequação, não só por afirmar o seu oposto, mas também por permitir que se reapresente o que foi expulso para fora de si. Negar a realidade do objeto é permitir que algo de perturbador tenha algum lugar na fala e no pensamento, algo do que não se quer saber, para além do princípio do prazer. Assim, vemos na ação da negativa a possibilidade de reconhecer, que na constituição simbólica dos

objetos, algo que lhes é externo também os constitui, como marca do que não pode mais ser encontrado e de suas (más) qualidades expulsas. Este externo íntimo do simbólico, que se constitui pela própria atividade deste, do qual não se pode saber, é o que vai constituir para Lacan o campo do Real, como aquilo em que se marca o impossível de totalização do simbólico, na medida em que “ele é o domínio do que subsiste fora da simbolização” (LACAN, 1998, p. 390). Em o fazendo, Lacan ultrapassa a referência ao recalque, feita por Freud ao falar da negativa, para questionar o quanto o que se articula na linguagem conserva, dialeticamente, a realidade da morte. Assim, o que fica externo ao simbólico é ao mesmo tempo sua causa, sua condição de possibilidade, seu móbil, como lemos a seguir: “Na ordem simbólica, os vazios são tão significativos quanto os cheios; realmente parece, ao ouvir Freud hoje, que é a hiância de um vazio que constitui o primeiro passo de todo o seu movimento dialético” (LACAN, 1998, p. 394).

A noção de real vai ganhando mais e mais relevo na obra de Lacan. Sem ter, nos limites deste trabalho, como seguir detalhadamente o seu desenvolvimento, buscaremos agora, ao menos, acompanhá-la, a passos talvez um pouco largos, na direção em que a noção de pai real vai conduzir à pluralização dos nomes-do-pai e à noção de gozo, como coordenadas para referenciar a formulação do supereu em Lacan.

2.5 Do pai real aos Nomes-do-Pai

Na exposição, que fizemos, acima, dos três tempos do Édipo para Lacan, nosso texto dá destaque ao valor implicado no Nome-do-pai, como significante do pai como morto, que, ao término da constituição da metáfora paterna, introduz o sujeito na ordem simbólica. Ainda que tenhamos apontado, naquele momento, que o agente do terceiro daqueles tempos seja o pai real, esta foi apenas uma referência sucinta, que merece espaço aqui para um desenvolvimento adicional, seguindo as definições que lhe deu Lacan, na medida em que, se, para ele, o pai simbólico introduz a presença do real da morte, parece-nos que caberá ao pai real

incluir o real da sexuação. Segundo Laia, o que está em jogo no pai do terceiro tempo do Édipo

não é apenas um lugar vazio e simbólico que lhe seria concernente: há um dom – que não deixa de ser simbólico –, mas que, ainda assim, tem que se efetivar em uma existência, não deve ser objeto de mera abstração, nem se impõe pura e simplesmente a partir de um vazio [...] a dimensão formal não se efetiva sem a apresentação, na existência, do que pode dar materialidade corpórea ao produto da metáfora paterna (LAIA, 2006, p. 50).

Nesse sentido, Lacan adverte que o pai não promulga expressamente a proibição do incesto, mas promove sua introdução na medida em que faz obstáculo entre a mãe e o filho, e o faz tanto de direito como de fato. De direito, como portador da lei, e de fato, “como ele se manifesta em sua relação efetiva com a mãe, enquanto mulher” (ZENONI, 2007, p. 18). Nesse deslocamento da mãe à mulher, esta é então particularizada pelo desejo de um pai como homem, que a toma como objeto causa de seu desejo. Aqui o pai real aparece “como um pai desejan- te, sexuado e que escolhe uma mulher” (LAIA, 2006, p. 52), o que implica a vivificação da função paterna, na medida em que esta “passa a ser fundada a partir de sua incidência sobre corpos sexuados” (LAIA, 2006, p. 53).

Fazendo referência ao apresentado em nossa interpolação sobre a negativa, vimos como Lacan aponta aquilo que não é passível de inclusão no simbólico da representação como a causa que o agita, que inclui o falante na ordem do desejo. Assim, ao tomar uma mulher como objeto causa de desejo, o pai real encarna a lei no plano do desejo como sexuado, e não no plano do ideal. Esta particularização do pai, como um homem que toma uma mulher como causa de seu desejo, é o que vai, junto com sua dimensão simbólica, marcar a função paterna como aquela que une (e não opõe) o desejo à lei. Ao mesmo tempo em que a entrada no simbólico assinala um impossível como resto da operação de simbolização, a noção de pai real em Lacan aponta para a impossibilidade de totalização do simbólico, o que barra ao Nome-do-Pai qualquer dimensão de completude ou perfeição. Eis o que permite ao psicanalista francês apontar a imagem do pai ideal como uma fantasia do neurótico, fantasia de um simbólico sem falhas, de um pai sem falhas, sobre o qual se possa ter a ilusão de se abrigar do real do sexo e da morte. Assim, a partir

do pai real, como o homem que faz de uma mulher seu objeto de desejo, segundo Laia, “o que confere a um pai amor e respeito não é exatamente, como em Freud, uma idealização que o tornaria referência identificatória, nem o recalque do desejo que ele proibiria ao filho continuar sustentando” (LAIA, 2006, p. 54).

A articulação do pai como real e simbólico, atando o desejo à lei, é o que confere ao pai, segundo Zenoni, no artigo citado, duas funções de limite, quais sejam limitar o ilimitado da lei e limitar o “vale tudo”. Limitar o ilimitado é afirmar a lei como não-toda, enquanto limitar o “vale tudo” é assegurar que há lei. A lei, se tomada como total, exclui o real, “da exceção e da singularidade” (ZENONI, 2007, p. 19), abrindo caminho para seus retornos violentos. No outro aspecto do limite, o vale tudo do não há lei “não deixa mais lugar nenhum para a noção de loucura e de responsabilidade” (ZENONI, 2007, p. 19).

Em sua única aula do seminário *Nomes-do-Pai*, ministrada em 1963, Lacan aponta que a referência ao pai mítico freudiano é baseada na “suposição do gozo puro do pai como primordial” (LACAN, 2005, p. 75), o que, a seu ver, mais do que ensejar desejo, produz neuroses. Assim, busca marcar a diferença entre um pai tomado como referência de gozo e um pai como referência de desejo, aonde o segundo é o que possibilita provocar a queda da origem biológica (LACAN, 2005, p. 85). O primeiro, em sua dimensão de totalidade de gozo, acaba por aparentar-se com o “nome da lei”, como lemos em Safouan. Já o pai como referência de desejo, pela castração que lhe é implícita, funciona apenas como portador “não do nome da lei, mas da lei do nome” (SAFOUAN, 1993, p. 52). Posteriormente, em seu seminário *R.S.I.*, Lacan (1974-1975) aprofunda e radicaliza as elaborações apresentadas em 1963, apontando o simbólico, o imaginário e o real como os verdadeiros Nomes-do-Pai, que operam articulados, enodados.

Por esta via, compreende-se que noção de Nome-do-Pai lacaniana se afasta de qualquer associação possível a um universal abstrato da ordem simbólica, por incluir a particularidade do desejo. Assim, as duas funções de limite vêm apontar que, ainda que o Nome-do-Pai seja necessário à introdução do sujeito na cultura, sua operação implica também que seja tomado em sua dimensão contingente. Esta dimensão contingente afasta o Nome-do-pai de qualquer suposta possibilidade de garantir identidade, dando-lhe o aspecto de algo que apenas visa fazer o papel de

velar uma inconsistência. Nas palavras de Zenoni, “ele não é um buraco, mas ele tampa o buraco, fazendo crer que não há buraco. Ao fazer isso, ele perde sua unicidade, já que termos variados podem cumprir essa função de tapa-buraco, e nenhum deles é, por definição, o significante primeiro que está ausente” (ZENONI, 2007, p. 22). Esta ausência de garantia deixa espaço para algo da ordem de uma ação, uma iniciativa para operar a lacuna do código da lei, através da qual se pode construir uma tomada de posição em relação a ela, como lei não toda.

Isto é o que possibilita a Lacan passar do Nome-do-Pai para os Nomes-do-Pai, já que, tomado como função, e distanciado de qualquer noção de fundamento, o Nome-do-Pai desliga-se do pai e como função pode, então, operar através de múltiplos substantivos, até mesmo o pai. Em outras palavras, os Nomes-do-Pai passam a ser versões contingentes do pai. Segundo Zenoni, “no lugar onde antes um significante último ou primeiro deveria garantir o conjunto do significante, além de fundar uma ordem necessária, ocorre agora a noção de uma ‘fundação’ contingente, encarnada na diversidade dos significantes-mestres, relativos, históricos” (ZENONI, 2007, p. 21). Neste movimento, a noção de pai em Lacan afasta-se do lugar de sustentação da ordem simbólica, assim como do eixo de portador da interdição, pois a operatividade do lugar do pai não mais se dá através da relação pai-mãe, mas sim de uma relação homem-mulher, ou seja, a partir da diferença sexual. Assim, o pai tomado como o que diz não ao gozo do filho vira uma ficção, que tem como efeito produzir a crença de que o gozo é proibido. Com a teorização do pai real, o que antes aparecia como proibição, agora se desvela como uma impossibilidade real.

Esta impossibilidade é inerente à falta estrutural do objeto de satisfação pulsional. Trata-se do que impede ao sujeito falante o reencontro com o objeto de satisfação, na medida em que, em sua articulação significativa, sua representação na ordem simbólica não faz totalidade, já que os valores simbólicos se produzem por diferença. Por sua existência na linguagem, algo do sujeito se perde à linguagem. Eis aí a castração. A pulsão não cessa de buscar por estes restos impossíveis à linguagem, e nessa insistência incessante, Freud vai identificar uma compulsão à repetição desprazerosa, para além, portanto, do princípio do prazer. Trata-se de

uma insistência pulsional que o desejo, pela via da linguagem, apazigua, mas não extingue, e que, por isso, insiste imperativamente. Lacan vai chamar esta repetição de retorno do gozo, que visa a um inanimado ideal e reconhecer aí o masoquismo do sujeito diante de sua inscrição significativa (LACAN, 1969-1970, p. 43-44). Nesse sentido, podemos pensar o gozo como uma tentativa ilusória de retorno à suposta unidade da satisfação primeira, em que a repetição visa a construir um saber da trilha desta satisfação. Esta ilusão, para Lacan, é a que toma forma na fantasia, como fantasia de totalidade. Assim, retomando a clássica formulação freudiana da fantasia (*Uma criança é espancada*), Lacan propõe que esta formulação aponta a relação do sujeito com o Outro da linguagem (como um Deus sem rosto), aonde o gozo do sujeito vem de seu posicionamento como objeto do gozo do Outro. Pelo gozo, o sujeito cede de seu desejo, para se oferecer como o que supõe constituir totalidade com o Outro, o que pode vir a assumir configurações mortíferas.

Neste contexto, Lacan desloca-se em sua posição quanto ao Édipo freudiano e ao mito do pai primevo, criticando nessas construções de Freud o quanto ainda podem servir de sustentação da ideia de um pai onipotente, que por ser o detentor exclusivo do gozo, o proíbe aos filhos. Esta referência de onipotência abre espaço para figurações de um além do proibido, como o pai ideal. Para Lacan, o gozo, em sua ligação ao real do objeto perdido, é da ordem do impossível, também para o pai, na medida em que este também é castrado, que também não dispõe de seu referente. Assim, ao afirmar a castração como a “operação real introduzida pela incidência do significante, seja ele qual for, na relação do sexo” (LACAN, 1969-1970, p. 121), e que o pai é, desde a origem, castrado, Lacan chega a que “o pai real nada mais é do que um efeito de linguagem” (p. 120) e, portanto, “o pai é aquele que não sabe nada da verdade” (p. 122).

Nesta perspectiva, observa-se que um sistema lógico precisa de algo que lhe seja exterior (que lhe seja outro) para definir sua consistência interna, como necessidade lógica. Mas insiste-se que há diferença quando este exterior é definido a partir dos próprios limites do sistema, como os estruturados por uma lógica modal, ou quando é uma referência universal de totalidade, como os da lógica proposicional. No primeiro caso, temos que a estrutura da linguagem se dá

pela articulação de significantes, nenhum significante pode ser idêntico a si mesmo, o que pressupõe a inclusão do que falta como excluído. No segundo, se um significante pode ser idêntico a si mesmo, a falta é negada. Mas como é um sistema simbólico, esta negação produz efeitos. Perfila-se assim a distinção de um sistema que, por exemplo, tenha sua impossibilidade como sua necessidade lógica, que lhe confere validade, e um sistema cuja validade necessite da existência de Deus. Ora, se esta exterioridade é necessária, sistemas que se pretendam autônomos, ou universais em si, não condicionados por nenhum objeto, como o que Kant propõe em sua *Crítica da Razão Prática*, fundado num todo bem, e como o de Sade, fundado num todo mal, acabam por produzir um outro de si também autônomo, cuja autonomia assume um papel coercitivo, ao qual é difícil não se submeter. Nas palavras de Lacan, em *Kant com Sade*,

retenhamos o paradoxo de que é no momento em que o sujeito já não tem diante de si objeto algum que ele encontra uma lei, a qual não tem outro fenômeno senão alguma coisa já significante, que é obtida de uma voz na consciência e que, ao se articular nela como máxima, propõe ali a ordem de uma razão puramente prática, ou vontade.

Para que esta máxima sirva de lei, é necessário e suficiente que, a experiência de tal razão, ela possa ser aceita como universal por direito de lógica. O que, lembremos sobre esse direito, não quer dizer que ela se imponha a todos, mas que valha para todos os casos, ou, melhor dizendo, que não valha em nenhum caso, se não valer para todos (LACAN, 1998, p. 778).

Partir de um universal que proponha a exclusão do objeto convoca, logicamente, o retorno de efeitos desse universal, diante do qual o sujeito se vê privado de qualquer outra liberdade, a não ser a de obedecer a este universal, obediência esta que se impõe como necessária para garantir os fundamentos do próprio sistema. E então, “quando este objeto, mesmo assim, se materializa, é como instrumento de tortura”, o que faz com que o desejo seja perverso em suas realizações, pois “coloca o sujeito em face de um objeto que o desaloja dele mesmo pelo sofrimento” (DAVID-MÉNARD, 1998, p. 34).

O que ele sofrerá de coerção não é tanto por violência, mas por princípio, e a dificuldade para quem faz dela uma máxima está menos em fazê-lo consentir nisso do que em pronunciá-la em seu lugar.

Portanto, é realmente o Outro como livre, é a liberdade do Outro que o discurso do direito ao gozo instaura como sujeito

de sua enunciação, e não de uma maneira que difira do tu és que se evoca do fundo mortífero de qualquer imperativo. (LACAN, 1998, p. 782)

Assim, a teorização do pai real vem apontar que a lógica do simbólico, quando fechada em si, não é suficiente para que o desejo se insira nas vias da realidade. Fechada em si, a lógica do simbólico impede que o sujeito advenha como desejante, restando-lhe oferecer-se como objeto, e reconhecer-se apenas pelo sofrimento. Para encarnar a lei do desejo, há que se reconhecer o que a constituição pelo simbólico comporta de exclusão, ou seja, a limitação da onipotência do desejo, na medida em que “foram perdidos certos objetos que são representados como tendo proporcionado outrora uma satisfação” (DAVID-MÉNARD, 1998, p. 112).

Retomando o funcionamento do gozo exposto acima, cuja operação se articula por não comportar a falta decorrente da inscrição do sujeito na lei do desejo, podemos reconhecer, em referência a este Lacan de *Kant com Sade*, que o anseio de totalidade, de que o gozo é portador, vá conduzir o sujeito a uma posição masoquista, para garantir que nada falte à totalidade, da qual não se quer abrir mão. Assim, ao ceder de seu desejo, o sujeito o reencontra em sua forma invertida, como lei moral que incita imperativamente ao gozo: “Não representa a lei moral o desejo, na situação em que já não é o sujeito, e, sim, o objeto que falta?” (LACAN, 1998, p. 792). O masoquismo configura-se aí por não ser possível ao sujeito reconhecer neste imperativo o efeito da posição que ele mesmo assume frente à lei do desejo. Este imperativo é imperativo de gozo e será tomado, por Lacan, como uma ordem do supereu. Ao evitar a confrontação com os limites da lei do desejo, o sujeito se vê submetido à lei insana do supereu, que ordena: Goze! Nesta dinâmica, vemos aqui, como já vimos em Freud, que é “na medida em que o sujeito faz com que a agressividade se volte contra si mesmo que provém a energia dita do supereu” (LACAN, 1959-1960, p. 237).

Aqui vemos os efeitos do que Lacan introduz como a dialética da lei do desejo, que opera a partir da castração. A maneira de cada sujeito posicionar-se diante

dela, e da exclusão que ela implica, é a que lhe vai permitir funcionar mais no registro do desejo ou do gozo. Para isso, há diferença em tomar a castração como constituinte ou tomar a castração como algo que tenha que ser negado. Em uma e outra, delineiam-se configurações distintas da relação do sujeito com o que lhe é outro, configurações estas definidas pelo tanto de falta que se pode (ou não) considerar incluídas nesta relação. Assim, sua capacidade de investimento objetal desejante será ampliada ou reduzida em função deste tanto de falta: “a castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (LACAN, 1998, p. 841).

Feito este percurso, somos remetidos ao papel que Lacan atribui ao pai real, como agente da castração, na medida em que é apenas através dela que se abrem as vias para o desejo: “ao contrário do que anuncia o mito religioso, o pai não é *causa sui*, mas é o sujeito que foi longe o bastante na realização de seu desejo, para reintegrá-lo em sua causa, seja ela qual for, para reintegrá-lo no que há de irredutível na função do *a*” (LACAN, 1962-1963, p. 365). Assim, o pai real pode funcionar como agente da castração, na medida em que, por tomar uma mulher como causa de seu desejo, pode sustentar a aposta de que

a única via pela qual o desejo pode revelar-nos de que modo teremos que reconhecer em nós o objeto *a*, na medida em que, no fim, um fim sem dúvida nunca acabado, ele é nossa existência mais radical, só se abre quando se situa o *a* no campo do Outro. E ele não só tem que ser situado ali, como é situado ali por todo e qualquer um. Isso não é outra coisa senão a possibilidade de transferência (LACAN, 1962-1963, p. 366).

Portanto, vemos como a dificuldade do neurótico diante da dialética do desejo reside na ilusão de poder fazer o seu excesso de gozo, “compreendido pelas formações fálicas de restituição, como o sintoma” (DUNKER, 2002, p. 47), equivaler à perda de gozo que lhe é colocada pela castração, na tentativa de assim reconstruir uma totalidade, ou uma soma zero. A radicalidade da castração é que tanto no desejo quanto no gozo, há algo que não constitui totalidade, na medida em que a subjetividade só se constitui através de algo que lhe é *alter*, outro, também não todo. Se o desejo é o desejo do outro, o sujeito compreende, por estrutura, uma porção objeto, assinalada pela presença do objeto *a*, como marca da

falta de gozo e da impossibilidade de saber do desejo do outro. Poder desejar parte da possibilidade de reconhecer este estranho (unheimlich) como íntimo (heimlich) e tomá-lo como sua causa, assumindo o tanto de gozo que lhe é indissociável.

Concluimos, assim, que a relação entre desejo e gozo é uma relação não dialetizável. Entre ambos há um trabalho circular e contínuo de ciframento e deciframento, por meio do qual o gozo se converte em desejo e o desejo em gozo. Esse trabalho é mediado por uma instância dual, a lei, que simbolicamente interdita o gozo e por meio do superego obriga ao gozo.

Os operadores éticos como bem e mal tornam-se assim sujeitos a uma escala móvel onde apenas o ato que supere tais qualificações pode ser considerado à altura do desejo. Mas ele o será, apenas, se puder explorar a fina passagem onde o cálculo do gozo manca e não se oferece assim como garantia antecipada para os atos subjetivos. (DUNKER, 2002, p. 53)

Lacan, em 1938, apontava que talvez conviesse relacionar o aparecimento da psicanálise com a crise psicológica decorrente do declínio da figura paterna na sociedade (LACAN, 2003). Pudemos acompanhar aqui algumas das diferentes declinações do pai que se foram produzindo ao longo de sua obra, sempre referenciada ao texto freudiano, que nela é apontado como “o primeiro a desmistificar a função do Pai” (LACAN, 1959-1960, p. 222). Como lemos em Laia, “a paternidade para a psicanálise teria o declínio por um de seus predicados, mas um declínio que só miticamente sucedeu uma ascensão” (LAIA, 2005, p. 3). Se nossa restrição de gozo independe da figura de um Deus ou de um pai, como posicionar-se em relação a este gozo, sem as referências da proibição? Partindo do *Mal-estar na Civilização* (FREUD, 1930), Lacan sustenta que a grande questão deste texto é sobre ética, na medida em que Freud aponta o gozo como um mal, que habita o nosso âmago e o de nossos próximos. Deste mal tentamos, a todo custo, evitar a aproximação, já que esta faz surgir uma agressividade diante da qual recuamos e, com este recuo, a agressividade retorna sobre nós. Em outros termos, se Deus está morto desde sempre e há algo em nossa constituição que insiste em não querer saber disso, o texto de Freud convoca “a repensar um pouco seriamente o problema do mal dando-se conta de que ele é radicalmente modificado pela ausência de Deus” (LACAN, 1959-1960, p. 226). Quais são as perspectivas de uma ética que inclua a noção de gozo? Como articulá-la com o

conceito de supereu? Partindo destas questões, desenvolveremos o próximo capítulo.

3 Supereu e Cultura – Perspectivas para uma ética

Os juízos de valor do homem acompanham diretamente os seus desejos de felicidade e, por conseguinte, constituem uma tentativa de apoiar com argumentos suas ilusões. (Sigmund Freud)

A perfeição pertence às coisas que se narram, não às que se vivem. (Primo Levi)

Quando um pensamento se define pela universalidade, ele realiza um ato sem dizê-lo, o apagamento da articulação entre fantasma e conceito, que entretanto está atualmente operando no que ele é como construção. (Monique David-Ménard)

Em 1930, em *O Mal-estar na Civilização*, Freud apresenta o sentimento de culpa em função das exigências do supereu como o “mais importante problema no desenvolvimento da civilização” (1930, p. 137). Três anos depois, em sua *Conferência XXXI*, afirma, como uma “obra de cultura”, o propósito da psicanálise: “Wo Es war, soll Ich werden” (1932a, p. 84), que Garcia-Roza (1994, p. 209) traduz como “Ali onde se estava, ali como sujeito devo vir a ser”. Afirmar o trabalho da clínica psicanalítica como obra de cultura nos aponta o quanto esta clínica, para Freud, implica necessariamente numa dimensão ética, na medida em que a relevância de sua prática é indissociável de seus efeitos na cultura. O trabalho para atingir este propósito, pressupõe, para Freud, dentre outros objetivos, uma maior independência do eu em relação ao supereu. Em nossos capítulos anteriores, buscamos seguir a trilha aberta por Freud e Lacan no desenvolvimento do conceito de supereu. Importa-nos agora dimensionar, a partir da articulação de suas teorias, a via de mão dupla que liga o supereu à cultura, na medida em que psiquismo e cultura, desde Freud, constituem-se recíproca e continuamente. Nesta direção, parece-nos que o supereu é a instância na qual se inscreve a tensão intrínseca à constituição do psiquismo a partir do que lhe é estranho, *alter*, outro. Através da exploração desta tensão, procuramos delinear perspectivas para pensar a função do supereu em relação à dimensão ética pela qual Freud distingue a inserção da atividade psicanalítica na cultura, na medida em que necessariamente associada a uma ação, tanto em sua prática quanto em seus efeitos, sustentada pelo princípio de que o eu “não é senhor nem mesmo em

sua própria casa” (FREUD, 1917, p. 336). Em que sentido um posicionamento subjetivo perante o supereu, tomado aqui como marca psíquica da alteridade, pode instaurar perspectivas para uma ação ética? Esta é a indagação que permeará o desenvolvimento deste capítulo.

Para iniciar este percurso, partimos das obras de Freud catalogadas como pré-psicanalíticas, para destacar ali a importância que ele atribui à alteridade para a constituição do psiquismo. Assim, no *Projeto para uma Psicologia Científica*, a alteridade aparecia como necessária para a experiência de satisfação. Satisfação, aqui, entendida como a eliminação de uma urgência gerada por uma condição endógena de desprazer (*Not des Lebens*), já que “o organismo humano é, a princípio, incapaz de promover a ação específica” (FREUD, 1895, p. 370) para mitigar este desprazer. Já em 1895, para que esta satisfação se dê é indispensável a presença próxima de um outro humano (*Nebenmensch*) que possa, a partir da manifestação suscitada pela urgência, realizar a ação específica de promover uma alteração no mundo externo, que crie as condições, então, para amansar a urgência suscitada pelo desprazer. Freud assinala que, para que isto ocorra, é necessário que este humano próximo acolha e dê um sentido àquela manifestação de urgência, sentido este que poderá conduzir à ação específica. Freud localiza aí o que chama, naquele momento, de “comunicação”, que associa ao “desamparo (*Hilflosigkeit*) inicial dos seres humanos”. Desamparo que Freud indica como “a fonte primordial de todos os motivos morais” (FREUD, 1895, p. 370). Em outras palavras, a possibilidade do humano aparece aqui fundada na dependência de um sentido que lhe vem de outro. Delineia-se aí um circuito que posteriormente será descrito como pulsional: um estímulo desprazeroso partindo de uma *fonte* corporal, que se expressa através de uma *intensidade*, como a urgência, e que depende de um *objeto*, para atingir o *alvo*, a satisfação.

Continuando, Freud afirma que esta satisfação deixa rastros mnêmicos de associação entre o objeto e a satisfação, e, diante do reaparecimento da urgência, a imagem mnêmica do objeto será ativada, resultando que dele se produza uma imagem alucinatória, como tentativa de disponibilizá-lo para que o circuito se feche. Só que “quando uma ação reflexa é introduzida em seguida a esta [alucinação], a consequência inevitável é o desapontamento” (FREUD, 1895, p.

372). Se alucinar o objeto produz desapontamento, será necessário um segundo processo, que reencaminhe a possibilidade de satisfação, a partir de uma diferenciação entre a alucinação e a disponibilidade do objeto. Esse segundo processo, ou processo secundário, seria possível pela constituição de um ego, que através do pensamento, tratado por Freud como uma alucinação com intensidade diminuída, buscará “o estabelecimento de um *estado de identidade*” (FREUD, 1895, p. 385) entre o pensamento e o objeto da percepção. O não estabelecimento da identidade relança a repetição do processo de pensamento. Este segundo processo tem como protótipo a experiência primeira de satisfação, “que é tão importante para todo o curso de desenvolvimento, e em suas repetições: estados de anseio que evoluem para estados de desejo e estados de expectativa” (FREUD, 1895, p. 416). Só que, Freud assinala, a busca por tal *estado de identidade* pode produzir uma “compulsão a associar”, não só nos sonhos, mas como algo que “sem dúvida também domina a vida psíquica em geral”: “duas catexias coexistentes *precisam* pôr-se em mútua conexão” (FREUD, 1895, p. 391). E as conexões, ou associações, nem sempre são feitas entre pensamento e realidade, podendo ser feitas entre ideias. Para garantir esta identidade, são suprimidos outros vínculos intermediários, que, por estarem relacionados a desprazer ou contradição, abalariam o estado de identidade. Estes vínculos intermediários ficam inconscientes.

Detenhamo-nos por um momento nesta questão. Reconhecemos, retrospectivamente, no trecho acima referências que funcionaram como móbil do trabalho posterior de Freud e dos psicanalistas que o procederam. Ainda que este recurso a um de seus primeiros textos possa indicar, aqui, a busca de fazer do trabalho de Freud uma unidade estável no tempo, esperamos ir um pouco além, para apontar o quanto, em sua própria obra, podem-se assinalar dois posicionamentos distintos que se constroem a partir destas referências. Especificamente, à virada na direção clínica e teórica da psicanálise, que marca a passagem da primeira à segunda teoria pulsional, que vai conduzir àquela da primeira à segunda tópica do aparelho psíquico. Esta transição pode ser demarcada por vários critérios. Vamos apontá-la, aqui, pela mudança de estatuto da noção de desamparo, já que dela, desde sua primeira menção por Freud, como vimos acima, parte a referência à alteridade. As noções de desamparo e alteridade

assumem, ambas, importância crescente no desenvolvimento de sua construção teórica, ganhando lugar central na segunda tópica.

Segundo Birman (1999), o desamparo desloca-se, no desenvolvimento da obra freudiana, do estatuto de palavra para o de conceito psicanalítico, marcando, assim, uma descontinuidade discursiva naquela obra. Birman formula este deslocamento a partir de outros quatro, que lhe são correlacionados: vitalismo-mortalismo, em suas abordagens metafísicas e biológicas, princípio de constância-princípio de Nirvana e, finalmente, dos novos conceitos e seus desdobramentos clínicos. O primeiro deles seria a transição freudiana de uma perspectiva vitalista (anterioridade da vida sobre a morte, com ênfase na ordem da vida) para outra fundada no mortalismo (anterioridade da morte sobre a vida, com ênfase na desordem da morte). Na abordagem metafísica, o vitalismo seria tomar a vida como condição do ser (a vida é!) e a morte, a perda inevitável desse bem, por um processo de desgaste: vida e morte aqui são opostas e mantêm relações extrínsecas. Já na perspectiva biológica, vitalismo em Freud apareceria na concepção da sexualidade como força vital, através de cuja ação se buscava promover uma homeostase na organização do psiquismo e em suas interações. Na visada metafísica do mortalismo, a vida seria um processo de aquisição contínuo, diante da presença originária e constante da morte. Nesse contexto, vida e morte colocam-se imbricadas. Em sua perspectiva biológica, o mortalismo despontaria, depois de 1920, associado a uma tendência originária para a morte no organismo vivo, que tornaria sua dependência ao outro indispensável à construção de possibilidade para a manutenção e reprodução da vida. Esta dependência estaria associada à prematuridade biológica do organismo humano.

Do ponto de vista metapsicológico, a primeira teorização freudiana, ainda seguindo Birman, parte da recusa do princípio de inércia em favor do princípio de constância. Este segundo princípio afastava a possibilidade de eliminação completa da energia do organismo pressuposta pelo primeiro, enquanto assegurava a presença de uma energia constante, fundamental para a vida. Na concepção metapsicológica baseada no princípio de constância, o circuito pulsional estaria colocado desde a origem, articulando, satisfatoriamente as pulsões sexuais, sustentado pelo princípio do prazer. A partir de 1920, porém, a

perspectiva mortalista da metapsicologia subverte esta direção, já que o princípio de Nirvana, associado à pulsão de morte, passa a ser tomado como originário, e o princípio do prazer lhe é posterior. Se o originário no organismo tende à descarga, é necessário que algo lhe venha de fora, como contraforça vital: “esse exterior seria representado pelo Outro, que pelos cuidados e pela erogeneização da descarga permitiria o retorno desta para o interior do organismo e com isso a fixação da ordem vital” (BIRMAN, 1999, p. 22). Pela ação interpretativa do outro, que figura aqui como exterioridade em relação ao psiquismo, é que a pulsão de morte seria regulada pela pulsão de vida, “possibilitando que aquela fosse vinculada a um campo de objetos e ao campo das representações que nomearia a força que impeliu para a descarga. Com isso, a pulsão se tornaria sexual e seria então regulada pelo princípio do prazer” (BIRMAN, 1999, p. 22). Os destinos da pulsão seriam alcançados através das mediações disponibilizadas, transmitidas pelo outro. Destas mediações a vida dependerá, pois são a única forma de dominar as excitações, que, sempre excessivas em relação a um organismo que sozinho não dispõe de meios para fazê-lo, insistem constante e continuamente. Apenas neste contexto, o desamparo adquire estatuto de conceito, na medida em que

o trabalho do outro realiza uma conjugação e uma conjunção entre a força da pulsão, os objetos de satisfação e o mundo dos representantes da pulsão, isto é, tudo aquilo que Freud condensou no conceito de pulsão de vida enquanto força de ligação. Com efeito, empreender ligações pela conjunção de registros diferentes implica a conjugação de uma ação propriamente dita. A construção do circuito pulsional apresenta-se como uma ação constitutiva da própria ordem vital, pela qual a vida se torna viável. O corpo erógeno forja-se enquanto tal, identificado com a ordem vital (BIRMAN, 1999, p. 26).

Vê-se, então, que a presença do outro no circuito pulsional é peça chave para o domínio das excitações e para que o psiquismo seja capaz de promover as ligações. Chegamos, então, ainda seguindo Birman, ao quarto eixo do deslocamento promovido pela mudança de estatuto do desamparo, no segundo momento da elaboração freudiana. Este é o eixo das transformações do trabalho clínico, marcado pelas seguintes guinadas conceituais relacionadas ao desamparo: revisão da teoria da angústia, passagem do trauma à condição estrutural do psiquismo, consideração do masoquismo como primário e o repúdio à

feminilidade, sendo este último reconhecido por Freud como o maior desafio enfrentado no trabalho clínico.

Assim, por não dispor dos meios para garantir esta aniquilação das excitações, resta ao organismo humano sempre um excesso de excitação que só encontra meios de construir outros destinos, que não a morte, pela mediação da erogeneidade oferecida por outro, de quem sua vida passa a depender intrinsecamente, já que se estrutura a partir desta transmissão dinâmica, em que as condições da vida são recebidas pela mediação de um outro. Através do seu ato, no registro do verbo, “o outro realizaria então um trabalho de conjunção entre os registros diferentes da força, do objeto e da representação, pela qual se ordenaria o circuito pulsional”, abrindo espaço para algum manejo possível deste desamparo constituinte, que se coloca como exigência constante de trabalho. (BIRMAN, 1999, p. 25).

Haver-se com o desamparo. Eis a questão que podemos ver colocada por Freud (1937) em *Análise Terminável e Interminável*, ao final de seu percurso clínico e teórico. Não é possível erotizar completamente a pulsão de morte, de forma a erradicar o desamparo. Resta um mal-estar. Mas existem, sim, formas distintas de posicionar-se diante da radicalidade do desamparo. Pode-se, por um lado, fazer dele raiz, enraizar-se nele e suportar algo do mal-estar da não identidade, ou, por outro, empreender tentativas, mais ou menos radicais, de cortar o mal-estar pela raiz, em busca de uma mítica identidade. A segunda solução conduz a um aumento daquilo a que Freud se refere, naquele mesmo texto, como inércia psíquica.

Nos capítulos anteriores deste trabalho, pudemos acompanhar o desenvolvimento das relações assinaladas pelo trabalho de Freud entre o desamparo e a nostalgia do pai. Nostalgia pela qual o recurso psíquico à idealização paterna acaba por revelar-se, na verdade, como tentativa de encobrir, através da referência mítica a um pai onipotente, a dificuldade de reconhecer os limites da proteção do outro, face ao desamparo. Só que, paradoxalmente, este recurso a um ideal de onipotência, na busca de não saber da impossibilidade estrutural do psiquismo, acaba por ensejar a manifestação de variações de inércia psíquica, a partir das quais Freud foi conduzido à teorização da pulsão de morte e, posteriormente, à do

supereu. Em suas palavras, “uma certa inércia psíquica, uma indolência da libido, que não está disposta a abandonar suas fixações, não podem ser olhadas com bons olhos” (FREUD, 1940, p. 195).

Este movimento de retorno do que se quis expulsar, coloca o supereu, objeto de nossa pesquisa neste trabalho, como a instância paradoxal que assinala, no psiquismo, sua impossibilidade estrutural, marca do desamparo. Instância pela qual se inscreve a tensão intrínseca à sua constituição pelo encontro com a alteridade, no que este comporta, reciprocamente, de inclusão e exclusão, de ameaça e de possibilidade, como lemos no trecho abaixo de *O Mal-estar na civilização*:

É provável que, na criança, se tenha desenvolvido uma quantidade considerável de agressividade contra a autoridade, que a impede de ter suas primeiras – e, também, mais importantes – satisfações, não importando o tipo de privação instintiva que dela possa ser exigida. Ela, porém, é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa e encontra saída para essa situação economicamente difícil com o auxílio de mecanismos familiares. Através da identificação, incorpora a si a autoridade inatacável. Esta se transforma então em seu superego, entrando na posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ele. O ego da criança tem de contentar-se com o papel infeliz da autoridade – o pai – que foi assim degradada. Aqui, como tão frequentemente acontece, a situação [real] é invertida: ‘Se eu fosse o pai e você fosse a criança, eu o trataria muito mal’. O relacionamento entre o superego e o ego constitui um retorno, deformado por um desejo, dos relacionamentos reais existentes entre o ego, ainda individualizado, e um objeto externo. Isso também é típico. A diferença essencial, porém, é que a severidade original do superego não representa – ou não representa tanto – a severidade que dele [do objeto] se experimentou ou que se lhe atribui. Representa, antes, nossa própria agressividade para com ele. Se isso é correto, podemos verdadeiramente afirmar que, de início, a consciência surge através da repressão de um impulso agressivo, sendo subsequentemente reforçada por novas repressões do mesmo tipo (FREUD, 1930, p. 132).

No segundo capítulo deste trabalho, vimos que Lacan, em seu retorno a Freud, promove alguns deslocamentos em relação à teoria legada pelo psicanalista vienense, que visam a tornar mais central e radical o estatuto da alteridade e do desamparo na estrutura psíquica, marca da segunda tópica freudiana. Dentre estes, procuramos distinguir, enfatizando alguns de seus passos principais, a trilha que

Lacan propõe para problematizar a elaboração freudiana do pai. Apresentamos, ali, o desenvolvimento da noção de Nome-do-Pai, buscando apontar, dentre outros de seus aspectos, a tensão entre o universal e o particular que ela abarca. Se a referência ao pai marca a teorização freudiana do supereu, interessa buscar aqui os efeitos que as declinações do pai em Lacan possam ter sobre a conceituação do supereu.

No trajeto do psicanalista francês, desdobrado em três dimensões articuladas, quais sejam o imaginário, o simbólico e o real, o pai adquire o estatuto de operador da função simbólica como um significante (Nome-do-Pai) através do qual cada falante se introduz no simbólico, no campo da linguagem. Em o fazendo, ao mesmo tempo, este significante opera como marca da exclusão do significante fálico que é indispensável para viabilizar a atividade simbólica, a partir da qual se constituem o imaginário e o real. Através desta exclusão significativa, Lacan oferece outra formulação *ao objeto perdido* da pulsão na teoria freudiana, como lemos abaixo:

Esta noção enigmática da Psicanálise [o objeto perdido] ganha um novo sentido com Lacan porque ele define a falta do objeto como uma operação articulada em três níveis sincrônicos (imaginário, real e simbólico) nos quais três fatores entram sempre em jogo: o sujeito e o objeto, claro, mas também o Outro como agente da operação. Esta noção do Outro, embora percebida já por Freud e presente desde o início da Psicanálise sob a forma da sedução, toma uma outra dimensão graças a Lacan (QUEIROZ SIQUEIRA, 1989, p. 20).

A referência acima, pela relação que faz da alteridade (o Outro) em Lacan ao pai em Freud, enseja-nos a buscar demarcar aqui contornos mais precisos para a função paterna. Sobre isso, Lacan diz que “o pai é, no Outro, o significante que representa a existência do lugar da cadeia significativa como lei” (LACAN, 1957-1958, p. 202). Este significante Nome-do-Pai, resultante da ação do pai real como agente da castração, é o que insere o sujeito na lei da linguagem, lei pela qual o falo, como significante, é o que representa o desejo para o sujeito. Assim, oferecem-se as vias da articulação significativa como recurso para viabilizar o acesso ao desejo, que, por sua vez, vai permitir o refreamento do gozo mortífero da pulsão, abrindo caminho para gozos e desejos possíveis e parciais. A função

paterna, aqui, de unir (e não opor) o desejo à lei, pode ser entendida como a função de disponibilizar o recurso simbólico e de presentificar, por tomar uma mulher como causa do seu desejo, a possibilidade de dispor disso como recurso frente ao desamparo. A função paterna é a de ser, como significante, apenas o suporte da transmissão da lei da linguagem. Segundo Zenoni (2007), a lei aqui é definida por seus limites, que entendemos como “há lei” e “a lei é não toda”. Ou seja, é possível servir-se dela, para além de ser seu servo: “a hipótese do inconsciente, sublinha Freud, só pode se manter na suposição do Nome-do-Pai. É certo que supor o Nome-do-Pai é Deus. Por isso a psicanálise, ao ser bem-sucedida, prova que podemos prescindir do Nome-do-Pai. Podemos sobretudo prescindir com a condição de nos servirmos dele” (LACAN, 1975-1976, p. 131). Lemos este trecho com base no que Lacan desenvolve em sua única aula do seminário *Nomes-do-pai* (2005), quando faz a distinção entre o Deus dos filósofos e o Deus de Abraão. A descendência deste último não estaria ligada a um ideal, mas “a um ato de fala, à transmissão de uma benção, a *baraka*, que faz com que o pai transmita ao filho a eficácia de um dizer, na sua particularidade” (LAURENT, 2006-2007, s/p). Em outras palavras, o Nome-do-Pai é um Deus que não existe (LACAN, 1959-1960, p. 222).

A definição destes limites vem evocar para nós a citação de Goethe - “Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo seu” - por Freud quando, em *Totem e Tabu*, se perguntando sobre a complexidade da transmissão geracional, sugere que “uma parte do problema parece ser respondida pela herança de disposições psíquicas que, no entanto, necessitam receber alguma espécie de ímpeto na vida do indivíduo antes de poderem ser despertadas para o funcionamento real” (FREUD, 1913, p. 159-160). Há o que se transmite como lei, como algo que antecede ao sujeito, e esta lei, ao mesmo tempo, convoca à sua atualização desejante, na medida em que é não toda, e, ainda, esta atualização é o que vai permitir que a transmissão não se interrompa.

Importa assinalar que podemos ver aqui, por outro ângulo, a tensão que apontamos acima no encontro com a alteridade. A princípio, o outro parece compor imaginariamente uma unidade com a lei, mas por desejar, também se revela castrado. Na medida em que se constitui a partir da alteridade significante,

o sujeito tem que se haver, tanto em sua constituição, quanto em sua atividade, com esta tripla dimensão de sua estrutura - a imaginária (a unidade), a simbólica (a lei) e a real (a castração). A constituição entrelaçada desta tripla dimensão, onde o real faz furo, determina que qualquer pretensão de identidade não possa se dar sem abalos nas possibilidades de realização desta estrutura.

Por um lado, temos a estrutura da linguagem, como recurso herdado, que estabelece no sujeito o atrelamento do desejo ao significante, instaurando assim limites para o gozo. O desejo pressupõe a castração, o que conduz a uma abertura à diferença, à alteridade, também castrada, pela qual se coloca a possibilidade de produções metafóricas. Já o gozo nada quer saber da castração que lhe instaura sua própria condição como limitada, buscando, então, a ilusão da identidade, pela negação da diferença e da impossibilidade de acesso ao objeto perdido.

Resta agora localizar a função do supereu nesta estrutura. Vimos que, para Freud, o supereu se funda e reforça pela renúncia à satisfação pulsional. Já em Lacan, o supereu apresenta-se como o que ordena o gozo. Assim, parece que numa teorização o supereu proíbe o gozo, enquanto na outra o impõe. Esta questão tem suscitado muita polêmica entre psicanalistas e produz reverberações não só entre eles. Entre os primeiros, podemos ilustrá-la pela seguinte formulação “o supereu lacaniano não pode ser confundido com o freudiano. Seu imperativo não é o de obedecer, mas o de gozar, e o gozo é justamente o que o supereu freudiano proíbe” (BRAUNSTEIN, 2007, p. 327). Uma das reverberações desta formulação pode ser encontrada em aplicações deste conceito psicanalítico para a teoria crítica da cultura, que têm produzido trabalhos ricos, por instigarem à reflexão. Dentre estas, encontramos, por exemplo, “a longa elaboração lacaniana a respeito do supereu terminou na definição do “Goze”!” como o verdadeiro imperativo superegóico. Vale sempre a pena salientar como essa elaboração é inversa àquilo que normalmente encontramos em Freud” (SAFATLE, 2008, p. 130). Interessamos aprofundar esta questão, já que, a partir do que desenvolvemos nos capítulos anteriores deste trabalho, entendemos poder, agora, examiná-la mais detidamente. Como nos diz Soler,

nesta questão dos fenômenos paradoxais do supereu, creio que há que se articular as teses freudianas com as de Lacan, teses que se opõem de forma manifesta, posto que se dá uma

formulação a cada um, Freud diz “o supereu proíbe o gozo” – aqui é categórico – e Lacan diz “o supereu ordena o gozo”. Não pode ser mais antinômico! Pode-se dizer que é bastante surpreendente, que uma racionalização de uma mesma experiência possa produzir duas teses aparentemente tão opostas (SOLER, 2001, p. 98, tradução nossa).

No texto em que apresenta este comentário, a autora oferece subsídios para a articulação que propõe entre as duas teses. Vale acompanhar o seu raciocínio. Em primeiro lugar, ela aponta que, em comum, entre ambos está a manifestação do supereu como voz, voz que critica, que subjuga. Se em Freud esta voz é herdada do pai, em Lacan esta voz vem do Outro. Assinala que esta voz é tão perseguidora na neurose como na psicose. A diferença é que na neurose, como nos obsessivos e melancólicos, esta voz não é atribuída ao Outro, nem ressurge no real como no caso da psicose. Mesmo não sendo atribuída ao Outro, ela conserva a estrutura de toda atribuição vinda do Outro, atribuição que é formulada como um “tu és... isso ou aquilo” e que pode ser retomada pelo sujeito na forma de um “eu sou”, que é na verdade, a inversão da mensagem que se atribui ao Outro. Assim, segundo Soler, este é o caminho pelo qual o supereu recolhe as atribuições negativas do Outro, e neste sentido participam da injúria, ou autoinjúria, diante da qual o sujeito “é denunciado não em seu ser objetivo, mas em seu ser de gozo, em seu ser de objeto. De entrada, vemos que as angústias do supereu não são sem objeto e vê-se que este objeto se localiza precisamente do lado do ser do sujeito” (SOLER, 2001, p. 99, tradução nossa).

A partir de sua leitura de *O ego e o id*, a psicanalista assinala a tensão que o texto freudiano deixa em aberto entre os termos ideal do eu e supereu, sem distinguir claramente o S1 significativo do imperativo da voz que, a seu ver, não são, em absoluto, o mesmo. E elogia, exatamente quanto a isso, o valor daquele texto, na medida em que ele não se apressa em negar esta tensão, em mascarar sua dificuldade, sustentando a formulação paradoxal de que o supereu é herdeiro do pai do complexo de Édipo e herdeiro do id, da pulsão, sem resolvê-la. A autora relaciona esta dificuldade à outra que reconhece na obra freudiana, que é a sua formulação imprecisa da instância paterna. Se por um lado o pai em Freud é o princípio da lei, ao mesmo tempo, contraditoriamente, o pai do mito da horda primeva, em seu gozo desmedido, é exemplo da afirmação da pulsão.

Para Soler, Lacan encontra, ao final de sua obra, depois de um longo percurso marcado por idas e vindas, uma formulação mais simples, na medida em que ele apresenta que a lei que interdita o gozo não é a lei do pai, mas a lei da estrutura significante, não se tratando, portanto, nem de uma lei social, nem de uma lei da civilização ou do regime patriarcal. Se a castração não é produzida pelo pai, e sim estruturalmente pela linguagem, Lacan vai apontar a referência ao complexo de Édipo como mítica, semelhante ao mito bíblico da queda do paraíso. Assim, em Lacan, o supereu desconecta-se do pai, e este último, tomado como função é o que encarna, então, uma solução de desejo possível com a lei da limitação de gozo.

Por este caminho, também a culpabilidade em Lacan deixa de estar relacionada ao pai, como estava em sua concepção freudiana. Em ambos, porém, a ferocidade, a gula superegóica é reforçada pela culpabilidade. Para o psicanalista francês, diz Soler, a ferocidade do supereu não é efeito da civilização nem deve nada ao regime patriarcal. E aqui Soler nos chama a atenção para a dimensão pulsional do supereu, que Freud também não deixa escapar, por sustentar a tensão em seu texto, como vimos acima. Ora, se a ferocidade do supereu é um efeito de estrutura, dediquemo-nos agora a investigar este efeito e sua articulação com a culpabilidade, seguindo as indicações que a autora nos propõe.

A culpabilidade está, normalmente, relacionada a normas. Historicamente, a culpabilidade desloca-se quando as normas mudam. Assim, por exemplo, ao final do séc. XIX ou no início do XX e em alguns lugares até hoje, nos diz Soler, uma mãe solteira era objeto de desonra e transmitia culpa a sua descendência. Da mesma forma, a aproximação entre culpabilidade e normas faz com que o declínio da figura paterna, o fim do pai ou de Deus suscite, ainda entre nós, o terror de uma possível ameaça de anarquia das pulsões: “se não houvesse mais pai, não haveria mais ordem social. É a famosa frase: “Deus está morto, tudo é permitido!”” Ao que Lacan replica: “Deus está morto, já nada é permitido!”” (SOLER, 2001, p. 108, tradução nossa). Ou seja, com ou sem Deus, há uma lei. O que Deus engendra, seja qual for a face que ele assuma, é a proibição.

Este exemplo é rico para apontar o que Lacan vai desenvolver sobre a função da proibição, que, em qualquer lugar, divide o campo dos atos em permitidos e proscritos. Lembramos aqui, como vimos acima, que a intervenção de um significante instaura o real como impossível, e, ao fazê-lo, impõe limites ao gozo. Tomando assim a ação do significante, que faz com que a totalidade do gozo seja impossível, “não fazem falta Deus pai nem todos os pequenos deuses do mundo para que o todo do gozo seja excluído” (SOLER, 2001, p. 109). Em outras palavras, Lacan formula que a proibição é uma mitificação do impossível. A falta de gozo imposta pela estrutura significante, ao ser tomada como proibição, dá margem à ideia de um Outro, gozador e interditor, como o pai mítico, que transforma a condição estrutural de falta de gozo em perda de gozo, já que a proibição é corolária da ilusão de que é possível um gozo sem limites. Diante da referência à possibilidade de um gozo infinito, o impossível da totalidade de gozo assume as feições de proibição. Algo destas feições teria mascarado a Freud (mas, como adverte Soler, não completamente) que o supereu não vem da proibição, mas sim que a proibição é que vem do impossível. Tomar este caminho é o que o teria conduzido o psicanalista vienense às abordagens míticas do pai, que, então, encaminham o entrelaçamento entre o pai, o supereu e a culpa. Assim, na reviravolta proposta pela lógica lacaniana, temos que, diante da impossibilidade instaurada pela estrutura significante, a proibição é uma forma de mascarar a castração e seus efeitos de impossibilidade, e este mecanismo de máscara engendra a figuração de um interditor (Deus, pai), não castrado. Ou seja, a proibição e a figuração de deuses e pais aparecem aqui como função de um posicionamento de não querer saber da castração e da limitação de gozo que ela impõe. Deuses e pais seriam, assim, figuras necessárias a sistemas que aspirem à identidade. Como vemos na leitura de Kant por Žižek, “o homem precisa de um senhor para esconder de si mesmo o impasse de sua própria e difícil liberdade e responsabilidade por si mesmo” (ŽIZEK, 2008, p. 127).

Assim, não são as características, os preceitos do ideal que engendram a culpa. O ideal é um S1, um significante que determina a castração, pela qual o gozo é limitado. Não se é culpável pelos preceitos do ideal, mas por seu traço significante, sua condição de S1, como o que determina a castração. Assim, para Lacan, não se é culpado por gozar: “o que há que entender é que a fonte da

culpabilidade não está ligada ao fato de gozar, está ligada ao que Lacan chama de “a culpa do gozo”. Ou seja, está ligada ao fato de que o gozo está perdido, que é sempre parcial, limitado, insuficiente. Esta é a culpa!” (SOLER, 2001, p. 110, tradução nossa).

Desta forma, Lacan pode tomar o mito do pecado original como aproximação do funcionamento que estrutura a culpa. Este mito busca e encontra, segundo Soler, uma explicação para o desamparo humano, em sua impossibilidade de gozo total, imputando a culpa exatamente àquele que foi desprovido de gozo: Adão, expulso do paraíso do gozo, assume, na culpa que se lhe imputa como pecado original, a responsabilidade pelo que não pode gozar. Este é o golpe da culpabilidade. Ao cair sobre o golpe de um gozo cortado, limitado, “o sujeito assume o gozo que falta e faz dele uma culpa” (SOLER, 2001, p. 110, tradução nossa). Assim, em Lacan, a culpabilidade não está referida às normas, aos ideais, mas à limitação estrutural do gozo como todo. Em 1955, Lacan referiu-se ao supereu como uma figura obscena e feroz (1998, p. 362). Quando a culpa é referida a normas, aí temos a obscenidade que visa recobrir o impossível, tomando-o como proibição. Desta visada obscena da culpa é que o supereu extrai o caráter obsceno de sua força. Parece-nos aqui que a obscenidade então viria de uma culpa referida à proibição mitificadora da impossibilidade. Sem o recurso à mitificação, logo, poderia delinear-se um outro horizonte, em que esta culpa possa ser tomada em sua dimensão radical de responsabilidade, que faz laço social, diante da qual a obscenidade não tem lugar. Como lemos em Goldenberg, “a culpa e a responsabilidade são noções antinômicas para a psicanálise” (1994, p. 96).

A ferocidade, não a obscenidade, do supereu, portanto, decorre da impossibilidade do que sua voz ordena. “Goza!” é uma ordem que o falante não pode cumprir. Independente de todos os esforços que empenhe para fazê-lo, o supereu sempre dirá “Um esforço a mais, um esforço a mais”. Aqui parece que se abre para nós uma possibilidade de articulação com a formulação freudiana do supereu, que, como já mencionado, sustenta a tensão de ser herdeiro do Édipo e do id. Tomemos a ordem expressa no paradoxo “Você *deveria ser* assim (como o seu pai)” e “Você *não pode ser* assim (como o seu pai)” (FREUD, 1923, p. 47). É

uma ordem impossível? Aparentemente sim, a própria formulação em duplos preceitos aponta algo da ordem de uma impossibilidade, deixa aberta alguma tensão entre eles. Por outro, a formulação freudiana explicita a referência ao pai e à proibição, como formação reativa. Ora, se este pai é tomado como onipotente, o “não pode” é proibição de um gozo exclusivo dele. E é exatamente como proibição que Freud a introduz no seu texto, acrescentando ainda “você não pode fazer tudo o que ele faz, certas coisas são prerrogativas dele” (FREUD, 1923, p. 47). Como fica este preceito se o pai for tomado como um significante?

Se tomarmos a ordem “Goza” (Jouis) em sua dimensão de radical de impossibilidade, podemos entender, com Lacan, que “o sujeito só poderia responder a isso com um “Ouço” (J’ouis), onde o gozo não seria mais do que subentendido” (LACAN, 1998, p. 836). Mas vemos em Soler que se abrem duas outras possibilidades de resposta do sujeito, através das quais pode se constituir, ou não, a obscenidade do supereu:

Responde obedecendo, quer dizer que pode responder por meio do mais-de-gozar e é a insatisfação assegurada, o redobramento do supereu assegurado. Pode também responder, em terceiro lugar, com a repetição, a repetição que também está ligada ao gozo, à tentativa de acesso ao gozo mesmo implicando a perda (SOLER, 2001, p. 111, tradução nossa).

Na obediência, relacionada à perspectiva da proibição, temos, por exemplo, a inversão neurótica, em que, o sujeito, ao invés de demandar ao Outro seu desejo, deseja é que Outro lhe demande, que lhe diga o que quer dele. No entanto, não há Outro que lhe possa dar esta resposta, somente um Outro que não existe, como, por exemplo, Deus. Sobre este que não existe, lemos em Lacan, quando compara o funcionamento do neurótico com o religioso:

só que, como é um Outro que não existe, uma vez que é Deus, convém arranjar uma prova. Então, finge-se que ele demanda alguma coisa, por exemplo, vítimas. Eis por que isso [o religioso] vem se confundir muito de leve com a atitude do neurótico, em particular o obsessivo. Isso lembra muito todas as técnicas das cerimônias vitimatórias (LACAN, 2006, p. 48).

Assim, a partir desta perspectiva, propomos pensar o supereu como a marca psíquica, inscrita nos falantes, da impossibilidade do gozo absoluto e, portanto,

marca do desamparo. Em Freud (1923, p. 61), lemos que “ele constitui uma lembrança da antiga fraqueza e dependência do ego, e o ego maduro permanece sujeito à sua dominação”. Na releitura de Lacan,

Esse supereu tirânico, fundamentalmente paradoxal e contingente, representa por si só, mesmo entre os não-neuróticos, o significante que marca, imprime, impõe o selo no homem de sua relação ao significante. Há no homem um significante que marca sua relação ao significante, e a isso se chama o supereu. Existem, mesmo, muito mais que um deles, e a isso se chama sintomas (LACAN, 1956-1957, p. 216).

Seu mandato paradoxal, como efeito de estrutura, porém, não é obsceno. Se Freud nos diz que o supereu é a marca, a lembrança da fraqueza, do desamparo do eu, podemos ver aí que se trata, sim, de uma marca hostil. Mas, se a afirmação do desamparo pelo mandato superegóico é hostil, não nos parece obscena. Assim, o que confere obscenidade ao mandato superegóico são as tentativas de eliminar o paradoxo, que assinala a impossibilidade como estrutural. Ou seja, as tentativas pelas quais os falantes se opõem a saber do desamparo como seu lugar de verdade. Para estas tentativas, é necessário de que se disponha de algo que Lacan chama de religioso, mas que, no entanto, não é exclusivo da religião. O religioso é qualquer discurso marcado por uma forma de relação com a verdade, pela qual se busca ultrapassar um dos dois limites da lei colocados na inscrição significante: “há lei” e “a lei é não toda”. É o que Lacan nos indica com a referência à canalhice, e que Milner (2006) desenvolve nas figuras do sábio e do canalha. O sábio é aquele que “propõe o fim do desejo, sua suspensão num momento idealizado de fusão com a Coisa, seja ela a cara metade, o Soberano Bem, ou Saber absoluto” (VIEIRA, 2005, p. 06), ou seja, que a lei é toda. O canalha por sua vez busca sustentar que não há lei, e, portanto, “o desejo não existe, só existem as demandas’, esta é sua máxima, ou ainda, ‘o sujeito não existe só existem comportamentos’, ou ‘o singular não existe só existem o geral e o particular’” (VIEIRA, 2005, p. 06). Nos dois casos, busca-se figurar algo que vele a castração do Outro, o que confere ao supereu sua obscenidade. No caso do sábio, só um, o Outro não castrado, tem acesso ao gozo. No do canalha, a inconsistência do Outro é radicalizada num “não há Outro”, aí todos têm acesso

ao gozo. Assim, vale lembrar aqui o que lemos em Guimarães Rosa: “quem castiga nem é Deus, é os avessos” (1976, p. 143).

Em suas anotações autobiográficas, Freud escreve que em seus últimos anos, após décadas de dedicação à medicina e à psicanálise, os problemas culturais, que tanto o fascinaram em sua juventude, voltaram a ser o foco de interesse de suas elaborações. Como homem de seu tempo, era constantemente afetado pelas realizações da e na cultura, o que, sem dúvida, conduziu a inserção de seu trabalho como uma marca na cultura, à qual é bem difícil ser indiferente. Seu trabalho teórico e clínico não deixava de inserir-se e ter em perspectiva a importância do laço social – amar e trabalhar. Ao final de sua trajetória, pode nos dizer:

Percebi ainda mais claramente que os fatos da história, as interações entre a natureza humana, o desenvolvimento cultural e os precipitados das experiências primitivas (cujo exemplo mais proeminente é a religião) não passam de um reflexo dos conflitos dinâmicos entre o eu, o id e o supereu que a psicanálise estuda no indivíduo – são os mesmíssimos processos repetidos numa fase mais ampla. (Freud, 1935, p. 90)

Para Freud, a inserção de cada um quanto ao trabalho, à religião, ao amor e à política, por exemplo, terá suas possibilidades relacionadas aquelas construídas na dissolução, mais ou menos bem sucedida, do complexo de Édipo. O abandono da ilusão religiosa (ou científica, ou política, ou amorosa...), referida à figura de um pai, uma teoria, um parceiro ou um líder ideal como defesa contra o desamparo, pressupõe admitir “toda a extensão de seu desamparo e insignificância” e colocar-se na “mesma posição de uma criança que abandonou a casa paterna”, já que “os homens não podem permanecer crianças para sempre; têm de, por fim, sair para a vida hostil. Podemos chamar isso de ‘educação para a realidade’” (FREUD, 1927a, p. 57).

Religião e ciência. Política e economia. Arte. Clínica. Educação. Amor. Sexualidade. Diante de cada uma destas e outras de nossas formações culturais, parece-nos que o legado freudiano instaura, através da psicanálise, a perspectiva de uma ética baseada na radicalidade da ação específica, tomada como a que “não pode corresponder senão ao objeto reachado. Esse é o fundamento do princípio de repetição em Freud. A essa ação específica faltará sempre alguma coisa”

(LACAN, 1959-1960, p. 216). Com a assunção da perda de gozo como estrutural parece-nos poder encontrar, sem as máscaras da proibição, ao invés da função moral, caminhos para pensar numa função ética do supereu, para além do bem e do mal. Pelo que desenvolvemos acima, a ferocidade do supereu é inerente ao caráter paradoxal de seus preceitos, que assinala um impossível estrutural, como marca do que é, ao mesmo tempo, íntimo e estrangeiro ao sujeito. Já a obscenidade, não. Se a ferocidade é estrutural, a obscenidade, talvez, possa ser pensada como função de posicionamentos de não enfrentamento do paradoxo, do impossível que se manifesta no preceito superegóico. No *Ensaio sobre a Moral em Freud* (GOLDENBERG, 1994, p. 59), lemos “o que Freud espera do neurótico? Que sinta como própria a exigência de reconhecer-se no que lhe é estrangeiro”. Sentir como própria a exigência de reconhecer-se no que lhe é estrangeiro em seu desejo e seu gozo compreende responsabilizar-se por eles. Propomos que os preceitos paradoxais do supereu afirmam esta porção estrangeira, cuja presença implica em uma exigência de trabalho. Não recusar-se a esta exigência, nem ao estrangeiro assinalado pelo paradoxo de seus preceitos, parece-nos um posicionamento ético diante da ferocidade do supereu, com a vantagem de não lhe predicar obscenidades. Vemos, também com Guimarães Rosa, que é possível construir veredas no deserto do grande sertão através de um trabalho que tenha, como princípio, nonada. “O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia.” (GUIMARÃES ROSA, 1984, p. 465).

4 Considerações finais

Ao final deste percurso, colocam-se, para nós, muitas questões, o que demonstra a complexidade e o vasto campo de indagações que a noção de supereu constitui para a clínica e a teoria psicanalítica. Para este momento de conclusão da dissertação, pensamos em assinalar as veredas que o processo de sua escrita abriu para nós. Assim, mais indicado do que chamar este trecho de considerações finais, seria tratá-lo como considerações a respeito de novos inícios, novos desenvolvimentos. Buscaremos apontar aqui as marcas produzidas por este percurso, a partir das quais se delineiam novas trajetórias.

Em primeiro lugar, percebemos que, ao longo do trabalho, optamos por não apresentar uma diferenciação entre supereu e ideal do eu. Esta era uma meta inicial do nosso projeto de pesquisa, mas ao longo dos estudos passamos a olhá-la diferentemente. Como apontado por Laplanche e Pontalis (1992, p. 222-224), vimos como é grande a diversidade do tratamento dado para esta questão por parte dos sucessores de Freud. Segundo estes psicanalistas franceses, ainda que seja possível encontrar uma distinção fundamentada destas noções ao nível descritivo, corre-se o risco de, em o fazendo, comprometer o rigor de sua aplicação metapsicológica, por desconsiderar o jogo de forças que pode haver entre supereu e ideal do eu. Nesse sentido, parecem evocar o que o próprio Freud (1932a, p. 68) sustenta, quando após reconhecer as dificuldades de pensar a gênese e a complexidade do supereu em função da identificação, afirma

Espero que já tenham formado uma opinião de que a hipótese do superego realmente descreve uma relação estrutural, e não é meramente uma personificação de abstrações tais como a da consciência. Resta mencionar mais uma importante função que atribuímos a esse superego. É também o veículo do ideal do ego, pelo qual o ego se avalia, que o estimula e cuja exigência por uma perfeição sempre maior ele se esforça por cumprir. Não há dúvida de que esse ideal do ego é o precipitado da antiga imagem dos pais, a expressão de admiração pela perfeição que a criança então lhes atribuía. (FREUD, 1932a, p. 70)

Kaufmann reitera este aspecto estrutural, movimentado pela dinâmica pulsional, apontando a composição mista do supereu em Freud como marca das relações

objetais em um duplo aspecto. Por um lado, marcas resultantes das experiências com a alteridade, que se formam “através de transformações complexas por identificação, projeção, formação reativa, etc.” (1996, p. 512). Por outro, como marca do pertencimento à espécie, à cultura e sua história, pelas quais se inscreve o que Freud menciona como desamparo devido à prematuração biológica, e que Kaufmann relaciona à dependência de outrem para o estabelecimento do circuito pulsional. Deste lado, vemos a alteridade significativa.

A distinção proposta por Lacan, entre a identificação imaginária com o semelhante e a identificação com o significante, parece nos apontar um caminho aqui. A identificação com o significante produz um traço, um S1, como marca de uma falta. Na metáfora paterna, como vimos, a identificação ao Nome-do-pai, na dimensão do pai simbólico, produzia um ideal do eu, que ainda sustentava uma promessa imaginária de totalização pela referência fálica. Neste momento, Lacan distinguia o ideal do eu como narcísico, tendo uma dimensão mais imaginária, e o supereu, por sua relação com o simbólico: “o supereu é constrangedor e o ideal do eu exaltante” (1953-1954, p. 123). Posteriormente, com a teorização dos Nomes-do-pai e do objeto a, como marca do real, o S1 sustenta ainda a potência significativa, mas esta, agora, está necessariamente marcada, pelo furo do real, pela impossibilidade de totalização. Assim, o processo de subjetivação inclui, por um lado, a potência significativa como marca do ideal do eu, e, por outro, a referência ao objeto a, articulada ao supereu. É o que lemos, por exemplo, em “não há uma diferença essencial entre o objeto definido como narcísico, o *i(a)*, e a função do *a*” (LACAN, 1964, p. 257). Ainda que seja possível delinear aqui distinções entre ideal do eu (como modelo através do qual o sujeito se vê amável) e supereu (onde o sujeito se vê causado pelo objeto a), sua articulação está preservada em S1. Esta articulação é a que encontramos, neste trabalho, no duplo preceito do supereu. Por um lado, temos o “há lei”, que relacionamos ao “Você deve ser assim”, por outro, temos que “a lei é não toda”, que foi associado ao “Você não pode ser assim”. Parece-nos que este duplo preceito do supereu articula, em sua própria constituição, o ideal do eu como modelo, no “Você deve ser assim”, e o supereu como incidência do limite pelo objeto a, no “Você não pode ser assim”. A articulação conjunta destes dois preceitos paradoxais é que

poderia ser tomada como a marca da impossibilidade estrutural da inscrição significante, com o enodamento do imaginário, do simbólico e do real.

Como nos lembra Barros (2014, p. 31), no impasse neurótico, podemos ver “onde o modelo que o sujeito deve buscar – para ser amado, diz Freud – dá vez ao imperativo de gozo. Acercar-se do ideal passa, portanto, a indicar para o sujeito a aproximação do gozo do Outro”. Esta é uma articulação possível, mas como ruptura, entre o ideal e o comando superegóico. Barros, entretanto, nos adverte a não assumirmos prontamente, a partir deste caráter de ruptura observado na neurose, que o ideal do eu e supereu sejam dois registros diferentes, “já que não se pode afirmar que um não tem nada a ver com o outro” (2014, p. 32). Esboça, sobre isso, algumas considerações, para sustentar a hipótese de que não se tratam de registros diferentes. Ambos têm sua dimensão significante: o supereu como comando que se enuncia a partir dos significantes e o ideal do eu como constelação de insígnias que se estrutura da potência significante. Um aspecto que marca a diferença entre eles é que o supereu não pode, como o ideal, funcionar como modelo. Assim, o predomínio do supereu configura dificuldades de configuração imaginária. Na neurose, na paranoia e na perversão, em que se atribuem efeitos mais nefastos ao supereu, o ideal do eu se mantém, só que, ao invés de representar algo do desejo do Outro em relação ao sujeito, passa a apontar a insuficiência do Outro, “cujas figuras emblemáticas são o pai-fracassado do neurótico, o pai-igual-à-lei do paranoico, e o pai-que-não-conta do perverso” (2014, p. 33). Finalmente, assinala que, de formas diferentes em cada uma destas estruturas clínicas, a relação do sujeito com essa insuficiência simbólica, que se manifesta pelo imperativo superegóico, seria o princípio “do que Freud chamou, para explicar a melancolia, de identificação com o objeto perdido” (2014, p. 33). O cuidado com que Barros nos apresenta esta hipótese – como esboço de hipótese de conclusão provisória - indica que a articulação entre supereu e ideal do eu proposta em nossa pesquisa exige um trabalho mais extenso para sua sustentação.

Ainda assim, acreditamos poder, com base no percurso trilhado nesta dissertação, propor algumas considerações, que se articulam a partir da questão de onde partimos em nossa introdução, relativa à polêmica teórica sobre a não equivalência dos preceitos superegóicos em Freud e Lacan, em que o supereu

freudiano aparece como restrição de gozo e o lacaniano, como impulso ao gozo. Com o que desenvolvemos nos capítulos anteriores, parece-nos ter encontrado outra forma de assinalar esta diferença. Esperamos ter apontado, a partir da leitura que fizemos de Soler, que, em ambos, o mandato mantém seu aspecto paradoxal, que assinala a impossibilidade de gozo absoluto para o falante, configurando assim sua condição de desamparo perante a alteridade estrutural do objeto perdido, marca da insuficiência simbólica ou, em termos freudianos, da falha do pai. Com isso, a que diferença, então, podemos estar nos referindo? Muito tem sido falado sobre um empuxo ao gozo, como traço diferencial entre os sintomas que comparecem à clínica de nosso tempo e aos que se apresentavam à época de Freud. Se ele não se deve a um novo mandato superegóico, a pergunta sobre a diferença permanece. Acreditamos que esta é uma via de investigação que pode ser por nós aprofundada em trabalhos futuros. Buscaremos abaixo dar algumas indicações da direção que nossa pesquisa aponta para esta futura investigação.

Propusemos que as exigências paradoxais do supereu apresentam a referência à lei a partir de seus dois limites, que são “há lei” e “a lei é não toda”. O paradoxo só se sustenta se tomamos os dois limites em conjunto, e, só desta forma pode advertir o sujeito de que, como diz Lacan, “ele não pode desejar o impossível” (1959-1960, p. 360). Apresentamos no terceiro capítulo, como obscenas, duas formas de posicionamento através das quais se busca velar este paradoxo, na busca de não ter que se haver com o desamparo que ele assinala. Uma delas, figurada pelo sábio, busca sustentar que a lei é toda. A outra forma, que tem no canalha sua figuração, é a que propõe que não há lei. Diante destes posicionamentos, o supereu adquire o caráter obsceno que lhe confere uma crueldade mortífera, distinta e para além de sua ferocidade estrutural. Através destas figurações, especialmente, parece-nos que a cultura adentra o consultório e, se não se deita no divã, oferece suporte a configurações imaginárias do supereu, corolárias da suposição de um Outro não castrado. Parece que, nestes casos, como lemos em Kehl (2009, p. 91),

a solução de compromisso entre esses dois mandatos impossíveis se dá pela via da adesão do eu aos ideais que, em última instância, são formações imaginárias organizadoras do campo social, variáveis de cultura para cultura. Os ideais do eu nunca são puramente individuais; eles se formam pela via das

identificações que incluem necessariamente o Outro, os Outros. [...] Nesse caso, *as formas históricas da cultura que integram o supereu agem diretamente sobre o sujeito do inconsciente*. Cabe-nos indagar quais transformações relevantes na vida contemporânea incidem sobre a constituição dos sujeitos.

Ou seja, não podemos desconsiderar o quanto os ideais veiculados pela cultura de cada época contribuem para a constituição das figuras emblemáticas ideais que, como nos diz Soler, asseguram o redobramento obsceno do supereu. Kehl (2009, 216) aponta algumas destas transformações, ressaltando seus efeitos sobre as possibilidades de posição subjetiva frente à dívida simbólica:

A partir da década de 1960, a prevalência dos ideais de emancipação e soberania individuais, sobre os antigos valores do esforço, sacrifício e renúncia que predominaram desde o início do capitalismo até a década de 1950, não implicou em que a dívida simbólica tenha se tornado supérflua. Em primeiro lugar, não há razão para imaginar que só exista culpa em função das moções conscientes de transgressão às interdições paternas. [...] Em segundo lugar, a crença na soberania do indivíduo não aboliu a dívida simbólica, e sim favoreceu as condições imaginárias que sustentam o recalque da dívida e o conseqüente sentimento inconsciente de culpabilidade. [...] Mais ainda: no centro do mal-estar psíquico dos sujeitos contemporâneos, entre os quais se encontra o depressivo, ainda é a severidade desenfreada, a *gourmandise* do supereu, no dizer de Lacan, que se manifesta, a todo vapor.

Por este viés, podemos retomar o texto do qual extraímos, no terceiro capítulo, a citação em que Safatle (2008) aponta a divergência do conceito de supereu em Freud e Lacan, já que o autor as relaciona a duas configurações culturais distintas da sociedade capitalista, quais sejam a sociedade de produção e a sociedade de consumo. Sem poder apresentar aqui mais amplamente o que o autor desenvolve, indicamos sua proposta de articular, por um lado, o aspecto repressor da satisfação do supereu, que associa à concepção deste conceito em Freud, com a sociedade de produção, e, por outro, a sociedade de consumo com a configuração de um supereu que exige satisfação irrestrita, que reconhece na conceituação lacaniana. Na mesma linha, Kehl, ainda que sem recorrer à duplicação do conceito, reconhece a diferença nas manifestações sintomáticas pela ação do supereu como efeito das mudanças na cultura, como lemos a seguir:

Na contemporaneidade, a atual predominância dos imperativos de gozo sobre os imperativos de renúncia ao gozo, característicos das formações superegóicas na era freudiana, não implica a destituição do supereu como representante psíquico da Lei e da ordem social, nem representa um afrouxamento de suas exigências. Ao contrário, sendo o imperativo do gozo, por definição, impossível de se cumprir e aliado da pulsão de morte; estando o indivíduo que se pretende soberano muito mais ao desabrigo de referências identificatórias do que o sujeito endividado (e culpado) do início do século passado, o que se observa nos depressivos da atualidade é que o supereu tornou-se ainda mais rigoroso, mais exigente e mais cruel. Não se trata apenas de dizer que o neurótico desconhece a moeda que pagaria sua dívida simbólica; os membros das sociedades ocidentais contemporâneas acreditam na moeda que lhes é cobrada, de mais-de-gozar infinito, e desesperam ao constatar que não dispõem dela. Do ponto de vista do neurótico, não há diferença entre culpar-se por falta ou excesso de gozo. (2009, p. 218)

Diante disso, retomando a pergunta que deixamos em aberto parágrafos acima, propomos pensar a diferença observada nas configurações sintomáticas destes dois momentos a partir de posicionamentos distintos perante os dois limites da lei que reconhecemos no duplo mandato superegóico. Estes posicionamentos reverberam, para sua sustentação, o agenciamento dos ideais culturais mais pregnantes em cada momento histórico. Assim, se a clínica de Freud lhe apresentou manifestações superegóicas de restrição ao gozo, vemos aí maior presença de um posicionamento que busca eliminar o paradoxo de seus preceitos pela suposição de que “a lei é toda”. Já na clínica lacaniana, mais contemporânea, são mais frequentes os posicionamentos que buscam ancorar-se no “não há lei”. Em ambas, temos o reforço da crueldade do supereu. Retomando Zenoni (2007), se a função paterna é ligar o desejo à lei, em ambos os posicionamentos acima esta ligação não se faz possível, mas por caminhos diferentes. No primeiro, qualquer exceção ou singularização só se coloca como possível por uma postura de transgressão ou questionamento da lei. No segundo, a suposta ausência de lei não deixa mais lugar para a noção de responsabilidade, ao mesmo tempo em que, por não garantir a satisfação total, ao mesmo tempo em que a exige, coloca dificuldades para o reconhecimento daquilo que a limita, o que pode ensejar a busca de abrigo em referências totalitárias. Para o possível desenvolvimento desta

nossa abordagem, a teoria dos discursos proposta por Lacan parece-nos, a princípio, uma ferramenta promissora.

Uma segunda questão que esta pesquisa suscitou diz respeito a uma maior dinâmica na relação entre as instâncias do eu e do supereu, que não deixa de estar relacionada à possibilidade de considerar ideal do eu e supereu articulados. A princípio, parecia-nos que apenas as configurações subjetivas sofriam modificações como efeitos das exigências superegóicas. Porém, pela separação apresentada entre a ferocidade e a obscenidade destas exigências, em que a primeira é tomada como estrutural e a segunda como variável, abre-se a possibilidade de pensar que a ação do supereu também se modifica em função de mudanças subjetivas. Pelo que apresentamos, a obscenidade do supereu seria função de configurações subjetivas em que o desamparo, função da insuficiência simbólica, não pode ser reconhecido. A assunção da castração, através da qual o sujeito se responsabiliza por seu desejo e seu gozo, assumindo-os como parciais, permite-nos pensar um enfraquecimento do aspecto obsceno do imperativo do supereu. A ampliação de perspectivas para propor uma relação mais dinâmica entre eu e supereu, afasta, a nosso ver, o risco de substancialização destas instâncias, por valorizar o jogo de forças entre elas. Esta possibilidade merece maior investigação, ainda mais, por evocar, para nós, as seguintes palavras de Freud (1923, p. 51), quando introduz o conceito de supereu, apresentando-o como uma gradação no eu:

Se o ego fosse simplesmente a parte do id modificada pela influência do sistema perceptivo, o representante na mente do mundo externo real, teríamos um simples estado de coisas com que tratar. Mas há outra complicação. As considerações que nos levaram a presumir a existência de uma gradação no ego, uma diferenciação dentro dele, que pode ser chamada de 'ideal do ego' ou superego, foram enunciadas em outro lugar. Elas ainda são válidas.

Também pela separação entre ferocidade e obscenidade, coloca-se um questionamento sobre a moralidade do supereu. Apresentamos, no terceiro capítulo, o aspecto supermoral desta instância como manifestação da obscenidade com que se revestem as exigências superegóicas, em função do peso da culpabilidade. Como vimos ali, seguindo Soler, a obscenidade é apresentada como

efeito da mitificação do impossível, que faz com que este seja tomado como proibição, na tentativa de elidir o furo que marca a inconsistência do Outro. A moralidade seria um mascaramento obsceno da restrição de gozo pela culpabilidade. Sem esta máscara, pode-se assumir, subjetivamente, a responsabilidade pelos gozos parciais. Assim, destituídos da predicação de obscenos, os mandatos paradoxais do supereu apresentaram-se capazes de, afirmando, em sua ferocidade, a radicalidade da castração, funcionar como afirmação de princípio para um posicionamento ético, não moral. Neste sentido, outro campo de investigação que se abre, a partir desta pesquisa, é o da problematização das relações do supereu com a ética e a moralidade, para pensar os mecanismos de segregação, partindo do narcisismo das pequenas diferenças.

Quanto a esta questão, se os mandatos superegóicos são tomados como relacionados a um princípio ético, este princípio, todavia, não pode ser sustentado por qualquer referência de universalidade, na medida em que é condicionado pela particularidade do objeto de desejo, quando, como nos diz Lacan (1962-1963, p. 366), “se situa o objeto a no campo do Outro” e abre-se a possibilidade de transferência. Em outras palavras, este princípio é indissociável daquilo que conduz o psicanalista francês, como vimos, à passagem do Nome-do-pai aos Nomes-do-pai, passagem esta vinculada a um questionamento das referências à universalidade. Assim, se anos antes de falar dos Nomes-do-Pai, Lacan apontava, no seminário VI, o grande segredo da psicanálise como “Não há o Outro do Outro” (1958-1959, p. 322), parece-nos que toda sua obra posterior dedica-se a desenvolver esta elaboração. Importa ressaltar aqui que o seu seminário seguinte, que teve a ética como tema, foi aquele que inaugurou a transição da noção ao conceito gozo, relacionado ao além do princípio de prazer e ao mal-estar, que assume, cada vez mais, centralidade em sua teoria. Ora, se Lacan aponta como central para a obra de Freud a questão “O que é ser um pai?”, podemos propor que “Não há Outro do Outro” se torna o eixo em torno do qual vai gravitar o desenvolvimento posterior da teoria lacaniana. Temos, assim, a questão de Freud relançada pelo psicanalista francês em outros termos. Esta trajetória envolve a problematização da tensão entre o particular e o universal, que, ainda que apontada na nossa pesquisa, nela não encontrou espaço para uma elaboração mais meticulosa, que incluísse também sua relação com a noção de

singularidade. Nesta direção, as fórmulas lacanianas da sexuação, sua lógica do não-todo e os nós borromeanos aparecem como ferramentas importantes.

Finalmente, importa assinalar, mesmo considerando as restrições da dimensão deste trabalho, sua validade e relevância para nós, especialmente pela confirmação que nos oferece da estreita ligação entre a teoria e a clínica psicanalítica, às quais reunimos, por uma via de mão dupla, as configurações culturais de cada momento histórico. No percurso teórico aqui trilhado, o desenvolvimento da teoria psicanalítica destaca-se como um trabalho marcado pelo compromisso ético de rever-se e criticar-se. Partindo da conceituação do narcisismo e da pulsão de morte como premissas para o surgimento do conceito de supereu, vimos que o dinamismo da própria teoria inclui a tensão proposta pelos conceitos que enuncia. Junto às resistências narcísicas que funcionam como entrave às modificações conceituais, por exemplo, vemos, ao mesmo tempo, a ação disruptiva da pulsão de morte convocando à revisão teórica. Esta dinâmica conceitual, junto com o compromisso que a sustenta, associa-se intrinsecamente com o questionamento das possibilidades que a teoria disponibiliza para sustentar a prática clínica da psicanálise, na medida em que esta prática convoca, desde Freud, a todo instante, à reflexão sobre o reconhecimento preciso dos limites de seus efeitos. Parece-nos que somente a sustentação desta tensão pode conferir, à atividade clínica da psicanálise, o seu caráter de profissão impossível. A quem se propõe a exercê-la, Freud (1937, p. 265) adverte que “as condições especiais do trabalho analítico fazem realmente com que os próprios defeitos do analista interfiram em sua efetivação de uma avaliação correta do estado de coisas em seu paciente e em sua reação a elas de maneira útil”.

Que esta advertência também nos oriente ao seguirmos a trilha, teórica e clínica, inaugurada por Freud.

5 Referências bibliográficas

BARROS, R. R. *Eu ideal, ideal do eu e o resto*. Latusa – Revista da Escola Brasileira de Psicanálise, Rio de Janeiro, n.1, p. 19-33, 1997.

BIRMAN, J. *A Dádiva e o Outro: Sobre o Conceito de Desamparo no Discurso Freudiano*. PHYSIS – Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, vol. 9, n.2, p. 09-30, 1999. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/physis/v9n2/02.pdf>>. Acesso em 05/12/2016.

_____. *O Mal-Estar na Modernidade e a Psicanálise: a Psicanálise à Prova do Social*. PHYSIS – Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, vol.15 (Suplemento), p. 203- 224, 2005. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-73312005000300010>>. Acesso em 14/06/2015.

_____. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. *O sujeito na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

BRAUNSTEIN, N. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007.

CARDOSO, M. R. *Superego*. São Paulo: Escuta, 2002.

DAVID-MÉNARD, M. *As Construções do Universal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

DOR, J. *O Pai e sua Função em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

DUNKER, C. *Autoridade e Alteridade*. Interações – Estudos e Pesquisas em Psicologia da Universidade São Marcos, São Paulo, vol.1, 1998. Disponível em <<http://stoa.usp.br/chrisdunker/files/1874/10123/1998+-+Autoridade+e+Alteridade+-+Intera%C3%A7%C3%B5es.pdf>>. Acesso em 04/01/2017.

_____. *O Cálculo Neurótico do Gozo*. São Paulo: Escuta, 2002.

ENRIQUEZ, E. *Da Horda ao Estado – Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FORTES, I. *A Dor Psíquica*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2012.

FREIRE COSTA, J. *Narcisismo em tempos sombrios*. In: Birman, J. (org). *Percursos na história da psicanálise*. Rio de Janeiro: Taurus, 1988, p. 151-174.

FREUD, S. Projeto para uma Psicologia Científica (1895) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Carta 57 (1897a) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Carta 64 (1897b) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Rascunho N (1897c) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Carta 69 (1897d) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Carta 71 (1897e) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Rascunho L. (1897f) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. A Interpretação dos Sonhos (1900) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. V. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. A Significação Antitética das Palavras Primitivas (1910) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Formulações sobre os Dois Princípios do Funcionamento Mental (1911) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Tipos de Desencadeamento da Neurose (1912) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Totem e Tabu (1913) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Uma História do Movimento Psicanalítico (1914a) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Sobre o Narcisismo: Uma Introdução (1914b) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Os Instintos e suas Vicissitudes (1915a) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Repressão (1915b) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. O Inconsciente (1915c) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Luto e Melancolia (1917a) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Conferência XXIII: Os caminhos da formação dos sintomas (1917b) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Conferência XXVI: A Teoria da Libido e o Narcisismo (1917c) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Conferência XVIII: Fixação em Traumas – O Inconsciente (1917d) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Uma Criança é Espancada – Uma Contribuição ao Estudo da Origem das Perversões Sexuais (1919a) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. O Estranho (1919b) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Além do Princípio do Prazer (1920) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Psicologia de Grupo e Análise do Ego (1921) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. O Ego e o Id (1923a) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. A Organização Genital Infantil (Uma Interpolação na Teoria da Sexualidade) (1923b) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. O Problema Econômico do Masoquismo (1924a) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. A Dissolução do Complexo de Édipo (1924b) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. A Negativa (1925) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1990. _____ O Futuro de uma Ilusão (1927a) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. O Humor (1927b) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Dostoievski e o Parricídio (1928) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. O Mal-estar na Civilização (1930). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Sexualidade Feminina_(1931). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Conferência XXXI – A Dissecção da Personalidade Psíquica (1932a). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Conferência XXXII – Ansiedade e Vida Instintual (1932b). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Conferência XXXIII – Feminilidade (1932c). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Conferência XXXV – A Questão de uma *Weltanschauung* (1932d). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Pós-Escrito - Um Estudo Autobiográfico (1935). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Análise Terminável e Interminável (1937). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Esboço de Psicanálise (1940). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 3a ed. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

GARCIA-ROZA, L.A. *Freud e o Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

GEREZ-AMBERTIN, M. *As vozes do supereu na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização*. Caxias do Sul: Educs, 2003.

GOLDENBERG, R. *Ensaio sobre a moral em Freud*. Salvador: Ágalma, 1994.

GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.

_____. *Manuelzão e Miguilim*. 6ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

JONES, E. *Vida e Obra de Sigmund Freud. Vols. I e II*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

KAFKA, F. *O processo*. Rio de Janeiro: O Globo, 2003.

KATZ, C. S. *Complexo de Édipo – Freud e a multiplicidade edípica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

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

KOLTAI, C. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

KHEL, M. R. *O Tempo e o Cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.

KUPERMANN, D. *Ousar rir: humor, criação e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Humor, Desidealização e Sublimação na Psicanálise*. Rio de Janeiro: Psicologia Clínica, vol. 22, n.I, p. 193-207, 2010. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/pc/v22n1/a12v22n1.pdf>> Acesso em 01/12/2016.

LACAN, J. (1956-1957). *Seminário IV – A Relação de Objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. (1957-1958). *Seminário V – As Formações do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. (1958-1959). *Seminário VI – O Desejo e sua Interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2016.

_____. (1959-1960). *Seminário VII – A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. (1960). *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 166.

_____. (1963). *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. (1964). *Seminário XI – Os Quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1966). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1967-1968). *Meu Ensino*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. (1968-1969). *Seminário XVI – De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. (1969-1970). *Seminário XVII – O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

_____. (1971). *Seminário XVIII – De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. (1972-1973). *Seminário XX – Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. (1974-1975). *Seminário XXII – R.S.I – Versión crítica*. Tradução por Ricardo E. Rodríguez Ponte. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2002. Disponível em <<http://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudiana/jaqueslacanseminario22.html>>. Acesso em 02/02/2017.

_____. (1975-1976). *Seminário XXIII – O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007

LAIA, S. *Declinando o Declínio do Pai*. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

_____. *Declinações do pai em Lacan*. Latusa – Revista da Escola Brasileira de Psicanálise, Rio de Janeiro, n.11, p. 39-56, 2006.

LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LAURENT, E. *De Tel Aviv a Roma, entre luzes e sombras*. São Paulo: Assephalus – Revista Eletrônica do Núcleo Sephora, ano 2, n.3, novembro de 2006 a abril de 2007. Disponível em <http://www.isepol.com/asephallus/numero_03/traducao.htm>. Acesso em 30/01/2017.

LÉVI-STRAUSS, C. *Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

MEZAN, R. *Freud: A Trama dos Conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. *O Inconsciente Segundo Karl Abraham*. São Paulo: Psicologia SP, vol.10, n.1, p. 55-95, 1999. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65641999000100004>>. Acesso em 19/08/2016.

MILLER, J-A. *A Lógica do Tratamento do Pequeno Hans segundo Lacan*. Traduzido por Tania Coelho dos Santos. São Paulo: Assephalus – Revista Eletrônica do Núcleo Sephora, vol. IV, n.7, novembro de 2008 a abril de 2009. Disponível em <http://www.isepol.com/asephallus/numero_07/traducao_1.html>. Acesso em 30/01/2017.

MILNER, J-C. *Os Nomes Indistintos*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

QUEIROZ SIQUEIRA, P. F. *O objeto na Psicanálise*. Percurso, São Paulo, n. 2, p. 18-25, 1989.

ROUDINESCO, E. e PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

SAFOUAN, M. *Estudos sobre o Édipo – Introdução a uma teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1979.

_____. *A Palavra ou a Morte: Como é possível uma sociedade humana?* Campinas: Papyrus, 1993.

SAFATLE, V. *Depois da Culpabilidade: Figuras do Supereu na Sociedade de Consumo*. In: Dunker, C. (org). *Zizek crítico: Política e Psicanálise na era do Multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005, p. 119-140.

_____. *A Paixão do Negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

_____. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Aquele que diz “não”*: sobre um modo peculiar de falar de si. In: Freud, S. *A negação*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 34-53.

SOLER, C. *Declinaciones de la angustia*. Espanha: Libreria Xoroi, 2001.

VIEIRA, M. A. *O Mal-estar na Civilização: entre desejo e gozo*. Afreudite – Revista Lusófona de Psicanálise Pura e Aplicada, v.1, p. 1, 2005. Disponível em <

http://www.litura.com.br/artigo_repositorio/o_mal_estar_na_civilizacao_entre_de_sejo__1.pdf> Acesso em 25/01/2017.

ZAFIROPOULOS, M. *Nossa Arqueologia Crítica da Obra de Lacan – Lacan e as Ciências Sociais – Lacan e Lévi-Strauss*. Belo Horizonte: Revista de Estudos Lacanianos, vol. 2, n.3, p. 1-16, 2009. Disponível em <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v2n3/v2n3a04.pdf>> Acesso em 20/12/2016.

ZENONI, A. *Versões do Pai na psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai*. Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 15-26, jun/2007.

ZIZEK, S. *A Visão em Parallaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.