



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Psicologia

Antonio Carlos Félix das Neves

**A função paterna e os pedidos de reconhecimento de paternidade:
Ah! Se eu perder esse filho por causa do DNA!**

Rio de Janeiro
2016

Antonio Carlos Félix das Neves

A função paterna e os pedidos de reconhecimento de paternidade: Ah! Se eu perder esse filho por causa do DNA!

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicanálise.

Orientador: Luciano da Fonseca Elia

Rio de Janeiro

2016

Antonio Carlos Félix das Neves

**A função paterna e os pedidos de reconhecimento de paternidade: Ah! Se eu
perder esse filho por causa do DNA!**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicanálise.

Aprovada em: 24 de agosto de 2016.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Luciano da Fonseca Elia - Orientador
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

Profa. Dra. Rita Maria Manso de Barros
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

Profa. Dra. Ana Maria Medeiros da Costa
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

Profa. Dra. Andréa Máris Campos Guerra
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dr. Francisco Leonel de Figueiredo Fernandes
Universidade Federal Fluminense - UFF

Rio de Janeiro

2016

À minha mãe, in memoriam, que um dia perguntou à sua senhora, se seu filho seria doutor na vida.

Aos meus filhos, Arthur e Caio, por manterem a pergunta “O que é ser pai?”.

Ao meu pai pelo humor nas letras e nas palavras.

À Rosânea, pelo tempo de companheirismo, pelas entradas precisas na tese, por tudo...

E à Maria, que em busca por um amor de verdade, nos colocou no caminho da ex-sistência...

AGRADECIMENTOS

A Luciano da Fonseca Elia, pela acolhida generosa da questão e pela sensibilidade de sempre mostrar o que está para além das palavras.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), por possibilitar a experiência deste trabalho: um tempo de estudo, um tempo de escrita.

À Rita, pela disponibilidade atenciosa de solucionar as questões acadêmicas.

Aos amigos da Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória-ES, pela interlocução, sempre estimulantes, que animaram este trabalho.

Ao Ministério Público Estadual que criou as condições para que eu pudesse escutar os pedidos de reconhecimento de paternidade, em especial à Dra. Arlinda Maria Barros Monjardim e Fábio Soares Oliveira.

Aos operadores do Direito – Ministério Público Estadual, Defensoria Pública, Coordenadoria da Infância e da Juventude e o curso de Direito da faculdade Univix – pelo trabalho em conjunto para que as verificações das ausências dos registros de paternidade chegassem às escolas públicas, em especial, ao empenho ético da Dra. Janete Pantaleão Alves e Cláudia Moraes Freire.

A Eduardo Ceotto, ex-coordenador do curso de psicologia da faculdade Univix, pelo convite para criar e supervisionar o projeto de extensão Paternidade Responsável.

Aos ex-alunos do curso de Psicologia da Faculdade Univix, que estiveram no princípio deste trabalho.

Ao Dr. José Nazar, pelo incentivo constante e por fazer acreditar que seria possível.

À CAPES.

RESUMO

NEVES, Antonio Carlos Félix das. **A função paterna e os pedidos de reconhecimento de paternidade: Ah! Se eu perder esse filho por causa do DNA!** 2016. 167 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

A política de reconhecimento de paternidade em massa não permite que se escute cada pedido de reconhecimento em sua particularidade. Por conseguinte, não temos acesso às razões inconscientes que possam estar em jogo na trama significativa que cada ausência do registro paterno encerra em si mesmo. Desse modo, nossa pesquisa, ao articular oportunamente o particular de um caso clínico, de um pedido de reconhecimento de paternidade, levantou a hipótese de que a mãe, neste caso, mantém ausente o sobrenome paterno no registro de nascimento do filho, fazendo-o ex-sistir, e portanto situar-se no registro do real – cuja condição é a da ex-sistência – uma maneira de fazer suplência a um gozo sem limite, permanecendo hiante no que diz respeito à relação sexual. Nesse sentido, para fundamentarmos nossa hipótese de trabalho, revisamos a concepção freudiana sobre a temática do pai, privilegiando a ideia de assassinato do pai e gozo, bem como o conceito de Nome-do-Pai em Jaques Lacan, do pai enquanto significante ao pai real como agente da castração. Percorremos também o complexo de Édipo na menina em Freud e a categoria do não-todo em Lacan, onde este avança nos impasses em que se encontrava Freud em relação à sexualidade feminina, ao permanecer preso às vicissitudes fálicas do lado do pai. Lacan então vai elaborar o que estaria para além do assassinato do pai, no qual teríamos no lugar desse Outro, o vazio, o não-todo, o gozo feminino. O caso clínico em questão demonstra que esta mãe, movida por um gozo invasivo, procura saber o que é um amor de verdade, uma tentativa de fazer suplência à inexistência da relação sexual. Nesta busca, fazendo o sobrenome paterno ex-sistir, a mãe permanece hiante ao fazer o furo existir no simbólico, na ausência do sobrenome paterno do registro de nascimento do filho, uma forma de tentar circunscrever um gozo que a toma toda. A particularidade desse caso revela que a mãe, neste momento de sua vida, não pode prescindir da ausência do registro paterno na certidão de nascimento do filho, sob pena de colocar em risco a sua própria existência. Assim, este caso clínico coloca em cena, numa outra cena, a importância de se levar em conta o particular de cada pedido de reconhecimento, a partir de uma escuta que singularize o particular de cada caso.

Palavras-chave: Nome-do-pai. Gozo feminino. Não-todo, Ex-sistência. Reconhecimento de paternidade.

ABSTRACT

NEVES, Antonio Carlos Félix das. **The paternal function and the requests for paternity recognition: Oh! if I lose this child because of the DNA test.** 2016. 167 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Mass paternity recognition policy does not allow the listening of each request for recognition in its particularity. Therefore, we do not have access to the unconscious reasons that may be at stake, in the significant plot, each absence of paternal registration closes on itself. Thus, our research, as it conveniently articulates the particularities of a clinical case, of a request for acknowledgment of paternity, it raised the possibility that the mother, in this case, keeps the paternal surname off of the child's birth certificate, making him ex-sist, and therefore being in the record of the real – whose condition is the ex-sistence - a way to make a substitution to jouissance without limit, and remain gaping with regard to intercourse. In this sense, to justify our working hypothesis, we review Freud's conception of the fatherly theme, focusing on the idea of the father's murder of mind and jouissance, as well as the concept of name-of-the-Father in Jaques Lacan, from the father as significant to the real father as an agent of castration. We also go through the Oedipus complex in a girl, for Freud, in the category of not-all in Lacan, where he advances the impasses found in Freud regarding female sexuality, as the last one remained stuck to the phallic vicissitudes of the father's side. Lacan will then draw up what was beyond the father's murder concept, in which it would have, in place this Other, emptiness, not-all, the feminine jouissance. The clinical case in question shows that this mother, moved by an invasive jouissance, seeks to know what is true love, an attempt to make supplying the absence of sexual intercourse. In this search, making the paternal surname ex-sist, the mother remains gaping to make the hole exist in the symbolic, in the absence of the father of the child's birth record surname, a way of trying to circumscribe a jouissance that all takes. The particularity of this case reveals that the mother, at this time of her life, can not prescind from the absence of the fatherly record in the child's birth certificate, under the risk of endangering her very existence. Thus, this clinical case exposes, in another scene, the importance of taking into account the particularities of every individual application for acknowledgment from a listening that singularizes the specific features of each case.

Keywords: Name-of-the-father. Feminine jouissance. Not-all. Ex-sistence. Recognition of paternity.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	PESQUISA EM PSICANÁLISE	23
1.1	A escuta dos pedidos de reconhecimento de paternidade: a questão da pesquisa em psicanálise	23
1.1.1	<u>A transferência como condição de pesquisa</u>	23
1.2	A apresentação do caso clínico: Ah! Se eu perder esse filho por causa do DNA!	27
1.3	A escuta com transferência: fundamentação teórica e metodológica	38
1.3.1	<u>Quando tratamento e pesquisa não coincidem</u>	42
2	DO NOME DO PAI AOS NOMES DO PAI	44
2.1	O nome do pai no singular: a metáfora paterna	44
2.1.1	<u>Pater semper incertus est</u>	44
2.1.2	<u>O pai para além da visão ambientalista: uma outra dimensão</u>	49
2.2	O caso do Pequeno Hans e a Função Paterna	54
2.2.1	<u>A carência estrutural do pai e o pai carente</u>	57
2.2.2	<u>O pequeno Hans e a inscrição na ordem simbólica: a filiação</u>	59
2.2.3	<u>A castração do pai e o homem: “você deve estar enciumado!”</u>	60
2.3	O plural do nome do pai antes do Seminário Os nomes do pai (1963)	64
2.4	O assassinato do pai e Os nomes do pai	67
2.4.1	<u>O assassinato do pai na trilogia de Claudel</u>	70
2.4.2	<u>O assassinato do pai de 1963 a 1969</u>	73
2.4.3	<u>O assassinato do pai e sua vertente de gozo</u>	74
2.5	O nome-do-pai e o nó borromeano	79
2.5.1	<u>O nó borromeano de três a quatro</u>	81
2.5.2	<u>O Nome-do-Pai no plural dos Nomes do Pai: o laço do Sinthoma</u>	85
3	DO IMPOSSÍVEL ASSASSINATO DO PAI EM FREUD	90
3.1	A sociedade, a moral, a religião e a arte como produtos das condições em jogo do complexo de Édipo	102
3.1.1	<u>O ideal do grupo: o laço comum com o pai</u>	102
3.1.2	<u>A religião e o anseio pelo pai</u>	106
3.1.3	<u>O mal-estar na civilização: o impossível irreconciliável</u>	109

3.1.4	<u>Moisés e o assassinato do pai como uma atuação</u>	116
4	O COMPLEXO DE ÉDIPO NA MENINA E O NÃO-TODO	119
4.1	Freud e o tornar-se mulher	119
4.1.1	<u>A menina diante da distinção entre os sexos: o Complexo de Castração</u>	120
4.2	Lacan e o não-todo	127
4.3	Análise do caso clínico	139
4.3.1	<u>Ah! Se eu perder esse filho por causa do DNA!</u>	139
4.3.2	<u>O não-todo e o significante “crise de ausência”</u>	143
	CONCLUSÃO	149
	REFERÊNCIAS	152
	APÊNDICE – Os casos	159

INTRODUÇÃO

Se Dom Casmurro e Capitu vivessem nos tempos de hoje, talvez tivessem dado um fim às suas dúvidas sobre a verdadeira paternidade de Ezequiel, fazendo uso de um recurso objetivo de instrumentação diagnóstica: o teste de DNA.

A dúvida sobre a traição de Capitu parece ser o principal enigma da obra de Machado de Assis (2009) que mantém o suspense do romance. A questão que levantamos é se o enigma de Capitu é devido à dúvida sobre sua traição com Escobar ou à incerteza da paternidade de Ezequiel. Desse modo, perguntamo-nos se o enigma que Capitu encarna na obra de Machado tem como pano de fundo o enigma da paternidade. Em outros termos, questionamos se Machado não estabelece o pai incerto sobre um fundo, deslocado, da dúvida da traição? Bem...vamos então à obra de Machado!

Sobre sua ascendência, Bento Santiago relata que não tinha memórias do pai; sabia apenas que ele era alto e usava cabeleira grande. Também se lembrava de seu olhar no retrato da parede. Sua mãe, quando perdeu o primeiro filho, fizera uma promessa a Deus de que, se o próximo filho, no caso Bento Santiago, fosse varão e vingasse, faria-o padre. Quando o pai faleceu, sua mãe contava com 31 anos de idade e ela nunca mais conheceu outro homem. O pai desconhecia tal promessa.

Os projetos vinham do tempo em que fui concebido. Tendo-lhe nascido morto o primeiro filho, minha mãe pegou-se com Deus para que o segundo vingasse, prometendo, se fosse varão, metê-lo na Igreja. Talvez esperasse uma menina. Não disse nada a meu pai, nem antes, nem depois de me dar à luz; contava fazê-lo quando eu entrasse para a escola, mas enviuvou antes disso. Viúva, senti o terror de separar-se de mim; mas era tão devota, tão temente a Deus, que buscou testemunhas da obrigação, confiando a promessa a parentes e familiares (ASSIS, 2009, p. 63).

Preso a essa promessa, Bentinho mostrava-se submisso à mãe. Era Capitu, com sua sagacidade, que questionava a autenticidade da dívida materna e que constantemente tirava Bentinho do seu jeito introspectivo, casmurro, isto é, homem calado e metido consigo mesmo.

Bentinho comenta que, se o pai estivesse vivo, seu destino seria outro: “Meu pai, se vivesse, é possível que alterasse os planos [...]. Mas meu pai morreria sem

saber nada, e ela ficou diante do contrato, como única devedora” (ASSIS, 2009, p. 165).

Cumprindo então a promessa materna, Bentinho segue para o seminário. É seu amigo Escobar que lhe dá a ideia de propor um substituto para a promessa feita.

– Sua mãe fez a promessa a Deus de lhe dar um sacerdote, não é? Pois bem, dê-lhe um sacerdote que não seja você. Ela pode muito bem tomar a si algum mocinho órfão. Fazê-lo ordenar à sua custa, está dado um padre ao altar, sem que seja você...

– Sim, parece que é isso; realmente, a promessa cumpre-se, não se perdendo o padre (ASSIS, 2009, p. 187).

A substituição da promessa, dado o mocinho órfão, parece não alcançar o efeito metafórico esperado. Bento Santiago, submetido aos caprichos da mãe, está mais próximo de um movimento metonímico, de uma promessa deslocada.

Assim é que Bentinho, com pouco mais de dezessete anos, sai do seminário para, no futuro, tornar-se bacharel em Direito. Casa-se com Capitu e estreita ainda mais os laços com o casal Escobar e Sancha. Essa amizade parece antecipar algo da futura traição, uma vez que a filha de Escobar e Sancha recebe o nome de Capitulina. O filho de Bento Santiago e Capitu ganha o nome Ezequiel, primeiro nome de Escobar, escolhido por Bentinho, já que não podia fazer de Escobar o padrinho. O próprio Bentinho faz votos de casamento num futuro próximo entre Capitulina e Ezequiel.

O romance prossegue e Bento Santiago, diante de um comentário de Capitu sobre os olhos de Ezequiel – de que havia neles algo estranho – constata como Ezequiel se parecia com Escobar. Tomado de ciúmes, rememora os fatos passados: a libra esterlina, a volta do teatro, a andorinha na janela etc., certificando-se da traição de Capitu. Chega a ser engraçado como Bento Santiago ressuscita Escobar através de seu filho Ezequiel:

Escobar vinha assim surgindo da sepultura, do seminário e do flamengo para se sentar comigo à mesa, receber-me na escada, beijar-me no gabinete de manhã, ou pedir-me à noite a bênção do costume. Todas essas ações eram repulsivas; eu tolerava-as e praticava-as, para me não descobrir a mim mesmo e ao mundo (ASSIS, 2009, p. 228).

A partir daí, Bento Santiago tenta obter de Capitu a confissão – não tanto da traição em si mesma – mas da verdadeira paternidade de Ezequiel. Mas Machado, através do seu narrador Dom Casmurro, faz com que Capitu não responda quem é o

pai. Fazendo Capitu **semi (sem me) dizer o nome do pai**, Machado não manteria o suspense e a incerteza estrutural da paternidade: *pater semper incertus est?* Vejamos, então, como o autor, em algumas passagens do livro, mantém o pai como incerto na boca de Capitu, que não responde e, como sabemos, Capitu não fala, ou seja, é Dom Casmurro quem relata a história.

Bento Santiago, portanto, por diversas vezes, restaura a incerteza da paternidade de Ezequiel, acusando Capitu de tê-lo traído com seu amigo Escobar. A dúvida é introduzida, inicialmente, por uma denegação: “Mas, haja ou não testemunhas alugadas, a minha era verdadeira; a própria natureza (os traços biológicos de Ezequiel: olhar, voz, corpo, jeito) jurava por si, e eu **não** (grifo nosso) quero duvidar dela”. Em nenhum momento, Capitu lhe dilui a incerteza – “De boca, porém, não confessou nada”. Bento Santiago procurava, nas diferentes reações de Capitu, sinais com que autenticar a sua dúvida “[...] enquanto eu, que não pedia outra coisa mais que a plena justificação dela”. Santiago, por fim, acreditava que Capitu “Contava com a minha debilidade ou com a própria incerteza em que eu podia estar da paternidade do outro” (ASSIS, 2009, p. 235-37).

Capitu, então, ao silenciar-se sobre a verdade da paternidade, não sustentaria a dimensão enigmática do desejo, mantendo o pai na sua posição significativa? Não se tem representação da procriação. Não deve ser por acaso que Bento Santiago se pergunta: “Quando seria o dia da criação de Ezequiel? Ninguém me respondeu. Eis aí mais um mistério para ajuntar aos tantos deste mundo” (ASSIS, 2009, p. 244-45).

Dos meios literários ao campo jurídico, o enigma da paternidade permanece presente na ausência do sobrenome paterno nos registros de nascimento de muitas crianças e adolescentes. A dúvida mantida na ausência do registro paterno encerra em si mesmo uma história particular mantida em silêncio que, dadas as contingências de uma vida, pode vir ou não a ser contada.

O Direito então, em suas prerrogativas e através de seus operadores, pode ser um dos principais agentes através do qual se pode sair deste silêncio. Por exemplo, a lei 8.560/1992 obrigava que os cartórios comunicassem aos juízes o registro de uma criança sem a indicação do pai. No entanto, isso geralmente não era realizado, gerando um número de casos de averiguação de paternidade insignificante. Em agosto de 2010, através do Provimento 12, o Conselho Nacional de Justiça instituiu o Programa Pai Presente, um conjunto de medidas a serem

adotadas pelos juizes para identificarem os supostos pais e tomarem as providências necessárias no intuito de garantir esse reconhecimento.

O censo escolar realizado no Brasil entre 2009 e 2010 constatou que 4.869.363 (quatro milhões e oitocentos e sessenta e nove mil e trezentos e sessenta e três) alunos da rede pública e privada não possuíam o nome do pai em seus registros de nascimento. Destes, 3.853.972 (três milhões, oitocentos e cinquenta e três mil e novecentos e setenta e dois) eram menores de 18 anos. Se acrescentarmos as crianças que não frequentam os bancos escolares, esses números ganharão novas proporções.

No Estado do Espírito Santo são aproximadamente 74.072 (setenta e quatro mil e setenta e dois) alunos sem o registro paterno. Nesse contexto, a Coordenadoria da Infância e Juventude, juntamente com o Ministério Público e a Defensoria Pública, criaram o Programa Meu Pai é Legal, seguindo as mesmas diretrizes do Conselho Nacional de Justiça.¹ Diante dos números apresentados, perguntamo-nos: *onde está o pai?*

A deserção paterna, tratada como um fenômeno sociológico, tem origem na formação histórica da sociedade brasileira (THURLER, 2009). Fatores sociais, culturais, econômicos, jurídicos e biológicos estão imbricados no fato de um número elevado de crianças não possuírem o registro paterno em suas certidões de nascimento.

A experiência de escuta dos pedidos de reconhecimento de paternidade, no Projeto Paternidade Responsável,² junto ao Ministério Público Estadual, sinalizava que também deveríamos incluir, na conta destes números, motivações inconscientes dos pais para a não inclusão do sobrenome paterno no registro de nascimento do filho.

¹ O acesso à verdadeira paternidade foi garantido pela Constituição de 1988 e regulamentada nos dispositivos do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECRIAD) em 1990. O ECRIAD garantiu a todos os filhos, segundo o princípio da isonomia, o direito de saber o nome do pai, podendo promover ação de reconhecimento de legitimidade de uma forma ampla. Sobre os critérios de filiação no Direito brasileiro, ver também Vargas et al. (2004).

² O Projeto Paternidade Responsável, de autoria do Ministério Público Estadual, é voluntário e atende às famílias que ganham até três salários mínimos. Iniciado em 2004, tem parceria com o Laboratório Tommasi, a Prefeitura de Vitória, a empresa ArcellorMittal, que financia os exames de DNA, e com a Faculdade Brasileira – Univix. Os atendimentos foram realizados pelos alunos do curso de psicologia da Univix que participaram do Projeto de Extensão também denominado Paternidade Responsável. Eles realizaram até três atendimentos com cada uma das partes envolvidas (mãe, suposto pai e filho) e relataram os casos sob minha supervisão, elaborando um relatório final.

A partir da escuta destes pedidos de reconhecimento, atendidos e relatados pelos alunos em supervisão, podemos dizer: a gravidez sempre era fruto de um encontro fortuito ou de uma relação sem comprometimento; a prevalência de um ressentimento por parte das mães, quando o suposto pai duvidava que fosse ele o pai da criança, fazia com que elas tomassem os cuidados do filho só para si; as mães geralmente moravam com suas famílias de origem, nas quais predominavam figuras femininas: a bisavó, a avó, a mãe e as irmãs; o nascimento do filho parece melhorar a relação da filha com a mãe; um número considerável de mães, quando crianças, não teve contato com o pai ou conviveu pouco com ele; em certos casos, a mãe gerou cada filho de um homem diferente e aquele com quem mantém algum relacionamento, quando mantém, não é o pai biológico de um de seus filhos.

O que chamava atenção nos casos relatados pelos alunos, uma vez confirmada a paternidade dos homens através dos exames de DNA, é o fato da maioria das mães não manter quase ou nenhuma relação afetiva com o pai biológico da criança. Pelo contrário, geralmente não desejavam a sua participação efetiva nos cuidados do filho, mostrando somente interesse financeiro advindo de uma possível pensão. A única exceção aconteceu quando uma mãe reivindicava a separação do suposto pai, que era casado, ameaçando-o de registrar o filho em nome de outro homem. O exame foi realizado e o resultado deu positivo. Este homem, que ainda gostava desta mulher, diz que filho dele outro homem não registraria. Ele rompe então o casamento para ficar com ela e com o filho. O que aconteceu? A mãe sumiu e ele voltou para sua ex-esposa.

Os homens escutados no projeto, por sua vez, não tomavam a iniciativa de confirmarem a paternidade, permanecendo na dúvida e sobretudo a mantendo. Na maioria das vezes, eles não mostravam interesse pelo filho. Alguns mantinham um contato distante com a criança aguardando a confirmação do DNA.

Assim, se num primeiro momento os pedidos de reconhecimento de paternidade eram escutados em supervisão, este trabalho proporcionou a oportunidade de nós mesmos ouvirmos as demandas de pedido de reconhecimento realizadas pelas mães. E qual foi nossa surpresa? Dos 12 pedidos de reconhecimento de paternidade escutados³, 8 exames de DNA apresentaram

³ Todos os pedidos foram realizados pelas mães, exceto um único caso, que foi através da notificação do Ministério Público Estadual.

resultados negativos, ou seja, dois terços dos homens indicados pelas mães como pais biológicos de seus filhos não tiveram sua paternidade biológica confirmada.⁴

As mães, cujos exames de DNA apresentaram resultados negativos, geralmente desistem da busca de identificar o pai, a partir de um segundo exame. O que é interessante notar é o fato de que, só depois de verificarem que o resultado deu negativo, as mães revelam a possibilidade de ser outro, o pai. Mas evitam falar sobre o assunto e querem deixar a situação como está.

Fonseca (2005), ao analisar a proliferação dos testes de paternidade em diferentes instâncias jurídicas de Porto Alegre, comenta que o sentimento paterno passa, antes de tudo, pela relação que o homem tem com a mãe da criança. A autora relata que os homens que assumem a paternidade não biológica é o novo companheiro de uma mãe solteira. A filiação, nestes casos, parece ser subsidiária de uma conjugalidade, servindo às vezes de substituto na formalização de uma nova aliança conjugal.

Alguns fazem isso (registram os filhos da mãe solteira) na época de seu casamento, mas muitos não chegam a casar. Neste caso, parece que registrar o filho da companheira quase que substitui o casamento, servindo para marcar a nova aliança entre homem e mulher (FONSECA, 2005, p. 7).

Historicamente, observamos uma política sacralizada em torno do exame de DNA, como se o resultado do exame fosse a única forma de reconhecer ou de determinar uma paternidade.

Fonseca (2005) ao documentar o uso do teste de DNA, para identificação de paternidade no Brasil contemporâneo, observa que a adoção generalizada e irrestrita dos testes – seja por indivíduos ou por políticas públicas – parece sem precedentes, uma vez que, em outros países, os usos do teste se destinavam a localizar pessoas desaparecidas na época da ditadura (Argentina), na identificação de criminosos (Holanda) e concedidas pela justiça, de forma bem parcimoniosa, a umas poucas mulheres sem maridos (Portugal).

O exame de DNA, às vezes praticado em massa, via notificação ou intimação judicial, não permitia um tempo de escuta que particularizasse cada pedido de reconhecimento. O que importava era incluir o sobrenome paterno no registro de

⁴ Em uma amostra de 130 exames realizados até setembro, no ano de 2012, constatamos que 30% apresentaram resultados negativos.

nascimento do filho. A inclusão do sobrenome paterno, a qualquer preço, parecia tão arbitrário quanto a ausência do registro pelos caprichos de uma mãe.

Assim, se a quantidade de registros obtidos, através dos programas de reconhecimento de paternidade, impressionava pelos números alcançados, o que de fato sabíamos sobre cada história construída em torno da ausência do registro paterno?

No desdobramento do projeto Paternidade Responsável, realizamos um trabalho junto às escolas do ensino fundamental, em torno da faculdade Univix, solicitando aos seus diretores que nos encaminhassem a lista dos alunos sem o registro paterno. Uma vez de posse desses nomes e de seus respectivos endereços de residência, a Coordenadoria da Infância e Juventude notificava as mães dos alunos a comparecerem à faculdade⁵ para falarem sobre a ausência do registro paterno na certidão de nascimento dos filhos e, conseqüentemente, indicarem o endereço dos supostos pais.

Essa experiência, apesar da sua importância, nos angustiava, pois observávamos como a maioria dos operadores do Direito, em nome do direito da criança e do adolescente, queria incluir o sobrenome paterno no registro do nascimento do filho, sem uma escuta que singularizasse cada caso. E por mais que tentássemos mostrar a importância de se particularizar uma escuta a partir das questões inconscientes envolvidas no caso – em algumas situações, tínhamos alguns elementos significantes que justificavam novos encontros e o adiamento do registro – na maioria das vezes, não obtínhamos êxito, porque era difícil para os operadores do Direito compreenderem o que seria essa outra escuta, a “outra cena”.

Desse modo, o caso clínico norteador deste trabalho, que será apresentado adiante, permite-nos mostrar a trama inconsciente envolvida em um pedido de reconhecimento de paternidade, a importância de se levar em conta o particular dessa trama, que subjaz a cada pedido, para sabermos que destino dar àqueles que nos vem demandar o reconhecimento de uma paternidade.⁶

⁵ Na ocasião, foi montada uma estrutura, na própria faculdade Univix, para recebermos essas mães e os supostos pais, onde contávamos com os operadores do Direito – juiz, promotor, defensor – e com os alunos do curso de psicologia e do curso de Direito, além do apoio administrativo da Coordenadoria da Infância e da Juventude.

⁶ Tivemos a oportunidade de apresentar este caso clínico, que denominamos de *Os Mistérios de Maria*, num evento de Direito e Psicanálise, onde, ao final da apresentação, a promotora, que se encontrava ao meu lado, comentou que não imaginava que pudessem existir tantas questões por

Guyomard (2004), a partir de algumas reflexões clínicas num Comitê de Ética sobre os problemas em torno da filiação, mostra-nos que o Direito, diante dos avanços da ciência, mais especificamente das técnicas de procriação assistidas, pode ser utilizado perversamente, proferindo sentenças legalmente aberrantes, quando situações específicas não se encontram prescritas no código da lei.

Os casos apresentados por Guyomard (2004), além de revelarem a carência do Direito em legislar sobre situações atuais promovidas pelos avanços da ciência, mostraram que, dadas certas condições, era necessário então legislar de novo sobre o que seria ser um pai, uma mãe e uma criança. No entanto, mesmo que as leis sejam obsoletas e precisem ser atualizadas, o "legislar de novo" não responderá por dizer o que é um pai.

[...] houve dentro do comitê uma profunda hesitação sobre o que é um pai. E, para mostrar as posições extremas do debate, alguns deles, sobretudo os juristas, se perguntaram se não seria preciso voltar ao critério biológico de paternidade. Dito de outra forma, se não seria transformar o direito, transformação obrigatória, em razão dos progressos da ciência, para fazer com que o pai seja o pai biológico, o que a ciência permite saber e identificar. E como definir os direitos desse pai? Esses direitos não correriam o risco de ser colocados em primeiro plano, à custa do pai que estava ali, do pai da vida cotidiana? Então, era preciso repensar a noção de pai, que antes parecia ser muito simples (GUYOMARD, 2004, p. 10).

Barros (2005) nos apresenta um estudo de caso em que o registro paterno de uma filha que, até a data do processo, tinha como suposto pai o companheiro da mãe, foi destituído por iniciativa da mãe, quando o pai biológico ia se casar. A mãe então revela a verdadeira paternidade biológica da filha, pois reivindicava parte da herança. O pai biológico, que não tinha nenhuma relação com a criança, não queria assumir a paternidade. O 'pai social', a quem a criança chama de pai, não desejava perder o seu lugar de pai junto à menina, mesmo sabendo que ela era uma filha adulterina. Mas o juiz decidira pelo exame de DNA e, como consequência, a filha passava a ter todos os direitos sobre a herança do novo pai e mudava o seu nome na certidão de nascimento. O pai efetivo, presente no cotidiano da filha, por sua vez, se separou da mãe e foi afastado de quem até então era sua filha. E tudo isso em nome do direito da criança.

Diante da tarefa de diminuir os números de crianças sem o registro paterno, identificando o pai ao resultado do exame de DNA, sem uma escuta que singularize cada caso, corre-se o risco de destituir uma paternidade simbólica, paradoxalmente, em nome do interesse da criança.

Quem é o pai? Pergunta que só pode encontrar alguma resposta permitindo que os atores envolvidos no pedido de reconhecimento – mãe, suposto pai e filho – tenham a possibilidade de dar sua versão sobre o particular de cada filiação. Esse saber sobre a paternidade deve ser subjetivado numa fala por esses atores, não reduzindo a paternidade ao saber determinado pelo DNA.

Uma fala subjetivada pressupõe, no mínimo, certa continuidade da fala, bem como o interesse do sujeito em continuar falando. Essa condição só se torna possível se aquele que nos vem demandar alguma coisa puder retificar sua demanda, fazendo do objeto demandado uma questão a ser investigada. Em psicanálise, denominamos isso de retificação subjetiva, quando o paciente realmente adere ao processo analítico estabelecendo uma transferência com o analista que, na posição de não responder à demanda, permite que o paciente insista em querer saber, numa suposição de saber.

Dos doze pedidos de reconhecimento de paternidade, escutados neste estudo, apenas um único caso preencheu esta condição, estabeleceu-se uma *transferência*, ou seja, houve trabalho de transferência, que Lacan faz equivaler à *Durcharbeitung* (elaboração) freudiana. Como, em psicanálise, pesquisa e tratamento coincidem (FREUD, 1912/1969, p. 152), este único caso, dado haver transferência, tornou-se, *a posteriori*, no "só-depois", o principal eixo em torno do qual a pesquisa em sua dimensão clínica se desenvolveu.

Pelo que foi possível escutar destas mães, parece que a maioria delas ainda nutria algum sentimento pelos homens indicados como supostos pais de seus filhos, sendo o reconhecimento da paternidade do filho uma tentativa de fazer aliança com eles. Isso é reforçado pelo fato das mães desistirem de realizar um segundo exame de DNA, quando revelavam a possibilidade de ser outro, o pai.

No entanto, os pedidos de reconhecimento de paternidade, escutados no limite de um a três encontros, portanto, sem a mediação do laço transferencial, não nos permitiram contextualizar cada caso numa história particular. Mas no único caso em que a transferência tornou possível a continuidade de uma fala, elementos

significantes emergiram, permitindo, num só depois, que a questão de pesquisa ganhasse relevo.

A mãe⁷, neste único caso, realizou dois exames de DNA com homens diferentes, que apresentaram resultados negativos. Ela supõe ainda que um terceiro homem possa ser o pai biológico do seu filho, mas não tem como identificá-lo. O padrasto, o pai do cotidiano, quis registrar o filho em seu nome, mas a mãe não permitiu o registro desta filiação. O filho, por sua vez, interroga a mãe sobre o seu lugar na ordem das gerações, querendo saber quem é o pai.

Dessa maneira, escutando essa mãe em sua particularidade sintomática, indagamos se a manutenção da ausência do registro paterno, na certidão de nascimento do filho, teria algum sentido para ela. E foi pelo que se apresentou em seu relato, que sustentamos a hipótese de que esta mãe mantém a ausência no registro de nascimento do filho, enquanto ausência, na tentativa de circunscrever um gozo que a invade.

Se o sujeito mantém a relação sexual inscritível como um traço irreduzível num elemento de indeterminação, numa referência vazia, como afirma Lacan no seminário *De um discurso que não fosse semblante* (1971/2009, p. 122), circunscrevendo desta maneira alguma condição de gozo, perguntamo-nos se não é isso que faz Maria ao manter indeterminado, ausente, o sobrenome paterno no registro de nascimento de seu filho.

Lacan, no seminário *Mais, ainda* (1972-73/1985, p. 198) observa que cabe ao não-todo – este lugar vazio, esta falta, esta ausência na medida em que não há a exceção, $\overline{\exists x \Phi x}$ – indicar que a mulher teria, em algum lugar, relação com a função fálica. Assim, se a mulher conheceria um limite a partir de uma ausência, a partir de um lugar deixado ou mantido vazio, Maria o faz sustentando essa ausência na ausência do sobrenome paterno no registro de nascimento do filho. O filho sem o registro paterno, então, funcionaria para Maria como uma suplência fálica diante de um gozo sem limite.

Em sua fantástica busca, movida por um gozo sem medida, Maria tenta saber o que é o amor de verdade, uma maneira de remediar a inexistência da relação sexual. Querendo saber o que é o amor, Maria faz falar o fálico, uma maneira de fazer suplência à não relação sexual.

⁷ A mãe é denominada neste estudo de Maria e seu filho, sem o registro paterno, de Junior.

Mas o amor dedicado aos filhos, assim como o amor pela avó, pelo marido, pelos homens e por Deus não é capaz de regular este gozo intrusivo que, no dizer de Maria, “Essa coisa me pega...”. Desse modo, mesmo que satisfaçam as exigências do amor ou a ambição por um filho, o gozo que invade Maria a divide, fazendo-a parceira da solidão (LACAN, 1972/2003), demonstrando que o gozo encontra-se em falta.

Quando se trata de querer fazer existir aquele com quem poderíamos realizar a relação sexual, através do amor, deparamo-nos com esse Outro barrado, uma hiancia irreduzível. E é nesse impasse que se pode ver o que vem em suplência à não relação sexual.

É nesse sentido que supomos que Maria permanece hiancia em relação ao que acontece com a relação sexual, mantendo essa hiancia na ausência do sobrenome paterno no registro de nascimento do filho, delimitando, mesmo que precariamente, um gozo sem limite.

Foi assim que, no decorrer dos atendimentos, uma *questão de pesquisa* foi ganhando relevo e proposta nos seguintes termos: será que a manutenção da ausência do registro paterno na certidão de nascimento do filho, ao fazer o sobrenome paterno ex-sistir e, portanto, situar-se no registro do real – cuja condição é a da ex-sistência - foi uma forma que Maria encontrou de fazer o furo existir no simbólico, uma maneira de fazer suplência a um gozo estranho e invasivo, permanecendo hiancia no que diz respeito à relação sexual?

De modo aparentemente paradoxal, assim, a ausência do sobrenome paterno como ex-sistência real é o que sustenta a função do Nome-do-Pai para Maria e, em termos de uma clínica borromeana, mantém a impossibilidade da relação sexual ou, para usar uma expressão lacaniana do seminário XVIII (*De um discurso que não fosse semblante*, p. 133), “permanecer hiancia” em relação ao que acontece com a relação sexual.

Desse modo, para abordarmos o problema de pesquisa e sustentarmos nossa hipótese de trabalho, ambos formulados mais acima, relataremos, no primeiro capítulo, o caso clínico, eixo principal desta pesquisa, bem como uma discussão em torno da questão da pesquisa em psicanálise, ou seja, em sua dimensão clínica, se é possível pesquisa em psicanálise sem transferência. Adiante, no quinto capítulo, depois de percorridos os principais conceitos psicanalíticos que fundamentaram a pesquisa, apresentaremos a análise do caso. No entanto, quando possível e à

medida que formos apresentando a fundamentação teórica, faremos referência ao caso clínico norteador, permitindo assim que o caso, desde já, encontre, na trama teórica, uma leitura que justifique a hipótese e o problema de pesquisa aqui levantados.

Assim, em nossa fundamentação teórica, propomos apresentar, no segundo capítulo, o conceito de nome-do-pai em Jacques Lacan. Não temos, neste estudo, o objetivo de desenvolver linearmente o conceito lacaniano do nome-do-pai em todos os seminários e Escritos de Lacan, projeto já realizado por alguns autores como Hes (1995), Porge (1998) e Crespo (2003), mas circunscrever o conceito de forma que sua esquematização temática possa responder e estar de acordo com a questão de pesquisa formulada.

Nesse sentido, seguiremos uma organização nos seminários de Lacan que vai da singularização à pluralização do nome-do-pai: inicialmente, trabalharemos os textos lacanianos que fundamentaram a escrita da metáfora paterna e situaram o nome do pai no singular. Nesse período do ensino de Lacan, abordaremos a exigência de que o pai, enquanto significante, mantenha-se na irreducibilidade significante – *pater semper incertus est* – fazendo oposição à certeza biológica da paternidade, defendida através dos exames de DNA. Ora, se o pai, enquanto significante, transcende a figura do pai da realidade, apresentamos também, na continuidade desse capítulo, outra dimensão da paternidade, para além de uma visão ambientalista, geralmente caracterizada de modo biográfico e da presença ou não do pai na família. Para ilustrar isso, discutiremos o caso pequeno Hans, onde verificamos o quanto a presença de seu pai – geralmente amável, cuidadoso e interessado – não foi suficiente para que Hans assumisse o falo simbólico, isto é, castrá-lo, transmitindo-lhe um lugar na ordem das gerações.

Em seguida, antes de adentrarmos no plural do nome-do-pai, buscamos demonstrar como a pluralidade deste significante já se encontrava indicada no ensino de Lacan, anteriormente ao ano de 1963, ano em que Lacan ministrou uma única aula do seu seminário "Os nomes do pai".

Finalizando então o primeiro capítulo, discutiremos a temática do assassinato do pai em Lacan, a partir do seguinte percurso: na trilogia de Claudel, antes de 1963, portanto, onde Lacan se pergunta por que foi necessário a Freud reduzir a questão *o que é um pai?* em torno da morte do pai, na trama em que Louis de Coûfontaine mata seu pai, Toussaint Turelure, ascendendo a um lugar na ordem

das gerações. A seguir, trabalharemos os seminários que tratam do tema entre 1963 a 1969, por retomarem e avançarem na importância do nome-do-pai enquanto um nome impronunciável, uma vez que o estatuto do significante, o fato de não ser idêntico a si mesmo, não é da ordem do objeto localizado; depois, tomaremos em nossa análise o seminário *O avesso da psicanálise* (1969/1970), onde Lacan se propõe a ir além de Freud, reinterpretando, em termos discursivos, o mito do assassinato do pai, mostrando a outra face implícita neste sonho de Freud, a vertente do gozo e o enunciado de um impossível; por fim, trabalharemos os seminários RSI (1974-75) e O Sinthoma (1975-76), onde o conceito de Nome-do-Pai parece ganhar novos contornos, a partir da topologia do nó borromeano e da conceitualização do pai como um sinthoma.

No terceiro capítulo, trabalharemos o pai em Freud em torno da ideia central do assassinato do pai, uma vez que Lacan (1969-70/1992) nos diz que está aí a chave, e não só a título mítico, da enunciação de Freud, que deve ser interpretado como um sonho, um conteúdo manifesto. Freud vir depois de Lacan é uma forma de retorno a Lacan, onde nos propomos identificar, nos textos freudianos, onde Lacan pôde ler e reduzir o mito ao enunciado de um impossível.

No quarto capítulo, abordaremos o Complexo de Édipo na menina em Freud e o conceito de não-todo em Lacan, uma vez que se trata de uma pesquisa cujo caso clínico norteador, em sua trama estrutural, explicita algo da relação entre o amor e o gozo feminino que parece ter uma determinação direta no destino de uma paternidade/filiação, ou seja, na ausência do registro paterno na certidão nascimento do filho. Dessa maneira, acompanharemos a teorização de Freud de como a menina se torna uma mulher na construção de sua feminilidade, bem como o lugar que o filho ocupa neste tornar-se. Em Lacan, a partir da especificidade do gozo feminino, não-todo, discutiremos o que poderia fazer, para a mulher, a função da castração, já que a mulher não dispõe, estruturalmente, de um elemento de exceção que ordenaria a castração, o que nos ajudará a pensar em que medida a sustentação da ausência do registro paterno no filho, no caso apresentado, não diria respeito a essa falha estrutural, ao vazio, a ausência que caracteriza o gozo feminino, não-todo fálico.

E para finalizar, depois de trabalharmos os principais conceitos psicanalíticos em torno da função paterna e do Édipo feminino, passaremos a análise do caso clínico norteador deste trabalho, de forma que a questão de pesquisa inicialmente

levantada, bem como a hipótese que a justifique, possam encontrar sua fundamentação teórica, onde pesquisa e clínica se articulem.

1 PESQUISA EM PSICANÁLISE

1.1 A escuta dos pedidos de reconhecimento de paternidade: a questão da pesquisa em psicanálise

1.1.1 A transferência como condição de pesquisa

Decidimos, neste primeiro capítulo cujo eixo é a pesquisa em Psicanálise, ir diretamente ao tema, sem as costumeiras considerações preliminares em que normalmente se procura caracterizar o campo da psicanálise, sua relação com a ciência, a pesquisa, para só depois entrar propriamente na pesquisa em questão. Aqui fazemos diferente: começamos por abordar o ponto mesmo de nosso trabalho de pesquisa clínica que nos levou a interrogar a pesquisa em psicanálise em suas coordenadas mais gerais.

Dos doze casos atendidos, o que dizer ou como analisar os 11 pedidos de reconhecimento de paternidade, escutados nos limites de um a três encontros, portanto, sem as condições possíveis para o estabelecimento de uma transferência? A transferência está “No início, em potência, proporcionada pelo fato de que o sujeito vem, a transferência está ali, prestes a se constituir. Está ali desde o início” (LACAN, 1953/2005, p. 50). Mas, para que a transferência deixe de ser somente potência, é necessário, no mínimo, que um tempo de fala aconteça, por outro lado, isto também não é garantia de que a transferência – como implicação subjetiva que sustente a continuidade de uma fala – também se constitua.

A transferência é o começo e o fim de uma psicanálise. Sem transferência, não temos acesso aos significantes que particularizam a história de um sujeito, não conseguimos implicá-lo em suas queixas, para além do que é demandado. Nesse sentido, as questões que envolvem o reconhecimento de uma paternidade, como qualquer outro fenômeno, “[...] só é analisável caso represente outra coisa que ele próprio” (LACAN, 1953/2005, p. 12).

Sabemos que não se trata de considerar os casos aqui atendidos como representando uma amostra de uma população maior, no caso, de pedidos de

reconhecimento de paternidade, uma vez que “[...] o fato de que não haja plural não impede que se tenha, ainda assim, várias pessoas no singular” (LACAN, 1973-74/1994, p. 2).

Não caberia também organizar, em categorias, as falas dos sujeitos envolvidos no pedido de reconhecimento, agrupando pontos semelhantes ou distintos, que explicassem a ausência do sobrenome paterno. Tampouco buscar ferramentas em outros campos de saber, no intuito de complementar os limites e as dificuldades impostas à realização da pesquisa em psicanálise.

O método analítico pressupõe uma teoria do sujeito que justifique a metodologia adotada, um modo específico de fazer pesquisa. O inconsciente não se deixa apreender pelos métodos clássicos e tradicionais,⁸ mas pelo método que tem o inconsciente como seu objeto de estudo, sendo, portanto, o método denominado analítico.

Freud (1912/1976) dizia que a psicanálise é um método onde coincidem a metodologia de pesquisa e o tratamento, mostrando assim que a pesquisa está intrinsecamente ligada à própria descoberta das manifestações inconscientes. É o saber inconsciente do sujeito, do qual nada sabemos *a priori*, que deve prevalecer, observa Lacan (1971-72/2012, p. 77): “Da análise, ao contrário, há uma coisa que deve prevalecer: é que há um saber que se extrai do próprio sujeito [...]. É do tropeço, do ato falho, do sonho, do trabalho do analisando que resulta esse saber”.

Se o sujeito do inconsciente requer particularidades, como caracterizá-lo, uma vez que ele se dá a conhecer através de suas formações inconscientes? Elia (1999, p. 3-4) formula a hipótese de que

[...] ao criar a regra fundamental da psicanálise, a sua *Grundregel* - a regra da associação livre – Freud estabelecia as condições de acesso a um sujeito sem qualidades, exatamente como o da ciência, só que desta vez acessível (a regra fundamental, como dissemos, dá condições de acesso ao sujeito) e tornado agente da operação. O que significa convocar alguém a dizer tudo o que lhe vier à cabeça, independentemente de toda e qualquer ponderação ou consideração, vale dizer, de toda e qualquer qualificação? Não é essa regra a enunciação mesma da desqualificação do eu, da pessoa, de seus valores, de suas preferências, de seus constrangimentos morais, de seus sentimentos, percepções e sensações? Pela desqualificação de todas as características que compõem a individualidade empírica, Freud qualificava o sujeito do inconsciente, o sujeito que, ele próprio, é sem qualidades. E o convoca a aparecer.

⁸ A psicanálise é uma forma de saber inédito, onde o conceito de sujeito particulariza a questão do método, inaugurando um jeito de fazer pesquisa. Sobre a relação entre o conceito de sujeito e de pesquisa em psicanálise remeto à leitura dos textos de Elia (2007) e Assoun (2007).

Contudo, a posição do sujeito só se revela sob transferência, em ato. Não devemos deixar que os critérios socioeconômicos de categorização – cultural, classe social, idade, etc. – encubram os elementos significantes fundadores do sujeito, que nos surpreendem na dinâmica estrutural revelada no momento da transferência. A transferência, portanto, é uma das condições estruturais para qualquer metodologia de pesquisa em psicanálise. É pela via da transferência que o sujeito pode ascender aos elementos significantes do inconsciente a que ele se encontra assujeitado.

Nesse sentido, escutar cada sujeito em seu pedido de reconhecimento de paternidade, sem estar apoiado num saber prévio, mantendo assim a sua irreduzível singularidade, não é sem efeito para aquele que se dispõe a falar a outros. Mas falar não é a mesma coisa que produzir um dizer, no caso, em torno do pedido de reconhecimento da paternidade. O dizer implica o sujeito, modalizando o seu dito.

Segundo Santos e Elia (2005), o bem-dizer não é aplicável somente à psicanálise em intensão – entre o analisante e o analista – podendo se apresentar num dispositivo psicanalítico denominado por eles de ampliado, desde que mantidos os eixos simbólicos dos elementos estruturais.

Partindo de uma experiência realizada numa unidade de saúde mental – CAPSI Pequeno Hans – dirigida principalmente, mas não toda, para crianças e adolescentes autistas e psicóticas, os autores assim caracterizam o dispositivo psicanalítico ampliado:

[...] pela ampliação (e não extensão) estrutural, espacial e temporal do dispositivo no qual algum ou alguns dos participantes ocupa(m) a função analista e se dirige(m) a outro ou outros tomados como sujeito. Isso se passa em um espaço definido, porém não delimitado pelas paredes do consultório, podendo incluir várias salas, cozinha, banheiro, espaços abertos, etc.

O elemento mais essencial dessa proposta de trabalho é a aposta em que a ampliação do dispositivo o mantenha estruturado segundo as condições mesmas de todo e qualquer dispositivo, para que ele possa ser nomeado psicanalítico. Operar sem a mediação de um saber prévio é um elemento estrutural do que se designa dispositivo analítico. Toda a especificidade da formação do psicanalista está centrada neste ponto: situar-se em posição de operar a partir de um furo de saber, o que implica na sustentação de um real, único capaz de dar lugar ao inconsciente [...]. Esse real em jogo no dispositivo nos impede de decidir previamente sobre os limites da psicanálise em uma instituição. É ele, portanto, que permite que a experiência analítica, sendo uma só, como dito anteriormente, dê lugar à singularidade (SANTOS; ELIA, 2005, p. 117).

Embora os 11 pedidos de reconhecimento de paternidade tenham sido escutados na singularidade de cada caso⁹ e nas condições possibilitadas de um dispositivo ampliado, sem a mediação de um saber prévio, não foi possível que a transferência se estabelecesse e, conseqüentemente, não tivemos acesso aos significantes que particularizariam a história de cada pedido de reconhecimento. Assim, apesar de não conhecermos a trama estrutural subjacente a cada pedido de reconhecimento de paternidade,¹⁰ os casos, em suas particularidades, nos permitem enumerar alguns pontos que parecem contribuir para que o sobrenome paterno estivesse ausente, no registro de nascimento do filho: o desejo da mãe por um pai ideal, o ressentimento pelo suposto pai questionar a paternidade da criança, o desejo de dar um filho para o pai, o desejo de dar um filho para a mãe com função de mediação, a escolha das mães por homens que vieram a falecer antes de poderem reconhecer o filho, o não reconhecimento paterno na história geracional, a forclusão do nome do pai numa geração e o fato das mães indicarem como suposto pai de seus filhos os homens pelos quais elas ainda nutriam algum sentimento.

Mas, em um único caso, que será discutido e analisado no capítulo 5, estabeleceu-se um trabalho de transferência, onde os elementos significantes que o particularizam nos permitiram articular pesquisa, teoria e clínica, de forma a colocar em relevo alguns pontos da trama inconsciente, que fazem com que uma mãe mantenha, inconscientemente, o sobrenome paterno, no registro de nascimento do filho, ausente.

⁹ Os casos foram atendidos no Ministério Público Estadual (MPA), onde as pessoas – mãe, suposto pai e filho – solicitavam o reconhecimento de paternidade voluntariamente. Os atendimentos aconteciam semanalmente, no entanto, se limitaram de um a três encontros. O número reduzido de encontros foi devido a vários fatores, tais como: uma vez de posse do resultado do exame, a mãe geralmente não retornava aos atendimentos; circunstâncias institucionais às vezes antecipavam o exame sem comunicação prévia ao pesquisador; outras vezes a demanda de reconhecimento era apenas um pedido de mediação que se resolvia em poucos encontros; por fim, a própria recusa, de um dos envolvidos no pedido de reconhecimento, de dar continuidade aos atendimentos.

¹⁰ O resumo destas entrevistas, com as pessoas envolvidas nos pedidos de reconhecimento de paternidade, encontra-se no Apêndice, no final da tese.

1.2 A apresentação do caso clínico: Ah! Se eu perder esse filho por causa do DNA!¹¹

Junior, um menino de nove anos de idade, ao olhar a certidão de nascimento de seu irmão mais novo, dirige-se à sua mãe e pergunta: “Mãe, por que meu irmão tem o nome do pai e eu não?”. É certo que havia comentários na família que giravam em torno da sua origem, inclusive do seu irmão mais velho, que brincava com ele dizendo-lhe que era adotado. A presença do registro paterno na certidão do irmão recém-nascido evocava ao mesmo tempo a ausência do sobrenome paterno em seu registro de nascimento, fazendo ressoar os ditos familiares sobre sua origem. Não deve ser por acaso que a presença de uma criança, um recém-nascido, faça renascer a questão que estava em silêncio: quem é o pai?

Maria, mãe de Junior, nasceu quando sua mãe completaria 15 anos de idade. A mãe de Maria, na ocasião do seu nascimento, tem uma crise de ausência (perda da consciência) que a impede de reconhecer Maria como sua filha. Maria então foi morar com os avós maternos e lá permaneceu, mesmo tendo sua mãe recuperando a consciência, quatro meses depois. Maria até tentou, quando ainda jovem, morar com a família da mãe, mas não se adaptou, dizendo que a verdadeira família era a dos avós. A mãe de Maria oficializa a relação com o companheiro, com quem teve mais três filhos, um menino e mais duas meninas, que Maria diz não considerar afetivamente como irmãos.

É a avó materna quem realmente cria Maria. Ela dizia que Maria nasceu muito branquinha, que lembrava sua filha que morrera quando ainda tinha nove meses de vida e que Maria veio para ficar no lugar dessa filha que se foi.

A mãe de Maria era considerada a “doida” da família. Terceira de nove filhos, sendo seis mulheres e três homens, ela sempre desaparecia sem dar notícias de suas andanças. De um de seus desaparecimentos, ela retorna grávida de Maria e o homem que gostava dela diz ser o pai da criança. Contudo, os familiares caçoavam de Maria colocando em dúvida essa paternidade, uma vez que sua mãe se envolvia com outros homens quando desaparecia. Maria chega a questionar seu pai sobre a

¹¹ Maria, como os outros casos anteriormente relatados, foi escutada inicialmente no Ministério Público Estadual (MPA). Após o resultado do exame de DNA, os atendimentos com Maria foram realizados em meu consultório, assim como as sessões de seu filho Junior.

sua verdadeira origem – o que nos faz lembrar Édipo na sua procura pela verdade ao indagar seus pais sobre sua ascendência – mas ele diz que não, que ela era mesmo sua filha e se existisse dúvida, seria em relação à sua primeira irmã, o que não deixa de manter em aberto, e até reforçar, a possibilidade de Maria também não ser.

Além disso, a avó comenta que a mãe de Maria era ‘fissurada’ (termo usado pela avó e repetido por Maria) pelo “homem do parque”, lugar que sua mãe sempre frequentava, fazendo com que Maria suspeitasse da possibilidade de ser ele o pai, mas Maria diz “que é melhor deixar para lá, não mexer com isso”.

A mãe de Maria, quando brigava com o marido, deixava as crianças com a avó e desaparecia por um determinado tempo. Maria diz ter medo de que isso se repita e por isso faz o contrário, dedicando-se quase que exclusivamente aos filhos. No entanto, quando Maria também se desentende com o marido, por não se sentir considerada por ele de alguma forma, sai de casa com raiva e procura um homem na rua para ter relações sexuais, vingando-se assim da não consideração.

Aos quinze anos, Maria arruma um namorado que passa a frequentar sua casa. Sua avó ensina-lhe as boas maneiras de uma moça para com o rapaz, tentando preservá-la das possíveis investidas sexuais. Aos 16 anos Maria fica noiva e aos 17 anos se casa, tendo em seguida seu primeiro filho, um menino.

Maria se separa do marido aos 19 anos e entra na justiça para ter a guarda da criança. Mas com Júnior, que é seu segundo filho de outro homem, isso não é possível de acontecer: “*Já com Júnior [diz Maria], não corro esse risco, ele não tem pai, ele é só meu*”.

Na ocasião, quando ainda grávida de Junior, Maria tentou abortar, mas desistiu da ideia e comunica o fato à avó que, diante da situação, diz que cuidaria do filho para ela trabalhar.

Sua avó lhe disse um dia que ficou muito decepcionada com as condições em que a sua mãe engravidou e que Maria lhe daria o prazer que ela não teve com a filha. No entanto, Maria faz o mesmo: “É a mesma situação que Junior, que ela pegou para criar enquanto eu trabalhava”.

Maria descobre, numa conversa com as amigas, que nunca experimentou um orgasmo: “*Você não sabe o que está perdendo*”, comentam. Ela então, agora separada, se envolve com vários homens na busca por tal prazer que ela denominou de “*uma fantástica busca que só serviu para gerar Junior. O nascimento de Junior é*

que deu um freio". Contudo, esses encontros amorosos nunca lhe proporcionaram a satisfação esperada, por isso a "mudança de cardápio" nos envolvimento com os homens, expressão que ela mesma inventou.

Maria comenta que não namorava meninos mais novos que ela e quando um homem a queria, não conseguia resistir, como se fosse em busca de alguma coisa – carinho, afeto e atenção – que, segundo ela, pode ter relação com seu pai. Maria só atenuou essa busca quando, após trair seu atual marido, percebeu que ele ficara triste, sofrendo muito por ela. E foi esse "sofrer muito por ela" que a manteve mais quieta, apesar do impulso permanecer à espreita.

Mas foi esse atual marido que lhe ensinou a ter algum prazer. Maria nos conta que, antes dele, ela procurava sempre satisfazer o parceiro, ficando em falta com o seu prazer. O marido fazia questão de que ela também encontrasse satisfação na relação, ensinando-lhe, pacientemente, a explorar sua sexualidade. E Maria revela que foi isso – esse jeito do marido de abordá-la sexualmente – que fez com que ela ficasse com ele e não continuasse tanto em suas "mudanças de cardápio".

A fantástica busca por um prazer, a possibilidade de obter um prazer sempre inalcançável, nos remete às questões que envolvem a feminilidade de Maria: *"Mas eu queria saber como é ser uma mulher desde pequena. Eu não sei ser uma mulher de verdade, acho que sou insignificante, que não tenho valor"*.

Em uma de suas aventuras, Maria engravida de Junior. Ela então comunica a gravidez ao suposto pai, José, o homem com quem estivera por mais tempo. Ele sugere o aborto, pois já mantinha um relacionamento com outra mulher, inclusive que esperava um filho seu. Maria, apesar de pensar no aborto, não o realiza e vai cuidar do filho sozinha.

Maria casa-se novamente e tem outro menino. O padrasto cria Junior como se filho fosse, desde os seis meses de vida. Ele quis reconhecê-lo como filho, mas Maria não deixou, alegando que ele não era o pai: *"E se amanhã a gente se separa, como ficaria a situação de Junior?"*, justifica-se.

O padrasto, segundo Maria, diz que Junior é seu filho, pois pai é quem cria. Ele não estava de acordo com que Junior realizasse o exame de DNA. Mas quando teve que reconhecer a paternidade de uma filha, de um encontro anterior, o padrasto consentiu na prova biológica de reconhecimento. Assim, quando em contato com o suposto pai José, comenta Maria, o padrasto lhe falou: "Olha, quando Junior te visitar, não dê aquilo que eu não pude dar".

No pedido de averiguação de paternidade, Maria supõe que Jose é o pai. Mas por que este homem, pergunto? E ela me diz que se encantara com seu jeito de falar, meio arrastado, prolongado, que acentua o tom final das palavras: *“É bom demais, é muito gostoooooso!”*

Mas eis que um dia ela se surpreende com seu filho Junior chupando deliciosamente uma fruta: *“Que cajá gostoooooso, sô!”*. E Maria, com certa admiração, comenta: *“Como pode ele falar assim, se nunca esteve com o pai?”*. Maria não se dá conta de que, no encontro de tons (gostoooooso), ela chamara José de pai.

Maria nos fala que se apaixonara por aquela voz, pelo jeito de falar de José, que Junior a fazia lembrar: *“É a mesma coisa de estar ouvindo o José falando, aquele sotaque, aquela coisa diferente e legal. Ficava assim encantada”*. A importância da voz, no caso de Maria, pode ser percebida, principalmente, na sua relação com a avó materna.

Sua avó recentemente sofreu um AVC (acidente vascular cerebral) e ficou impossibilitada de falar, tendo que fazer uso de gestos e murmúrios para se comunicar. Assim relata Maria a importância de sua avó... (a-voz): *“Quando minha avó perdeu a voz, eu fiquei cega. Ela sempre me orientava na educação dos filhos. Ela conseguia ver o que estava certo ou errado. Hoje me sinto perdida, tenho vontade de me matar. Minha avó é como um espelho para mim, ela tem a força e motivação para fazer as coisas”*.

Em alguns momentos, em suas crises, Maria ligava para o consultório para ouvir a voz do analista, dizendo que isso a acalmava.

Quando Junior fez 5 anos de idade, Maria retornou à cidade, onde o suposto pai morava, para visitar uma tia. A vizinhança comunica ao suposto pai a presença de Maria com o filho. Ele então se fixa ao portão da casa, dizendo que só sairia dali se falasse com a criança, pois queria ver se o menino se parecia com ele. Maria entrou num acordo: ele veria o menino, mas não mencionaria nada a respeito da paternidade. Maria então se surpreende ao ver que Junior, garoto tímido, conversava de maneira solta com ele. Segundo Maria, ao final do encontro, o suposto pai declara que tinha certeza que o filho era dele.

Junior tem a mesma inicial do nome próprio do suposto pai; seu segundo nome é uma homenagem a um artista de novela, que tem os olhos azuis parecidos

com os do suposto pai. Quando a mãe foi procurar no facebook¹² o suposto pai, por recomendações médicas, que comentaremos a seguir, constata como ele se parece com o Junior.

Na entrevista com o suposto pai, José relata que “Maria nunca deu certeza da paternidade dele” e ele, diante da situação em que se encontrava – emprego incerto e sua atual companheira grávida – se acomodou. Mas sempre ficou com uma “pulga atrás da orelha”, além dos comentários de seus familiares sobre o destino dessa filiação.

Numa conversa com Junior ele me revela que gostaria que José fosse seu pai, pois ele foi quem mais namorou sua mãe. Diz estar ansioso para saber o resultado do exame. Sobre Junior é importante dizer que ele apresentou várias crises de ausência: a primeira, quando tinha um ano de idade, após uma convulsão; a segunda, aos sete anos, quando foi tirar sangue; a terceira, aos nove anos, por ocasião de colher o sangue para o segundo exame de DNA e a última, quando foi exigido, pela professora, que lesse em voz alta, em sala de aula.

Junior é disperso em sala, mostrando-se distraído. Encaminhado ao neurologista, toma remédio para “ter foco”. A médica pergunta a Maria pelos antecedentes paternos e a mãe relata que o suposto pai tem um filho deficiente. É nessa ocasião que Maria procura José para saber se essas crises de ausência viriam do lado do pai.

Numa outra conversa com Junior, ele me fala sobre um filme onde um homem nasce velho e morre bebê.¹³ Pergunto-lhe em que isso lhe diz respeito. Ele então me responde que “Não quero morrer, por isso quero ser bebê. A gente nasce sozinho, cresce sozinho e morre sozinho. Quero viver para sempre”.

Junior, que é filho do meio, considera-se o caçula (ele tem um irmão mais novo, de 2 anos de idade): “Eu sou o caçula e minha mãe faz tudo o que eu quero. Eu não quero deixar de ser o caçula”. Considero suas declarações no encontro com a mãe, o que ela confirma dizendo “Eu trato assim mesmo, depois que o filho mais novo nasceu. Deve ser por isso, por causa das crises”.

¹²Facebook é uma rede social lançada em 2004. O Facebook foi fundado por Mark Zuckerberg, estudante da Universidade Harvard. Inicialmente, a adesão ao Facebook era restrita apenas para estudantes da Universidade Harvard, e logo foi a muitas universidades individuais.

¹³O *curioso caso de Benjamin Button*, filme dirigido por David Fincher, 2008.

Maria, querendo manter Junior como o seu caçula, relata que foi comprar um tênis para ele e que ficou decepcionada: “Fui comprar um tênis número 36 com Junior, mas o tênis ficava apertado, ele reclamava! Eu insistia para que ele tentasse, eu queria que fosse aquele, que é coisa de menino. O outro número era maior, não tem graça”.

O controle de Maria na relação com os filhos pode também ser verificado quando, por ocasião do aniversário de um amigo, o seu filho mais velho lhe pede autorização para ir à festa, mas Maria não permite. O filho então lhe mostra uma foto escolar, quando ele e este amigo ainda tinham 7 anos, dizendo-lhe que ela nunca deixou que ele fosse a um aniversário de seus amigos. Maria então confessa, na sessão, que sempre escondia ou sumia com os convites de aniversários destinados aos filhos. Sensibilizada com as palavras do filho e lembrando as coisas que conversava na análise, Maria consentiu. Mas Maria foi junto e lá permaneceu até o final, vigiando o menino de perto.

Maria é muito grudada nos filhos. Não os deixa sair sozinhos ou ficar na casa dos amigos, principalmente Junior, devido às suas crises de ausência. Ela se sente muito responsável, eles são dela. Diz não conseguir ficar longe deles, que só de pensar, entra em desespero. Sobre Junior, sua preocupação parece maior: “Se eu faltar, com quem ele vai ficar? Os outros têm pai”.

No entanto, ela revela ter uma impaciência com os filhos, que não lhe permite ficar muito tempo junto ou ouvi-los com atenção. Quando eles começam a crescer, afasta-se deles, mas quando eram bebês ou crianças pequenas, não. Maria associa essa dificuldade de abraçá-los, de ter intimidade com os filhos, com o seu pai, que não se aproximava e nem expressava os afetos – ele que, segundo Maria, era negro e descendente de índio, andava descalço, comia na bacia e vivia largado, pois perdera a mãe quando ainda tinha 8 anos de idade. Sobre o pai, observa Maria: “Talvez meu pai não fizesse contato porque eu era mulher”.

Maria ainda relata que tem medo dos filhos se tornarem gays – *tem que ser homem!* Tais preocupações, diz Maria, são as mesmas preocupações que sua avó tinha com ela a respeito da sua sexualidade: “*Você deve guardar a caixinha de segredo!*”, alertava a avó, referindo-se ao seu órgão genital, quando se aproximava dos meninos.

Maria também quer saber o que se passa na sessão de análise do filho, mas Junior lhe diz: *“Isso é entre eu e o doutor”*. Ela insiste para que a vizinha descubra, mas Junior reitera o limite.

O resultado do exame é marcado e as partes estão reunidas. Antes de abrir o envelope pergunto a José como foi a viagem, já que ele viera de uma cidade distante. *“Ah, doutor, eu fui encostaaaaando o carro assim [...]”*. Maria riu e chamou minha atenção para o jeito de José falar: *“Olha doutor, o jeito que ele fala, aquilo que eu falava do Junior”*. Pude constatar, naquele breve instante, o olhar fascinado de Maria por aquela modalidade de voz. Em seguida, ela me diz: *“Talvez Junior veio porque eu achava bonito esse jeito de falar; na gravidez eu lembrava dele”*.

José chega a dizer que o menino já o cativara,¹⁴ que até nem precisava fazer o exame. Abro então o envelope e comunico o resultado conforme está escrito: *“O Sr. José está excluído de ser o pai biológico de Junior”*.

O suposto pai, diante do resultado, sugere a Maria fazer outro exame, particular. Mas Maria resiste dizendo que não, que sempre “correu disso”, do exame, que gostaria de deixar para lá.

Junior, ao saber sobre o resultado do exame, ficou decepcionado, mas diz que continuaria a chamar José de pai: *“O exame deve estar errado!”*, comenta. Ainda acha que José é o pai, pois ele foi quem namorou sua mãe por mais tempo. Ele até solicita à mãe, em vão, que peça a José que o registre como filho.

O resultado do exame de DNA, excluindo a possibilidade de Jose ser o pai biológico de Junior, faz com que Maria realize outro exame. Ela pondera ter se envolvido com outro homem, também por mais tempo. Este homem, hoje casado, consente, com certa dificuldade, em realizar o exame de DNA.

Maria então viaja para a cidade do suposto pai para fazer o exame, levando com ela Junior, sem deixar claro para ele a verdadeira finalidade. Mas o resultado do exame também deu negativo! Maria comenta que Junior, ao tirar o sangue para realizar o exame de DNA, desmaia e fica desacordado por um tempo, tendo que ser socorrido por uma enfermeira. Vendo o filho desmaiar, Maria se desespera: **“Ah! Se eu perder esse filho por causa do DNA!”**.

Maria, tendo o resultado do exame de DNA dado negativo, já não sabe mais quem é o pai de Junior, mas o filho insiste em manter a pergunta *“O que (quem) é*

¹⁴ Antes de ir ao Ministério Público para abertura do exame de DNA, agendado às 14hs, José esteve com Junior por toda manhã daquele dia.

um pai?”, agora por ocasião da pensão recebida por seu irmão mais velho: “Por que eu não tenho pensão, igual ao meu irmão?” A mãe e o padrasto, diante da surpresa da pergunta, tentam se justificar, mas não convencem Junior, que indaga:

- Mas mãe, você sabe quem é meu pai, não sabe?
- Sei, mas não sei onde ele está.

Junior então gesticula com a cabeça em direção ao padrasto, sinalizando com esse gesto que o pai se encontra ali, mas Maria, diante da situação, fica em silêncio. Ela nada pronuncia, nem mesmo o padrasto. Pergunto por quê? “Não sei!”, ela responde e brinca dizendo que deve “Estar tapeando os dois”.

Maria, ao longo dos atendimentos, revela que sente uma solidão, um vazio estranho, uma vontade de morrer, de se jogar embaixo de um carro. Só não o faz pelo filho: *“Eu não faço isso por causa de Junior, que não tem pai, pois os outros dois filhos têm”*.

Numa certa manhã, Maria me telefona, desesperadamente, pedindo que a atendesse com urgência, que estaria disponível para qualquer horário. Agora, na sessão, ela expressa a razão do seu desespero: “Quero entender essa necessidade que eu tenho de querer desesperadamente ter uma menina”.

Maria comenta que, com uma menina, ela conseguiria ser mais espontânea: dar carinho, abraçar, beijar. Mas com os meninos, quando deixam de ser pequenos, ela mantém certa distância. Ela diz que quer estar na vida deles de outra maneira, com mais afeto e não só com cuidados. Não pode ver uma menina que quer tê-la só para ela, para lhe fazer companhia: *“Gostaria de ter tido uma menina, seria uma companhia, mas tive três meninos e só Junior não tem o registro paterno”*.

Maria também associa essa dificuldade de estar afetivamente com os seus filhos às falas da avó, que sempre a alertava, quando ainda criança e adolescente, para não se aproximar dos meninos, mostrando sempre uma preocupação sexual. Maria novamente fala que tal dificuldade pode ter relação com seu pai, que era distante, apresentava uma frieza, que a impedia de se aproximar: “Era essa mesma dificuldade de se aproximar do meu pai que acontece com os meninos”.

Maria observa que, por incentivo da avó, procurava pelo pai biológico, fazendo bilhetinhos e cartas para entregar a ele, mas o pai não dava o devido valor, deixando os recados de lado, quando não os lia.

Maria fala que sente falta da voz de mulher da sua avó, que ficou comprometida com o AVC. Ela diz à avó que quer morrer primeiro do que ela, pois se a avó for primeiro, ela não vai aguentar. A avó é a única pessoa com quem ela se sente calma e segura: “Minha avó perdeu, há sete anos, a voz de mulher e isso fez aumentar o vazio que eu sentia”.

O nome de Maria se parece muito com o nome de sua mãe biológica, tanto na forma escrita como na maneira de pronunciá-lo. Ela não sabe quem e como seu nome foi escolhido.

Maria é o xodó da avó, sua primeira neta, sua caçula. Quando criança, gostava de brincadeiras de menino – soltava pipa, jogava bola de gude, subia em árvore, corria, etc. No entanto, desde sua infância, Maria gostava de se relacionar com mulheres mais velhas, com quem permanecia horas conversando sobre a vida delas, aprendendo a cozinhar, a fazer flores de papel, coisas de mulher.

Após quase um ano em atendimento, Maria suspende o tratamento no período das férias escolares de Junior. O ano letivo inicia e Maria não retoma sua análise, não comparecendo às sessões agendadas. Seis meses depois, ela faz contato muito angustiada, pois sua avó acabara de ser internada por insuficiência respiratória e os médicos lhe dizem que ela teria pouca chance de viver. Dois dias depois, sua avó veio a falecer e Maria comparece ao consultório.

Maria, após relatar todos os fatos que antecederam a morte de sua avó, repete as palavras ditas por seu avô, no leito de morte de sua esposa: “Minha querida, você foi antes de mim, você não cumpriu com nosso trato, não era esse o combinado, que iríamos juntos, me espera que eu já vou estar com você”. Sensibilizada com o que ouvira, Maria comenta que “Nunca vi um amor assim. Depois que ela teve o acidente vascular cerebral, meu avô só viveu para ela. É esse amor que procuro encontrar nos homens, é por isso que eu cometo adultério, que eu traio. Essa coisa me pega e quando vejo eu já me envolvi com os homens, mas nunca consigo esse amor”. Em seguida, Maria me pede para lhe ensinar a ter este respeito, essa fidelidade.

No entanto, ao se lembrar do amor que sentia por sua avó, Maria revela que o amor que ela procura nos homens, na realidade, está ligado à sua avó: “Sinto falta desse amor. Esse amor que eu vivia com minha avó, é isso que eu procuro viver com os homens”.

Maria estranhou e se sentiu muito mal ao ver a avó toda pintada no caixão, não a reconhecia. Sua avó não gostava de pinturas (maquiagem, batom, fazer unha, prender cabelo). Ela não deixava Maria pintar as unhas, no máximo, passar uma base. Maria então pegou um pano úmido e tirou toda a maquiagem feita, dizendo que agora reconhecia sua avó e que ela gostaria que fosse assim.

Na ocasião em que realizou o segundo exame de DNA para saber se outro homem era o pai biológico de Junior, Maria descobre que seu sangue tem ascendência italiana, espanhola e portuguesa, de origem materna, e não tem ascendência negra e indiana, do lado paterno. É nesse momento que Maria confessa que também tem dúvidas sobre a sua verdadeira filiação, ou seja, se seu pai é realmente seu pai biológico. Maria não comparece à sessão seguinte. Pela manhã, entretanto, escuto uma mensagem deixada por ela na secretária eletrônica:

Queria muito ouvir a sua voz, eu me sinto tão sozinha. Meu avô não está legal, queria tanto estar aí, ouvir sua voz um pouquinho, me sinto mais tranquila em saber que você está me ouvindo. Está sendo muito difícil para mim, só Deus sabe o quanto tenho vontade de sumir, sumir. Não tenho palavras para agradecer, por você ter paciência de me ligar, de retornar.

Após escutar o seu recado, ligo para Maria que, dentre tantas coisas, me diz ao telefone:

Eu ficava toda ali com minha avó. Eu só me sentia importante para ela. Eu não me sinto importante em lugar nenhum, não me sinto especial para ninguém, sinto muita falta dela. Eu só conversava certas coisas com minha avó, ela estava sempre olhando para o que eu fazia em sua casa. Eu sentia com minha avó um amor verdadeiro. Me sinto muito só, não tenho com quem contar.

Na sessão seguinte, após considerar algumas coisas que foram ditas ao telefone, Maria revela a possibilidade de outro homem ser o pai biológico de Junior, um homem que conhecera numa feira no estado do Rio de Janeiro. Inicialmente, eles trocaram telefones, mas não conseguiram se falar depois. Ela visita a feira novamente e o reencontra. Ele diz que perdera o amor de sua vida, que ficou desesperado por não conseguir se comunicar com ela, mas que agora não a deixaria escapar. No encontro seguinte, ele visita a sua casa na ausência dos avôs e tem relações sexuais sem camisinha. Depois desse encontro, ela não o localizou mais. Por ocasião do segundo exame de DNA de Junior, que foi realizado no Rio de

Janeiro, Maria chegou a visitar a feira e o bairro onde este homem dizia que morava, pensando poder, quem sabe, encontrá-lo. Contudo, sua busca foi em vão.

Um tempo depois...

Depois que Maria parou os atendimentos, alguns contatos foram feitos na intenção de convidá-la a retomar sua análise, mas sem sucesso. Ela, por sua vez, ligou para o analista três vezes, mas sempre pedindo ajuda para algum parente ou amigo, no momento em que aproveitávamos para reiterar o convite. Em sua última ligação, em janeiro de 2016, ocorreu-nos perguntar sobre como anda o amor, sua fantástica busca e Maria se lamentou dizendo que isso continuava mal. Fizemos então o convite para que ela viesse falar sobre o amor e Maria aceitou. Resumimos, a seguir, esse encontro.

Maria expressa que ainda sente uma falta, um vazio que sua avó preenchia. Com a perda da avó, ela passou a sentir ainda mais esse vazio. Ela comenta que “Talvez se não fosse a minha avó cuidar de mim, eu nem estaria aqui”. Maria cuida do avô, das coisas da casa da avó, como se ela estivesse ali olhando seus afazeres, embora saiba que ela já partiu dessa vida.

Maria confessa que ainda vive uma busca incessante e hoje, além de procurar se apoiar nos filhos, no marido e no avô, ela agora está com Deus. Mas mesmo assim, sua busca continua incessante.

Maria relata que teve um sonho com sua avó quando, numa viagem para o Rio de Janeiro com seu avô e família, ele resolve antecipar sua viagem para Vitória. Maria resolve não voltar com ele, dizendo para si mesma que deixaria de cuidar dele, ficando no Rio para curtir as férias. Na noite anterior ao retorno do avô, Maria sonha: “Uma multidão se reunia em torno da praça, fazendo um círculo. A avó de Maria aparecia no alto das nuvens com as mãos na cintura, murmurando, censurando Maria pelo que estava acontecendo na praça. Maria rompe o círculo fechado pela multidão e encontra seu avô dentro de uma caixa de aproximadamente um metro, tentando desvencilhar-se daquela prisão”.

Maria então concluiu que não tem como deixar seu avô desacompanhado, que a sua avó apareceu no sonho para chamar a sua atenção por estar descuidando dele, deixando-o viajar sozinho.

1.3 A escuta com transferência: fundamentação teórica e metodológica

Freud (1920/1976, p. 188) nos dizia que a condição ideal para que um sujeito inicie um tratamento analítico é que ele apresente um sofrimento, queira tratá-lo e procure ajuda:

Sabe-se bem que a situação ideal para a análise é a circunstância de alguém que, sob outros aspectos, é seu próprio senhor, estar no momento sofrendo um conflito interno, que é incapaz de resolver sozinho; assim leva seu problema ao analista e lhe pede auxílio.

Freud (1920/1976, 188-189) considerava ainda que qualquer situação que se afaste destas condições seria desfavorável para a psicanálise e insiste em dizer que não é a mesma coisa quando alguém demanda um tratamento por seu próprio interesse ou se ele é levado à análise por vontade de outros.

Em suma, não é indiferente que alguém venha à psicanálise por sua própria vontade, ou seja, levado a ela, quando é ele próprio que deseja mudar, ou apenas os seus parentes, que o amam (ou se supõe que o amam).

Mas sabemos que o conflito interno nem sempre é fácil de ser admitido ou percebido, tampouco buscar ajuda e confiá-lo a outros. Geralmente o sofrimento vem diluído nos diferentes tipos de demanda, o que requer um tempo de escuta para que se possa colocar em relevo o que estaria para além do que é demandado, pois a demanda recobre o desejo e o que está em jogo no conflito ao mesmo tempo em que ela se constitui como uma preciosa via para que o analista, justamente por não satisfazê-la, conduza o sujeito na direção de revelar isto. Veremos, na análise do caso clínico, que o sofrimento de Maria já se encontrava velado por ocasião do pedido de reconhecimento de paternidade, só podendo ser enunciado por ela ao longo do tratamento.

O acesso ao saber inconsciente só é possível quando o analista coloca em funcionamento a regra fundamental da psicanálise que, do seu lado, “consiste simplesmente em não dirigir o reparo para algo específico e em manter a mesma ‘atenção uniformemente suspensa’ em face de tudo o que se escuta”. Em contrapartida, ao paciente é exigido “[...] que comunique tudo o que lhe ocorre, sem crítica ou seleção” (FREUD, 1912/1976, p. 149-150). Se o analista se comportar de

outro modo, ele não se beneficiará dos resultados obtidos pelo fato do paciente obedecer à regra fundamental da psicanálise.

O fato do analista “[...] conter todas as influências conscientes de sua capacidade de prestar atenção e abandonar-se inteiramente à ‘memória inconsciente’” (FREUD, 1912/1976, p. 150) não significa que ele não dirija o tratamento. Dirigir o tratamento consiste em fazer com que o sujeito aplique a regra analítica, sustentando um discurso que se defina pela associação livre.

O rigor em colocar em funcionamento a regra fundamental da psicanálise – a associação livre – é tão fundamental que todas as Recomendações aos Médicos que Exercem a Psicanálise,¹⁵ mencionadas por Freud neste texto encontram-se submetidas a um preceito único, de que a regra fundamental funcione: “Todas elas se destinam a criar, para o médico, uma contrapartida à ‘regra fundamental da psicanálise’ estabelecida para o paciente” (FREUD, 1912/1976, p. 154).

A associação livre, paradoxalmente, não é livre. Ela é sobredeterminada pelo inconsciente. Ela apresenta encadeamentos simbólicos, regidos pelas mesmas leis da linguagem – metáfora e metonímia – que Freud demonstrou funcionar na elaboração dos sonhos – a condensação e o deslocamento. Tanto não é livre a associação que ela levará o sujeito ao encontro “[...] com a verdade que resulta do que chamamos de associação livre, ou, dito de outra maneira, de um livre emprego da fala” (LACAN, 1971/2009, p. 58).

A própria estrutura do discurso psicanalítico fomenta a associação livre, ao colocar em cena a divisão sujeito, convidando o analisando a falar e dizendo-lhe que tudo que ele fale terá seu devido valor. Desse modo, a psicanálise, promovendo a associação livre a um estatuto de regra fundamental, permite que a situação analítica coloque em relevo os significantes que contam na história do sujeito, dando-lhe a ver que existe um saber que ele sabia, mas que desconhecia que sabia.

Esse saber obtido através da associação livre e na transferência com o analista é elaborado a partir das articulações significantes, onde o sujeito, até então alienado e fixado ao saber, produz-se como efeito: “Deve-se tratar de elaborar, de permitir àquele que eu chamo analisante de elaborar, elaborar este saber, este saber inconsciente

¹⁵ Não tomar notas integrais, registro estenográfico, etc., durante as sessões; não trabalhar cientificamente no caso enquanto durar o tratamento; evitar a ambição terapêutica e atividade educativa; encurtar o tratamento face às demandas institucionais, entre outras.

que está nele como um cancro, não como uma profundidade, como um cancro” (LACAN, 1973-74/1994, p. 10).

A emergência desse saber inconsciente depende também das relações da série das gerações que antecederam ao nascimento do sujeito, mediante a troca prescrita pelas estruturas parentais, como pudemos observar na história que antecedeu ao nascimento de Maria.

Voltemos agora ao fato de que é o analista que dirige o tratamento. Ele dirige o tratamento de uma maneira muito particular, fazendo-se presente, inicialmente, de forma discreta – como recomenda a regra fundamental: “[...] deve ser opaco aos seus pacientes e, como um espelho, não mostrar-lhes nada, exceto o que lhe é mostrado” (FREUD, 1912/1976, p. 157). Uma presença implicada numa escuta que é a própria condição da fala.

Em seu texto *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, Lacan (1958/1998) deixa claro que é do lugar do analista, na condução da cura, que ele se propõe a tratar. Nesse sentido, ele vai mostrar exatamente como teoria e prática estão implicadas, a partir do conceito de transferência.

De imediato, Lacan acentua a importância de se admitir o conceito de significante, como única via de se produzir algo novo na direção do tratamento, onde as dificuldades na transferência, entre o analista e o analisando, eram devidas à própria relação dual em jogo no *setting* analítico, cujo ideal terapêutico a ser alcançado consistia em retificar a relação do sujeito com a realidade. Inclusive, tal ideal era corroborado pelas orientações em supervisões dos analistas, que pressionavam no sentido de reconduzir o paciente à situação real.

Toda relação analisável e interpretável simbolicamente está sempre inscrita em uma relação a três. Assim, se a relação é concebida pelo analista numa relação a dois, reforça-se o eixo imaginário, comprometendo o funcionamento da regra fundamental da psicanálise. Nesse sentido, Lacan (1958/1988, p. 601) vai dizer que se há resistência ao tratamento, esta resistência se encontra do lado do analista: “É também isso o que queremos deixar claro, quando dizemos que não há outra resistência à análise senão a do próprio analista”.

Na realidade, o que Lacan parece demonstrar, a partir de seus questionamentos das conduções das análises na época, é que o manejo da transferência é idêntico à noção que se faz dela. Ele então observa como a parcialidade das teorias – análise das defesas, o eixo tomado da relação de objeto e a

noção de introjeção intersubjetiva – não se completam, não havendo limite para os desgastes da técnica por sua desconceitualização.

Assim, Lacan (1958/1988, p. 618) estaria ratificando a afirmação freudiana de que teoria e prática são indissociáveis, exigindo um retorno aos conceitos fundamentais de Freud, que fundamentariam a práxis analítica: “A verdade é que as flagrantes incertezas da leitura dos grandes conceitos freudianos são correlatas às fraquezas que oneram o labor prático”.

Portanto, se a regra fundamental da psicanálise estava ali, a serviço das associações do paciente, foi preciso que Lacan reavaliasse o outro lado, o do analista, questionando seu lugar na transferência. Para isso, era necessário pensar a relação analítica para além da relação dual, o que exigiu que Lacan relesse Freud a partir da doutrina do significante, requerendo toda uma teorização sobre o simbólico.

Lacan (1974-75/1991, p. 45), a caminho da formalização de um real em jogo na experiência psicanalítica, diz que há um limite para o saber advindo da decifração do significante. Na aula de 11 de novembro, no seminário R.S.I., ele comenta que o nó borromeano vai contra a imagem da concatenação, dizendo que o discurso de que se trata não faz cadeia. Nesse sentido, Lacan (1974-75/1991) vai se perguntar a que se liga o efeito de sentido no real: “A partir daí se coloca a questão de saber se o efeito de sentido no seu real se liga ao emprego das palavras ou bem a sua jaculação”.¹⁶

Não fornecemos o sentido do sintoma, que só contribui para a sua proliferação. O sentido do sintoma é real, daí a indagação de Lacan sobre o real sentido do sintoma. Lacan (1974, p. 27), em *A Terceira*, nos previne dessa proliferação, dizendo o que deve ser a visada da interpretação: “A interpretação, emiti, não é a interpolação de sentido, mas jogo sobre o equívoco”.

O sentido que interessa à psicanálise é o sentido sexual, o sentido ‘*non sense*’, este que se define por não poder se inscrever. É o buraco que obstrui a linguagem, o acesso do ser falante a alguma coisa que toca o real, este impossível que faz com que a relação sexual não se inscreva.

Se por um lado, o sentido do sexual não se escreve, por outro, ele ex-siste e, existindo, ele permite o nó da não relação sexual. O nó borromeano ex-siste à prática analítica, suportando-a, onde a ex-sistência não se define senão por apagar todo o

¹⁶ [Do lat. *jaculare*] V. t. d.1. Ejacular (1). 2. Lançar, arremessar (FERREIRA, 1986).

sentido, possibilitando ao analista experimentar uma escuta, no dizer de Lacan (1973-74/1994, p. 8), atravessada.

O 'signans'¹⁷ tem o interesse, o interesse de nos permitir na análise, de operar, de resolver, ainda que, como todo mundo, nós não sejamos capazes de ter senão um pensamento de cada vez, mas de nos colocarmos nesse estado chamado pudicamente de atenção flutuante, que faz que justamente quando o parceiro, no caso, o analisante, ele emite um pensamento, nós podemos ter um outro completamente diferente, que é um feliz acaso de onde jorra um clarão: e é justamente aí que pode se produzir a interpretação, quer dizer, devido ao fato de termos uma atenção flutuante, nós ouvimos o que ele disse algumas vezes simplesmente pelo fato de uma espécie de equívoco, quer dizer, de uma equivalência material. Nós nos apercebemos do que ele disse – nós percebemos, porque nós o experimentamos – que aquilo que ele disse podia ser ouvido inteiramente atravessado. E é justamente o escutando atravessado que nós lhe permitimos perceber, de onde seus pensamentos, a semiótica dele, de onde ela emerge: ela emerge de nada além que da ex-sistência de 'lalangue'. 'Lalangue' ex-siste, ex-siste além daquilo que ele crê ser seu mundo.

Portanto, na análise trata-se “[...] de dar conta daquilo que ex-siste como interpretação” (LACAN, 1974-75/1991, p. 47), buscando obter um dizer que possa nodular real, simbólico e imaginário, um dizer que faça nó, cujo efeito de sentido seja real.

1.3.1 Quando tratamento e pesquisa não coincidem

Se Freud (1912/1976, p. 152), num primeiro momento, nos diz que pesquisa e tratamento coincidem, noutro, ele recomenda que “[...] não obstante, após certo ponto, a técnica exigida por uma opõe-se à requerida pelo outro”. Por quê? Porque “Não é bom trabalhar cientificamente num caso enquanto o tratamento ainda está continuando – reunir sua estrutura, tentar predizer seu progresso futuro e obter, de tempos em tempos, um quadro do estado atual das coisas, como o interesse científico exigiria” (FREUD, 1912/1976, p. 152-53).

Dessa maneira, o tratamento se sobrepõe à pesquisa científica, prevalecendo a regra fundamental, permitindo que pesquisa e tratamento realmente coincidam, aquela onde o próprio sujeito é convidado a ser pesquisador daquilo que o aflige,

¹⁷ É o sentido, termo atribuído por Lacan (1973-74/1994, p.8) à Saussure e aos estoicos.

convidando-nos a esperar que ele mesmo construa suas hipóteses sintomáticas e delas se certifique na direção de uma cura possível.

Quando Freud (1912/1976) diz “[...] após certo ponto”, podemos nos perguntar que ponto seria esse em que pesquisa e tratamento não mais coincidiriam? Não seria exatamente quando a transferência se estabelece? Mas tal recomendação se destina aos analistas – recomendações aos médicos que exercem a psicanálise – que, após trabalharem as demandas do sujeito, colocando em relevo os significantes de sua história, responderiam a partir de uma posição transferencial dada, permitindo assim que o sujeito caminhe em sua análise. Mas do lado do analisando, aí sim, pesquisa e tratamento coincidem.

Assim é que o caso clínico Maria tornou-se, posteriormente, dado haver transferência, o nosso principal eixo de pesquisa na sua dimensão clínica, onde foi possível, levando em conta as particularidades das condições de nossa pesquisa, reunir alguns significantes da sua história e obter um quadro do estado atual das coisas. E foi este quadro apresentado por Maria que nos fez propor a temática em torno da função paterna e do gozo feminino que, na forma de um retorno sobre este mesmo quadro, pudemos alinhar algumas considerações, onde o particular de um caso pôde nos indicar o que existe de estruturalmente universal.

2 DO NOME DO PAI AOS NOMES DO PAI

2.1 O nome do pai no singular: a metáfora paterna

2.1.1 Pater semper incertus est...

Uma criança, quando amanhecia o dia, corria para o quintal de sua casa para observar a galinha que chocava os ovos. Ela levantava sutilmente a ave para espiar se os pintinhos já tinham nascidos. Quando constatava que eles estavam lá, era tomado por certo júbilo e dizia: *Como pode haver vida onde antes não existia nada?*¹⁸ Talvez ela esperasse capturar o momento da criação, este momento mítico da vida, sem representação.

Por mais que tentassem explicar a essa criança a biologia da procriação, isso seria sempre da ordem do mistério, do enigma. Nada no simbólico explica a criação.

Há contudo, uma coisa que escapa à trama simbólica, é a procriação em sua raiz essencial – que um ser nasça de um outro. A procriação é, na ordem do simbólico, coberta pela ordem instaurada por essa sucessão entre os seres. Mas o fato de sua individuação, o fato de que um ser saia de um ser, nada o explica no simbólico. Todo simbolismo está aí para afirmar que a criatura não engendra a criatura, que a criatura é impensável sem uma fundamental criação. No simbólico, nada explica a criação (LACAN, 1955-56/1985, p. 205).

Se diante da pergunta “De onde vêm os bebês?” a mãe é dada como certa pela criança, o lugar ou a função do pai na procriação permanecem incertos. Perguntemos às crianças próximas da idade de 5 anos sobre o papel do pai na procriação e constataremos um desconhecimento radical da sua função. Diante desse não saber as crianças criam teorias, chamadas por Freud de *teorias sexuais infantis*, para dar conta do real da procriação.

Ansermet (2006), ao falar sobre as biotecnologias de reprodução na contemporaneidade, comenta que o sujeito, diante da realidade biológica da procriação, por ocasião da inseminação, restabelece um pai incerto, deslocando a

¹⁸ Memórias de um paciente quando relatava lembranças de sua infância.

dúvida sobre a paternidade para a dúvida da escolha do espermatozoide, uma dúvida liberadora que cria um vazio, um espaço para o sujeito se inventar como pai.

Fonseca (2005), no seu trabalho que traz o curioso título *A certeza que pariu a dúvida*, constata que a simples existência do teste de DNA desperta dúvidas a respeito da paternidade. Nesse sentido, a autora comenta que o teste, que legitima a paternidade junto aos filhos tidos fora do casamento, tem evoluído também no sentido inverso, gerando contestação de paternidade de filhos gerados na constância do casamento.

Em Édipo Rei também encontramos a dúvida em torno da origem. Édipo nada sabia sobre sua verdadeira ascendência. Até determinado momento, acreditava-se filho de Pólipo e Mérope e era considerado o cidadão mais importante de Corinto. No entanto, numa festa, um homem embriagado, após insultá-lo sem qualquer motivo, diz que ele era filho adotivo. Édipo então vai interrogar os pais sobre sua origem e eles, sentindo-se ultrajados, negam o veredicto. Mas o insulto ainda doía em Édipo que foi ao oráculo de Delfos consultar o Deus Apolo, que lhe revela um futuro trágico: que ele se uniria à própria mãe, depois de assassinar o pai, tendo descendências impuras. Diante dessas predições, Édipo deixa Corinto tentando se afastar do destino previsto.

Assim, tentando evitar o seu destino, Édipo sai “[...] à procura de pouso bem distante, onde me exilaria e onde jamais se tornariam realidade – assim pensava eu – aquelas sordidezas prognosticadas pelo oráculo funesto” (SÓFOCLES, 2004, p. 58-59). No entanto, Édipo, em sua marcha, avista um arauto à frente de um carro – que levava o rei Laio – correndo em direção contrária à sua. O arauto e o rei empurram violentamente Édipo para fora do caminho. Encolerizado, Édipo reage matando o arauto e o rei Laio, seu pai (sem saber que era o rei e muito menos seu pai), bem como quase todos os guardas, conforme previa a profecia.

Édipo, na sequência de sua retirada de Corinto, ao chegar às portas de Tebas depara-se com a esfinge que devorava os melhores homens desta cidade, por tentarem e não conseguirem decifrar seu enigma. Édipo então, ao decifrar o enigma, salva Tebas da peste e torna-se rei. Mas sua condição de homem impuro no reino, ao desposar a mãe sem o saber, traz a peste de volta. Agora como rei, tenta novamente saber a verdade, apesar de várias vezes ser persuadido a desistir de sua busca, que inevitavelmente o levaria a descobrir sobre sua origem e, conseqüentemente, as razões para o mal de Tebas. Mas Édipo insiste em conhecer

a verdade: “Irrompa o que tiver de vir, mas minha origem, humilde como for, insisto em conhecê-la” (SÓFOCLES, 2004, p. 75).

Édipo, ao decifrar o enigma, libera o povo de uma pergunta que mantinha a peste, mas paradoxalmente, suprime o suspense que a questão da verdade introduz no povo. A peste então retorna e Édipo, mais uma vez, tenta decifrar o enigma, querendo tornar-se senhor da verdade. Mas, por querer saber toda verdade, que só pode ser não-toda, Édipo é maldito e exilado da cidade, após furar os próprios olhos, simbolizando aqui sua castração.

A necessidade de sustentar a pergunta “O que é um pai?” como incerto – como o faz Maria mantendo o sobrenome paterno do filho ausente, bem como a incerteza sobre a sua própria filiação paterna –, preservando a estrutura de um desejo sempre enigmático, não é sem a própria história do seminário não realizado, os nomes do pai. A questão de manter em suspense nos remete à própria suspensão do seminário *Os nomes do pai*, que foi interrompido no contexto de uma problemática institucional, onde Lacan fora excluído da lista dos analistas didatas da IPA.¹⁹ O não pronunciamento desse seminário, Lacan o interpreta, dentre outras coisas, na modalidade do impossível, como se fosse impossível tocar no Nome-do-Pai na psicanálise (MILLER, 1992).

Perguntamo-nos se “a questão de manter em suspense” o sobrenome paterno no registro de nascimento do filho, o não pronunciamento deste nome, seria uma modalidade do impossível, onde Maria, mesmo que precariamente, encontra um limite para seu gozo.

Assim, a constante recorrência de Lacan à lembrança do seminário interrompido ao longo de seu ensino, sua insistência em fazer referência ao evento de suspensão do seu seminário *Os nomes do pai* é portadora em si mesmo de uma questão específica em relação ao próprio significante Nome-do-Pai.

Lacan (1955-56/1985, p. 329-330) ao se perguntar *O que pode querer dizer ser pai?* distingue esta questão fundamental da relação entre copular e ser pai no que diz respeito à procriação:

A questão é que a injunção dos fatos – copular com uma mulher, que ela porte em seguida alguma coisa durante um certo tempo em seu ventre, que esse produto acabe por ser ejetado – jamais terminará por constituir a

¹⁹ Para uma contextualização mais detalhada da relação entre o seminário interrompido e as questões institucionais envolvendo Lacan e a IPA, ver Porge (1998).

noção do que é ser pai. Não falo nem mesmo do todo feixe cultural implicado no termo ser pai, falo simplesmente do que é ser pai no sentido de procriar.

A questão do nascimento e da morte não tem solução no significante e procriar ganha seu pleno sentido²⁰ nos dois sexos em relação com a experiência da morte.

Na verdade, é preciso um efeito de retorno para que o fato de copular para o homem tenha o sentido que ele tem realmente, de que a criança seja tanto dele quanto da mãe. Mas mesmo o efeito de retorno, produzido por todo um jogo de trocas culturais, deixa um resíduo sobre o papel do pai na procriação.

Nesse sentido, o caso pequeno Hans é exemplar. O pai de Hans, num pós-escrito enviado a Freud (1909/1976, p. 107), na intenção de fazer alguns acréscimos ao caso clínico de Hans, faz o seguinte comentário sobre este resíduo estrutural:

Um resíduo não resolvido permanece por trás, pois Hans ainda quebra a cabeça para descobrir o que um pai tem a ver com seu filho, já que é a mãe que o traz ao mundo. Isso pode ser visto pelas suas perguntas, como por exemplo: ‘Eu pertenço a você também, não pertenço?’ (querendo dizer não só a sua mãe). Não está claro para ele de que maneira ele pertence a mim.

Hans, assim como Bento Santiago – “Qual seria o dia da criação de Ezequiel?” – sustentam, em suas indagações, um resíduo que deixa em suspense a certeza da paternidade, logo, mantém a eficácia do Nome-do-Pai. Esse resíduo também está presente nas constantes indagações do pequeno Junior que, por três vezes, reitera a pergunta sobre a origem de sua filiação: “Mas mãe, você sabe quem é meu pai, não sabe?”.

Na verdade, Maria não responde, assim como Capitu – “De boca, porém, não confessou nada” –, o que mantém o pai na sua irredutibilidade significante, permitindo assim que a própria indagação permaneça em aberto. Preservando aberta a pergunta *quem é o pai?*, na ausência do registro paterno, Maria sustenta, para ela, alguma impossibilidade, um resíduo não-todo que a remete a outra indagação, também enigmática: “Mas eu queria saber ser uma mulher desde pequena”.

Não poderíamos dizer que Maria encontrou, nas condições do nascimento de Junior, uma maneira contingente, portanto simbólica, uma suplência fálica para lidar

²⁰ “[Do lat. *procreare*]. V.t.d. Dar origem, nascimento, existência, a; gerar” (FERREIRA, 1986).

com sua fantástica busca por um gozo impossível? Parece que é assim que ela se pronuncia: “Uma fantástica busca que só serviu para gerar Junior. O nascimento de Junior é que deu um freio”.

A incerteza estrutural do pai na procriação é inerente à própria categoria do significante, já que a efetivação da possibilidade (caso isso fosse possível) de dizer o que é o pai anularia seu estatuto simbólico, como assevera Lacan (1957/1988) em seus *Escritos* a respeito do pai querer estar identificado à sua função como legislador, que o colocaria em posição de demérito, excluindo-o de sua posição significante. Sobre a posição significante do pai, Lacan (1957-58/1999, p. 187), no seminário *As Formações do Inconsciente*, nos diz que:

A posição do nome-do-pai como tal, a qualidade do pai como procriador, é uma questão que se situa no nível simbólico. Pode materializar-se sob diversas formas culturais, mas não depende como tal da forma cultural, é uma necessidade da cadeia significante.

Se por um lado, a procriação – que um ser nasça de outro ser – não encontra explicação no significante, no simbólico, a função de procriar é impensável sem a categoria do significante. O significante, apesar de não responder à questão “O que é um pai?”, permite que a própria indagação permaneça em aberto por sua natureza significante, ou seja, na sua irredutibilidade de significante, não significa nada. Lacan (1957-58/1999, p. 187) então vai dizer “Que o pai seja, por exemplo, o verdadeiro agente da procriação não é de maneira alguma uma verdade da experiência”. Ora, se o pai pode não ser o verdadeiro agente da procriação, quem pode ser?

Lacan (1969-70/1992), no seminário *O Avesso da Psicanálise*, diz ser possível que uma mulher tenha um filho de um homem que não seja aquele com quem ela se deitou. Bem, se a mulher pode ter um filho com um homem desejando que fosse de outro, quem é o agente da procriação?

Lacan comenta ainda que numa determinada tribo primitiva, a procriação era atribuída a não sei o quê, uma fonte, uma pedra, ou o encontro com um espírito em certos lugares. Nesse sentido, Lacan (1957-58/1999, p. 187) diz que “O importante, com efeito, não é as pessoas saberem perfeitamente que uma mulher só pode engravidar quando pratica o coito, mas sancionarem num significante que aquele com quem ela praticou o coito é o pai”.

Aqui, lembremos as constantes indagações do pequeno Junior sobre quem é seu pai, que convergiam para que a mãe atribuísse a paternidade ao padrasto, o que talvez lhe tirasse da condição de caçula da mãe, mas suas tentativas não alcançavam o sucesso esperado e seus sintomas denunciavam isso.

Se a procriação pode ou deve ser atribuída, sancionada num significante, portanto em um nome, podemos dizer que a própria mãe não é autógena, isto é, a criatura não engendra a criatura e, portanto, não gera a si mesma, não é autóctone.²¹ Assim, o pai enquanto nome fica encarregado de representar a proibição de que o filho seja só da mãe: “O pai acha-se numa posição metafórica, na medida e unicamente na medida em que a mãe faz dele aquele que sanciona, por sua presença, a existência como tal do lugar da lei” (LACAN, 1957-58/1999, p. 202).

A paternidade referida, sancionada ou atribuída num significante, transcende a figura do pai da realidade. O pai pode estar ali, fazer-se muito presente, como é o caso do pai de Hans, e a função paterna não vigorar diante do desejo caprichoso da mãe. Se o pai pode funcionar muito bem em ausência, é porque Lacan nos chama atenção para outra dimensão da paternidade que não a realista, que não se confunde com o pai na família.

2.1.2 O pai para além da visão ambientalista: uma outra dimensão

Concebendo o pai em posição significante, situando-o, portanto, no simbólico, Lacan interroga a visão ambientalista da paternidade que resume a importância do pai no fato de estar ou não presente, em suas qualidades pessoais, no seu papel social junto à criança e à mãe. Lacan então propõe pensarmos outra dimensão da paternidade, discutindo o papel do pai, não na família, mas no complexo de Édipo.

No período entre 1957-1958, ano em que Lacan ministra o seu seminário sobre *As Formações do Inconsciente*, ele observa que a ideia da carência paterna estava na ordem do dia, que evoluía no sentido cada vez mais ambientalista. Nesse

²¹ Lacan (1971/2009, p. 161) diz “[...] ser concebível que a reprodução da espécie humana possa acontecer sem nenhuma forma de intervenção sob o Nome-do-Pai, uma vez que a inseminação artificial não estaria aí à toa”. Sobre isso, ver também Chatel (1995).

sentido, Lacan (1957-58/1999, p. 172) faz o seguinte comentário a respeito das pesquisas realizadas em torno da carência paterna:

Ao procurarmos a carência paterna pelo que nos interessamos no que concerne ao pai? As perguntas acumulam-se no registro biográfico. O pai estava ou não presente? Será que viajava, que se ausentava, será que voltava com frequência? O Édipo pode constituir-se normalmente quando não existe pai? [...]. Percebeu-se então que um Édipo podia constituir-se muito bem, mesmo quando o pai estava ausente.

Nesse contexto, Lacan vai tentar encontrar fórmulas mínimas para progredir na questão *o que é ser pai?*. Ele retoma as pesquisas realizadas sobre a carência paterna para dizer que elas pecam não pelo que descobrem, mas pelo que procuram, assinalando que o erro de orientação está em confundir o pai como normativo e o pai como normal, pois a normalidade do pai é uma questão, e a de sua posição normal na família, é outra. De acordo com Lacan (1957-58/1999, p. 174).

Falar de sua carência na família não é falar de sua carência no complexo. De fato, para falar de sua carência no complexo, é preciso introduzir uma outra dimensão que não a realista, definida pelo modo caracterológico, biográfico ou outro de sua presença na família.

Lacan vai, dessa forma, colocar um pouco de ordem na questão, propondo introduzir mais corretamente o papel do pai. Ora, se é o lugar do pai no complexo que pode indicar uma direção por onde enunciar uma formulação mais correta, Lacan vai interrogar o complexo: qual o lugar do pai no Complexo de Édipo?

Lacan inicia dizendo o que o pai não é: não é um objeto real, mesmo que tenha que encarnar-se ou dar corpo à castração. Ele tampouco é um objeto ideal, pois por esse aspecto, só traria acidentes. O pai é o pai simbólico, afirma Lacan. Mas ele quer dar um pouco mais de exatidão à ideia de pai simbólico.

No complexo de Édipo, o pai interdita a mãe, encarregando-se de representar a lei primordial que proíbe a relação incestuosa entre mãe e filho. No complexo, diz Lacan (1957-58/1999, p. 180), o pai é uma metáfora: “A função do pai no complexo de Édipo é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno”.

Nesse momento de seu ensino, Lacan (1957-58/1999, p. 180) assume uma posição radical quanto a isso – o pai como significante que substitui outro

significante – dizendo ser esta substituição o pilar único da intervenção do pai no complexo de Édipo. E acrescenta: “E, não sendo nesse nível que vocês procuram as carências paternas, não irão encontrá-las em nenhum lugar”.

A importância que a mãe confere à palavra do pai nos dá a dimensão do quanto ela, mãe, também deve estar referida à lei, reconhecendo aí um para além dela mesma.

O essencial é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal. Trata-se do pai, portanto, como Nome-do-Pai, estritamente ligado à enunciação da lei como todo o desenvolvimento da doutrina freudiana no-lo anuncia e promove (LACAN, 1957-58/1999, p. 197).

O pai que pode mediar o capricho e a lei da mãe é o pai enquanto Nome-do-Pai. O pai, enquanto um nome, já é enunciado por Lacan (1955-56/1985, p. 114) no Seminário 3, *As Psicoses*, quando diz que “A ordem que impede a colisão e o rebentar da situação no conjunto está fundada na existência desse nome do pai”.

No nosso entender, podemos dizer que a questão *ser pai* colocada por Lacan, ao longo do seminário *As psicoses*, apresenta dois eixos principais: primeiro, o Nome-do-Pai como um representante da ordem simbólica que organiza a dimensão imaginária e incestuosa da relação mãe e filho; segundo, a constante distinção feita por Lacan entre o pai genitor e natural e o pai enquanto significante.

A primeira ocorrência do termo nome do pai neste Seminário é no capítulo VII – *A Dissolução imaginária* – quando nos dá o sentido e a função do pai no Complexo de Édipo; a segunda vez que menciona o termo nome-do-pai, agora com hífen e ainda minúsculo, acontece quando comenta o mecanismo do “como se”, a propósito da sintomatologia dos esquizofrênicos; o terceiro momento, agora com hífen e maiúscula,²² é para condicionar a existência e o surgimento da palavra pai num certo registro da história; a quarta e última vez o faz para dizer que o Nome-do-Pai não é o único significante irreduzível ao condicionamento imaginário, podendo ser isolado a cada vez que aprendemos alguma coisa que é da ordem simbólica.

²² Para a escolha da escrita com o uso das maiúsculas, com hifens, no singular, o Nome-do-Pai, Porge (1998) comenta que em todos os textos escritos por Lacan e publicados, encontramos a ortografia com maiúsculas e hifens, exceto o *nome do pai* (em itálico, sem hífen, sem maiúscula), em 1953, no Discurso de Roma. Já a ortografia do plural, os nomes do pai, não está fixada por escritos publicados por Lacan. O termo é empregado em seminários e conferências, mas não se sabe como Lacan o teria escrito. Em geral, os estabelecimentos destes textos orais escolhem a ortografia *nomes do pai*.

A atribuição da procriação ao pai, portanto, só pode ser efeito de um significante, não do pai que está na realidade, mas de um nome para o pai. Isso toca diretamente nas questões em torno do reconhecimento da paternidade – reconhecer uma paternidade – se nos perguntarmos que pai a mãe reconhece: o pai dela? Se for assim, não estaríamos na via imaginária do mito do Nome-do-Pai e a criança, objeto metonímico da mãe, assujeitada? Seria o pai o companheiro da mãe nas suas diferentes possibilidades – parceiro, amante, primeiro amor, etc.? Ou ainda, em algum objeto cultural que encarnaria esse nome de pai?

Pois, se o contexto simbólico a exige, nem por isso a paternidade deixa de ser atribuída ao encontro, pela mulher, de um espírito ou naquela fonte, ou num dado monólito em que ele supostamente habite [...]. É justamente isso que demonstra que a atribuição da procriação ao pai só pode ser efeito de um significante puro, de um reconhecimento, não do pai real, mas daquilo que a religião nos ensinou a invocar como o Nome-do-Pai (LACAN, 1957/1988, p. 562).

Desse modo, a atribuição da procriação ao pai, como efeito de um significante puro, esse reconhecimento, não do pai da realidade, mas de um nome para o pai, Nome-do-Pai, não dependeria da mãe estar concernida como mulher?

No que diz respeito à natureza sexual desse encontro, temos a observação de Lacan (1955-56/1985, p. 320) de que, em todo texto de Schreber, seu pai foi nomeado uma única vez, a respeito de sua obra mais conhecida, *Manual de ginástica de quarto*:

A única vez que Schreber nomeia seu pai é no momento em que vai ver nesse livrinho se é verdade o que lhes dizem as vozes quanto a atitude típica que deve ser aquela do homem e da mulher, no momento em que fazem amor.

Lacan (1975-76/2007, p. 68), ao dizer que o sintoma central é feito da carência própria da relação sexual e que esta carência deve tomar uma forma que não seja qualquer, atrela, também em Joyce, esta forma ao encontro com uma mulher: “Para Joyce, essa forma é aquela que o enoda à sua mulher, a tal Nora, em cujo reino ele elucubra *Exiles*”.

No caso pequeno Hans, como veremos a seguir, a exclusão do pai como marido, no discurso da mãe e com a anuência do pai, compromete a eficácia da função paterna em inserir Hans numa ordem simbólica.

A ausência do pai na realidade é, portanto, condizente com a presença do significante. Não há subjetividade paterna. O pai nunca é senão um referencial, um termo da interpretação analítica. O importante então é que a mulher sancione num significante que aquele com quem ela praticou o coito é o pai.

Desse modo, um pai encontrará um lugar junto à criança se, no lugar da mãe, a partir de uma simbolização primordial entre ela e a criança, o pai for colocado como um significante, um nome, substituindo o primeiro significante materno.

Assim, de acordo com Lacan (1957/1988, p. 563), “Isso se aplica, assim, à metáfora do Nome-do-Pai, ou seja, à metáfora que coloca esse **Nome** (grifo nosso) em substituição ao lugar primeiramente simbolizado pela operação da ausência da mãe”.

E, uma vez o lugar estando primeiramente simbolizado pela mãe, do que dependeria para que ela colocasse, em substituição, esse *Nome*, podendo aí atribuir ou reconhecer num significante, o pai? Isso dependeria, reiteramos a pergunta, da mãe na posição de mulher, não-toda?²³

Barros (2005, p. 102), em seus estudos sobre a paternidade no tribunal, constata que as mães, movidas pela exigência de um pai ideal, desbancam o pai da realidade, mantendo os filhos submetidos aos seus caprichos: “[...] nesses casos, vimos como o Direito fracassa diante do imperativo materno. Em todos os casos, a criança tem acesso ao pai que a mãe consente”.

Apesar de Barros (2005, p. 114) mencionar que as crianças escutadas tentam dizer não ao desejo caprichoso da mãe fazendo sintomas, observa que “Não há lei jurídica que reverta esse dom. A mãe deverá ter dado lugar ao exercício da paternidade. Esta ordem precede a ordem jurídica e é condição de sua eficácia”.

Enfim, Barros (2005, p. 114) observa que a mãe só franqueia o exercício da paternidade se desejar alguma coisa para além dela mesma, como mulher:

Pois se o poder materno em relação ao seu filho é inegável, os casos demonstram isso, ela só consente em perder esse poder junto ao filho por desejar um homem ou alguma outra coisa, por desejar para além da mãe, como mulher.

Se a ausência do pai na realidade, como mencionamos, é condizente com a presença do significante, a paternidade deve ser compreendida para além de uma

²³ Adiante, quando abordaremos o Édipo feminino em Freud e o gozo feminino, não-todo, em Lacan, explicitaremos o que estamos denominando aqui a “mãe na posição de mulher”.

dimensão realista. Nesse sentido, nos propomos a trabalhar o caso pequeno Hans, a partir do seminário 4, A Relação de Objeto (LACAN, 1956-57/1995), demonstrando como a presença do pai de Hans, que era muito presente na realidade, não foi suficiente para fazer vigorar a função paterna que levasse Hans a assumir o falo simbólico, não sem as condições vividas pelo casal parental, ou seja, o que se passava entre um homem e uma mulher.

2.2 O caso do Pequeno Hans e a Função Paterna

Lacan (1969/2003), em *Uma nota sobre a criança*, observa que a família conjugal, na evolução das sociedades, tem uma função de resíduo, uma irreduzibilidade na transmissão de um desejo que, não sendo anônimo, tem um papel determinante na constituição subjetiva.

Nesse contexto, Lacan (1969/2003, p. 369) afirma que “[...] o sintoma da criança acha-se em condições de responder ao que existe de sintomático na estrutura familiar [...]. O sintoma pode representar a verdade do casal familiar. Esse é o caso mais complexo, mas também o mais acessível a nossas intervenções”, diferente do caso em que a criança se apresenta como objeto do fantasma da mãe.

O caso pequeno Hans, que está repleto de intervenções do seu pai, sob orientação de Freud – e depois, por que não, da própria leitura realizada por Lacan – responde ao que há de sintomático na estrutura familiar.

Lacan, nessa breve nota, é preciso em dizer que a mãe, através de seus cuidados, traz a marca de um interesse particularizado e o pai enquanto nome é o vetor de uma encarnação da Lei do desejo. Quando essa mediação falta, no caso da psicose ou é precária, no caso da neurose, a criança fica exposta às capturas fantasísticas na relação com a mãe.

A fobia do pequeno Hans revela algo de estrutural que o próprio menino, devido à carência paterna, parece reivindicar para não ser tão capturado nos caprichos de sua mãe: “Temos, o tempo todo, a noção dessa carência e do esforço feito pelo pequeno Hans para restituir, não digo uma situação normal, mas uma situação estruturada” (LACAN, 1956-57/1995, p. 371).

Lacan (1956-57/1995, p. 371) nos dá uma ideia do que seria essa estrutura mínima a que Hans faz apelo através de sua fobia: “E nessa situação estruturada existem fortes razões para que ao mesmo tempo o pequeno Hans aborde a desmontagem da mãe, e provoque corretivamente, e de maneira imperiosa, a entrada em função deste pai com relação à mãe”.

Embora Lacan nos diga de que a angústia de Hans deva ser compreendida em toda dinâmica familiar, em tudo aquilo que constituiu até então a realidade do pequeno Hans, ele sempre destaca algo de estrutural na fobia de Hans que envolve as relações da mãe com o pai.

Todo casamento porta, em si mesmo, a castração, ao demonstrar que a união dos sexos, ao invés de constituir uma complementaridade, atualiza a não relação sexual. A chegada de uma criança não deixa de ser um apelo à maneira como o casal parental lida com a castração, encarnando assim a verdade do que foi o encontro de seus pais que, por sua vez, também estão inseridos numa ordem genealógica. Essa é a verdade que o pequeno Hans deve realizar através de seu mito.

Veremos que o pequeno Hans emprega um único mito, um só elemento alfabético para resolver seus problemas, isto é, a passagem de uma apreensão fálica da relação com a mãe a uma apreensão castrada de relações com o conjunto do casal parental (LACAN, 1956-57/1995, p. 290).

Hans se aloja na cama do casal todas as manhãs, com o consentimento da mãe e a despeito do pai e marido.

É preciso, na verdade, a sublime serenidade de Freud para ratificar a ação da mãe, quando hoje em dia todos os anátemas caíam sobre ela, que admite todas as manhãs o pequeno Hans como terceiro no leito conjugal, e isso contra as reservas expressas do pai e marido. Não apenas este se mostra, nesse ponto, de uma tolerância bem particular, mas podemos julgar que ele esteja completamente sem controle da situação, pois, diga ele o que disser, as coisas continuam a ocorrer de maneira mais decidida, sem que a mãe em questão tenha por um só minuto a menor consideração pelas observações que lhe são respeitosamente sugeridas pelo personagem pai (LACAN, 1956-57/1995, p. 227).

Podemos pensar, pela citação acima, que a ação de uma mãe que permite a uma criança visitar o leito conjugal todas as manhãs – e a própria tolerância do pai diante da situação –, sem levar em conta os protestos do pai e marido, revela que

alguma coisa relacionada ao erotismo do casal parental encontra-se em desacordo, estando o pai, como homem, excluído.

Lacan argumenta que alguma coisa acontece nas relações com a mãe que introduz o pai como fator simbólico, que é ele quem possui a mãe, que dela goza legitimamente. A história do pequeno Hans parece indicar que essa “alguma coisa” não acontece de maneira satisfatória do lado da mãe e tampouco o pai legitimamente goza dela.

O pequeno Hans viveu no quarto dos pais até 4 anos de idade e a mãe ficava ligeiramente irritada no momento em que o pai lhe dizia para tirar a criança da cama. Lacan não revela detalhes da intimidade do casal familiar, mas comenta que Hans tem aí uma função que deveria ser suportada pela mãe ou atribuída por ela ao pai: ele assume pessoalmente o furo da mãe.

Hans, diante de uma situação fechada em impasse, entre seu pai e sua mãe, elabora um mito como uma solução, pois está à beira de ser engolido pela mãe. Diante desse “precipício”, Hans várias vezes apela a seu pai que exerça seu papel de enciumado, de raiva diante dos caprichos de sua mãe. “Hans convoca literalmente seu pai a desempenhar seu papel de pai, dizendo-lhe – você deve estar enciumado” (LACAN, 1956-57/1995, p. 401). Mas a cólera nunca se produz efetivamente.

Nas fantasias de transgressão – ultrapassar com o pai o limite imposto pela corda para não pisar na grama e quebrar uma vidraça com o pai quando estavam no trem sendo levados juntos pelo agente de polícia – Hans chama o pai em sua ajuda, mas o pai se encontra numa posição crítica, nos bastidores, dando assim abertura para a fobia. “Em outras palavras, se é a este pai real que o pequeno Hans dirige imperiosamente seu apelo, não existe razão alguma para que ele o faça realmente surgir” (LACAN, 1956-57/1995, p. 330).

Hans então, através da fantasia das duas girafas, começa a simbolizar o falo materno, representado pela girafa pequena. No entanto, o Édipo de Hans se desenvolveu numa situação atípica, uma vez que, ao seu término, ele se identifica ao falo da mãe.

Mas Lacan (1956-57/1995, p. 267) observa que o sintoma de Hans não deve ser compreendido somente em função da mãe, que o papel do pai deve ser aí salientado.

O pai de Hans tem um modo curioso de presença. Será simplesmente o grau de carência paterna que desempenha seu papel nesse assunto? Será preciso que nos baseemos nessas características soi-disant reais e concretas, tão difíceis de definir com precisão? O que significa isso exatamente, que o pai real é mais ou menos carente?

Dizer que o pai real é carente não é da mesma ordem que afirmar a carência estrutural do pai. Como Hans, diante de um pai carente, elabora seu sintoma em termos de construções genealógicas, construindo teorias sexuais infantis, que o inscreve numa ordem simbólica, revelando assim outra dimensão da paternidade?

2.2.1 A carência estrutural do pai e o pai carente

Lacan (1952/2008), em *O Mito Individual do Neurótico*, esclarece que todo o esquema do Édipo tradicionalmente proposto por Freud – desejo incestuoso pela mãe, interdição do pai e seus efeitos sintomáticos – deve ser criticado, em nome de um sistema quaternário, uma estrutura quaternária, tão fundamental para compreendermos os impasses nos dilemas neuróticos.

Na forma reduzida da família conjugal, o pai é o representante, a encarnação de uma função simbólica. No entanto, Lacan (1952/2008, p. 39) diz que “Seria preciso que o pai não fosse somente o Nome-do-Pai, mas representasse em toda sua plenitude o valor simbólico cristalizado na sua função”. Isso equivaleria ao recobrimento do real pelo simbólico, o que Lacan considera absolutamente impossível.

Assim, ao menos numa estrutura social como a nossa, o pai é sempre, por um lado, um pai carente, havendo sempre uma discordância entre o que é percebido pelo sujeito no plano real e a função simbólica. Nesse sentido, um pai nunca estará à altura de encarnar plenamente a função simbólica. Na metáfora paterna, há sempre um resto que escapa ao simbólico.

Dessa maneira, podemos deduzir que existe uma carência estrutural do pai, um impossível entre aquele que encarna a função e o seu exercício. Talvez esteja aí o real valor da função paterna: um pai não identificado à sua função.

Isso está de acordo com o fato de Lacan (1956-57/1995) afirmar que o único que poderia responder na posição do pai – aquele que poderia dizer ‘Eu sou aquele

que sou' – na verdade, não pode ser dito por ninguém. O mito de *Totem e tabu* está aí para demonstrar essa impossibilidade, sendo necessário aceitarmos como um dado irredutível do mundo significante.

Já o pai carente no sentido de ausente da cena da realidade é outra coisa. Não deve ser confundido com um dado da realidade, da sua presença ou ausência. O pai de Hans era muito presente, atencioso, amava muito seu filho e, no entanto, foi carente em sustentar a interdição entre Hans e sua mãe.

Segundo Lacan (1956-57/1995, p. 225) “[...] o pai simbólico só pode ser situado num mais-além, quase numa transcendência, só alcançável por meio de uma construção mítica”. Na história do pequeno Hans, o pai de Hans não se faz investido da função simbólica, apesar de todo amor e gentileza do pai: “O pai real, por mais sustentado e respaldado que seja pelo pai simbólico, entra aí como um pobre coitado” (LACAN, 1956-57/1995, p. 236).

Assim, no pai de Hans, percebemos uma discrepância estrutural entre a função simbólica do pai e a incidência do pai existente, sempre precário em relação à sua função. Nesse sentido, o pai de Hans apresentava uma carência muito particular, excessiva, talvez, mas estruturalmente sempre presente em todo pai existente.

O pai de Hans o conduz até Freud que dá suporte a essa dimensão simbólica que permite ao pequeno Hans, e a seu pai, exporem seus problemas. Assim, de acordo com Lacan (1956-57/1995, p. 405) “[...] para além do pai de Hans, existe esse pai a quem essa palavra se revela, que é como que a testemunha de sua verdade, o pai superior, o pai onipotente, representado por Freud”.

É dessa dimensão para-além, quase transcendente, que dependeria o progresso da situação de Hans, uma vez que ele teria que descobrir aquilo que, para além da mãe, é amado por ela, seu desejo de falo. No entanto, esse mais além da mãe veio a se complicar, com o nascimento de sua irmã Ana e o pênis real que começou a agitar-se e que não recebeu boa acolhida por parte da pessoa sobre a qual ele funciona, sua mãe.

O pai real, então, sustentado pelo pai simbólico Freud, mesmo que precariamente, é quem possibilitou a Hans certo avanço no tratamento de sua fobia. “Se a fobia alcança uma cura satisfatória é na medida em que interveio o pai real, que havia intervindo tão pouco até então, e que aliás só pode fazê-lo porque teve atrás de si o pai simbólico que era Freud” (LACAN, 1956-57/1995, p. 235).

Mas o suporte do pai simbólico, Freud, não foi suficiente para que o pai de Hans deixasse de intervir no nível da realidade, o que fazia com que Hans, a cada vez que o pai compreendia, respondesse proliferando temas imaginários.

Portanto, se não há nada que metaforize as relações de Hans com sua mãe, ele introduz esse elemento de mediação simbólica que é o cavalo. Essa construção mítica e seus desdobramentos permitiram a Hans uma elaboração que mantém certa continuidade na ordem das linhagens. Nesse sentido, Hans vai se inscrever numa ordem simbólica dando a si mesmo uma origem.

Aqui podemos lembrar o caso Junior que, assumindo o furo da mãe, sendo o seu caçula, não encontra meios para elaborar sua posição de assujeitado ao desejo materno e talvez por isso insista em manter a pergunta: o que (quem) é o pai?

2.2.2 O pequeno Hans e a inscrição na ordem simbólica: a filiação

No desfecho do Complexo de Édipo, o que se espera é que a criança assuma o falo como significante. Isso é condição para o jogo das trocas simbólicas, condição para a constituição das linhagens, portanto, para que uma criança seja inserida na ordem de uma filiação. Segundo Lacan (1956-57/1995, p. 204) “Trata-se que a criança assuma o falo como significante, e de uma maneira que faça dele instrumento da ordem simbólica das trocas, na medida em que ele preside à constituição das linhagens”.

Lacan comenta que nada indica que o pequeno Hans tenha completado o percurso significativo do complexo de castração. Ele deveria se identificar com o pai para encontrar uma via normal, mas Hans se identifica com o falo materno, sua saída do Édipo se dá pela identificação ao ideal materno.

Porque não há pai, não há como Hans metaforizar suas relações com sua mãe. É por isso que Hans introduz esse elemento de mediação metafórica que é o cavalo, pois não há outro. Através de sua fobia, do seu mito, o pequeno Hans produz uma elaboração que o insere na ordem das linhagens.

O pequeno Hans só se interessa por construção genealógica, mas seu pai não vê isso, pois está preso na realidade, dando um sentido muito real às coisas. Esse interesse particular representa um momento normal do progresso para Hans,

permitindo que ele construa as possibilidades genealógicas que existem, ao se relacionar com um pai e com uma mãe, e o que isso representa.

Hans então instaura a si mesmo numa certa paternidade imaginária, concebendo a si mesmo como pai, gerando crianças imaginárias. Ele chega a construir uma teoria sexual das mais originais, possível de ser encontrada na organização genealógica e que, de certo modo, está de acordo com as estruturas elementares de parentesco: os meninos dão nascimento às meninas e as meninas fazem nascerem os meninos.

A interrogação da ordem simbólica emerge na criança sob a forma da pergunta “O que é um pai?” – em Junior, essa interrogação estava sempre na ordem do dia – sendo o pai o pivô, o centro fictício e concreto da manutenção da ordem simbólica, permitindo à criança inscrever-se de maneira satisfatória num mundo organizado por esta ordem, onde ela nasce.

O pai de Hans, o pequeno pai – amado, afetuoso e devotado – não satisfaz realmente sua função de pai. É um pai que, no real, não insere Hans numa ordem simbólica, daí Lacan dizer que Hans teve um Édipo que se desenvolveu de forma atípica.

Lacan (1956-57/1995, p. 410) chega mesmo a se perguntar se a análise não revelaria as condições mínimas para que o pai real transmita, à criança, seu lugar na ordem simbólica: “A descoberta da análise não será para mostrar a qual limiar mínimo de exigências a que é necessário que o pai real responda para que ele comunique, faça sentir e transmita à criança a noção de seu lugar nesta ordem simbólica?”.

Por fim, Lacan (1956-57/1995, p. 431) pondera que o próprio pai de Hans deveria ser analisado “E então, o pai – ele que não foi bem-sucedido em sua própria posição, é ele, de preferência, quem deveria ter passado por uma análise [...]”.

2.2.3 A castração do pai e o homem: “você deve estar enciumado!”

Como conciliar a afirmação de Lacan, acima mencionada, de que o pai de Hans, não sendo bem-sucedido em sua própria posição, é quem deveria ter passado

por uma análise, com a observação feita por ele, quase 15 anos depois, no seminário *De um discurso que não fosse Semblante* (1971/2009, p. 162), de que, na experiência analítica, o pai é um referencial: “Será que em algum momento analisamos alguém *na condição de pai?* [...]. Tragam-me uma observação. O pai é um termo da interpretação analítica. A ele se refere alguma coisa?”.

A posição do pai de Hans, no complexo de Édipo, seu modo curioso de presença – pobre coitado, uma tolerância particular, que compreende demais as coisas, tímido e sem controle da situação – demonstra que suas “intervenções respeitavelmente” sugeridas para que Hans não venha se alojar na cama com o casal, não encontra boa acolhida em sua esposa, uma vez que esta se irrita com isso, dá pouco crédito às suas palavras, estando ele, como pai e marido, sem o devido respeito.

Esse pai, excluído como marido no complexo de Édipo, não sem o seu próprio consentimento, é carente em atender aos chamados do pequeno Hans para que propicie a passagem de uma apreensão fálica que Hans se encontrava na relação com sua mãe a uma apreensão castrada do casal parental.

O furo da mãe que deveria ser suportado por ela ou estar conectado ao seu parceiro, o campo fálico, Hans o assume pessoalmente, restando-lhe então, para mediar a relação com a mãe, a construção de temas mitológicos e imaginários, no caso privilegiado, a metáfora do cavalo, sua fobia, na tentativa de estabelecer uma situação mais estruturada.

O pai de Hans, que não gozava legitimamente da mãe como sua mulher – que, por sua vez, permanecia em seus caprichos de mãe – parece que não colocava em jogo sua castração, no encontro com o outro sexo. Lacan (1971/2009) dizia que o encontro do homem com uma mulher é a hora da sua verdade, que seria mais fácil para ele enfrentar um inimigo no plano da rivalidade do que enfrentar a mulher como suporte dessa verdade, que é a sua própria castração, pois, para que haja homem, é preciso que exista, em alguma parte, a castração.

É por isso que Lacan (1971/2009) vai dizer que para termos a verdade do homem deveríamos saber quem é sua mulher, sua esposa, uma vez que a mulher eleita por ele é a sua verdade.

No homem, a função fálica lhe serve também para se situar como homem e abordar as mulheres. No entanto, o que ele verdadeiramente aborda é a causa do seu desejo, o objeto pequeno *a*, em sua fantasia.

Mas para fazer de uma mulher a causa de seu desejo, o homem teria – como acontece no mito criado pelas mulheres, Dom Juan – que tomá-las uma a uma, o que equivaleria para o homem suportar a castração, abrir mão de todas as mulheres, destinadas que estão ao pai mítico que, uma vez advindo como morto, com efeito, limitaria o gozo de todas.

O pequeno Hans não é frustrado e privado de nada. Hans então constantemente pede ao pai que o castre, que o pai assuma a posição de um pai ciumento, o pai real que encarnaria o impossível (real) do gozo pleno, a castração. Este pai real, agente da castração, é o pai castrado, faltoso, que por isso mesmo faz de uma mulher causa de seu desejo, *perversamente orientado*.

O pai de Hans não intervém no impasse da criança em relação com a mãe como quarto elemento, como aquele que possui a mãe, que a possui como homem dando provas de ter o falo e ao mesmo tempo de não tê-lo, definitivamente, tendo o falo como insígnia de sua castração e portanto de seu desejo, e não como fetiche de uma potência infinita, o que permitiria ao pequeno Hans se identificar com ele e, numa promessa futura, alcançar a integração de uma função viril, ter posse de sua virilidade.

Este pai não joga realmente o jogo; ele, quando confrontado por Hans no diálogo do Édipo, para que aja com a cólera de um tirânico, mostra-se carente em sua posição: “*Por que você está enciumado?*”. Protesto do pai: “Não estou. Você deve estar” (LACAN, 1956-57/1995, p. 353).

Este *pai enciumado*, reclamado por Hans, corresponde ao que Lacan, na dialética da castração (Seminário IV) formula como *pai imaginário*, pai da fantasia, encolerado, irado, violento e castrador, etapa necessária e ponto nodal, como ele mesmo denomina, para a dialética da castração, que no entanto não se detém neste ponto, vai ao terceiro tempo do Édipo, no qual o pai não mais intervém como castrador mas como portador, ele próprio, da castração, e por isso como seu agente real – e não mais imaginário.

Hans, dessa maneira, queria encontrar o ciúme desse pai, que ele se zangasse com ele e o castrasse. Mas isso também exigiria que esse pai se confrontasse com sua própria castração, que se mostrasse enciumado como homem, logo, dar provas do seu lugar como homem e marido de sua mulher:

Trata-se de saber se o pai vai, com efeito, dar provas, confrontar-se como homem com sua temível mãe, e se ele próprio, o pai, passou ou não pela iniciação essencial, pelo ferimento, pela batida da pedra (1956-57/1995, p. 375).

É importante que a criança perceba que este elemento imaginário – o falo – tenha valor simbólico. No entanto, segundo Lacan, é isso que é impossível para Hans superar, que ele consiga ultrapassar a dialética imaginária no jogo com a mãe e também a dialética imaginária na relação com o seu pai. A passagem se faz através dos mitos forjados por Hans, onde ele constrói o seu complexo de castração, articulando ao final a história do bombeiro, que vem desparafusar a relação de impasse em que se encontrava.

Nesse sentido, Lacan (1956-57/1995, p. 248) observa a importância em se saber qual é função da criança para a mãe com referência ao objeto do seu desejo, o falo, ou seja, se a criança é metáfora ou metonímia do desejo materno: “Não é, em absoluto, a mesma coisa o fato da criança ser, por exemplo, a metáfora de seu amor pelo pai ou a metonímia de seu desejo do falo, que ela não tem e não terá jamais”.

A criança, sendo metáfora do seu amor pelo pai, não revelaria que essa mãe, como mulher, incluiria o pai como homem? É exatamente o que não acontece com o pai de Hans que, no desejo da mãe, aparece aí como excluído.

Desse modo, Lacan (1956-57/1995, p. 408) vai dizer que “Se o complexo de Édipo significa alguma coisa, é que, a partir de um certo momento, a mãe é considerada e vivida em função do pai”. E o que introduz o pai, como fator simbólico, é que “é ele quem possui a mãe, que dela goza legitimamente”.

Identificado ao falo materno, Hans substitui a mãe e tem filhos como ela tem. É nesse sentido que Hans vai se dar um lugar na ordem simbólica, fazendo-se pai de crianças imaginárias. Dessa maneira, ele também se dá uma transcendência, elaborando algo que o mantém numa certa continuidade na ordem das linhagens, numa reduplicação materna, como se fosse necessário, na falta do pai, a existência de um terceiro personagem, no caso, a avó, mãe do seu pai.

Por fim, Lacan (1956-57/1995, p. 430/31) nos diz que o pai de Hans – após um grande delírio mítico do filho, precedido de sua cerimônia de iniciação, onde se colocara inteiramente nu, como queria que o pai se apresentasse sobre uma vagonete – estabelece outro diálogo com Hans em que, relativizando um pouco mais as verdades do filho, diz: “Afinal de contas, você ficou com raiva de mim”. Tal

intervenção, que expressa algo do ciúme do pai, mesmo que retardada, segundo Lacan (1956-57/1995) permitiu que Hans se instalasse em uma nova posição no mundo, um homenzinho capaz de ter crianças imaginárias e de se satisfazer com suas criações que, mesmo nestas condições, escreve-lhe numa certa genealogia parental.

Do desconhecimento do papel do pai na procriação à paternidade compreendida noutra dimensão, para além da visão ambientalista, a essência e a função do pai se encontra no fato de nunca se poder saber quem ele é. O pai, como um significante metafórico do desejo da mãe, deixa um resíduo, um resto que escapa à trama simbólica, resistindo a operação universalizante do Nome-do-Pai. Esse resto não assimilável que o assassinato do pai encobre faz com que Lacan aborde a questão do Édipo e de *Totem e Tabu*, para além desse assassinato, ou seja, como uma passagem do mito à estrutura. O assassinato é reinterpretado em termos lógicos, de estrutura, quando tinha sido deixado por Freud em termos míticos, revelando existir aí um real impossível de simbolizar. E por não existir um só Nome-do-Pai que responda por esse inominável, Lacan sinaliza para a pluralidade dos nomes do pai, demonstrando assim a natureza contingente desse significante privilegiado.

2.3 O plural do nome do pai antes do Seminário Os nomes do pai (1963)

Não estamos ainda em 1963, ano em que Lacan ministra uma única aula de seu seminário, intitulado *Os Nomes do Pai* (LACAN, 1963/2005). Sabemos que este seminário foi substituído pelo *Seminário 11, Os quatros conceitos fundamentais da Psicanálise*. Sua suspensão deve ser compreendida no âmbito de uma crise institucional, diante das medidas discriminativas da IPA, que culminou na exclusão de Lacan da lista de analistas didatas da Sociedade Francesa de Psicanálise.

Proponho demonstrar, neste momento, como Lacan, antes de nomear o que seria seu seminário inexistente,²⁴ já considerava o plural dos nomes do pai, no

²⁴ “Por que se pode dizer que há um seminário de Lacan que não existe? Porque temos o nome desse seminário, ‘os nomes do pai’, e assim como temos o nome do seminário, podemos dizer que não há nenhum seminário de Lacan que corresponda a este nome” (MILLER, 2010, p. 73).

contexto de uma discussão que envolve a passagem da família mais ampla à reduzida família conjugal.

Em os *Complexos Familiares* (1938/1987), Lacan observa que, em todos os grupos humanos, a família desempenha um papel primordial na transmissão da cultura, prevalecendo na primeira educação, na repressão dos instintos e na aquisição da língua materna, estabelecendo, entre as gerações, uma continuidade psíquica, definindo a unidade de linhagem.

Desde os primeiros agrupamentos humanos existem interdições e leis que organizam as relações entre os homens, podendo a autoridade ser representada de outra forma que não a centrada no tipo patriarcal, onde o grau de parentesco é menos conforme aos laços biológicos.

De acordo com Lacan (1963/2005, p. 14):

As formas primitivas da família têm os traços essenciais de suas formas acabadas: autoridade, se não concentrada no tipo patriarcal, ao menos representada por um conselho, por um matriarcado ou seus delegados do sexo masculino; modo de parentesco, herança, sucessão, transmitidos, às vezes distintamente (Rivers), segundo uma linhagem paterna ou materna. Trata-se aí de famílias humanas devidamente constituídas. Mas, longe de nos mostrarem a pretensa célula social, veem-se nessas famílias, quanto mais primitivas são, não apenas um agregado mais amplo de casais biológicos, mas sobretudo um parentesco menos conforme aos laços naturais de consanguinidade.

Assim, o parentesco é reconhecido por intermédio de ritos que legitimam os laços de sangue, do mesmo modo que a filiação, segundo nossas leis, é legitimada pelo casamento.

No entanto, Lacan assinala que, apesar dos agrupamentos familiares primitivos não excluírem em seu interior os laços consanguíneos, não podem ser assimiladas à família atualmente existente.

A família moderna, composta por um grupo reduzido, não deve ser considerada como uma simplificação, mas uma contração familiar, cujo sentido de complexidade deve ser buscado no remanejamento profundo que conduziu a instituição familiar à sua forma atual, sob a influência prevalente que assumiu o casamento, instituição que deve ser distinguida da família conjugal, termo que Lacan (1963/2005) reconhece ter sido introduzido por Durkheim, que a designou.

Lacan (1952/2008, p. 19) em *O Mito Individual do Neurótico*, demonstra como uma continuidade psíquica é transmitida entre gerações ao considerar a constelação

original, estrutural e contingente que presidiu ao nascimento de um sujeito (O caso clínico de Freud, *Homem dos Ratos*) e que teve como base as relações familiares fundamentais que estruturam a união de seus pais: “A constelação do sujeito é formada na tradição familiar pelo relato de um certo número de traços que especificam a união dos pais”.

Na forma reduzida da família conjugal, o pai é quem representa a função simbólica, aquele que assumiria a interdição do gozo.

Afirmamos que a situação mais normativizante da vivência original do sujeito moderno, sob a forma reduzida que é a família conjugal, está ligada ao fato de o pai ser o representante, a encarnação de uma função simbólica que concentra em si o que há de mais essencial em outras estruturas sociais, a saber, os gozos serenos, ou melhor, simbólicos, culturalmente determinados e fundados, do amor pela mãe, isto é, pelo pólo ao qual o sujeito está ligado por um laço incontestavelmente natural (LACAN, 1963/2005, p. 39).

Dessa maneira, Lacan (1963/2005) parece indicar que, em outras formas culturais, o pai não concentrava em si toda a função simbólica que organiza o gozo, embora fosse impossível ao pai, ou a qualquer um, assumir em sua plenitude a função simbólica, uma vez que existe uma impossibilidade simbólica de recobrir todo o real.

O pai não sendo somente o nome-do-pai, mas um representante simbólico encarnado da função, permite-nos pensar que a ordem simbólica é mais ampla do que o nome-do-pai. Uma passagem de Lacan (1955-56/1985, p. 354), no seminário *As psicoses*, permite-nos entrever isto:

Não digo que o Nome-do-Pai seja o único de que possamos dizer isso [que o terceiro central para Freud, que é o pai, tem um elemento significante irreduzível a toda espécie de condicionamento imaginário]. Podemos isolar esse elemento cada vez que aprendemos alguma coisa que é, propriamente falando, da ordem simbólica.

Entretanto, e apesar do pai ainda hoje ser o principal representante dessa função, nenhum agente simbólico, como dissemos, pode fazê-lo em sua plenitude. Nesse sentido, na metáfora paterna, na substituição significativa, há sempre um resto impossível de simbolizar.

A metáfora paterna permite que a mãe introduza, na relação com seu filho, o desejo de outra coisa e, por conseguinte, que a criança simbolize sua posição de

assujeitado à metonímia do falo, conquistando assim uma posição mais simbólica, metaforizando o desejo materno. O resultado dessa operação metafórica deixa um resto não assimilável, revelando existir uma falta estrutural.

Esse real impossível de simbolizar, mas possível de ser bordejado, remete-nos àquilo que escapa à trama simbólica, o real da procriação. A ordem simbólica, portanto, instaurada pela sucessão entre os seres, encobre a procriação na sua raiz essencial, que um ser saia de outro ser.

É por isso que o homem vai buscar para si ancestrais honrados, dando-se um lugar na ordem das gerações, onde Freud inventa o mito de *Totem e Tabu* para dar conta da origem da Lei, através de um crime primordial. A sucessão entre os seres acoberta um real em jogo no intervalo entre uma geração e outra, a castração, que é transmitida pelo pai às gerações seguintes. E é exatamente esse real que resistiria à operação universalizante do Nome-do-Pai no singular. Logo, haveria os nomes do pai no plural, sujeito às contingências que cada um inventa para dar conta deste resto não assimilável.

Nesse sentido, Lacan, para ir além de Freud, com Freud, ao passar do singular ao plural dos nomes do pai, tomará como fio condutor a questão do assassinato do pai, mostrando estar aí a chave da enunciação de Freud, que deve ser interpretado como um sonho, um conteúdo manifesto: “A morte do pai. Todos sabem, com efeito, que parece estar aí a chave, o ponto sensível de tudo o que se enuncia – e não só a título mítico – sobre aquilo com que a psicanálise lida” (LACAN, 1969-70/1992, p. 112).

2.4 O assassinato do pai e Os nomes do pai

Lacan (1962-63/2005, p. 364), em sua última aula do seminário *A angústia*, intitulada *Do a aos Nomes-do-Pai*, anuncia que para o ano seguinte já tem um caminho traçado: “Se, no próximo ano, as coisas correrem de modo que eu possa dar continuidade a meu seminário conforme o caminho previsto, será em torno não apenas do Nome, mas dos Nomes-do-Pai, que me encontrarei com vocês”.

Ele então havia preparado este seminário com o mesmo cuidado prestado aos outros seminários semanalmente. No entanto, devido à sua exclusão da lista de

didatas, Lacan ministrará apenas uma aula, propondo outro seminário em seu lugar, *Os Quatros Conceitos Fundamentais da Psicanálise*.

No seminário *De um Outro ao outro*, Lacan (1968-69/2008, p. 174) diz que não pretende retomar esse seminário: “São coisas que havia todo interesse em desenvolver, mas há pouquíssima chance de um dia eu poder voltar a elas, em razão da mudança de configuração, de contexto e até de auditório”.

Porge (1998) observa que Lacan, por diversas vezes, ao longo de seus seminários, faz menção à suspensão desse seminário, sempre afirmando que não o retomará novamente. Lacan só retoma, de algum modo, o tema dos *nomes-do-pai* em um seminário quando é finalmente capaz de alterar a sua escrita, o que ocorre no Seminário XXI, justamente intitulado *Les non-dupes errent*, que em francês soa exatamente como *lês noms-du-père* (os nomes-do-pai). Só assim, considera ele, o efeito academicizante dos que esperavam dele discorrer sobre os nomes-do-pai a partir de um lugar discursivo caracterizado pela mestria seria neutralizado. E por isso será somente com o seminário XXII, RSI, subsequente, portanto, ao Seminário XXI, é que Lacan deixa de fazer referência ao seminário não realizado.

Nessa única aula do seminário *Os nomes do pai*, Lacan diz que não será possível compreendermos as razões deste plural, embora ele nos dê as linhas de progresso de que seria sua teorização, que já se encontrava esboçada quando abordou o caso Schreber e a função do Nome-do-Pai, no seminário *As psicoses* (1953). Lacan então nos fornece uma breve lista de seus seminários anteriores ao ano de 1963,²⁵ convidando-nos a percorrê-la para acompanhá-lo neste progresso.

Assim, se Lacan não nos fornece o sentido desse plural em 1963, cabe a nós, a partir dos seminários posteriores, referendados também pela breve lista, percorrer o caminho que nos permita tornar esse plural inteligível à luz dos desdobramentos e das vicissitudes do ensino de Lacan.

O caminho indicado por Lacan para nos introduzir no progresso da noção do Nome-do-Pai passa, necessariamente, pela temática do assassinato do pai, abordado por Freud na lenda grega Édipo Rei, no mito de *Totem e tabu* e em *Moisés e o Monoteísmo*.

²⁵ “[...] os seminários dos dias 15, 22, 29 de janeiro e 5 de fevereiro de 1958, referentes ao que chamei de metáfora paterna, os meus seminários de 20 de dezembro de 1961 e os que seguem, referentes à função do nome próprio, os seminários de maio de 1960 referentes ao que, do drama do pai está implicado na trilogia claudeliana e, finalmente, o seminário de 20 de dezembro de 1961, seguido pelos seminários de janeiro de 1962, referentes ao nome próprio” (LACAN, 1963/2005, p. 58).

Lacan já anuncia, também nesta única aula, que pretendia ir além da baliza colocada por Freud em torno do mito do assassinato do pai, entrevendo aí algo estrutural, que Freud tentava nomear.

É no fundamento mesmo da tradição eclesiástica que ele [Freud] nos permite traçar a clivagem de um caminho que vá além, infinitamente mais profundo, mais estrutural, que a baliza que ele colocou sob a forma do mito do assassinato do pai. E é aí, nesse terreno movediço, não raro escabroso, que eu gostaria de avançar este ano [...] (LACAN, 1963/2005, p. 64).

A questão do assassinato do pai percorre os principais mitos rearranjados e forjados por Freud, em diferentes momentos da teorização de sua obra. Se Freud precisou sustentar em sua doutrina a temática do pai foi por razões de estrutura, por uma lógica subjacente aos mitos.

Lacan (1963/2005) então vai dizer que, se a teoria e a práxis da psicanálise parecem atualmente em pane, é pelo fato dos analistas não terem se autorizado ir além de Freud na questão do assassinato do pai.

No seminário *A angústia*, Lacan (1962-63/2005, p. 365) começa a evidenciar uma contradição em relação à função do pai no complexo de Édipo e no mito de Totem e tabu, perguntando-se como conciliar a figura do pai onipotente, que subjuga a tudo e a todos, com o pai que normaliza a lei com o desejo.

No mito freudiano, o pai intervém, da maneira evidentemente mítica, como aquele, cujo desejo invade, esmaga, impõe-se a todos os outros. Não haverá nisso uma evidente contradição com um fato obviamente dado pela experiência – o de que, por intermédio dele, o que se efetua é algo totalmente diverso, qual seja, a normalização do desejo nos caminhos da lei?

Esse pai anterior à interdição do incesto, às alianças de parentesco, à cultura, dotado de uma satisfação irrefreável, Freud chamou de pai totêmico. Mas Lacan observa que é preciso colocar no nível do pai um segundo termo depois do totem, associando esse segundo termo à função do nome próprio. Assim, para ir além de Freud nesta questão, Lacan se pergunta se não deveríamos avançar, em sua teoria, em torno de três conceitos: o gozo, o desejo e o objeto.

Freud encontra um singular equilíbrio da lei com o desejo, em seu mito, ambos conjugados dentro da lei do incesto, nascendo juntos da suposição do gozo puro do pai primordial. Por sua vez, Lacan vai introduzir um questionamento sobre o

mito, ao se perguntar porque tal equilíbrio entre lei e desejo, na formação do desejo na criança, leva antes à neurose.

Nesse momento, Lacan (1963/2005, p. 83) revê sua posição sobre o lugar da fobia na constituição do sintoma numa criança, mostrando que, na fobia, trata-se de algo também anterior à questão: “Não é verdade que seja no nível da fobia que o animal surge como metáfora do pai. A fobia nada mais é do que o retorno de algo anterior, o que dizia Freud referindo-se ao totem”.

Esse algo anterior que retorna sempre e que se encontra nos intervalos de uma geração à outra, na ordem de sucessão nas gerações, diz respeito ao pai real como agente da castração, aquele que não se crê a exceção. Para ilustrarmos como um pai que se crê a exceção impede que um filho ascenda à dimensão da paternidade pela via da sucessão, restando ao filho assassiná-lo não no plano simbólico, mas no da realidade, vamos, inicialmente, ao ano de 1960/61, portanto, antes da breve lista, quando Lacan (1960/61/1992), no seminário *A transferência*, trabalha a trilogia dos Coûfontaine, de Paul Claudel.

2.4.1 O assassinato do pai na trilogia de Claudel

O drama claudeliano, que interessa a Lacan pela coerência significativa que existe entre as três gerações, pela trama que nodula as gerações, aborda a questão da morte do pai, do seu assassinato pelo filho, como única condição para que este filho ascenda a um lugar na ordem das gerações.

Logo nas primeiras páginas do seminário, Lacan (1960-61/1992, p. 278) comenta a necessidade de Freud em colocar a temática do pai reduzida em torno do assassinato do pai:

[...] observa-se que é realmente necessário que em algum momento a temática do pai, o que é um pai? De Freud se tenha singularmente reduzido para ter assumido para nós a forma obscura do nó, não apenas mortal, mas assassino, sob a qual está fixada para nós na forma do Complexo de Édipo.

No drama, em *O Refém*, Sygne de Coûfontaine tem a sua geração dizimada pelas mãos de Toussaint Turelure, restando-lhe apenas seu primo George. Depois

de conjecturarem a possibilidade de juntos darem continuidade à família dos Coûfontaine, George reconhece a diferença de idade entre eles – “Não somos do mesmo século” (CLAUDEL, 1911/2010, p. 21) – dizendo a Sygne de Coûfontaine que aparecerá alguém para que ela possa continuar a raça.

Sygne de Coûfontaine, persuadida pelo abade Badilon a salvar o Papa Pio, que se encontrava escondido sob sua acolhida, aceita desposar Turelure que, em troca, pouparia a vida da santidade.

George, que perdera Sygne para Turelure, vê também as terras da família dos Coûfontaine serem negociadas por ele. Tentando evitar que isso aconteça, George decide matar Turelure, surpreendendo-o em sua própria moradia. Ele então dispara contra Turelure, mas Sygne de Coûfontaine se projeta em sua frente sendo fatalmente atingida, dando tempo a Turelure de efetuar o seu disparo e matar George, que morreu sem confissão, logo, sem absolvição.

Sygne de Coûfontaine deixa um filho da sua relação com Turelure, Louis de Coûfontaine, mas Turelure considerava esse filho um rival: “Você é Turelure, concorrente e sucessor” (CLAUDEL, 1918/2010, p. 60).

Louis de Coûfontaine não tem como ascender a um lugar na ordem simbólica entre gerações, uma vez que seu pai se considera único o bastante para não existir outro Turelure. Num diálogo entre pai e filho, Turelure deixa claro que odeia o filho por se parecer com ele. Louis se lamenta dizendo que “Um pai se alegraria de se ver continuado assim”. E Turelure não lhe poupa palavras: “O que há para ser continuado? Não há necessidade de dois Turelure. E quanto a mim, para que sirvo, então?” (CLAUDEL, 1918/2010, p. 60).

Turelure sempre se arranja para que Louis não vá a lugar nenhum, dificultando seu caminho. Louis precisa honrar uma dívida que está às vésperas de vencer que, se não paga, liquidaria com sua vida. Ele então vai ao pai para conseguir o dinheiro, além de tentar resgatar os 10 mil francos que Lumir, sua companheira, emprestara a ele – dinheiro que originalmente era destinado à causa da Polônia.

Na trama, o pai é promovido a uma figura obscena, ridicularizada, que força seus filhos a se casarem com suas mulheres objetivando ficar com as deles, e seu assassinato é a única possibilidade de Louis de Coûfontaine advir à função de pai. É pelas mãos de uma mulher, Lumir, que a cena do assassinato é preparada para a ocasião da conversa com o pai.

Turelure resiste em ajudar o filho e ainda o provoca dizendo que deseja sua mulher Lumir. Levado ao desespero pelo pai, Louis atira com duas pistolas ao mesmo tempo, mas os dois tiros mascaram. No entanto, Turelure tomba morto de susto, como previa Sichel, que fora uma das mentoras do assassinato e estava interessada na herança do amante.

Louis, após a morte do pai, desposa Sichel como forma de realizar uma aliança, um pacto político. Tratada de modo indiferente por Louis, Sichel percebe, nos olhos dele, que alguma coisa aconteceu e que ele não é mais o mesmo. O assassinato do pai pelo filho faz com que o filho entre numa outra dimensão.

Mas este, o parricida, reinvestido, em sua herança, pelo assassinato do pai, mas também entrando numa outra dimensão, diversa daquela que até então conhecia, vai se tornar a partir daí um outro Turelure, um outro personagem sinistro, do qual Claudel não nos poupará tampouco, na continuação, a caricatura (LACAN, 1960-61/1992, p. 286)

Esperar-se-ia que a morte do velho Turelure, que se acreditava a exceção, o único Terelure, fundasse, no horizonte, a lei, uma vez que a lei só encontra sua eficácia como lei na medida em que não nos identificamos com ela. Mas Louis, uma vez no poder, se identifica com a lei, tornando-se igual ao pai.

Louis, desposando Sichel, que é uma judia, e tendo com ela uma filha, Pensée de Coûfontaine, torna sua geração ainda mais híbrida: Coûfontaine, Turelure e Habenichts.

Sichel pressente existir, nessa mistura de raças, alguma coisa estranha e que a espanta. Ela receia que sua filha Pensée de Coûfontaine tenha herdado algo que diz respeito aos tempos mais antigos, quando a geração dos Coûfontaine se via ameaçada.

Orion, um jovem cavaleiro, mesmo apaixonado por Pensée de Coûfontaine, quer que ela despose seu irmão Orso, pois pressentia que a jovem representava para ele um perigo mortal, algo irreparável entre ambos.

Orion lembra que uma certa Sygne de Coûfontaine salvou o Papa às custas de sua própria vida e que a proximidade com Pensée lhe colocava diante dessa descendência regressiva, como uma queixa e uma obrigação. É Pensée quem lhe confirma isso:

Outrora existiu uma mulher que salvou o Papa [...], mas uma mulher pode oferecer mais ainda: a mãe de meu pai, Sygne de Coûfontaine. E é sua filha agora, sem olhos, quem estende seus braços para aquele que o Papa,

quando está perto dele, chama de filho. E eis que em minhas veias meu maior sacrifício se juntou ao maior infortúnio, e ao meu orgulho (CLAUDEL, 1920/2010, p. 86.).

Orion, então, cumprindo o “irreparável”, morre numa guerra, com uma bala no coração numa investida contra os alemães. Pensée esperava um filho dele que, dadas as condições em que foi concebida a criança, é um fora da lei. Orso, atendendo ao pedido do irmão, desposa Pensée, não permitindo que o filho nasça sem nome e Pensée não carregue essa mácula pública.

Desse modo, a trilogia de Claudel demonstra, na série geracional, quando um pai, Terelure, se crê a exceção, ele promove maldições em toda sua descendência, comprometendo a continuidade das gerações, como pudemos contatar também na família dos Labdácidas, na tragédia grega de Édipo Rei.

2.4.2 O assassinato do pai de 1963 a 1969

No seminário *De um Outro ao outro*, Lacan (1968-69/2008, p. 149) retoma a lenda de Édipo e o mito de Totem e tabu, para dizer que o gozar-com-a-mãe é proibido, um enunciado primordial, em cujas formulações devemos apreender o que Freud articula.

O que Freud articula nesse enunciado primordial, gozar-com-a-mãe é proibido, é que o pai, estando morto desde sempre, prevalece enquanto nome, nome-do-pai.

O assassinato do pai significa, justamente, que não se pode matá-lo. Ele já está morto desde sempre. É por isso mesmo que se preserva alguma coisa de sensato até em lugares em que é paradoxal ver bradar que Deus está morto. Evidentemente, como que, não pensando nisso, corre-se o risco de perder uma face das coisas, qual seja, o de que, de saída, o pai está morto. Mas vejam, resta o Nome-do-Pai, e tudo gira em torno disso (LACAN, 1968-69/2008, p. 149).

O Nome-do-Pai tem a virtude de fundar a diferença entre o campo do homem e o da animalidade. A eficácia do nome-do-pai parece estar, como mencionamos anteriormente, em manter-se numa certa indeterminação, ou seja, na sua irreduzibilidade significante: “A essência e a função do pai como Nome, como eixo do

discurso, decorrem precisamente de que, afinal, nunca se pode saber quem é o pai. Continuem tentando descobrir, é uma questão de fé” (LACAN, 1968-69/2008, p. 149).

A questão de “nunca se pode saber quem é o pai” estar na essência e na função do nome-do-pai é comentada por Lacan quando observa que os avanços das pesquisas biológicas nunca poderem identificá-lo, uma vez que nos resultados dos exames de DNA, que confirmam a paternidade biológica do filho, persiste a incógnita: “O Senhor apresenta uma probabilidade de ser o pai biológico de 99,999%”.

Mas o que sucede na relação com o gozo estando o pai mantido em seu estatuto significativo, em “nunca se poder saber quem é”? Lacan (1968-69/2008, p. 150) indica que “[...] é isso que nos permitirá avançar um pouco mais no que acontece com a transmissão do Nome-do-Pai, ou seja, no que se dá com a transmissão da castração”.

É no seminário *O Averso da Psicanálise* (LACAN, 1969-70/1992) que Lacan efetivamente irá além do mito do assassinato do pai, articulando o pai morto enquanto significativo à sua vertente de gozo.

2.4.3 O assassinato do pai e sua vertente de gozo

Lacan (1969-70/1992), no seminário *O avesso da psicanálise*, dedica quatro aulas para tratar o que estaria para além do Complexo de Édipo. Logo no início da primeira aula, Lacan esclarece que existem termos centrais que servem de fio condutor para a sustentação da teoria psicanalítica, sendo o pai um desses termos. No entanto, abordá-lo pela infância, pelas identificações, levaria a uma “extraordinária farfalhada” e contradições. Lacan então tenta colocar ordem nessa confusão mediante uma referência às configurações de discurso.

É interessante lembrar que em 1957-58, por ocasião da formalização da metáfora paterna, Lacan também tentava dar um pouco de coerência ao termo pai, que naquela época era assunto da ordem do dia em termos da ausência e da presença do pai – daí a expressão carência paterna – que evoluía numa análise ambientalista da paternidade. Doze anos depois, está Lacan mais uma vez às voltas

de ajustar um termo da experiência analítica, o termo *pai* – só que agora propondo ir além de Freud.

Reportando-se então a Freud em *Psicologia das Massas e análise do eu* (1921), Lacan observa uma estranha contradição em Freud por ele colocar o pai como aquele que, primeiro – apesar das primeiras relações da criança com o desejo da mãe –, merece todo amor e o que isso preservava, algo que estaria em consonância com a religião e com o assassinato do pai: “É certamente bem estranho. Freud aponta ali que, de modo absolutamente primordial, o pai revela ser aquele que preside à primeiríssima identificação e nisso precisamente ele é, de maneira privilegiada, aquele que merece o amor” (LACAN, 1969-70/1992, p. 82).

Em todos os casos de Freud, desde os estudos sobre a histeria, o pai se constituiu por uma avaliação simbólica precária a quem [as histéricas] demandavam ter exercido sua função: “Considerá-lo como deficiente em relação a uma função com a qual não se ocupou é dar-lhe uma destinação simbólica” (LACAN, 1969-70/1992, p. 89).

Lacan (1969-70/1992, p. 91-91), a partir da análise do segundo sonho de Dora, diz que este sonho marca que o pai simbólico é justamente o pai morto, que só se alcançaria a partir de um lugar vazio e sem comunicação, concluindo que “[...] o que lhe importa, para além mesmo da morte de seu pai, é o que ele produz de saber. Não qualquer saber, mas um saber sobre a verdade”. Foi assim que Freud recolheu da boca das histéricas o mito do complexo de Édipo, onde Édipo desempenha o papel de saber com pretensão de verdade.

O que Freud rechaça na religião – a ideia de um pai todo poderoso, equivalente ao pai a que a criança recorre na infância – é o mesmo que ele preserva com a ideia do mito do assassinato do pai, ou seja, a ideia de um pai todo-amor – “[...] tudo isto culmina na ideia do assassinato do pai, ou seja, o pai original é aquele que os filhos mataram, depois disso é do amor por este pai morto que procede uma certa ordem” (LACAN, 1969-70/1992, p. 94).

O que o mito de Édipo parece dissimular, na apropriação que Freud fez dele a partir das histéricas, é que o pai, desde a origem, é castrado. Lacan (1969-70/1992, p. 94) chega a dizer que o que a histérica oferecia a Freud poderia tê-lo guiado melhor do que o complexo de Édipo, levando-o a questionar “[...] do quanto de saber é preciso para que esse saber possa ser questionado no lugar da verdade”.

No que diz respeito à verdade, ela só pode ser enunciada por um semi-dizer, o semi-dizer é a lei interna de toda espécie de enunciação da verdade, sendo o seu modelo o enigma.

Embora Lacan diga, mais uma vez, que calaram seu "bico" no momento em que ele pretendia falar dos nomes do pai e que nunca mais falaria sobre isso, não existiria nesse "não falar" a sustentação do próprio enigma? Propondo então falar de outra coisa, Lacan (1969-70/1992, p. 102) não estaria em consonância com a estrutura do semi-dizer a verdade? – “Já que não falo do nome do pai, isso me permitirá falar de outra coisa”.

A partir das observações de Claude Lévi-Strauss, que faz uma análise completa da tragédia de Édipo, Lacan (1969-70/1992) observa que se trata de algo bem diferente de saber se se vai ou não "trepar" com a mãe. O próprio Lacan diz que só falou do Complexo de Édipo através da metáfora paterna e que Freud insistia, no mito de *Totem e Tabu*, na ideia do assassinato do pai.

Lacan (1969-70/1992), desse modo, desejava que alguém, a partir da metáfora paterna, fosse um pouco além do Édipo, o que não ocorreu, e a questão do Édipo permaneceu intacta. Lacan (1969-70/1992, p. 109) então vai ser mais enfático e preciso na crítica à ideia do assassinato do pai e ao que ele mascara:

O que há de certo é que o grosseiro esquema *assassinato do pai – gozo da mãe* elide totalmente a força trágica. Claro, é pelo assassinato do pai que Édipo tem acesso a Jocasta, e que ela lhe é entregue ante a aclamação popular. [...]. Seja como for, o importante não é isso. O importante é que Édipo foi admitido junto a Jocasta porque tinha triunfado em uma prova de verdade.

Édipo acaba mal por querer saber a verdade, desvendando o enigma da peste que se abatia sobre a cidade de Tebas. Por isso, Lacan (1969-70/1992) vai dizer que não é possível abordar seriamente a referência freudiana sem fazer intervir, além do assassinato e do gozo, a dimensão da verdade.

O que Moisés tem a ver com Édipo e o pai da horda primitiva, pergunta Lacan? “Com certeza deve existir aí alguma coisa relativa ao conteúdo manifesto e ao conteúdo latente” (1969-70/1992, p. 110). Assim, se Édipo, o mito de *Totem e Tabu* e Moisés se articulam em torno de alguma coisa que diz respeito ao conteúdo manifesto e ao conteúdo latente, Lacan vai propor à análise do complexo de Édipo como sendo um sonho de Freud.

Lacan (1969-70/1992) não analisa imediatamente a questão. Ele retoma a questão da morte do pai para dizer que está aí a chave, o ponto sensível sobre aquilo com que a psicanálise lida. Inicialmente, desilude aqueles que dizem que a morte do pai nos libertaria da lei, pelo contrário, ela a consolida. A partir da morte do pai, não se goza com a mãe, pois o que se edifica é a interdição do gozo. E Lacan (1969-70/1992, p. 113), mais uma vez, questiona se, no mito de Édipo apropriado por Freud, em que o assassinato do pai é condição de gozo, é em razão desse assassinato que Édipo obtém o gozo:

Ele o obtém em função de ter liberado o povo de uma pergunta que dizima os seus melhores, querendo responder ao que se apresenta como enigma, quer dizer, àquilo que se presume ser sustentado por esse ser ambíguo que é a esfinge, onde se encarna, falando propriamente, uma dupla disposição por ser ela feita, tal como o semi-dizer, de dois semi-corpos. Édipo, ao responder-lhe – aí é que está a ambiguidade –, acaba suprimindo o suspense que a questão da verdade introduz no povo.

A questão da verdade se renova para Édipo quando intervém novamente na presença de uma desgraça, a peste que reinava em Tebas, por existir uma união amaldiçoada, a relação incestuosa de Édipo com sua mãe, que ele ignorava. Por querer saber a verdade, Édipo se depara com a verdade da sua origem e diante do horror que constata, castra-se, furando os olhos. E Édipo paga por subir ao trono, não pela via da sucessão, mas por querer ser mestre da verdade.

Apenas que se levanta a questão de saber se o que ele deve pagar é pelo fato de ter subido ao trono não pela via da sucessão, mas pela via da escolha, feita por ele como pelo mestre, por ter apagado a questão da verdade. Dito de outra maneira, habituados como já estão vocês a meu enunciado de que o que constitui a essência da posição do mestre é o fato de ser castrado, não vêem vocês que encontramos aí, certamente velado, mas indicado, que é também da castração que provém o que é propriamente a sucessão? (LACAN, 1969-70/1992, p. 114).

A castração assim é o que atingiria o filho, fazendo-o ascender pela via justa à função do pai, mostrando que é de pai para filho que a castração se transmite.

Lacan vai se perguntar como fica então a questão da morte estar na origem, indicando que se trata ainda aí de um modo de encobrimento. Ele critica uma versão da psicanálise que acredita que o voto de morte ao pai seja para imortalizá-lo e propõe outra via para abordar as aspirações de morte e o que elas mascaram.

Neste caminho, as manifestações do inconsciente enunciam que a morte é, para o homem, incognoscível, que é indispensável para a vida que alguma coisa

irredutível não saiba que estamos prometidos para a morte, em nome de alguma coisa que não sabe.

O não-saber sobre a morte significa, em termos freudianos, uma equivalência entre pai morto e gozo, sendo o pai morto aquele que guarda o gozo em reserva. Contudo, essa equivalência corresponde a um operador estrutural, que transcende ao mito por enunciar uma interdição, resíduo místico de uma impossibilidade:

E é nisso mesmo que reencontramos aqui os termos que defini como aqueles que fixam a categoria do real, na medida em que ela se distingue radicalmente, no que articulo, do simbólico e do imaginário- o real é o impossível. Não na qualidade de simples escolha contra o qual quebramos a cara, mas de escolha lógico daquilo que, do simbólico, se enuncia como impossível. É daí que surge o real (LACAN, 1969-70/1992, p. 116).

Portanto, Lacan (1969-70/1992, p. 117) reconhece, para além do mito do Édipo, um operador estrutural denominado de pai real, de também ser ele, na qualidade de paradigma, o pai do real, que coloca no centro da enunciação de Freud, do conteúdo latente do seu sonho manifesto, um termo do impossível: “O pai, o pai real, nada mais é que o agente da castração – e é isto que a afirmação do pai real como impossível está destinada a mascarar”.

Nenhuma abordagem de Freud dos mitos, segundo Lacan, dá a ideia de que o pai é castrador, o agente. Mesmo em *Totem e Tabu* o enunciado de uma interdição se dá num segundo tempo. Não poderia haver ato no começo – assassinato do pai – pois é preciso a incidência do significante no mundo.

Aqui o mito não poderia ter outro sentido a não ser aquele ao qual o reduzi, o de um enunciado do impossível. Não poderia haver ato fora de um campo já tão completamente articulado que aí a lei não tivesse seu lugar (LACAN, 1969-70/1992, p. 118).

O pai real é uma construção de linguagem, um efeito de linguagem, não existindo outro real. A impossibilidade estrutural que o pai real sinaliza faz com que o vejamos como privador – e isso reinterpreta a dialética da castração do seminário IV, em que o pai castrador, o pai imaginário, é um momento fundamental a ser ultrapassado –, ali onde o que existe é uma impossibilidade.

A posição do pai real, tal como Freud a articula, ou seja, como impossível, é o que faz que o pai seja imaginado necessariamente como privador. Não são vocês, nem ele, nem eu, que imaginamos, isto vem da própria posição. De modo algum é surpreendente que reencontremos sem cessar o pai imaginário. É uma dependência necessária, estrutural, de algo que

justamente nos escapa, o pai real. E o pai real, está estritamente fora de cogitação defini-lo de uma maneira segura que não seja como agente da castração (LACAN, 1969-70/1992, p. 121).

A castração implica a impossibilidade de se saber toda a verdade, que o pai não detém a verdade sobre o gozo, que ele nada sabe da verdade. É preciso que um pai não queira ser o senhor da verdade, sob pena de ser amaldiçoado pelo filho ou pelo povo, mantendo assim, em suspense, o enigma na forma de um semi-dizer. É da castração que provém a sucessão. Nesse sentido, a verdade do pai é a sua castração, sua ignorância: “Para ser um pai, quero dizer, não só um pai real, mas um pai do real, existem certamente coisas que é preciso ignorar ferozmente” (LACAN, 1969-70/1992, p. 127).

Lacan (1969-70/1992) então dará outro sentido ao sonho manifesto de Freud, o assassinato do pai, dizendo que este assassinato tem valor de nodular a realidade psíquica, de permitir que o nome do pai, advindo da morte do pai, amarre borromeamente real, simbólico e imaginário, numa medida comum.

2.5 O nome-do-pai e o nó borromeano

O assassinato do pai tinha, para Freud, a função de nó, sendo interpretado por Lacan como um operador estrutural, como o enunciado de um impossível. Nesse momento do ensino de Lacan, perguntamo-nos que destino ganharia o Nome-do-Pai tendo a visada do real como impossível?

Se o assassinato do pai encobre a verdade do pai, isto é, que ele é castrado, que ele não guarda o gozo em reserva, estando desde sempre morto, o significante Nome-do-Pai ganha novos contornos, uma vez que esse nome, advindo com a morte do pai, ainda o representava enquanto nome, nome de gozo.

Como dissemos anteriormente, Lacan, ao longo do seu ensino, sempre procurou ajustar o termo pai na teoria psicanalítica. Em 1957, no seminário *As Formações do Inconsciente*, ao apresentar a dimensão da paternidade para além de uma visão ambientalista, diz que o pai é o pai simbólico. E para ser mais preciso, diz ainda que o pai no complexo de Édipo é uma metáfora, um significante que vem em

substituição ao primeiro significante introduzido pela simbolização da mãe na relação com a criança.

No seminário do Avesso da Psicanálise (1969-70), Lacan, mais uma vez, ajusta o termo pai ao reduzir o mito do assassinato do pai ao enunciado de um impossível, portanto, o pai real como um operador lógico, efeito de uma impossibilidade simbólica.

No mito forjado por Freud, *Totem e tabu*, a partir das fórmulas da sexuação, o pai funcionaria como a exceção, aquele que não estando sujeito à função fálica transmite a castração a todos os filhos. Os filhos, por sua vez, amariam o pai exatamente por ser ele o portador da castração.

No final do seminário *RSI* (1974-75) e no seminário *Joyce, O Sinthoma* (1975-76), Lacan, dando outro sentido à intuição de Freud, que colocava a temática do pai, do seu assassinato, no centro de sua doutrina, nos diz que o pai, como Nome-do-Pai, é um sinthoma, uma quarta dimensão que vem nodular real, simbólico e imaginário: “[...] eu o (**o pai**, grifo nosso) revisto hoje com o que é concernente chamar de sinthoma” (LACAN, 1975-76/2007, p. 163).

No entanto, se para Freud o complexo de Édipo e o mito de Totem e tabu se equivalem numa certa causalidade – assassinato do pai e o acesso ao gozo –, para Lacan há entre eles discordâncias fundamentais.

Dissociando o laço que para Freud uniria Édipo ao mito de *Totem e Tabu*, Lacan (1969-70/1992) assinala de imediato que, na lenda grega, Édipo tem acesso ao gozo pela via do assassinato do pai e não pela via da sucessão, transgredindo a lei da interdição do incesto. Logo, a lei já se encontraria desde o início e a sua existência mesmo é condição de gozo, já que gozar implicaria em transgredi-la.

Em *Totem e Tabu*, o gozo é anterior ao estabelecimento da lei e o assassinato do pai, portanto, não daria o acesso ao gozo, pelo contrário, a morte do pai instituiria a lei no horizonte e o pai, uma vez morto, o gozo estaria para sempre perdido. É esta impossibilidade de se gozar plenamente que faz Lacan dizer que, no mito de *Totem e Tabu*, o assassinato do pai significa que existe alguma coisa da qual não podemos gozar, uma impossibilidade lógica que ele denominou de pai real.

Ora, se existe em cada sujeito algo do qual não se pode gozar, da mesma maneira que existe alguma coisa que nos impede de saber que estamos prometidos para a morte, a ideia de que existiria um agente da castração, normalmente representado na figura de um pai castrador, perde todo o seu sentido, uma vez que

a impossibilidade de gozar não é efeito de uma causalidade externa, de uma proibição, mas efeito sim da linguagem, de um real em jogo na estrutura, do furo inviolável do simbólico, de uma impossibilidade simbólica. O próprio Lacan (1969-70/1992) nos diz que não há nenhum pai a matar, que nenhuma abordagem de Freud dos mitos dá a ideia de que o pai é castrador, o agente.

Na verdade, o sujeito traduz essa real impossibilidade, de subtração de gozo, acreditando existir dessa maneira uma causalidade a ser revelada, portanto, um obstáculo ao gozo. Assim, ali onde o real faz barreira ao gozo, o sujeito imagina um pai privador, racionalizações desse impossível. Poderíamos dizer que, como impossível, o pai real é o agente da castração. Portanto, para além do assassinato do pai, Lacan interpreta esse sonho manifesto de Freud revelando o seu conteúdo latente, que o pai desde sempre é castrado, que a impossibilidade de gozo é efeito da linguagem, de um furo inviolável.

Não deve ser por acaso que Lacan constantemente se perguntava por que Freud insistia em colocar a ideia do assassinato do pai no centro da teoria analítica, como nó mítico, mostrando as contradições e os impasses existentes entre a tragédia grega e o mito de Totem e Tabu. Suas críticas são tão severas que chegam a ridicularizar essa ideia: “Mito bizarramente composto do pai”, “O cúmulo dos cúmulos é Moisés”, “O grosseiro esquema *assassinato* do pai e gozo da mãe”, “Pai orangotango”.

Lacan, apesar ou mesmo através das próprias críticas feitas a Freud em torno na ideia do assassinato do pai e acesso ao gozo, pôde descobrir, nessa intuição de Freud, no centro da sua enunciação, os fundamentos que levaram Freud a sustentar esta hipótese, mas falando disso de outra maneira, através do nó borromeano.

Nesse sentido, dando corpo a essa intuição de Freud através da topologia dos nós borromeanos, Lacan parece renovar a problemática do Nome-do-Pai, revalorizando o complexo de Édipo. Assim é que, na década de 70, principalmente nos seminários RSI (1974) e Joyce, O Sinthoma (1975), o complexo de Édipo se encontrará implícito no nó, no contexto de uma discussão se haveria a necessidade ou não de um quarto termo para a nodular real, simbólico e imaginário.

2.5.1 O nó borromeano de três a quatro

Segundo Porge (1998), Lacan não dispunha dessa quarta dimensão em 1963 para perceber que essa dimensão encontrava-se implícita no nó. É no ir e vir, entre as considerações sobre o complexo de Édipo e o nó borromeano de três a quatro consistências, que Lacan vai identificar o Nome-do-Pai à quarta consistência.

No Mito individual do Neurótico (1953/2008) Lacan já dizia que o esquema do Édipo – assassinato do pai e gozo da mãe – deveria ser criticado por um sistema quaternário. Mas ele ainda não tinha apontado as contradições da lenda edípica e do mito de *Totem e Tabu* que o levaria em seguida à formalização do real como impossível e, mais adiante, ao real da nodulação dos três registros. Nesse caminho, Lacan se pergunta se o nó borromeano poderia se nodular a três ou a quatro, o que implicaria em pensar na dispensa ou não da quarta dimensão.

Real, Simbólico e Imaginário são três palavras que apresentam três sentidos diferentes. Onde estaria a medida comum? Lacan então vai dizer que só encontrou um meio de dar essa medida comum: amarrá-los com um nó borromeano.

As três articulações dos registros entre si, pela ex-existência de cada um dos registros em relação a cada um dos outros, só demonstra o nó a três. Se um dos registros pode ser o elemento nodulador do nó borromeano, ex-sistindo aos outros dois, eles então se amarrariam entre si, não sendo necessária a quarta consistência. A possibilidade de se enodarem a três está no fato da amarração borromeana se constituir quando cada um dos registros sobrepuser os outros registros em dois pontos, ora por cima, ora por baixo.

Nesse momento, Lacan (1975-76/2007, p. 49) nos revela o que ele tentava solucionar nessa discussão de três a quatro:

Mas para que alguma coisa, que é preciso dizer que seja da ordem do sujeito – uma vez que o sujeito é apenas suposto –, encontra-se, em suma, sustentada no nó de três, será que basta que o nó de três se enode, ele mesmo, borromeamente a três? Minha questão incidia justamente nesse ponto.

O nó borromeano tem a seguinte propriedade: se um dos três anéis de RSI se soltar, todos ficarão livres. O nó borromeano tem por limite interior o número três e é sempre de três que o nó levará sua marca. Nesse sentido, Lacan se pergunta sobre a qual registro pertence o nó borromeano: o real, o simbólico ou o imaginário?

Parece que a questão do nó a três ou do nó a quatro é concomitante à de saber se o real do nó se deve ao real do registro ou ao real da nodulação de RSI

que assim incluiria o real como um dos registros. Mas Lacan (1975-76/2007, p. 103), ao se perguntar sobre o que podia ser o real da nodulação, diz que é “Claro que o real não pode ser apenas uma única dessas rodinhas de barbante”.

Outro motivo para que Lacan esteja envolvido nessa discussão é o fato de que, com a homogeneidade a três registros, não haveria como diferenciá-los em real, simbólico e imaginário, e num momento em que para Lacan era importante distinguir uma nomeação advinda do simbólico de uma nomeação advinda do real.

Lacan (1974-75/1991, p.48) então continua a se questionar se é necessária uma quarta consistência, referida ao pai, para se obter o nó borromeano ou o nó se daria na articulação entre os três registros: “Para que se nodulem estes três, falta, necessariamente, mais um, cuja consistência seria referida à função do pai? O nó borromeano demonstra o contrário”.

Penso que o nó borromeano demonstraria o contrário caso admitíssemos que a nodulação dos três registros entre si bastaria para se obter o nó. No entanto, além de não podermos situar o sujeito nos pontos triplos do nó, pois haveria uma continuidade entre os três registros, Lacan se pergunta em que a redução de um nó a seu mínimo representaria um progresso, concluindo que esse progresso seria no imaginário, na consistência.

Essa foi a questão que motivou Lacan (1975-76/2007, p. 48) a iniciar o seminário *Os nomes do pai* quando ainda não tinha os nós: “Eu não tinha, ainda, encontrado então a figura que introduzi aqui, mas não há senão uma única maneira de ilustrar como Freud me fez sustentar a conjunção do simbólico, do imaginário e do real, que pelos Nomes-do-Pai – como está patente em seu texto”.

Lacan parece então sinalizar que o Nome-do-Pai não é um elemento dispensável, uma vez que devemos contar com ele de alguma maneira. Ele parece colocar o problema da quarta consistência de outra forma, dando ao Nome-do-Pai um valor de suplência. Vejam, mais uma vez, como Lacan (1975-76/2007, p. 49) se propõe ir além de Freud, a partir de Freud, na temática do pai, do seu assassinato, especificando a questão.

Esta função suplementar do Pai será indispensável? Mostro-lhes que isso poderia ser controvertido. Não é porque ela seria indispensável teoricamente, que o seja sempre, de fato. Se intitulei este seminário os Nomes-do-Pai, é que eu já tinha algumas ideias quanto à suplência do Nome-do-Pai. Mas não é porque esta suplência não seja indispensável que ela não conta.

Em Freud, os três registros não se sustentam, estão colocados um sobre o outro. Diante das três consistências colocadas à deriva, Freud acrescentou uma quarta consistência, que ele nomeou de realidade psíquica, que é o complexo de Édipo.

Inicialmente, real, simbólico e imaginário se encontram separados. Por estarem desnodulados, precisam do Nome-do-Pai para se chegar ao nó. Nesse sentido, Lacan (1974-75/1991, p. 62) faz equivaler o Nome-do-Pai ao nó: “Para demonstrar que o Nome-do-Pai não é nenhuma outra coisa que este nó, não há outra maneira de fazer que supor os círculos desnodulados”.

Assim, supondo as três consistências independentes, o Nome-do-Pai permite que se tenha um jeito de amarrá-los no nó. O nó borromeando então se sustenta nas três formas do Nome-do-Pai, nomeadas por Lacan de o imaginário, o simbólico e o real. Mas das três consistências, não podemos saber qual é a real, daí a necessidade da uma quarta consistência como uma medida comum que, diferenciando-se enquanto nó, permite a diferenciação dos registros no nó.

No *triskele*²⁶ temos as três consistências sem fazer nó. Lacan mais uma vez indica os limites de Freud ao colocar a nodulação dos três registros no amor ao pai: “Ele não podia dizer melhor os componentes do nó. E ele colocou na cabeça que não há amor a não ser daquilo que pelo Nome-do-Pai engancha dos três do triskel. É o Nome-do-Pai que, do triskel, faz nó” (LACAN, 1975-76/2007, p. 104).

A importância da quarta consistência, segundo Lacan (1975-76/2007), está também em nos remeter à questão da nominação, pois para o nó, a nominação é um quarto elemento. No nó borromeano, a nominação é um quarto elemento que nodula os três círculos inicialmente desnodulados. Mas “Toda a questão é de saber se a nominação decorre, como aparenta, do simbólico” (LACAN, 1975-76/2007, p. 110).

Fazendo referência à nominação de cada uma das espécies por um nome comum, Lacan (1975-76/2007, p. 114-115) diz que esta deve ser certamente uma nominação simbólica, mas ao mesmo tempo limitada ao simbólico. Ele então se pergunta: “Isto nos basta para sustentar a função do Nome-do-Pai? O pai é aquele

²⁶Lacan, para ilustrar a consistência no ponto central do nó borromeano, onde localiza o objeto *a*, fez uso da figura do triskel, onde três fuzis se suportam uns aos outros. O triskel, portanto, não é o nó, ele só se inscreve com a consistência.

que deu seus nomes às coisas, ou bem deve ser interrogado ao nível do real? Não se deve nodular o termo nomeação ao nível do círculo pelo qual sustentamos o real?”.

Mas o que seria um pai interrogado ao nível do real? Interrogar o pai ao nível do real desloca a ordem do nome: do nome dado ao pai para o pai do nome, o pai como nomeador. É do real, do pai, que surgiriam os nomes do pai, no plural, portanto, o pai dos nomes. E o real do pai é o fato de que o pai seja castrado, logo, que há um furo onde supomos existir o gozo do Outro, onde não há pai a se matar. Assim, é a partir desse furo no Outro, simbolizado por $S(A)$, que se abriria a via para a contingência da pluralidade dos nomes do pai, permitindo a cada sujeito a sua versão paterna, o laço sinthomático dos três registros.

2.5.2 O Nome-do-Pai no plural dos Nomes do Pai: o laço do Sinthoma

Um menino, que acabara de fazer cinco anos de idade, pede a seu pai que lhe ensine a dar o laço na chuteira nova, que ele ganhou de aniversário. O pai, solícito, faz todo o ritual: segura separadamente os cadarços, cruza-os e dá o primeiro nó; depois duplica com uma das mãos as cordas e, com um dos dedos, faz o seu contorno, obtendo, assim, o nó no laço. O pai olha para o filho que, encantado com o aparecimento do laço, pede para que ele mesmo faça o nó. Com seus dedos pequenos, ele tenta pegar o jeito. O jeito se pega ou é o jeito que pega a gente? Depois de vários ensaios, o filho consegue o primeiro nó, do seu jeito. Mas o segundo nó, aquele que faz aparecer o laço... Ele se irrita com o pai dizendo que não lhe ensinou direito, que seu irmão, que vai completar 7 anos, já sabe fazer o nó, e reclama: “Eu quero aprender a amarrar! Mas como eu aprendo a fazer o último nó?!”.

Na manhã seguinte, o filho acorda e pergunta ao pai o que ele está escrevendo. O pai diz que está escrevendo sobre o último nó, e o filho pergunta: “Está escrevendo de mim? Ah, você está escrevendo para eu fazer o que está escrito!”.

Quando chega a noite, na hora de dormir, pai e filho voltam ao assunto dos nós. O filho, que ensaiava a escrita das primeiras letras do alfabeto, pergunta ao pai: “Pai, é melhor aprender a escrever ou a fazer o nó?”²⁷

O que permite que o laço enigmático do nó aconteça? O jeito de fazer o nó ex-siste aos três registros? O jeito tem materialidade ou é pura forma?

Estando o real, o simbólico e o imaginário soltos, é necessário supor um quarto termo para nodulá-los, que Lacan (1975-76/2007, p. 21) nomeou de *sinthoma*, sendo o pai o *sinthoma*: “Digo que é preciso supor tetrádico o que faz o laço borromeano – perversão quer dizer apenas *versão em direção ao pai* – em suma, o pai é um sintoma, ou um *sinthoma*, como quiserem”.

O *sinthoma*, como quarto termo, ex-siste a RSI e, ex-sistindo, permite sua nodulação: “Estabelecer o laço enigmático de RSI implica a ex-sistência do sintoma” (LACAN, 1975-76/2007, p. 21). Ora, se o *sinthoma* ex-siste a RSI, sendo o *sinthoma* o pai, o Nome-do-Pai, o significante Nome-do-Pai, por dedução, ex-sistiria ao real, ao simbólico e ao imaginário nodulando-os numa medida comum.

Lacan, em *RSI* (1974-75/1991, p. 104), ao considerar a necessidade do quarto elemento para distinguir a consistência real, diz que “O quarto é o que por esse duplo enganchamento sustenta o simbólico através daquilo de que ele é feito, a saber, o Nome-do-Pai”.

O duplo enganchamento é o que Lacan chama de rebatimento do nó, em que a quarta consistência, emparelhada a um dos registros, nomeia o tipo de nominação efetuada.

Porge (1998) argumenta que o Nome-do-Pai não é idêntico ao pai simbólico no Outro, que ele reduplica o significante pai no Outro, apresentando-se como um elemento simbólico distinto dos demais. O Nome-do-Pai, assim, se articularia com RSI de uma maneira tal que se distingue do ternário. O Nome-do-Pai, ex-sistindo ao ternário, permitiria um real dessa nodulação. O real da nodulação circunscreve e escreve a modalidade de gozo do falante, demarcando no interior do nó borromeano o objeto pequeno *a*, lugar desse furo inviolável.

O nó borromeano, ao circunscrever em seu interior um furo, quer dizer que a relação sexual não existe, pois o que existe é exatamente o nó da não relação sexual. É por isso que Lacan (1975-76/2007, p. 98) vai dizer que “Na medida em que

²⁷ Diálogo entre pai e filho, quando o pai lhe ensinava a dar o nó em sua chuteira, que fora presente de aniversário.

há *sinthoma*, não há equivalência sexual, isto é, há relação”. Assim, o *sinthoma*, caracterizado pela não equivalência, suportaria em sua forma, em sua maneira de fazer nó, o nó da não relação sexual. Portanto, é por não haver equivalência que pode existir relação: “Há, portanto, ao mesmo tempo, relação sexual e não há relação” (LACAN, 1975-76/2007, p. 98). Desse modo, o *sinthoma*, em sua forma, enquanto uma quarta dimensão, faz o furo aparecer.

Ao dizer que não há Outro do Outro, Lacan fala da ex-sistência do sexo, pois existe alguma coisa da qual não podemos gozar. Essa coisa da qual não se pode gozar diz respeito a um *sinthoma* central inerente a não relação sexual: “O sintoma central, claro, é o sintoma feito da carência própria da relação sexual. Mas é preciso que essa carência tome uma forma. Ela não toma uma forma qualquer” (LACAN, 1975-76/2007, p.68).

É relevante notar que Lacan, diante da carência própria à relação sexual, elucida que é preciso que essa carência tome uma **forma** (grifo nosso) que não seja qualquer, pois como lidar com a inexistência do Outro, com o fato de que o gozo do Outro seja irrepresentável? Será que aqui Lacan estaria dando prioridade à forma, ao jeito de fazer o nó, do que à matéria prima com a qual o nó é feito?

Guerra (2007), ao tratar da estabilização psicótica na perspectiva borromeana, problematizando o termo *suplência*, diz que a *suplência* como algo a mais e não somente como compensação (metáfora), implica num adicionamento que amplia o conjunto. Nesse sentido – embora a autora observe que Lacan na década de 70 não fala mais de *suplência* e sim de *sinthoma* – a *suplência* seria uma resposta ou uma solução construída pelo sujeito a este furo, ao encontro traumático com o real que faz inscrição no corpo.

Diferenciando o termo criação – que se dá a partir do nada (*ex-nihilo*) – do termo invenção – a criação a partir de materiais existentes – Guerra (2007, p. 132) considera que os estilos de *suplência*, como efeitos da pluralização dos nomes do pai advindos da falta estrutural, devem-se mais ao processo de construção da resposta *sinthomática* inventada pelo sujeito do que aos materiais de que ele dispõe.

Nessa abordagem, o recurso material utilizado pelo sujeito na construção de uma solução a essa falta estrutural é *secundário* em relação à operação que a realiza. Interessa menos distinguir ser a arte ou o delírio o recurso do qual o sujeito se vale nesse trabalho, que precisarmos, na direção do tratamento, a via e o estilo de operação que inclui esses recursos na construção de sua *suplência*.

Privilegiando então o estilo, a habilidade no uso operatório, a forma de amarração que o sujeito realiza para responder a essa falta estrutural, as observações de Guerra (2007) nos fazem pensar no desdobramento realizado por Lacan (1957-58/1999, p. 163) quando fala, primeiramente, que “[...] é preciso ter o Nome-do-Pai, mas é também preciso que saibamos servir-nos dele.”, para muito tempo depois relativizar esse “é preciso”, podendo prescindir do pai: “Podemos sobretudo prescindir com a condição de nos servirmos dele” (LACAN, 1975-76/2007, p. 132). Se num primeiro momento, o Nome-do-Pai é matéria prima da qual podemos nos servir, num segundo momento podemos prescindir dessa matéria prima servindo-nos dela. Assim, o servir-se não estaria próximo dessa habilidade operatória realizada pelo sujeito como resposta ao fato da relação sexual não existir?

A questão nos interessa por considerarmos, adiante, por ocasião da análise do caso clínico, que a solução, a forma ou o recurso encontrado por Maria para remediar a não existência da relação sexual foi manter o sobrenome paterno no registro de nascimento do filho ausente, numa referência vazia, fazendo-o ex-sistir.

Será que essa forma que enoda, como solução a essa falta estrutural, remete-nos sempre ao que se passa no encontro entre os sexos, à inexistência de um significante que responda pelo outro sexo? Algumas passagens, no ensino de Lacan, já mencionadas, parecem indicar que possa ser dessa maneira: a única vez que Schreber nomeia seu pai é no momento em que vai ver no *Manual de Ginástica de Quarto* o que lhes dizem as vozes no momento em que o homem e a mulher fazem amor; em Hans, alguma coisa acontece nas relações com a mãe que introduz o pai como fator simbólico, que é ele quem possui a mãe, que dela goza legitimamente; quando Dora encontra um substituto para o pai num grande livro em que se ensina o que diz respeito ao sexo; quando o pai merece o devido respeito na medida em que o seu desejo se encontra perversamente orientado para uma mulher.

Nesse sentido, no que diz respeito à especificidade do complexo de Édipo na menina, perguntamo-nos como a mulher poderia encontrar uma forma de suplência diante da não relação sexual? Como ela poderia conhecer um limite, uma vez que para ela não tem quem ordene a castração? Maria, uma mulher, parece buscar esse limite no amor dos homens, no amor dos avós, no amor dos filhos, no atual marido e

em Deus. Mas todas essas formas de amor não dão conta da sua fantástica busca em querer fazer existir a relação sexual. Algo lhe escapa nesses encontros contingentes, algo que diz respeito ao gozo feminino. No capítulo 3, quando abordarmos o complexo de Édipo na menina em Freud e o não-todo em Lacan, trataremos dessa questão.

Assim, antes de entrarmos na discussão, propomos percorrer, nos textos de Freud, a ideia do assassinato do pai, colocando, em relevo, que tudo, em Freud, converge para o complexo de Édipo. Na sequência, identificaremos, nesses mesmos textos, onde Lacan poderia ter extraído e inventado a categoria do real como impossível. Desse modo, trazer Freud depois de Lacan é uma forma de podermos constatar o retorno de Lacan a Freud, bem como o seu ultrapassamento.

3 DO IMPOSSÍVEL ASSASSINATO DO PAI EM FREUD

Depois de realizarmos, no primeiro capítulo, um percurso na obra de Lacan em torno da passagem do singular ao plural dos nomes do pai, tendo a temática do assassinato do pai como eixo principal de pesquisa, pudemos constatar que Lacan reduziu a análise do mito forjado por Freud, Totem e tabu, ao enunciado de um impossível. Desse modo, Lacan vai além das balizas que a ideia do assassinato do pai assumiu na orientação do pensamento freudiano, dando outro corpo a essa intuição, ao falar dessa impossibilidade através da topologia dos nós, do real de uma nodulação.

Em Freud, tudo converge para o complexo de Édipo. E, com o mito de Totem e tabu, isso não seria diferente, uma vez que Freud o interpreta como um produto das condições em jogo desse complexo. Vimos que Lacan dissocia o laço mantido por Freud entre a lenda grega e o mito, ao dizer que, no primeiro, a lei já se encontra lá e o assassinato do pai é condição de gozo ao transgredi-la; no segundo, o gozo antecede a lei e a lei é consequência do assassinato do pai.

Se Lacan pôde interpretar o mito de Totem e tabu como o enunciado de uma impossibilidade de gozo absoluto, é porque essa impossibilidade já se encontrava em Freud. E se essa impossibilidade já estava em Freud na ideia do assassinato do pai, como um sonho manifesto, Lacan o interpretou, revelando seu conteúdo latente, formalizando a categoria do real como impossível.

Nesse sentido, este capítulo persegue dois objetivos: primeiro, demonstrar como tudo, em Freud, converge para o complexo de Édipo, o que denota a direção estrutural do pensamento freudiano, segundo a qual o assassinato do pai é condição de acesso ao gozo; segundo, situarmos, nos textos de Freud, o enunciado de uma impossibilidade, de onde Lacan teria traduzido uma irredutibilidade de gozo, inventando, dessa maneira, a categoria do real.

Desse modo, propomos percorrer os textos de Freud – dos seus rascunhos e extratos de documentos iniciais (1892/1899) até o texto de *Moisés e o monoteísmo* (1934-38), passando por *A interpretação dos Sonhos* (1900), pela descoberta da sexualidade infantil (1905), pelas interpretações de certas obras literárias (Édipo, de Sófocles; Hamlet, de Shakespeare; O homem de Areia, de Hoffmann), da análise do caso clínico Homem dos Ratos (1909), do seu estudo autobiográfico (1925[1924]),

incluindo também os textos ditos antropológicos e sociais tais como *Totem e Tabu* (1912), *Psicologia de grupo e análise do eu* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O mal-estar na civilização* (1930) – que, de forma direta ou indireta, trataram da temática do pai.

Na verdade, veremos, ao comentar esses textos, que os sintomas neuróticos, o sistema totêmico, as ideias religiosas, certas obras literárias e as leis que tentam regulamentar os comportamentos do homem na civilização são produtos ou reações às condições em jogo no complexo de Édipo.

No entanto, o mito de Totem e tabu tem uma particularidade em relação a todas estas produções, apesar de Freud considerá-lo também como um produto das condições edípicas: Freud o construiu. Adiante, mostraremos como ele juntou fenômenos diferentes para forjar seu mito com sua fantástica história do assassinato do pai. Freud inventa um mito, e Lacan, ao interpretá-lo, inventa a categoria do real.

Dessa forma, e seguindo nosso primeiro objetivo, acompanharemos Freud em fazer tudo convergir para o complexo de Édipo. Ele que, inicialmente, abandonou a teoria da sedução, fundamentada na concepção de uma causalidade factual, descobrindo, então, que o que subjaz aos sintomas neuróticos não são realidades concretas, mas fantasias incestuosas que toda criança experimenta com os pais, em sua primeira infância.

Sabemos²⁸ que a primeira vez que as ideias de Freud sobre o complexo de Édipo aparecem em sua obra escrita foi por ocasião da publicação do livro *A interpretação dos sonhos* (1900), mais especificamente, no subcapítulo que trata de sonhos de morte de pessoas queridas. Mas a ideia do complexo de Édipo já se encontrava mencionada nas cartas e rascunhos de Freud,²⁹ quando, ao escutar seus pacientes em análise e através de sua autoanálise, descobrira que os temas que se revelavam por trás das queixas de seus sintomas diziam respeito às relações incestuosas com os pais, que remontavam ao período da infância.

Antes de confiar a Fliess a descoberta do complexo de Édipo, Freud ainda se orientava pela teoria do trauma, ou seja, que uma experiência real, geralmente ocorrida no passado, seria capaz de manter em causa um sintoma presente, e o afeto advindo dessa experiência concreta, por sua cota de excitação insuportável,

²⁸ FREUD, S. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess (1950[1892-89]), Carta 71, de 15 de outubro de 1897.

²⁹ A primeira indicação remonta ao rascunho N, de 31-5-1897, emergindo por completo na carta 71, cinco meses depois (FREUD, 1892-99/1950, p. 275).

dissociaria-se da ideia ou da representação que o acompanhava. Por meio do método hipno-catártico, Freud conseguia unir novamente o afeto estrangulado à ideia recalçada, e a energia acumulada, então, escoava através da ab-reação, reação que não ocorrera por ocasião do trauma e que era produzida na terapia, com efeito catártico, aliviando, assim, o paciente do peso dos seus sintomas.

Mas os sintomas reapareciam da mesma forma ou de forma diferente, exigindo novos procedimentos técnicos que levaram Freud a descobrir a técnica da associação livre que permitia que, através dos elos associativos, os pacientes buscassem preencher lacunas de suas memórias, resgatando lembranças reprimidas ou esquecidas, revelando a Freud as fantasias incestuosas infantis.

É nesse sentido que Freud (1892-99/1950) relata a Fliess, em seus extratos de documentos dirigidos a ele, as suas dúvidas a respeito da etiologia traumática das neuroses, dizendo que não acreditava mais em sua neurótica, isto é, na sua tentativa em restabelecer os elos de uma situação real como causa dos sintomas, objetivando estabelecer um estado subjetivo de realidade para o paciente.

Descobrimo, assim, que no inconsciente não há indicação da realidade, Freud deixa aberta a possibilidade de as fantasias sexuais trazerem os pais como tema. Ele considerava essa descoberta inicial como um grande segredo e a possibilidade de um novo saber: “Será que essa dúvida simplesmente representa um episódio prenunciador de um novo conhecimento?” (FREUD, 1892-99/1950, p. 280).

Freud já anunciara, na Carta 64, de 31.05.1897, portanto, quatro meses antes da dúvida expressa acima, que tivera um pressentimento que em breve descobriria a origem da moralidade.

Mas é na Carta 71, de 15 de outubro de 1897, que Freud (1892-99/1950, p. 285) é tomado por um pensamento de valor generalizável, pois ele verifica que a paixão pela mãe e o ciúme pelo pai é um evento universal do início da infância, captado pela lenda grega Édipo Rei e confirmado, por ele mesmo, na relação com seus próprios pais.

Mas a lenda grega capta uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si mesmo. Cada pessoa da plateia foi, um dia, um germe ou na fantasia, exatamente um Édipo como esse, e cada qual recua, horrorizada, diante da realização do sonho aqui transposto para a realidade, com toda a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do seu estado atual.

De Édipo a Hamlet, não restou pouco para que Freud (1892-99/1950, p. 285) reconhecesse, na obra de Shakespeare, que o tema do complexo de Édipo, que recebeu tratamento modificado do mesmo material, revelando a diferença da vida mental de épocas longamente separadas – da antiguidade clássica e ao renascimento – sofreu os efeitos do aperfeiçoamento secular do recalque na vida emocional: “Passou-me pela cabeça uma rápida ideia no sentido de saber se a mesma coisa não estaria também no fundo de Hamlet”.

Na peça, a hesitação de Hamlet em vingar o pai assassinado pelo seu tio Claudio, que desposara sua mãe assumindo o lugar do seu pai, justifica-se pelos tormentos de que Hamlet padece com a obscura lembrança de que ele mesmo desejou realizar a mesma ação contra seu pai, por causa da paixão pela mãe. É seu sentimento de culpa que o impede de vingar o crime, sendo deslocado para a percepção de sua inaptidão em cumprir a missão. Desse modo, Freud faz equivaler o tema de Hamlet ao tema do complexo de Édipo.

Partindo, então, da primeira publicação sobre as ideias do complexo de Édipo, em *A interpretação dos sonhos* (1900), Freud considera que o afeto sentido no sonho – o medo da morte de um parente querido – pertencia ao conteúdo manifesto do sonho e não ao seu conteúdo latente. Na verdade, o medo de que pessoas queridas morressem encobria um voto de morte inconsciente para com elas, ou seja, um desejo de que a pessoa amada viesse a morrer. E se desejamos a morte daqueles que amamos é porque eles se colocariam como obstáculos às nossas satisfações sexuais da primeira infância: a menina teria como rival a sua mãe e o menino, o seu pai.

Assim, a lenda da antiguidade clássica Édipo Rei, por seu caráter universal de poder comover as pessoas – do auditório grego ao moderno – revelaria a universalidade dos desejos incestuosos da primeira infância. E, para isso, era preciso admitir a existência da sexualidade infantil nas crianças que Freud, como nenhum outro autor, reconheceu de forma regular, o que o levou a se interessar pelas pesquisas e pelas teorias sexuais infantis.

Édipo, como a tragédia do destino, não encontraria o seu poder de comoção universal no contraste entre a vontade humana e o destino, mas no destino de todos nós ao dirigirmos nosso primeiro impulso sexual para a mãe e o nosso ódio e primeiro desejo assassino contra o pai.

Em Totem e tabu (1912), na análise do estado mental dos homens primitivos, cuja onipotência dos pensamentos os faziam tomar a realidade concreta por algo ideal, pelas técnicas da magia e da feitiçaria, Freud diz que esse estado é um retrato bem conservado do nosso primitivo estágio de desenvolvimento infantil, representado também pela onipotência dos pensamentos das crianças, que criam teorias sexuais infantis.

Freud, então, percebe que os povos primitivos, através de um organizado sistema totêmico, estabelecem para si próprios regras com severo rigor, no intuito de evitar relações sexuais incestuosas entre membros da mesma comunidade totêmica. A organização social, nesse sentido, estaria a serviço desse propósito.

Em quase todos os lugares em que encontramos totens, verifica-se também a existência de uma lei contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem e, conseqüentemente, do seu casamento, ou seja, a exogamia como uma instituição ligada ao totemismo.

A universalidade dessa lei, ligada à interdição do incesto e que se encontra na base do sistema totêmico, interessa a Freud pelas suas particularidades: é notável pela sua severa obrigatoriedade e nada no atributo do totem a justifica, sua violação é vingada de maneira enérgica por todo o clã, como se evitasse um perigo que ameaçasse toda comunidade, pressionado que era por um sentimento de culpa por tal violação.

Os tabus ligados ao totem – que encarnam o sentido de sagrado e profano, de algo inabordável – vão ser submetidos por Freud ao exame psicanalítico, na intenção de descobrir seus determinantes psicológicos, pois tal estudo poderia lançar luz sobre a origem do nosso imperativo categórico, da consciência moral, uma vez que havia uma enorme semelhança entre as proibições-tabus totêmicas e as proibições-tabus individuais em pessoas que apresentavam sintomas obsessivos, como medidas e ordens defensivas.

As duas mais antigas proibições tabus são também as duas leis básicas do totemismo – não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do mesmo clã –, que são expressões mais remotas e poderosas dos desejos humanos, vivenciadas no complexo de Édipo.

À semelhança dos povos primitivos, que sentiam que, se um tabu fosse violado, um perigo ameaçaria todo o clã, os neuróticos obsessivos experimentam – por ocasião de transgredirem ou pensarem em transgredir as proibições tabus,

criadas por eles mesmos – uma sensação indefinida de que determinada pessoa de seu ambiente será atingida como resultado da violação. E uma vez violadas essas proibições tabus, seguiam-se atos compulsivos ou obsessivos de natureza expiatória, para o neurótico assim como para um membro do clã totêmico.

Essa sensação indefinida, de que um mal aconteça a uma pessoa próxima ou a um membro do clã totêmico caso as violações aos tabus não sejam expiadas por algum tipo de sacrifício, é uma reação a um desejo de morte contra o pai que representa um obstáculo às satisfações sexuais incestuosas.

No plano individual, o voto de morte contra o pai, que comparece no caso clínico atendido por Freud, *O homem dos ratos* (1909), anos antes da publicação de *Totem e tabu* (1912), é notório. Podemos observar, na condução do caso, como Freud interpreta a sintomática do homem dos ratos à luz de suas descobertas sobre o complexo de Édipo, enfatizando que o ódio assassino do paciente contra o pai era porque o paciente acreditava que o pai se colocava como obstáculo entre ele e sua amada dama, sendo isto a causa precipitadora de sua doença. Inclusive o homem dos ratos repete a história do pai que fica entre uma mulher amada e uma dama de sociedade.

Um dos principais medos do paciente era de que algum mal acontecesse a duas pessoas que mais amava: seu pai e a dama. Além disso, ele apresentava intensas autocensuras e proibições quando as ideias de morte tomavam conta de sua mente.

A história dos ratos – de que um criminoso foi amarrado e um vaso com ratos colocado virado sobre suas nádegas, com o objetivo de que cavassem um caminho pelo ânus – contada por um cruel oficial, que defendia a ideia do castigo corporal, causava horror e prazer ao paciente. Ele tinha medo de que esse mesmo castigo fosse aplicado a seu pai – que falecera anos antes – e à dama que tanto admirava.

O relato da punição dos ratos associado a uma história de uma quantia de dinheiro que o paciente deveria reembolsar ao tenente A, pelo pagamento de seus óculos, que faz parte da completa confusão mental que o paciente cria para manter o credor indefinido, gerou um pensamento de que, se efetuasse tal pagamento, a fantasia dos ratos se realizaria em relação às duas pessoas queridas.

Em seu conflito, o paciente vivia uma oposição entre os dois objetos de amor, seu pai e a dama que admirava. Oscilava, em seus pensamentos, entre a influência dos desejos de seu pai e suas próprias inclinações amorosas. O ódio pelo pai,

então, era porque ele acreditava que o pai se colocava como um obstáculo a seus desejos eróticos, prematuramente desenvolvidos na infância. Na realidade, o ódio contra o pai, como aquele que interfere negativamente em seu desejo pela dama, representava uma luta antiga, dos tempos de criança, do seu complexo nuclear.³⁰

Freud tinha a expectativa de que o paciente admitisse que, em algum período de sua pré-história infantil, tivesse sido tomado de fúria contra seu pai. E Freud insiste no valor comprobatório dessa história na condução da cura, que somente poderia ser alcançada na transferência com o analista, diante do qual o reconhecimento do desejo de morte contra o pai, como causa precipitadora dos sintomas, amenizaria o sentimento de culpa que subjaz à doença.

E foi assim que ódio do paciente encontrou expressão na transferência com Freud, podendo, então, o paciente atualizar e reconhecer o voto de morte contra seu pai, que estava recalcado:

As coisas atingiram um ponto em que, em seus sonhos, em suas fantasias despertas e em suas associações, ele começou a acumular as mais grosseiras e indecências impróprias contra mim e minha família [...] (FREUD, 1909, p. 209).

Dessa maneira, o paciente, superando a resistência em reconhecer o valor comprobatório das suas relações com o pai, com a transferência, “[...] paulatinamente, nessa escola de sofrimento, o paciente logrou o sentimento de convicção que lhe faltava [...]” (FREUD, 1909, p. 210-11).

Enfim, para Freud, a admissão de uma intenção de cometer o parricídio seria intolerável sem a preparação do tratamento psicanalítico.

O pai, como um perturbador do amor e do prazer, pode ser encontrado também na análise feita por Freud (1919/1976), de uma figura de linguagem – *O Homem de Areia*, de E. T. A. Hoffmann (1817/2010) – através das recordações de infância do estudante Natanael, que se vê às voltas com as lembranças infantis sobre a morte do pai, em condições misteriosas e apavorantes.

O homem de areia foi apresentado a Natanael, de uma forma terrível, pela velha governanta de sua irmãzinha, como aquele homem mau que persegue as crianças que não querem ir para a cama dormir jogando areia em seus olhos, que

³⁰ Segundo nota do Editor, “A expressão ‘Complexo de Édipo’ parece ter sido por ele utilizada, pela primeira vez, em seus escritos publicados pouco mais tarde, na primeira de suas ‘Contribuições à Psicologia do Amor’ (1910)” (FREUD, 1909, p. 212).

tombam ensanguentados e os apanha para alimentar seus netinhos que se encontram na lua. Esse relato ficou gravado no espírito de Natanael de forma atroz.

Mas, com o passar do tempo, Natanael, apesar do medo e da ansiedade, sentiu um desejo de elucidar o mistério da morte do seu pai e identificar o misterioso homem de areia, pois o medo também o excitava de modo especial com a ideia de perder outros órgãos. Natanael, então, estava decidido a encontrar o homem de areia para fazer justiça pela morte do pai: “Estou determinado a enfrentá-lo e a vingar a morte de meu pai, aconteça o que acontecer” (HOFFMAN, 1817/2010, p. 30).

Nesse sentido, Freud (1919/1976, p. 290) se perguntava “Por que razão, então, colocou Hoffmann essa ansiedade em relação tão íntima com a morte do pai? E por que o Homem de Areia aparece sempre como um perturbador do amor?”.

O Homem de Areia, durante o conto, é representado de diversas maneiras através das figuras do advogado Coppelius, do mercador de barômetros, Giuseppe Coppola que, em última instância, eram os substitutos do pai.

O Homem de Areia estragava toda sorte de prazer de Natanael, principalmente intervindo em suas relações amorosas com Clara, sua namorada, e depois com a boneca de cera Olímpia, de quem Natanael nutria um amor à distância, num júbilo Celestial.

Na história de Natanael, a figura do pai sempre aparecia numa certa duplicidade de personagens, por exemplo, o professor Spalanzani e Coppelius. Freud denomina esse estado como o fenômeno do duplo, em que sempre aparecem pares de pais, na imagem de pai bom e pai mau, inerentes aos sentimentos ambivalentes do complexo paterno.

Desse modo, o desejo de vingança de Natanael pela morte do pai encobria o seu desejo recalcado pela morte do seu próprio pai: “A parte do complexo que é mais intensamente reprimida, o desejo de morte contra o pai ‘mau’ encontra expressão na morte do pai ‘bom’, e Copélio é responsabilizado por ela” (FREUD, 1919/1976, p. 290).

Por fim, Freud considerava que as coisas se tornavam inteligíveis se substituirmos o homem de areia pela figura do pai totêmico, tirânico, de cujas mãos é esperada a castração.

Os atos compulsivos ou obsessivos, tanto das observâncias tabus como nos casos aqui mencionados, apresentavam um aspecto duplo: um caráter restritivo,

como expressão de um pesar e uma hostilidade contra o objeto, disfarçado de autodefesa.

Esse aspecto duplo – o pesar e o ódio – percebido por Freud (1912/1974, p. 92) em relação ao mesmo objeto, é devido ao sentimento de ambivalência diante do impulso de matar.

Teríamos de supor que o impulso a matar acha-se realmente presente no inconsciente e que nem os tabus e nem as proibições morais são psicologicamente supérfluos, mas, pelo contrário, explicam-se e justificam-se pela existência de uma atitude ambivalente para com o impulso de matar.

Portanto, as proibições tabus, assim como as proibições obsessivas, não são causas e sim consequências de uma atitude emocional ambivalente, na qual o desejo original de que a pessoa em questão morra é substituído pelo medo de que ela possa vir a morrer.

Freud, na realidade, está interessado em descobrir os determinantes psicológicos do tabu, à semelhança dos determinantes psicológicos das proibições neuróticas e às quais necessidades psíquicas do homem dão expressão. Essas necessidades psíquicas estão diretamente ligadas ao complexo de Édipo, o que demonstra, mais uma vez, como Freud procurou, ao longo da sua pesquisa, confirmar a universalidade da temática edípica nas diferentes produções culturais e sociais da humanidade.

A descoberta da sexualidade infantil pela psicanálise, de que a primeira escolha de objeto feita por uma criança é incestuosa e que, apesar de proibido, continua a desempenhar papel ativo em sua vida mental inconsciente, revela que a dita aversão natural do homem ao incesto é insustentável, sendo que as mais precoces excitações sexuais dos seres humanos são de caráter incestuoso.

Freud, através da *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos* (1909), o pequeno Hans, demonstra que há uma semelhança entre as relações estabelecidas entre as crianças e os homens primitivos no que diz respeito aos animais, dizendo que ambos deslocam alguns de seus sentimentos ambivalentes em relação ao pai para eles. Esse deslocamento é devido ao ódio do menino para com o pai, por ele ser um rival de seus interesses sexuais pela mãe. O ódio, impedido de aparecer por causa da ambivalência emocional, é transferido para o animal como um substituto do pai.

Ora, se o animal totêmico é o pai, então as duas principais ordenações do totemismo, assim como as duas principais proibições tabus – não matar o totem e a exogamia – coincidiriam com os dois crimes do Édipo, que matou o pai e casou-se com a mãe. Dessa maneira, Freud (1912/1974) estabelece um laço estreito entre o complexo de Édipo e *Totem e tabu*, dizendo que o sistema totêmico é um produto das condições em jogo do complexo de Édipo.

A fim de verificar o estreitamento desse laço, Freud dará maior importância a uma das características do sistema totêmico e que se encontra na base da sua hipótese mítica do assassinato do pai: a refeição totêmica.

Então... Como as condições em jogo no complexo de Édipo – matar o pai e deitar-se com a mãe – teriam como produto o sistema totêmico e os dois principais tabus? Como a refeição totêmica poderia nos mostrar que o homem estreita suas relações com Deus, num ato de companheirismo, beneficiando-se de sua proteção e amparo?

Aqui damos início – ainda que paralelamente ao primeiro – ao nosso segundo objetivo deste capítulo, ou seja, situarmos, no texto freudiano, o enunciado de uma impossibilidade que daria base à formalização, por Lacan, da categoria do real.

Freud se perguntava como os homens primitivos vieram a adotar os totens, como eles tornaram o fato de descenderem de um animal a base de suas obrigações sociais e restrições sexuais. Ele vai, então, interessar-se pelo sagrado mistério da morte sacrificatória, em que os homens reunidos renunciavam alegremente a seus próprios interesses para estarem juntos. Na morte sacrificatória, cada um compartilha uma parte do animal sacrificado, acentuando, dessa maneira, a dependência mútua entre eles e o animal sagrado. Assim, “[...] o parentesco implica a participação numa substância comum” (FREUD, 1912/1974, p. 162).

Mas o que é novo no ritual totêmico e que Freud destaca é o fato do pai, identificado ao primitivo animal totêmico, ser tratado como um membro da tribo que também compartilha do sacrifício realizado. Desse modo, o pai participa duas vezes desse ritual: uma vez como membro, outra vez como o próprio animal sacrificado. E para fundamentar essa ideia, Freud (1912/1974, p. 169) criará uma hipótese considerada por ele fantástica, “[...] mas que pode ter a vantagem de estabelecer correlações impostas entre grupos de fenômenos desligados”.

E que fenômenos desligados são esses que permitiram a Freud construir sua fantástica hipótese de que a humanidade teria começado por um crime inaugural, o assassinato do pai primevo, que se encontraria na base de toda organização social?

Freud reuniu as ideias de Charles Darwin de que na horda primitiva havia um pai violento e ciumento que, desejando ter todas as mulheres para si, expulsava os filhos para longe do seu convívio. Mas como não havia lugar para o totemismo na horda primitiva de Darwin, ele considerou também as ideias de Atkinson (1903) e J.G. Frazer (1905) sobre o totemismo e a exogamia, bem como o cerimonial da refeição totêmica, de W. Robertson Smith e, é claro, da interpretação psicanalítica dos mitos e fobias. E foi assim que “[...] surgiu diante de mim, de todos esses componentes, a seguinte hipótese, ou melhor dizendo, visão” (FREUD, 1925[1924]/1976, p. 84).

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornam juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem-sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente [...]. Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e o invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizaram a identificação com ele, cada um deles *adquirindo uma parte de sua força* (grifo nosso). A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião (FREUD, 1912/1974, p. 170).

“Adquirindo uma parte de sua força” significa que os filhos se apoderaram parcialmente dos atributos do pai, que o ato assassino, que tinha por objetivo adquirir o poder ilimitado do pai e, conseqüentemente, ocupar seu lugar, fora em vão. Ninguém mais pode ser conforme a imagem desse pai todo-poderoso, que esmagava a todos pela sua onipotência. Todos deveriam renunciar a esse ideal para conviver entre si, instituindo, assim, uma lei que garantiria que nenhum outro tomaria o lugar do pai. Sinal de um limite, de que esse gozo, suposto ao pai, é impossível, embora permaneça no nosso inconsciente o desejo de um dia ser como o pai e obter o gozo supremo.

E continua Freud (1912/1974, p. 171):

Odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiravam-no também. Após terem-se livrado dele, satisfeito o ódio e posto em prática os

desejos de identificarem-se com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. O pai tornou-se mais forte do que o fora vivo [...].

Freud (1912/1974, p. 171) pondera, em nota de rodapé, que essa nova atitude emocional ambivalente para com o pai seja “[...] auxiliada pelo fato de que o ato não pode ter dado uma satisfação completa àqueles que o cometeram [...]. E não sendo a satisfação completa [...] o fracasso é muito mais propício a uma reação moral que à satisfação”.

Se admitirmos, então, que a reação moral é a expressão do sentimento de culpa, a culpa aqui não seria tanto pela morte do pai, mas pelo fato dos filhos não conseguirem alcançar o ideal desejado – os atributos paternos que dariam acesso ao gozo – já que isso seria *impossível*, uma vez que teriam acesso somente a uma parte desse pai. Logo, os filhos se sentiriam culpados por não estarem à altura desse ideal.

Freud considerava que o que antes fora interdito pela existência real na figura de um pai tirânico, depois de sua morte, os homens erigiram totens que perpetuaram a interdição dos dois desejos proibidos. Mas a morte do pai deixou uma cicatriz, um sentimento de culpa filial pela morte infringida ao pai.

A elevação do pai assassinado à condição de um Deus, do qual o clã descende, constitui uma tentativa de expiação pela morte infringida ao pai, considerada por Freud como muito mais séria do que se fazia com o antigo pacto com o totem.

O que parece ser paradoxal é o fato de que os homens primitivos oferecem satisfação ao pai pelo ultraje cometido, no mesmo ato em que aquele ato é comemorado, através do festim sacrificatório.

Embora Freud nos diga que não encontramos atos, mas impulsos e emoções com fins malignos impedidos de realizar-se em cada um de nós, que por trás do sentimento de culpa pelo ato assassino encontramos realidades psíquicas e não factícias, ele sempre considerou que, no início da humanidade, a realidade psíquica coincidia com a realidade factual, ou seja, que os homens primitivos realmente fizeram aquilo que todos pretendiam fazer: cometeram o crime originário.

Se os neuróticos são inibidos em suas ações, sendo o pensamento um substituto do ato, nos povos primitivos teríamos o contrário, pois, desinibidos em

seus pensamentos, é o ato o substituto do pensamento: “[...] no princípio foi o ato” (FREUD, 1912/1974, p. 191). Enfim, o começo de tudo: “[...] os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo” (FREUD, 1912/1974, p. 185).

Nesse sentido, propomos, então, verificar como Freud fez convergirem a sociedade, a moral e a religião para o complexo de Édipo.

3.1 A sociedade, a moral, a religião e a arte como produtos das condições em jogo do complexo de Édipo

3.1.1 O ideal do grupo: o laço comum com o pai

Em *Psicologia de grupo e análise do eu* (1921/1976), que tem como uma das fontes o quarto ensaio de Totem e tabu³¹, Freud se preocupa em saber como o grupo é capaz de exercer influência decisiva sobre a vida mental do indivíduo, fazendo com que ele renuncie a algo de seus interesses narcísicos.

Em Totem e tabu, Freud assevera que os filhos passam com alegria por cima de seus interesses pessoais em nome do laço com o pai e, conseqüentemente, com os irmãos, denotando com isso um coletivo que parcializa o gozo – cada um ficará com apenas um pedaço do pai, um fragmento – que pode ser lido como a lógica do coletivo sobre o individual. Em *Psicologia de grupo e análise do eu* (FREUD, 1921/1976), ele está mais interessado na influência do grupo sobre o psiquismo de seus membros. É preciso, então, descobrir que coisa é essa que os une e que se sobressai como característica principal do grupo.

Estudando dois grupos artificiais – a igreja e o exército – que apresentam o Cristo e o comandante como figuras de lideranças, Freud comenta que a união do grupo depende da ilusão de que tanto Cristo como o Comandante amem a todos com um amor incondicional. Assim, o laço que uniria cada indivíduo a Cristo ou ao comandante é também o mesmo laço que os uniriam, cristãos e comandados, uns

³¹ Além do quarto ensaio de Totem e tabu, os textos *Sobre o Narcisismo: uma introdução* (1914), *Luto e Melancolia* (1917[1915]) e também seu retorno aos estudos com Charcot (1885-6).

aos outros. Nesse sentido, os indivíduos encontrar-se-iam presos em duas direções: por um lado, um laço com o líder e, por outro, os laços entre irmãos/comandados.

Uma ideia, uma abstração, bem como o ódio por uma pessoa ou instituição, também podem ocupar o lugar de um líder, funcionando assim de maneira unificadora, mas limitando o narcisismo no grupo, que é compensado pelo laço libidinal entre as pessoas que comungam da mesma ideia.

Na realidade, trata-se aqui de pensar a questão da idealização, ou seja, o fato de que o indivíduo coloca só e o mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu e, conseqüentemente, identifica-se com os outros a partir desse ideal em seu ego.³²

Em *O ego e o id* (1923/1976, p. 45), Freud nos diz que o ideal do eu é a primeira e a mais importante identificação do indivíduo com o pai em sua própria pré-história pessoal. Essa identificação primeira, o ideal do eu, não seria a consequência de uma catexia do objeto, mas de uma identificação direta e imediata, mais primitiva que qualquer catexia de objeto.

O aspecto duplo do ideal do eu – você deve ser como seu pai;/você não pode ser assim como seu pai – é o que manteria o sujeito em conflito. O ideal do eu, como um substituto do anseio pelo pai, é herdeiro do complexo de Édipo e tem a função de reprimi-lo, erigindo esse ideal do eu dentro do próprio ego, que dominaria o complexo de Édipo. Ocorre, então, um autojulgamento interno que declara que o ego não alcança os ditames desse ideal, produzindo o sentimento religioso de humildade a que o crente apela em seu anseio por um pai. Não alcançando esse ideal, o sujeito é tomado por um sentimento de culpa indefinido.

A constância desse autojulgamento – exigência e culpa – gera uma tensão interna indefinida que faz Freud, como veremos adiante, inverter a lógica da causalidade da culpa, dizendo que existe uma culpa anterior aos atos transgressores, ou seja, por nos sentirmos culpados, cometemos o delito e não o contrário, depois do delito feito, adviria o sentimento de culpa. Na verdade, a tensão primeira indefinida do sentimento de culpa, após o delito, alivia a pressão por ligar a culpa a um objeto agora definido pela infração cometida.

No final do complexo de Édipo, a criança, diante da ameaça de castração, vira as costas para o complexo, uma vez que as catexias de objetos são

³² Não é nossa intenção aqui tratar de toda dinâmica que envolve a segunda tópica freudiana – Id, Ego e Superego – que diz respeito ao conflito psíquico pensado em termos de instâncias psíquicas, uma vez que nosso objetivo é pensar essas instâncias em função da questão do assassinato do pai.

abandonadas e substituídas por identificações. A autoridade dos pais, então, é introjetada no ego formando o núcleo do superego, perpetuando, desse modo, a proibição do incesto, sendo as tendências libidinais desse período, em parte, dessexualizadas e sublimadas.

No que diz respeito ao sentimento de culpa, teríamos duas versões que, apesar de relacionadas, parecem distintas quanto às suas origens: num primeiro momento, a culpa é devida ao sentimento de ambivalência do menino em relação ao pai, portanto, uma reação ao ódio sentido por ele; segundo, a culpa como uma reação moral pelo ato assassino ter sido em vão, pois os filhos não podem alcançar a plena satisfação esperada.

Entre o mito de *Totem e tabu* (1912) e *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), Freud escreveu, além de outros textos, três pequenos artigos intitulados de *Tipos de caráter encontrados na clínica psicanalítica* (1916), em que a questão da culpa é tratada a partir do sentimento de exceção, do êxito e do crime.³³

Em um desses três pequenos ensaios, *Criminosos por consequência de um sentimento de culpa*, Freud, como mencionamos, altera a lógica de causalidade, em que aquilo que comumente consideramos como efeito do crime – a culpa e autopunição – é a sua causa, daí o título dado ao artigo: Criminosos “por consequência” do sentimento de culpa.

Os pacientes informavam a Freud (1916/1976, p. 375) que suas ações proibidas – furtar, fraudar, incendiar ou quaisquer ações más – eram praticadas exatamente por serem proibidas e sua execução traria um alívio mental, pois o sujeito “[...] sofria de um opressivo sentimento de culpa, cuja origem não conhecia, e, após praticar uma ação má, essa opressão se atenuava. Seu sentimento de culpa estava pelos menos ligado a algo”.

Freud (1916/1976, p. 376), então, pergunta-se sobre a origem desse obscuro sentimento de culpa antes da ação, dizendo que ele “[...] provinha do complexo de Édipo e constituía uma reação às duas grandes intenções criminosas de matar o pai e ter relações sexuais com a mãe”.

Os crimes, dessa forma, tinham o propósito de fixar o indefinido sentimento de culpa em alguma coisa, aliviando-os, assim, dessa pressão indeterminada, pois

³³As “exceções”, *Os arruinados pelo êxito* e, por último, *Criminosos por consequência de um sentimento de culpa*.

era melhor saber ou nomear a pressão indefinida num objeto qualquer, do que permanecer na obscura indeterminação de uma pressão.

O alívio mental imediato que a punição promove sobre a vida da pessoa, permitindo que a inibição não seja tão grave, pode ser constatado nas observações que Freud fez em *Dostoiévski e o parricídio* (1928[1927]/1974), sobre a complexa personalidade de Dostoiévski, principalmente, sobre suas constantes crises epiléticas, vividas como um estado de punição pelo seu desejo de morte contra um pai odiado.

Freud considerava que Dostoiévski nunca se livrou dos sentimentos de culpa pela sua intenção de matar o pai. Ele teria tratado dos vários tipos de criminosos – comum, político, religioso e parricida – em sua obra de arte, como forma de efetuar a confissão de sua intenção criminosa. E quando o sentimento de culpa se satisfazia nos castigos que se havia infligido, as inibições que incidiam sobre seus trabalhos se tornavam menos severas, permitindo que Dostoiévski continuasse a trabalhar.

Outra versão do sentimento de culpa, agora em *Os arruinados pelo êxito* (1916), seria consequência do êxito, e não da frustração sentida. O sujeito se arruína e adoce pelo sucesso alcançado, como se o êxito conseguido atualizasse uma rivalidade do seu complexo de Édipo, portanto, o ódio, fazendo com que a pessoa fracassasse diante do êxito obtido, se autopunindo neste mesmo ato fracassado, por onde ele mantém uma aliança com o pai, à semelhança do sacrifício totêmico.

No complexo de Édipo da menina, o sentimento de culpa é uma reação ao ódio dirigido pela menina contra a sua mãe, por esta se colocar como um obstáculo às suas fantasias incestuosas em relação ao pai.³⁴

O sentimento de culpa é também abordado por Freud em seu texto *Uma criança é espancada* (1919/1976), principalmente na segunda fase da fantasia incestuosa, onde o conteúdo masoquista da fantasia é “Estou sendo espancada pelo meu pai”. Essa fantasia de espancamento seria uma expressão direta do sentimento de culpa por uma escolha objetal incestuosa com o pai, que se encontrava recalçada.

A escolha objetal incestuosa na menina e o sentimento de culpa também foram tratados por Freud em *Os Arruinados pelo Êxito* (1916), a partir de dois

³⁴ É somente a partir do texto *A Dissolução do Complexo de Édipo* (1924/1976) que Freud dará ênfase, pela primeira vez, ao desenvolvimento diferente na sexualidade de meninos e meninas.

personagens femininos: *Lady Macbeth*, de Shakespeare, e *Rebecca Gamvik*, de Henrik Ibsen.

Ambas as personagens sucumbem ao atingir o êxito, após lutarem determinantemente para alcançá-lo, através dos crimes cometidos. Embora Freud nos mostre que a participação de Lady Macbeth no assassinato de Duncan, pelo seu marido, causasse-lhe culpa e remorso, é na personagem de Rebecca que ele revelará o verdadeiro motivo para que essas mulheres recusassem a colher o fruto advindo dos crimes realizados.

Em linhas gerais, segundo Freud, o fato de Rebecca eliminar a beata esposa de Johannes Rosmer, por nutrir uma paixão incontrolável por ele, renunciando posteriormente o convite de desposá-lo, ocultava outro motivo: Rebecca, que fora educada por seu pai adotivo, o Dr. West, na realidade era sua filha legítima e também sua amante. Assim, no momento que Rebecca poderia oficializar sua relação com Rosmers, ela atualizava seu complexo de Édipo que subjazia recalçado.

Tudo que lhe aconteceu em Rosmers-holm, sua paixão por Rosmer e sua hostilidade para com a esposa dele, foi, desde o começo, uma consequência do complexo de Édipo – uma réplica inevitável de suas relações com sua mãe e com o Dr. West (FREUD, 1916/1974, p. 373).

O sentimento de culpa, advindo do autojulgamento – seja pelo ódio sentido contra o pai, seja pela satisfação não alcançada ou o êxito fracassado – deixa sempre um resto insatisfeito. O "todo gozo" do pai resta, então, inalcançável. Então o pai, o anseio pelo pai, encobriria esse resto que resta impossível, não incorporado à identificação advinda do banquete totêmico, e o sentimento de culpa seria a manutenção dessa possibilidade de gozo. Nesse sentido, o sentimento de culpa, mantido pela autopunição, ainda é uma nostalgia pelo pai, ele que, outrora morto, agora se tornara mais vivo do que nunca.

3.1.2 A religião e o anseio pelo pai

Freud, em seu texto *Totem e Tabu* (1912), não tinha o propósito de explicar a origem da religião, mas sim apresentar o totemismo como uma expressão das condições em jogo do complexo de Édipo.

Em seu ensaio *O futuro de uma ilusão* (1927), ele agora está interessado no corpo acabado das ideias religiosas, transmitidas por ensinamentos e não através de experiências ou resultados finais do pensamento, reivindicando, assim, a nossa crença.

O que intrigava Freud era, na realidade, a origem psíquica das ideias religiosas, pois queria saber onde residia a força interna da crença em suas doutrinas e a que deviam sua eficácia, uma vez que eram independentes da razão.

O homem apresentaria um protótipo infantil do complexo paterno transformando as forças da natureza no caráter de um pai. Apesar da regularidade e conformidade das leis humanas, o homem vive em constante desamparo, daí seu anseio por um pai e pelos deuses, que teriam a missão de exorcizar os temores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do destino e com a morte. Portanto, a religião teria surgido do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai.

Assim, em sua natureza psicológica, a verdade das doutrinas religiosas é uma ilusão, realização dos mais antigos desejos da humanidade. O segredo da crença então residiria na força desses desejos.

Nesse sentido, Freud se pergunta se também os outros predicados culturais não seriam ilusões da mesma natureza, mas, por ser tratar de uma tarefa abrangente que requer um estudo mais aprofundado, limitar-se-á, neste ensaio, a pensar apenas as ideias religiosas como ilusões.

A religião, assim como a neurose, é uma ilusão diante do desamparo infantil. Freud (1927/1974, p. 63) chega a dizer que os homens que não padecem de neurose, devem se encontrar numa situação difícil, pois teriam que lidar sozinhos com o seu próprio desamparo.

Terão de admitir para si mesmos toda a extensão de seu desamparo e insignificância na maquinaria do universo; não podem mais ser o centro da criação, o objeto de terno cuidado por parte de uma Providência beneficente.

Freud também questiona se não seria uma ilusão acreditar que a ciência, por meio dos seus conhecimentos e recursos técnicos, fosse uma alternativa para lidar com esse desamparo. Ele, então, num diálogo fictício, discute a possibilidade do homem passar sem essa providência divina.

Você tem medo, provavelmente, de que não resistam a tão duro teste? Bem, pelo menos tenhamos esperança de que resistam. Já é alguma coisa, de qualquer modo, alguém saber que está entregue a seus próprios recursos: aprende a fazer um emprego correto deles. E os homens não estão completamente sem assistência. Seu conhecimento científico lhes ensinou muito, desde os dias do Dilúvio, e aumentará seu poder ainda mais. E quanto às grandes necessidades do Destino, contra as quais não há remédio, aprenderão a suportá-las com resignação (FREUD, 1927/1974, p. 64).

Freud (1927/1974, p. 67) reconhece que é difícil evitar ilusões, que talvez as esperanças que ele mesmo confessou, na ciência, também sejam da mesma natureza ilusória, mas com uma distinção: “À parte o fato de castigo algum ser imposto a quem não a partilha, minhas ilusões não são, como as religiosas, incapazes de correção. Não possuem o caráter de um delírio”.

Mas ele não acredita tanto assim que a ciência, como um todo, seja uma ilusão. Pondera que ela, através de numerosos e importantes sucessos, deu provas de não ser uma ilusão, que a ciência ainda é jovem e que evoluirá por novos aperfeiçoamentos. Freud (1927/1974, p. 71), então, conclui de forma quase categórica: “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não pode nos dar, podemos conseguir em outro lugar”.

Se Freud considera a neurose, assim como a religião, formas do homem lidar com o seu desamparo infantil, sustentado pelo anseio de um pai todo poderoso, e que, sem essas armas, ele estaria entregue a seus próprios recursos, devendo aprender a empregá-los melhor, nesse sentido, Freud não estaria sinalizando para uma impossibilidade de nos salvarmos num outro, de que este outro também seria uma ilusão?

Em seu texto *O mal-estar na civilização* (1930[1929]/1974), Freud considera existir, no ser humano, uma parcela de natureza inconquistável, que nem mesmo a ciência, com todo o seu aperfeiçoamento, poderá responder pelo seu destino. Este é outro sinal de uma impossibilidade estrutural em Freud, que nos propomos apresentar a seguir.

3.1.3 O mal-estar na civilização: o impossível irreconciliável

Freud, preocupado com o destino e as transformações da civilização, desde *Totem e tabu*, sempre defendeu a ideia de que as civilizações se erigiam sobre a coerção e a renúncia das pulsões. E com a descoberta das pulsões autodestrutivas e antissociais, perguntava-se se era possível suportarmos o ônus dos sacrifícios impostos para vivermos em sociedade.

Inicialmente, ele retoma a temática da religião para questionar a natureza religiosa do sentimento oceânico – sentimento de um vínculo indissolúvel com o universo – uma vez que tal sentimento era passível de ser caracterizado como tentativa de restauração do narcisismo ilimitado da infância.

A religião, portanto, por meio de suas doutrinas e preceitos, limitaria o jogo de escolhas e adaptações para lidarmos com o nosso desamparo de existir, impondo a todos o mesmo caminho e os mesmos ideais.

Da religião à sociedade em geral, talvez a tarefa mais difícil a ser realizada seria regulamentar os relacionamentos das pessoas em sociedade. Qual é a melhor maneira de vivermos juntos, levando em conta que para isso temos que renunciar a uma cota do nosso narcisismo para estarmos com os outros? Diante dos ordenamentos que buscam regular os relacionamentos entre as pessoas, alguma coisa não se deixa regulamentar pelas normas e pelos costumes.

Dizendo que a religião, diante da árdua tarefa de viver, levanta a questão do propósito da vida, Freud (1930[1929]/1974, p. 94) se propõe a pensar uma questão menos ambiciosa, observando o comportamento dos homens em seus propósitos e em intenções: “O que pedem eles da vida e o que desejam nela realizar? [...] Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer”.

Esses propósitos e intenções apresentariam dois aspectos: “[...] uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer” (FREUD, 1930[1929]/1974, p. 94). Desse modo, o que decidiria o propósito da vida humana seria o programa do princípio do prazer, que dominaria o funcionamento do aparelho psíquico como um todo. Mas esse programa é impossível de ser executado, uma vez que só podemos obter satisfação de uma maneira episódica, que qualquer situação desejada e prolongada para além do princípio do prazer nos traria um sentimento de

contentamento tênue: “Assim, nossas possibilidades de felicidade sempre são restringidas por nossa própria constituição” (FREUD, 1930[1929]/1974, p. 95).

Embora possamos compensar a renúncia pulsional por vivermos em sociedade – Freud mesmo fez uma lista dos métodos utilizados pelos homens para evitar o desprazer e buscar o prazer –, há alguma coisa no ser humano que nenhuma sociedade pode reparar, que é da sua própria natureza subjetiva, que não estaria sujeita aos regulamentos sociais e que nos coloca no caminho de uma impossibilidade de satisfação irrestrita: “[...] é possível fazer, por trás desse fato (sermos mal sucedidos na prevenção do sofrimento), uma parcela de natureza inconquistável – dessa vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica” (FREUD, 1930[1929]/1974, p. 105).

Freud se pergunta ainda se o conflito existente entre a civilização e a necessária renúncia pulsional, através da qual todos deveriam se submeter igualmente perante a lei, não havendo, portanto, exceção, encontraria alguma solução específica em alguma forma social ou se tal conflito é irreconciliável. Apesar de considerar que existe uma natureza humana inconquistável, ele ainda oscila sobre se tal conflito se deve à restrição da civilização ou a uma parcela da própria constituição psíquica, que resistiria a uma forma totalizante de regulamentação.

Às vezes, somos levados a pensar que não se trata apenas da pressão da civilização, mas de algo da natureza da própria função que nos nega satisfação completa e nos incita a outros caminhos. Isso pode estar errado; é difícil decidir (FREUD, 1930[1929]/1974, p. 126).

Mas por que foi difícil a Freud decidir, se ele mesmo preparou o caminho para sustentar a hipótese de que esse conflito é irreconciliável? Primeiro, concebendo uma parcela de natureza humana como inconquistável, depois, formulando algo da natureza da própria função que nos nega a satisfação completa e, por fim, o fracasso do programa do princípio do prazer que limitaria e regularia o quanto de satisfação pode ser obtida.

Esse algo da natureza humana que nos nega satisfação completa, que mantém o conflito irreconciliável e que está na base de todo tipo de relacionamento entre os homens, remete-nos a uma agressividade constitutiva do próprio devir humano.

Um dos ideais exigidos pelos princípios cristãos – “Amarás a teu próximo como a ti mesmo” – encobre que os homens não são criaturas tão gentis assim, dispostas a serem amadas; pelo contrário, são criaturas cruéis, à espera de alguma oportunidade para expressar sua agressividade. Essa inclinação para a agressividade perturba nossos relacionamentos com o próximo, forçando a civilização a controlá-la. Nesse sentido, a agressividade não foi criada pela sociedade, uma vez que constitui a base de todo relacionamento entre as pessoas.

O reconhecimento de uma pulsão agressiva especial e independente, uma agressividade não erótica encontra-se na raiz de todo relacionamento humano. Na civilização, essa agressividade vai ser introjetada e dirigida para o próprio eu, estabelecendo no interior dele um agente dominador, o superego, que perpetua essa agressividade através das suas exigências super-egóicas, expressas como necessidade de punição, nosso familiar sentimento de culpa.

Assim, o conflito inicialmente externo, expresso no medo da autoridade dos pais, através do processo civilizatório, é internalizado no medo e nas exigências do superego, uma vez que os desejos proibidos continuam e não podem ser escondidos dessa instância psíquica.

A despeito da renúncia efetivada e a culpa sentida, haveria uma desvantagem econômica na construção do superego, uma vez que a continência virtuosa não é mais recompensada pela certeza do amor. Uma ameaça de infelicidade externa – a perda do amor e o castigo por parte da autoridade – foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa.

Essa agressividade independente e não erótica já se encontrava anunciada no texto de Freud, *Além do princípio do prazer* (1920), numa luta interna entre o princípio do prazer, incluindo aí o princípio de realidade, e o que estaria além do programa do princípio do prazer.

Freud (1930[1929]/1974) comenta que matar ou não o pai não é a coisa decisiva, uma vez que todos estão fadados a sentir culpa, tanto pelo sentimento de ambivalência experimentado no complexo de Édipo quanto pela eterna luta entre Eros e a pulsão de morte. Isso nos abre outra via para pensarmos o conflito psíquico em termos do funcionamento dos princípios, isto é, na luta entre o princípio do prazer (ligado a Eros) e permeada pelo princípio de realidade, e o que se situa além desse princípio (relacionado à pulsão de morte).

Nesse sentido, perguntamo-nos: qual princípio dominaria o curso dos eventos mentais: o princípio do prazer, o princípio de realidade ou o que se encontra além do princípio do prazer? Como eles se relacionam para equacionar o quanto de libido pode ser satisfeita? Como podemos identificar, nesse jogo de forças, a parcela irreduzível de satisfação que, ao que parece, seria um sinal de uma impossibilidade estrutural?

Deslocando, então, o conflito psíquico em torno do assassinato do pai para a luta interna entre os princípios, faremos algumas considerações sobre o funcionamento desses princípios, no intuito de mostrar a impossibilidade do princípio do prazer em dominar o curso dos eventos mentais, tendo em vista a insubordinação da pulsão de morte, que se encontra além e perturba o programa do princípio do prazer.

Ao mesmo tempo, em notas de rodapé – pois assim preservamos a continuidade da discussão sobre os textos de Freud – apresentaremos os comentários de Lacan sobre a dinâmica desses princípios, uma vez que ele parece identificar e resolver o impasse em que se encontrava Freud, sobre qual princípio dominaria os eventos mentais. Ao fazer isso, Lacan revela existir nesse conflito, não tanto um obstáculo, mas uma impossibilidade estrutural, que ele chamou de real.

Freud inicia *Além do princípio do prazer* (1920) dizendo que o curso dos eventos mentais está automaticamente regulado pelo princípio do prazer, isto é, quando as excitações na mente atingem certo limiar de tensão, isso gera desprazer. O princípio do prazer é, então, acionado para fazer escoar essa tensão, o que produziria prazer, mantendo, assim, o aparelho psíquico num grau de tensão minimamente baixo e aceitável.

O princípio do prazer, como método primário de funcionamento do aparelho psíquico, é substituído pelo princípio de realidade que, em última instância, não abandona o objetivo de obter prazer, mas adia a satisfação, exigindo tolerância sobre o imediatismo da obtenção do prazer. O princípio de realidade não é na verdade um segundo princípio, mas foi desde sempre uma extensão do princípio do prazer.³⁵

É a partir dos fenômenos repetitivos na transferência e das situações repetitivas arranjadas pelos homens no cotidiano de suas vidas, que Freud

³⁵ Essa ideia já está estabelecida no pensamento de Freud desde *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico* (1911).

(1930[1929]/1974, p. 36) supõe a existência de uma compulsão à repetição que, querendo ir além, parece dominar o princípio do prazer “[...] não só encontraremos coragem para supor que existe realmente na mente uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio do prazer [...]”.

Embora Freud (1930[1929]/1974, p. 85) nos coloque a questão de que ainda temos que solucionar o problema da relação dos processos pulsionais de repetição com a dominância do princípio do prazer, ele observa que “O princípio de prazer parece, na realidade, servir aos instintos de morte”.

Em *Problema econômico do masoquismo* (1924/1976, p. 199), a partir da constatação de uma tendência masoquista na vida pulsional, Freud nos diz que existem tensões prazerosas e relaxamento desprazerosos, que fugiriam à lógica do princípio do prazer, uma vez que o prazer e desprazer passaram a ser objetivos.

Pois se os processos mentais são governados pelo princípio do prazer de modo tal que seu primeiro objetivo é a evitação do desprazer e a obtenção do prazer, o masoquismo é incompreensível. Se o sofrimento e o desprazer podem não ser simplesmente advertências, mas, em realidade, objetivos, o princípio do prazer é paralisado – é como se o vigia de nossa vida mental fosse colocado fora de ação por uma droga.

O princípio do prazer representa as exigências da libido e essa teria a missão de tornar inócua a pulsão de autodestruição, desviando a agressividade, parte para fora, a serviço da função sexual, do que o sadismo é o exemplo maior, enquanto a outra parte, com o auxílio da excitação sexual, permaneceria dentro do próprio organismo, fixada libidinalmente, onde Freud localiza o masoquismo original.

As duas classes de pulsões – pulsão de vida e pulsão de morte – não comparecem em seu estado puro, mas em estado de fusão e amalgamento. Não se poderia imaginar o quanto da pulsão de morte se recusaria a ser amansado por estar vinculado à libido. Nesse sentido, o amansamento da pulsão de morte pela libido implicaria um domínio do princípio do prazer ou o resto da pulsão de morte, que não se deixa amansar, é que dominaria o princípio do prazer?

Durante o tratamento, temos que lutar contra uma inércia³⁶ que está sempre pronta a se contentar com uma solução incompleta. Freud (1937/1975) fala em uma adesividade da libido, de uma lealdade catexial, de uma força que se defende por

³⁶Lacan (1954-55/1985), no Seminário 2, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, diz que Freud não dispunha do termo homeostase, que ele empregava o termo inércia; que ele descobrira que algo não funcionava no princípio da homeostase, própria à regulação do princípio do prazer.

todos os meios possíveis contra o restabelecimento, apegando-se à doença e ao sofrimento. Uma parte dessa força é identificada ao sentimento culpa e à necessidade de autopunição.

Contudo, o quadro geral do masoquismo vivido pelas pessoas, a reação terapêutica negativa e o sentimento de culpa demonstram a Freud (1937/1975, p. 276) que existe outra força que pode atuar em lugares não especificados.

[...] não mais poderemos aderir à crença de que os eventos mentais são governados exclusivamente pelo desejo de prazer. Esses fenômenos constituem indicações inequívocas da presença de um poder na vida mental que chamamos de instinto de agressividade ou de destruição, segundo seus objetivos, e que remontamos ao instinto de morte original da matéria viva.

Freud se dá conta de que alguma coisa não se enquadra no movimento do princípio do prazer, que resiste ao amansamento da libido e que comparecia nos fenômenos transferenciais, na forma de uma compulsão à repetição.

Estabelecendo uma relação entre o princípio do prazer e o sentimento de culpa, podemos dizer que a punição por alguma transgressão cometida alivia a culpa de sua pressão, mas, após certo tempo, a culpa voltaria a pressionar. Assim, o circuito – culpa indefinida, transgressão, punição e culpa novamente – funcionaria a serviço do princípio do prazer, mantendo, dessa maneira, um limiar de satisfação. Como, então, escapar ou franquear um limiar imposto pela homeostase do princípio do prazer?

Em seu *Esboço de Psicanálise*, Freud (1940 [1938]/1975, p. 227) considerava que essa pergunta “[...] permanece sendo questão da mais alta importância teórica, questão que ainda não foi respondida, quando e como é possível este princípio do prazer ser superado”. Nesse sentido, Freud oscila diante de uma tendência restitutiva homeostática do princípio do prazer e uma tendência puramente repetitiva que lhe parecia querer ir além desse princípio.³⁷

³⁷Lacan (1954-55/1985, p. 88) assinala que Freud se dá conta de que existe uma insistência particularíssima, chamada de automatismo da repetição; que o caráter inesgotável desta reprodução obedece a um princípio diferente. Nesse sentido, existiria uma tendência repetitiva e outra restitutiva, mas que Freud oscila em determinar a especificidade de cada movimento: “Até parece que, cada vez que ele (Freud) vai longe demais no outro sentido (repetitivo), ele se detém dizendo – será que não se trata pura e simplesmente de tendência restitutiva? Mas ele constata, a cada vez, que isto não basta, e que após a manifestação da tendência restitutiva, resta algo que se apresenta no nível da psicologia individual como que gratuito, paradoxal, enigmático, e que é propriamente repetitivo”.

Freud admite que não deu o devido valor, em seus estudos, à agressividade e à destrutividade não erótica e se pergunta se a satisfação de impulsos puramente destrutivos pode ser sentida como prazer sem qualquer fusão libidinal, que escapasse ou franqueasse um limiar imposto pelo princípio do prazer.³⁸

Então, a luta entre o indivíduo e a sociedade não seria necessariamente um derivado da contradição, um conflito irremediável entre as pulsões de Eros e a pulsão de morte. A luta se daria, dessa forma, numa certa distribuição libidinal a ser sempre equacionada num jogo de força estrutural:

Contudo, essa luta entre o indivíduo e a sociedade não constitui um derivado da contradição – provavelmente irreconciliável – entre os instintos primevos de Eros e da morte. Trata-se de uma luta dentro da economia da libido comparável àquela referente à distribuição da libido entre o ego e os objetos, admitindo uma acomodação final no indivíduo [...] (FREUD, 1930[1929], p. 166).

Desse modo, Freud sempre procurou saber como as duas classes de pulsões se combinavam, sob que condições se afrouxavam e se rompiam e que relações estabeleciam com o princípio do prazer. No conflito interno, parte da economia libidinal não encontraria uma acomodação adequada ou uma satisfação completa, revelando existir um resto não assimilável, destacado do princípio do prazer.³⁹

A questão, então, seria como franquear um gozo para além do princípio do prazer, um gozo possível, sem o peso da renúncia culposa, sem a maldição do resto não assimilável que retorna na figura do pai totêmico. Como incluir esse estranho familiar de forma que um gozo seja possível na impossibilidade de todo o gozo? Se o que está em jogo é algo irreduzível, uma impossibilidade de gozo supremo, então não temos pai a matar.

³⁸Lacan (1964/1979, p.56), no seminário *Os quatros conceitos fundamentais da psicanálise*, dá o devido lugar aos impulsos não eróticos: “O real está para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência, dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer. O real é o que vige sempre por trás do *autômanton* [...]”.

³⁹ Lacan (1954-55/1985, p.158-59) nos diz que o que justifica, até certo ponto, nossa intervenção, é o fato do paciente sofrer demais ao dar satisfação a alguma coisa e esse estado de satisfação é o que deve ser retificado. O paradoxal dessa satisfação – satisfação no sofrimento – é o que introduz a algo novo: a categoria do impossível. O real se distinguiria então “[...] por sua separação do campo do princípio do prazer, por sua dessexuação, pelo fato de que sua economia, em seguida, admite algo de novo, que é justamente o impossível”.

Mas Freud não desistirá de comprovar, até o fim de sua vida, a principal tese defendida em *Totem e tabu*, a ideia de que a humanidade começou com um crime original, que no início, o pensamento coincidiu com a ação, que no princípio foi o ato. Para isso, lançou mão da lenda de Moisés, que foi assassinado pelo povo judeu, sendo um caso de atuação do crime originalmente cometido.

3.1.4 Moisés e o assassinato do pai como uma atuação

A escrita de *Moisés e o monoteísmo* se deu entre os anos de 1934 e 1938, ou seja, próximo à data da morte de Freud, que aconteceu em setembro de 1939. É impressionante constatarmos que após tantos anos da publicação de *Totem e tabu*, Freud (1939[1934-38]/1975, p. 70) ainda procure reafirmar a tese do assassinato do pai através da história de Moisés e a religião judaica, apesar de dizer que não encontra forças para realizar tamanha tarefa:

Continuar meu trabalho segundo linhas como essas (o fato de, na história judaica, um povo se submeter ao julgo de um líder) seria descobrir um vínculo com as afirmativas que apresentei há vinte e cinco anos atrás em *Totem e tabu* (1912-13), mas não mais sinto que possua força para fazê-lo.

Na verdade, apesar de sentir falta de unidade na obra, Freud mantinha a convicção que adquirira em *Totem e tabu*, utilizando Moisés como exemplo de sua tese defendida em 1912 sobre o assassinato do pai. Sua incerteza girava mais em saber se conseguira êxito nesta tarefa: “Minha incerteza se instala apenas quando me pergunto se alcancei sucesso em provar essas teses no exemplo que aqui escolhi do monoteísmo judaico” (FREUD, 1939[1934-38]/1975, p. 75).

Apoiando-se na interpretação psicanalítica dos mitos e no livro de Ernest Sellin, que reinterpretou algumas passagens de Oséias, onde descobre provas que apontavam que Moisés foi assassinado, Freud encontrou terreno para escrever seu texto e confirmar sua tese de *Totem e tabu*, sobre o assassinato do pai.

Na defesa, então, Freud questiona inicialmente a nacionalidade de Moisés, dizendo que ele era egípcio e não judeu, que a lenda do abandono oficial – que Moisés era judeu e fora adotado pela filha do faraó às margens do Nilo – foi

modificada em relação à versão original, na qual, na realidade, Moisés era egípcio e, por causa das profecias do oráculo (à semelhança de Édipo), de que um menino ameaçaria o pai, vingando-se com sua morte, seria deixado nas águas do rio Nilo, sendo, portanto, adotado por uma família judia.

Quanto a esse desvio da lenda, Freud o explica dizendo que houve um recalque na história da cultura egípcia, em que teria existido uma religião monoteísta egípcia de curta duração, no reinado de Amenófis IV, 1375 a.C. O cerne da ideia de Freud era a dependência do monoteísmo judaico desse episódio monoteísta, permanecido em latência, na história egípcia, que retorna, tempos depois, na figura de Moisés.

Dessa forma, Freud estaria traçando um paralelo entre o que ocorreu na vida da espécie humana, um evento agressivo que resultou no assassinato de Moisés, com o que acontece na esfera individual, na vida dos indivíduos, em que o desejo de morte contra o pai permanece esquecido, retornando na forma do sentimento de culpa.

Nesse sentido, Moisés seria um caso de atuação, cujo destino trouxera o ato assassino esquecido dos dias primevos para os tempos atuais, para próximo do povo judeu, repetindo-o na pessoa de Moisés, um representante paterno. O remorso pelo assassinato de Moisés dera estímulo ao povo judeu para a fantasia da vinda do messias, que deveria retornar na figura de Cristo e conduzir seu povo à redenção e à terra prometida.

Dessa forma, Cristo, filho de Deus pai, permitiria ser morto sem culpa – “Pai, perdoa-lhes; porque não sabem o que fazem”⁴⁰ – assumindo para si próprio a culpa de todos os homens. Assim, deduz Freud (1939[1934-38]/1975, p. 106): “Tinha de ser um filho, visto que fora o assassinato de um pai”. Cristo, então, seria um líder, o “cabeça” de uma rebelião contra o pai.

À semelhança do complexo de Édipo, Cristo teria tomado o lugar do pai. O judaísmo, a religião do pai, cede ao cristianismo, a religião do filho: “O antigo Deus Pai tombou para trás de Cristo; Cristo, o Filho, tomou seu lugar, tal como todo filho tivera esperanças de fazê-lo, nos tempos primevos” (FREUD, 1939[1934-38]/1975, p. 108).

O parricídio, então, retorna à memória da humanidade, sofrendo uma deformação ainda mais poderosa: “O crime inominável foi substituído pela hipótese do

⁴⁰Lucas 23:24. Disponível em: bibliaportugues.com/Luke/23-24htm.

que deve ser descrito como um indistinto ‘pecado original’” (FREUD, 1939[1934-38]/1975, p. 160).

E foi assim que Freud, em todos esses anos, permaneceu fiel à sua hipótese fantástica de que a humanidade começou com um crime original: “Até o dia de hoje atendo-me firmemente a essa construção” (FREUD, 1939[1934-38]/1975, p. 155).

No entanto, e apesar da ideia do assassinato do pai permear toda a obra de Freud, ele também nos disse que matar ou não o pai talvez não seja a coisa decisiva, podendo o conflito psíquico ser colocado na luta entre os princípios do prazer e a pulsão de morte, equacionado numa luta interna dentro da economia das pulsões.

O que vimos desenvolvendo até este ponto diz respeito, essencialmente, ao que se passa do lado do homem em suas relações complexas com a função do Pai – o complexo de Édipo. Mas precisamos introduzir a questão da mulher e sua posição no complexo de Édipo e em relação à castração. Essa diferença, como se sabe, permaneceu problemática em Freud, embora ele tenha tentado elaborar as diferenças entre os dois sexos em relação ao Édipo e à castração, tentativas que o conduziram a um impasse em relação à sexualidade feminina, na medida em que a solução, para a mulher, em Freud, permaneceu presa às vicissitudes fálicas, próprias ao sexo masculino. Foi Lacan que deu um passe neste impasse, e é justamente este passo que nos guiará no nosso próximo e último capítulo. Para concluir este capítulo, deixemos, pelo menos, formulada a questão.

Se a mulher não tem quem ordene a castração, aquele que, na função de exceção, transmitiria a castração aos filhos, podemos então supor que a mulher não teria o que matar. Desse modo, teríamos então, no lugar desse Outro, o vazio, o não-todo que Lacan designou como $S(A)$, o gozo feminino.

Assim, é do lado da mulher, do gozo feminino, não-todo – em nosso caso clínico, a ‘coisa’ que pega Maria e que a faz buscar incessantemente um amor de verdade como suplência a esse vazio – que Lacan vai elaborar o que estaria para além do assassinato do pai, para além do Édipo, o que não quer dizer sem Édipo. Desse modo, apresentaremos a seguir o que Freud nos trouxe sobre o complexo de Édipo da menina e o que Lacan, indo além de Freud nesta questão, trouxe de novo sobre a sexualidade feminina.

4 O COMPLEXO DE ÉDIPO NA MENINA E O NÃO-TODO

4.1 Freud e o tornar-se mulher

Sou eu que vou ser seu amigo, vou te dar abrigo, se você quiser, quando surgirem seus primeiros raios de mulher...

O Caderno - música de Chico Buarque

Freud (1925/1976), em seu texto a *Dissolução do Complexo de Édipo*, deu ênfase pela primeira vez ao desenvolvimento diferente na sexualidade de meninos e meninas. Mas é no ano seguinte, em *Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos* (1925/1976), que Freud fará uma completa reavaliação sobre o desenvolvimento sexual e psicológico nas mulheres.

Freud vai adotar um ponto de vista específico sobre a sexualidade feminina a partir de dois fatos que o impressionaram: primeiro, partindo da observação de que existiam muitas mulheres que possuíam uma forte ligação com o pai, ele percebe, na condução das análises, que a intensa ligação da mulher com o pai fora precedida por uma fase exclusivamente forte com a mãe e que esta segunda fase, onde a menina muda seu objeto amoroso para o pai, pouco acrescenta à sua vida erótica.

O segundo fato é que a ligação da menina com sua mãe se prolongaria até quatro a cinco anos de idade, o que abrangeria a parte mais longa do período da primeira eflorescência sexual. Assim, “[...] a fase pré-edipiana nas mulheres obtém uma importância que até agora não lhe havíamos atribuído” (FREUD, 1931/1974, p. 260).

Freud então, dando a devida importância à fase pré-edipiana no desenvolvimento sexual nas mulheres, não se propõe a descrever o que é a mulher, mas investigar como é que a mulher se forma e se desenvolve desde criança dotada de disposição bissexual.

Pesquisar como a mulher se forma e se desenvolve a partir de uma disposição bissexual na infância, implica em percorrer o Complexo de Édipo na

menina, apresentando, em alguns momentos, diferenças e semelhanças em relação ao Complexo de Édipo dos meninos.

A dissolução do Complexo de Édipo é efeito de uma impossibilidade interna ao próprio complexo, em que ambos, meninos e meninas, deparam-se com a diferença dos sexos.

Freud (1937/1975), em *Análise Terminável e Interminável*, comenta que dois temas – na mulher, a inveja do pênis e, no homem, a luta contra sua atitude passiva ou feminina para com outro homem – ganham proeminência na análise de mulheres e homens a partir de um princípio geral: a distinção anatômica existente entre os sexos como produtora de consequências psíquicas.

Esse princípio geral, sendo comum a ambos os sexos, culmina numa mesma encruzilhada, o complexo de castração. A partir do complexo de castração, meninos e meninas são forçados, pela diferença entre eles, a escolher caminhos distintos: eles viram e perceberam a diferença do sexo, mas cada um reage ao que viu de uma forma singular, o que determinará o curso do desenvolvimento sexual até a formação do superego.

Como a menina se comporta perante ao complexo de castração, apesar das referências feitas ao Édipo do menino, é o que nos propomos a desenvolver a seguir.

4.1.1 A menina diante da distinção entre os sexos: o Complexo de Castração

Algumas consequências psíquicas diante da distinção anatômica entre os sexos determinam o término e o início do Complexo de Édipo em meninos e meninas, respectivamente. Se o Complexo de Édipo no menino é destruído pelo Complexo de Castração, onde ele preserva seu pênis ante a ameaça de ser castrado, saindo do Édipo numa identificação ao pai, o mesmo não acontece com a menina que, pelo contrário, ao se deparar com a diferença dos sexos, sob a influência do complexo de castração, inicia seu Édipo que durará um longo período.

Freud (1931/1974) nos diz que falta à menina o verdadeiro motivo para a destruição de seu Complexo de Édipo, o que seria uma das razões para o seu

prolongamento. Para o menino, o motivo está ali, a ameaça de castração que, estilizando o Édipo, promove seu término.

O Complexo de Édipo na menina apresenta um problema a mais do que nos meninos, duas tarefas extras que não se encontram de maneira equivalentes neles, ou seja, a troca de objeto amoroso (da mãe para o pai) e a mudança de zona erógena (do clitóris para a vagina). No início, tanto a menina como o menino tem a mãe como objeto amoroso. No entanto, o menino, no Complexo de Édipo, preserva esse objeto, bem como sua zona erógena; a menina, não. A menina deverá, a caminho de se tornar uma mulher, tomar o pai como objeto de amor, desvinculando-se da mãe e, paralelamente, mudar de uma atividade fálica clitoriana para a vagina, reduzindo assim essa atividade.

Eis, então, a questão central que permeará quase toda teorização de Freud (1925/1976, p. 312) sobre o Complexo de Édipo na menina: “Como ocorre, então, que as meninas o abandonem e, ao invés, tomam o pai como objeto?”

Por exemplo, na Conferência XXXIII, *Feminilidade*, um texto posterior a 1925, portanto, oito anos depois, Freud (1933/1976, p. 150) vai reiterar esta questão: “Orientaremos, agora, nosso interesse no sentido de saber unicamente que coisa põe fim a essa poderosa vinculação da menina com sua mãe”.

Assim, Freud, buscando compreender como se dá essa troca de objeto que levaria a menina ao pai, chega a algumas conclusões que lançaram luzes sobre a fase pré-edipiana nas mulheres.

Freud (1924/1976, p. 222), em *A Dissolução do Complexo de Édipo*, já se perguntava se poderíamos atribuir uma organização fálica e um complexo de castração às meninas, semelhantes aos meninos, ao que ele mesmo responde: “A resposta é afirmativa, mas essas coisas não podem ser as mesmas como são nos meninos”. Portanto, como “essas coisas” se encontram nas meninas?

Nos primeiros passos na fase fálica a descoberta da zona genital na menina e as atividades sexuais masturbatórias não se encontram vinculadas às catexias objetais do Complexo de Édipo, uma vez que se encontram no campo pré-edípico.

O menino, diante da diferença anatômica dos sexos, começa por demonstrar irresolução ou falta de interesse, não vê nada ou rejeita o que viu, somente mais tarde, quando possuído de alguma ameaça de castração, é que a observação se torna importante para ele. A menina, por sua vez, reagirá de forma diferente – “Faz

seu juízo e toma sua decisão num instante. Ela o viu, sabe que não o tem e quer tê-lo” (FREUD, 1925/1976, p. 314).

Esse “sabe que não o tem e quer tê-lo” pode colocar dificuldades no caminho da feminilidade para a menina, quando as consequências psíquicas da inveja do pênis não são absorvidas na forma reativa do complexo de masculinidade.

As consequências psíquicas da inveja do pênis na menina, quando não absorvidas, resultam em várias queixas, constatadas por Freud nas análises de mulheres: sentimento de inferioridade devido à ferida narcísica pela falta de pênis; ciúmes; o afrouxamento da relação afetiva com a mãe e a resistência às atividades auto-eróticas que a faziam lembrar que jamais seria igual ao menino.

Apesar de todas essas consequências psíquicas da inveja de pênis, é o reconhecimento da diferença entre os sexos que vai ser determinante para que a menina se afaste das atividades inicialmente fálicas, abrindo caminho em direção à feminilidade: “Seu reconhecimento da distinção anatômica entre os sexos força-a a afastar-se da masculinidade e da masturbação masculina, para novas linhas que conduzem ao desenvolvimento da feminilidade” (FREUD, 1925/1976, p. 318).

O reconhecimento da menina de que outras mulheres são castradas e, por extensão, sua mãe, portanto, que a falta de pênis não decorre de um infortúnio individual, representa um marco no desenvolvimento da sexualidade da menina que, segundo Freud, pode seguir três caminhos possíveis: conduzir à inibição sexual ou à neurose (histeria), desenvolver um complexo de masculinidade e, por último, conquistar a feminilidade normal através de um filho, a maternidade.

Aqui podemos visitar o caso Maria em dois pontos: primeiro, por Maria considerar que sua avó sabia de tudo – “Ela conseguia ver o que estava certo ou errado” –, seria difícil para ela lidar com a castração desse Outro, logo, comprometendo assim o desenvolvimento de sua feminilidade; segundo, mesmo Maria tendo três filhos, com certa exclusividade sobre um deles, Junior – “[...] ele que não tem pai, ele que é só meu” – parece não conquistar uma feminilidade normal, contrariando a expectativa de Freud de que a maternidade fosse um desejo feminino por excelência, uma vez que Maria continua, em sua fantástica busca por um amor verdadeiro, querendo saber o que é ser uma mulher de verdade.

O período pré-edípiano na menina, que Freud compara a uma civilização mino-micênica descoberta por escavações sob o esplendor da civilização grega, em belíssima metáfora em que este período, longo e difícil, de ligação da menina

com a mãe esconde-se sob o brilho do Édipo, não pode ser inteiramente destacado do complexo de Édipo na menina, faz parte dele, é sua preparação lógica, sua fase preliminar, não é algo estanque e destacado dele. Ele começa a influenciar quando a libido da menina se desloca numa equação simbólica pênis-criança, ou seja, quando a menina abandona seu desejo de pênis, substituindo-o por um desejo de filho. Com esse objetivo em vista, a menina toma o pai como objeto de amor, iniciando assim o seu Complexo de Édipo.

Com a transferência, para o pai, do desejo de um pênis-bebê, a menina inicia a situação do Complexo de Édipo. A hostilidade contra sua mãe, que não precisa ser novamente criada, agora se intensifica muito, de vez que esta se torna rival da menina, rival que recebe do pai tudo que o que dele deseja (FREUD, 1933/1976, p. 158).

Mas esse objetivo em vista – ter um filho do pai como equivalência simbólica do pênis – está fadado a não se concretizar, seja pela prematuridade do aparelho genital feminino, a pequena mulher, seja porque o pai, apesar de dar suas provas fálicas, também demonstra não ter o falo, ele é castrado. Nesse sentido, Freud (1925/1976, p. 318) afirma “Malogrando-se mais tarde e tendo de ser abandonada, a ligação da menina a seu pai pode ceder lugar a uma identificação com ele, e pode ser que a menina retorne a seu complexo de masculinidade e, talvez, permaneça fixada nele”.

No caminho para a feminilidade, a menina deve fazer com que a mudança em seu próprio sexo deva corresponder a uma mudança no sexo de seu objeto. Mas a desvinculação da mãe não representa uma mera troca de objeto. Essa mudança em direção ao pai implica que a menina renuncie parte de sua atividade fálica experimentada na relação com a mãe, o que geralmente é vivida por ela com certa resistência.

Essa resistência à ascensão dos impulsos passivos ou essa defesa contra a feminilidade encontraria sua fonte na tendência masculina que tem sua raiz na primeira expressão da inveja do pênis.

Essas duas tarefas extras (mudança em seu próprio sexo e mudança no sexo de seu objeto), que implicam no afastamento da menina em relação à sua mãe, constitui um passo importante no desenvolvimento da feminilidade. A hostilidade da menina contra sua mãe é intensificada por estas condições, o que vai favorecer a sua entrada no Complexo de Édipo.

Portanto, as relações hostis que a menina vive com sua mãe, como denotam suas frequentes queixas dirigidas a ela – que ela falhou em fornecer à menina o único órgão genital correto, que não a amamentou o suficiente, que a compeliu a partilhar o amor da mãe com outros, que nunca atendeu às expectativas de amor da menina, e, finalmente, quem primeiro despertou a sua atividade sexual e depois a proibiu – não se originam da rivalidade decorrente do Complexo de Édipo, mas se localiza na fase precedente, sendo atualizada e reforçada na situação edipiana.

No caso de Maria, em nenhum momento apareceram hostilidades e queixas dirigidas à sua avó,⁴¹ uma vez que a relação com ela é permeada de uma enorme admiração. Como Maria poderia admitir e suportar um ódio dirigido a essa avó, permitindo se separar daquela que considera ser tudo em sua vida?

A ausência de outra condição, na história de Maria, deve ter contribuído também para dificultar sua entrada no Complexo de Édipo, permitindo que ela, numa equivalência simbólica pênis – bebê, fosse em direção ao pai e se separasse da avó, qual seja, sua avó, apesar de incentivá-la a procurar o pai e este nada responder nesse lugar, se encontrava numa geração ascendente em relação a ele, assim como não referida a uma diferença sexual em relação ao que seria, na realidade, seu genro.

Sobre os sentimentos hostis, Freud (1931/1974, p. 270) se perguntava “Como é, então que os meninos podem manter intacta sua ligação com a mãe, que decerto não é menos forte do que as meninas?”. Porque os meninos podem dirigir sua hostilidade para o pai no seu Complexo de Édipo, o que não acontece com as meninas que, sem esse recurso imediato, experimentam a intensa ligação com a mãe de forma ambivalente, o que, com o auxílio das queixas mencionadas acima, afastam-na do objeto materno.

A respeito das tendências libidinais com objetivos passivos, que a menina deve experimentar para ir em direção ao pai e, conseqüentemente, conquistar sua feminilidade, não devemos fazer com que os pares ativo-masculino e passivo-feminino representem equivalências internas, ou seja, que não devemos considerar característica própria da feminilidade dar preferência por fins passivos, uma vez que

⁴¹ Como Maria foi criada pela avó desde pequena e por ela mesma considerá-la como mãe, não reconhecendo os irmãos biológicos como membros de sua família, podemos dizer que foi sua avó quem fez para Maria às vezes da função materna.

os meninos, ao término de seu Complexo de Édipo, teria que se submeter ao pai, identificando-se com ele.

Portanto, dar preferências a fins passivos exigiria, de meninos e meninas, certos esforços para alcançar uma posição sexual no Complexo de Édipo, isto é, para se chegar a um fim passivo pode ser necessário uma grande quantidade de atividade.

A observação de Freud – de que um fim passivo possa exigir uma considerável cota de atividade – está diretamente ligada ao complexo de castração, uma vez que meninos e meninas devem perder uma cota de sua atividade fálica para finalizar seu Édipo. Mas ambos, diante da castração, apresentam uma forte resistência em reduzir os impulsos sexuais ativos, um repúdio à feminilidade: a menina, aferrando-se à sua inveja do pênis, o menino, ao seu protesto masculino, não admitindo submeter-se a outro homem.

Na condução do tratamento, o repúdio à feminilidade pode causar resistências que se atualizam na transferência, uma vez que o menino teria que se submeter a um substituto paterno, o analista, e a menina obteria uma forte convicção interna de que a análise não lhe poderia dar ou substituir o pênis desejado.

O desenvolvimento sexual da menina parece se realizar à sombra da inveja do pênis. O deslocamento para o pai, com o objetivo de obter dele um bebê, numa equivalência simbólica, sendo o pai segundo, só demonstra a persistência da menina em querer obter o pênis que não lhe fora dado pela mãe, uma forma reativa, como já mencionamos, não absorvida do complexo de masculinidade. Tal insistência levou Freud (1933/1976, p. 158) a dizer que “Talvez devêssemos identificar esse desejo do pênis como sendo, *par excellence*, um desejo feminino”. E que a análise, nesse sentido, nada poderia fazer por isso.

Freud (1933/1976), apesar de considerar que o movimento da menina em direção ao pai seja originalmente um desejo de possuir um pênis dele, a situação feminina só se estabeleceria se tal desejo de pênis fosse substituído pelo desejo de um bebê. Dessa maneira, a conquista da feminilidade normal equivaleria a maternidade, o que nos coloca diante da seguinte questão: se o complexo de masculinidade tem como base o desejo de pênis e se, numa equivalência simbólica, o bebê viria no lugar do órgão invejado, o que mudaria para a menina em seu complexo de masculinidade? A substituição pênis–bebê implicaria alguma mudança

significativa na satisfação obtida no complexo de masculinidade ou é uma simples mudança, necessária, no desenvolvimento sexual da menina, mas que pouco influenciaria na sua atividade fálica?

Na realidade, a equivalência simbólica pênis-bebê em direção ao pai representa um movimento metonímico que não asseguraria nenhuma simbolização. Se for mera metonímia, o pai continuará mãe na estrutura, e é o que Freud diz quando, nos casamentos, a relação da mulher com o marido é a continuidade ou a transferência da sua relação com a mãe.

Freud (1933/1976, p. 163-64) observa que a reação da mãe ao nascimento de uma criança, principalmente se a criança for do sexo masculino, demonstra como tal equivalência é reveladora da permanência da inveja do pênis, do desejo de possuí-lo através de um filho homem.

A mãe somente obtém satisfação sem limites na sua relação com seu filho menino; este é, sem exceção,⁴² o mais perfeito, o mais livre de ambivalência de todos os relacionamentos humanos. Uma mãe pode transferir para seu filho aquela ambição que teve de suprimir em si mesma, e dele esperar a satisfação de tudo aquilo que nela restou do seu complexo de masculinidade.

O que seria essa ambição, isso que restou do seu complexo de masculinidade? Freud (1933/1976) comenta que o desenvolvimento da feminilidade permanece exposto a perturbações motivadas pelos fenômenos residuais do período fálico inicial e que frequentemente, no transcorrer da vida de algumas mulheres, ocorreriam períodos de alternância em que ora a masculinidade, ora a feminilidade, predominariam, sendo em parte, devido à bissexualidade da vida da mulher. Essa alternância, Freud chamou de “o enigma da mulher”.

Maria, de alguma forma, em sua fantástica busca, na alternância do cardápio dos homens, atualiza algo de enigmático do gozo feminino. Essa mesma busca, essa ambição que Maria transferiu para seu filho “[...] que só serviu para gerar Junior”, demonstra que resta alguma coisa da qual Maria não pode gozar.

Ora masculinidade, ora feminilidade, essa disparidade da mulher, que relações poderíamos conceber entre essa dita “bissexualidade” em Freud, com o fato da mulher, segundo Lacan, encontrar-se não-toda submetida à castração? É

⁴² Em uma nota de página, o editor comenta que Freud, em outros trabalhos, considera “haver exceções” (FREUD, 1933/1976, p. 163).

preciso então ir além da ordem fálica para que possamos articular aquilo que caracteriza o gozo da mulher.

4.2 Lacan e o não-todo

Se Lacan desejava que os analistas, a partir da metáfora paterna, fossem um pouco mais além do Édipo, logo, além do assassinato do pai, o que não aconteceu, podemos supor que eles também não puderam ir além da ordem fálica e, conseqüentemente, articularem melhor o que seria específico do gozo feminino. É preciso sair das relações edípicas do lado do pai para admitir que o que é próprio ao gozo da mulher não se encontra na castração.

Em *De um discurso que não fosse semblante* (1971/2009), Lacan observa que o gozo sexual⁴³ não pode ser escrito. Esse traço irreduzível da relação sexual não é mensurável, sendo nesse elemento de indeterminação que podemos dizer que a relação sexual não se escreve. Nesse sentido, nada fundamenta a relação sexual, que não existe, e a função fálica é o que se escreve justamente no lugar da inexistência da relação sexual, e o faz objeção a ela. Assim, todo ser humano se escreve na função fálica para remediar o fato da relação sexual não existir.

Se o sujeito mantém a relação sexual inscriteável num elemento de indeterminação, perguntamo-nos se não é isso que faz Maria ao manter indeterminado, ausente, o sobrenome paterno no registro de nascimento do filho, encontrando dessa forma uma maneira para remediar a não relação sexual.

A função fálica não torna homens e mulheres diferentes, como queria Freud ao tratar das conseqüências psíquicas das diferenças anatômicas entre os sexos. Essa diferença deve ser procurada em outro lugar e deve estar relacionada com aquilo que não se escreve, que só poderia ser escrito sob a forma de contestar a função fálica, em que não se trataria da negação de um e de outro, mas de fazer, de um, obstáculo do outro.

⁴³ Por *gozo sexual* devemos entender o gozo que seria próprio à relação sexual, caso ela existisse, ou seja, o gozo do sexo como tal. Deve-se distinguir com rigor e clareza o *gozo sexual*, assim concebido, do *gozo fálico*, aquele que, da relação sexual que não se escreve, pode-se gozar; gozo, portanto, derivado da castração.

Lacan (1972-73/1985), a partir do seminário 20, *Mais Ainda*, com as fórmulas da sexuação, propõe-se a elaborar melhor o que seria específico ao gozo feminino – diferente do gozo masculino, fálico – ao articular a categoria do não-todo. Ele mesmo menciona que trará novos avanços no que diz respeito à sexualidade feminina naquele ano.

Existe uma maneira masculina e uma maneira feminina de girar em torno da não relação sexual, na qual um não se encontra enodado ao outro. É essa maneira feminina que Lacan vai elaborar pelo não-todo, no seminário *Mais Ainda*.

Na parte superior das fórmulas da sexuação ($\exists x \overline{\Phi x}$ e $\overline{\exists x \Phi x}$), a discórdia nos dois níveis funda a oposição entre os sexos. No nível em que a existência é negada, a relação sexual é barrada.

Segundo Lacan (1972-73/1985, p. 107), nas fórmulas da sexuação temos, então, do lado do homem, *o ao menos um*, a função do pai, aquele que subverte a predominância da função fálica: “[...] é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição ($\forall x \Phi x$), exceto que essa função encontra seu limite na existência de um x , pelo qual a função é negada [...]”. Do lado mulher se escreve: “não há mulher (contada uma a uma) que não esteja submetida à castração” – e por isso “não toda mulher” está submetida à castração, à função fálica. A fórmula: “não há mulher que não” elimina a exceção que possibilitaria escrever o universal do lado da mulher. Se não há nenhuma que não, então não se pode dizer: Para toda... e sim para não-toda.

A existência enquanto exceção, sendo função inclusiva, desempenharia assim o papel de complemento, de limite, de borda. O pai na função da exceção, em contrapartida, também encontra um limite para seu gozo no particular de uma existência, uma vez que não há universal que não deva ser contido por uma existência que o negue.

A mulher, por sua vez, não tem esse universal de onde poderia se reconhecer castrada, aquele que ordenaria sua castração – Freud (1931/1974) dizia que falta à menina o verdadeiro motivo para a destruição de seu complexo de Édipo –, devendo o limite ser situado de outro modo. O gozo fálico, franqueado a partir da função de exceção, não dá conta do gozo da mulher, que se encontra para além do falo.

O *não-todo* não resulta de que nada o limite, porque nele o limite é situado de outra maneira. Ao contrário da inclusão, $\exists x \overline{\Phi x}$, da existência do Pai,

cujo *dizer que não* o situa em relação à função fálica, é na medida em que não há a exceção, $\exists x \overline{\Phi x}$, existe o vazio, a falta, a ausência de seja o que for que negue a função fálica, que, inversamente, não há nada a não ser o *não-todo* na posição da mulher em relação à função fálica (LACAN, 1971-72/2012, p. 198).

Estando ausente a exceção, “Cabe à mulher ao menos isto, que isso seja possível, a castração. É sua abordagem do homem. No que concerne a fazê-la passar ao ato, a dita castração, ela se encarrega disso” (LACAN, 1971-72/2012, p. 44). A questão então é saber de que maneira isso é possível, quais são as condições de sua realização, uma vez que a mulher conheceria esse limite a partir de uma ausência.

Embora a mulher não esteja centrada na função fálica, ela não é a sua negação. A mulher, em relação à função fálica, situa-se por estar não-toda sujeita a ela. Ela participa da função fálica, mas isso não a universaliza, uma vez que ela experimenta um gozo diferente do gozo fálico, o gozo tipicamente feminino. Nesse sentido, nada garante o universal da mulher, nem mesmo o não-todo, se tentássemos fazer dele um universal feminino. É na contingência, ou seja, no que é próprio ao simbólico, que a mulher participa da função fálica.

Assim como é ao necessário que se opõe o possível, ao impossível se opõe o contingente. O que concerne ao valor sexual ‘mulher’ articula-se na medida em que é na contingência que a mulher se apresenta à maneira de argumento, na função fálica (LACAN, 1971-72/2012, p. 46).

Mas o que agenciaria essa “maneira contingente”, permitindo que a mulher se situe em relação à função fálica? “Fica reservado ao não-todas **indicar** (grifo nosso) que a mulher tem, em algum lugar, relação com a função fálica, e nada mais” (LACAN, 1971-72/2012, p. 44).

Se a mulher conheceria esse limite, essa ‘maneira contingente’ a partir de um lugar vazio, não-todo, não poderíamos considerar que Maria o faz sustentando esse lugar vazio, esse furo, na ausência do registro paterno, na certidão de nascimento do filho, fazendo-o ex-sistir? Desse modo, como única detentora dessa filiação, ela não encontrou uma maneira fálica de fazer suplência ao fato da relação sexual não existir? Mas isso não dá conta do gozo que invade Maria e que a faz buscar, desespeadamente, um amor verdadeiro.

Quando Lacan nos diz que a mulher é não-toda, ele põe em questão um gozo que, diferentemente do gozo fálico, é da ordem do infinito, o que não significa dizer que ele seja sem limite. Como e onde conceber então, a partir das fórmulas de sexuação, que esse infinito do gozo encontre, contingencialmente, uma delimitação? Não seria exatamente ali onde Lacan insiste em escrever o obstáculo à relação sexual, entre a afirmação e a negação de uma existência, que ele denomina de hiância estrutural? “É entre o $\exists x \overline{\Phi x}$ e $\overline{\exists x \Phi x}$ que se situa a suspensão dessa indeterminação, entre uma existência que se acha por se afirmar, e a mulher no que ela não se acha...” (LACAN, 1972-73/1985, p. 140).

A contingência, enquanto modo de suspensão, residiria então na modalidade do *pára de não se escrever*, em que a função fálica se apresenta sempre de maneira contingencial.

Por este fato a aparente necessidade da função fálica se descobre ser apenas contingência. É enquanto modo do contingente que ela pára de não se escrever. A contingência é aquilo no que se resume o que submete a relação sexual a ser, para o ser falante, apenas o regime do encontro (LACAN, 1972-73/1985, p. 140).

Maria não para, em sua fantástica busca, de fazer rodízio no cardápio dos homens. Esse cardápio se mostra incompleto, furado e seus encontros se apresentam sempre malogrados, ao tentar fazer existir a relação sexual através do amor.

Nesse sentido, poderíamos pensar duas ‘maneiras contingentes’ privilegiadas, dentre outras possíveis, indicadas pelo não-todo, que dariam à mulher a ilusão contingencial de que, por um efeito de suspensão, ela encontraria certa consistência, que aqui sugiro denominar de “castração contingencial não-toda”: a relação com o amor e a relação com o filho.

A origem contingente do amor encontra-se no fato do amor vir em suplência à não relação sexual. O desejo de ser um no encontro com o parceiro, paradoxalmente, conduz ao impossível de estabelecer a relação sexual entre os sexos. E é pela consequência do fato de que entre os sexos a relação sexual não se dá, que a partir daí podemos encontrar o que vem em suplência à não relação sexual.

A relação sexual, que *não pára de não se escrever*, é a modalidade do impossível, uma vez que não existe, dentro do próprio escrever, a existência da

relação sexual. O ser falante, diante da não relação sexual, agarra-se então ao amor como suplência, ali onde experimenta, por um instante, a ilusão de que a relação sexual se escreveu.

A contingência, eu a encarnei no 'para de não se escrever'. Pois aí não há outra coisa senão encontro, o encontro no parceiro, dos sintomas, dos afetos, de tudo que em cada um marca o traço do seu exílio, não como sujeito, mas como ser falante, do seu exílio da relação sexual. Não é o mesmo que dizer que é somente pelo afeto que resulta dessa hiância que algo se encontra, que pode variar infinitamente quanto ao nível do saber, mas que, por um instante, dá a ilusão de que a relação sexual pára de não se escrever? Ilusão de que algo não somente se articula, mas se inscreve no destino de cada um, que durante um tempo, um tempo de suspensão, o que seria a relação sexual encontra, no ser que fala, seu traço e sua via de miragem (LACAN, 1972-73/1985, p. 198-99).

No que a mulher é não-toda, ela é a única que é ultrapassada por seu gozo e é como única que ela quer ser reconhecida pela outra parte, o que faz Lacan privilegiar outro mito, um mito medieval, o mito de Don Juan, que as tem uma a uma, numa lista, sendo o que representaria o sexo masculino para as mulheres. O amor cortês, que através de suas atitudes, mitos e etiquetas, enaltecia a amada sempre distante, supriria dessa maneira a ausência da relação sexual, dando a ilusão que somos nós que criamos obstáculos à sua realização.

Mas a mulher, observa Lacan (1972/2003, p. 467), dividida em seu gozo, permanece solitária apesar das exigências do amor: “Mesmo que se satisfaça a exigência do amor, o gozo que se tem da mulher a divide, fazendo-a parceira de sua solidão, enquanto a união permanece na soleira”.

A outra “maneira de contingência”, ter um filho, pode funcionar para a mulher como uma suplência desse não-todo, aquela ambição que a mãe teve de suprimir em si mesmo e transferir para ele, como fez Maria com seu filho Junior, o caçula da mãe.

Ela não fará objeção a esta primeira aproximação, pois é assim que ela mostrará ser uma suplência desse não-todo sobre o qual repousa o gozo da mulher. Para esse gozo que ela é, não-toda, quer dizer, que a faz em algum lugar ausente de si mesmo, ausente enquanto sujeito, ela encontrará, como rolha, esse a que será seu filho (LACAN, 1972-73/1985, p. 49).

Lacan (1974-75/1991, p. 35), no seminário RSI, diz que um pai só tem direito ao respeito, senão ao amor, se esse amor se orientar perversamente para uma mulher, ou seja, feito desta mulher objeto *a*, que causa seu desejo. No entanto, o

que a mulher vai colher em a nada teria a ver com a questão, uma vez que ela se ocuparia com outros objetos a, que seriam seus filhos.

Mas se a mulher só se ocupasse desses objetos a fálicos, que são seus filhos, nesta posição, ela só poderia existir como mãe. Desse modo, a mulher, dividida em seus gozos, não se ocupa toda dos filhos e tampouco toda do homem, uma vez que ela também tem relação com S (A), nesse não-todo sobre o qual repousa o gozo da mulher.

No que diz respeito ao fato da mulher não se ocupar toda dos seus objetos fálicos, que são seus filhos, e salvar sua condição de mulher, temos uma interessante observação realizada por Brousse (2012), a partir de Medéia, uma figura feminina da mitologia grega.

A autora comenta que os filhos que uma mulher tem com um homem, situa esse homem a partir de sua descendência, inscrevendo-o numa cadeia simbólica de filiação, numa lógica fálica de sucessão, a partir do nome do pai. Nesse sentido, Brousse (2012) comenta que Medéia, ferida em seu leito conjugal, por causa da traição do marido, vai abalar Jasão no futuro da filiação, no nome que o representaria em sua descendência, ao matar seus filhos, golpeando dessa maneira a ordem simbólica em que se encontrava.

Na história dessa tragédia grega, resumidamente, Medéia era estrangeira e fugitiva, traidora de sua pátria, que vivia na cidade de Corinto com seu esposo Jasão e seus dois filhos, após cometer vários crimes: ter convencido as filhas de Pélias a matarem o próprio pai, que ameaçava Jasão; ter assassinado o seu próprio irmão; usando de seus poderes de feitiçaria, salvou a vida de Jasão quando enviado para subjugar o touro de ventos de fogo e matado o dragão que guardava o Velocino de Ouro, e “Tudo isso fiz por ti” (EURÍPEDES, 431 a. C/2004, p. 35), lamenta-se Medéia, quando se viu traída por Jasão.

Jasão, “[...] que procurava secretamente outro enlace [...]” (EURÍPEDES, 431 a. C/2004, p. 61), vai desposar a filha do rei Creonte, que assim se justifica para Medéia: “[...] não foi pela mulher, ou pelo poder, que me casei com a filha do rei, minha esposa atual. Mas, repito, foi para garantir tua segurança, me tornando pai de filhos reais, ligados por sangue a nossos próprios filhos, um escudo de proteção a nossa casa” (EURÍPEDES, 431 a. C/2004, p. 41).

Mas Medéia é enfática ao recusar suas justificativas: “[...] que essa segurança, tão indigna, nunca seja a minha [...]” (EURÍPEDES, 431 a. C/2004, p.

41). A segurança, na verdade, para Medéia, estava na sua relação com o homem Jasão “[...] ele era tudo para mim, ele era o mundo” (EURÍPEDES, 431 a. C/2004, p. 22).

Destituída da sua condição de esposa de Jasão, em que se via toda, e agora sem pátria, sem mãe, irmão, parente algum, Medéia, lesada em seu leito e movida por um ódio mortal, faz ameaças e injúrias ao rei Creonte e aos futuros noivos. Creonte, sabendo de tais ameaças e temendo seus feitos maléficos, decreta a expulsão de Medéia de Corinto, juntamente com seus filhos, com o consentimento de Jasão. Mas Medéia, convencendo o rei a deixá-la a ficar mais um dia em suas terras para planejar seu exílio e de seus filhos, ganha tempo para tramar e realizar sua vingança.

Ela então, fazendo Jasão acreditar que concordava com as condições impostas de seu exílio e com a ajuda oferecida, faz apelo para que ele convença o rei e a sua futura esposa para que seus filhos permanecessem na cidade. E como forma de sensibilizá-los a aceitarem esse pedido, oferece e envia, pelas mãos dos próprios filhos, suas dádivas e os adornos para a filha do rei que, uma vez usados na cerimônia de casamento, causariam a morte da princesa.

Mas Medéia, mesmo conseguindo a destruição do rei e de sua filha, ainda não completara sua vingança, que seria finalizada com a morte de seus próprios filhos, pois “Só assim poderia destruir o coração do pai” (EURÍPEDES, 431 a. C/2004, p. 57).

Com essa finalidade última, atingir o coração do pai de seus filhos, Medéia visa destruir o ser de Jasão, revelando a face extrema do amor, que Lacan (1972/73/1985) denomina de verdadeiro amor, que desembocaria no ódio.

Assim, Medéia, matando os próprios filhos do homem com quem os gerou, atinge Jasão naquilo que lhe era mais caro, seus filhos, que lhe garantiriam uma descendência no futuro, planejadamente assegurada, casando-se com a filha do rei.

Medéia, tomada em seu ódio, foi implacável em seu ato, sequer deixando que Jasão visse e tocasse os próprios filhos mortos e tampouco enterrá-los, prestando as devidas honras funerárias: “Tua crueldade penetrou com a espada o corpo dos seres que geraste, assim me destruindo e me deixando sem prole” (EURÍPEDES, 431 a. C/2004, p. 82). “Nem aos filhos que gerei e criei poderei dirigir a última palavra, o último adeus. Eu perdi tudo” (EURÍPEDES, 431 a. C/2004, p. 83).

Por fim, Jasão, depois de condenar Medéia desesperadamente por todos os seus crimes cometidos, pergunta-lhe: “Um leito abandonado justifica teus crimes? [e

ela lhe responde] Se tu fosses mulher, saberias que sim” (EURÍPEDES, 431 a. C/2004, p. 85).

Nesse caso, não poderíamos dizer que Medeia, não se vendo mais dividida em seu gozo, existindo somente como mãe, ao matar os filhos de Jasão, abalando assim a ordem simbólica de sucessão, não permitindo que sua geração continuasse em seus próprios filhos, não revelaria que o reconhecimento de uma paternidade dependeria que sua condição de mulher permanecesse hiante? É nesse sentido que nos perguntamos, na introdução do nosso trabalho, se o reconhecimento de uma paternidade dependeria da mãe na posição de mulher, não-toda.

A mãe, na posição de mulher, então, franquearia uma paternidade a um filho, ali onde caberia ao não-todo indicar que a mulher, em algum lugar, teria relação com a função fálica, mostrando assim que o reconhecimento da paternidade é contingencial, uma vez que se encontra dependente dessa condição, qual seja, que a mulher, dividia entre o gozo fálico e não-todo fálico, entre a mãe e a mulher, permanecesse hiante.

Uma mulher, como causa de desejo de um homem, objeto *a* em sua fantasia, conecta-se com o gozo fálico, a partir do qual, num mais além do falo, ela poderia abordar algo do gozo feminino, como se o campo fálico fosse um limiar através do qual ela pudesse ter acesso a outro gozo, o gozo tipicamente feminino. É por isso que podemos dizer que a mulher se encontra não-toda na lei do falo, o que é distinto de dizer que ela se encontraria fora da lei, fora das coordenadas edípicas.

Por sua vez, o homem, conectando-se também a uma mulher, poderia se aproximar desse gozo não-todo, uma vez que seu gozo se concentra limitado ao gozo fálico. Talvez na posição não-toda, as mulheres tenham sempre um pouco de Medeia, pois sempre desarrumam os homens da sua certeza fálica.

Assim, tanto o amor quanto o filho são formas privilegiadas, encontros contingentes que a mulher poderia fazer passar ao ato a castração. No entanto, como vimos, mesmo que se satisfaçam as exigências do amor ou a ambição por um filho, o gozo que se tem da mulher a divide, fazendo-a parceira da solidão. Parceira da solidão, o gozo da mulher, não estando ocupado de todo com o homem e nem com os filhos, a questão se volta então para o que é do seu saber. Isso é possível porque a mulher, dividida em seu gozo, tem relação com $S(A)$.

Talvez por isso Maria sempre diga que sente uma solidão enorme, apesar de se ocupar dos filhos, do marido, da avó e do cardápio dos homens. E, em sua

solitária busca por um amor verdadeiro, vai tentando saber como é ser uma mulher de verdade.

A questão do saber fora apresentada a Freud quando este se prestava à escuta das histéricas, quando estas se queixavam da precariedade simbólica do exercício da função paterna, de onde Freud recolheu a história do complexo de Édipo, em que Édipo desempenha o papel de saber com pretensão de verdade. Resolvendo o enigma da esfinge, Édipo suspende a questão da verdade que mantinha a peste longe de Tebas. Por querer ser senhor da verdade, saber toda verdade – que tratava de sua descendência incestuosa – a peste retorna a Tebas e Édipo é então amaldiçoado. Ele se castra furando os olhos e vai viver aos redores da cidade.

Sobre a tragédia grega de Édipo, Lacan observa que deveríamos abordar a referência freudiana para além do mito do assassinato do pai e do gozo, pois assim atingiríamos a dimensão da verdade. A verdade é que o Outro, sendo castrado, não há gozo do Outro. É isto que as histéricas recusavam, a castração, de onde Freud pode elaborar a questão do assassinato do pai.

A ideia do assassinato do pai, de que existiria ao menos um detentor de um gozo absoluto, corresponderia então um modo de encobrimento da verdade, qual seja, não existindo esse Outro que goza, teríamos um vazio, um furo que qualificaria a verdade ser sempre não-toda. A verdade então, sustentada num semi-dizer, encarnada preferencialmente nos mitos, revela, segundo Lacan (1969-70/1992, p. 103), que “[...] o semi-dizer é a lei interna de toda espécie de enunciação da verdade [...]”.

A respeito desse gozo do Outro que falta, lembremos o comentário de Lacan, no seminário *As Psicoses* (LACAN, 1955-56/1985, p. 203), quando diz que Dora se vê interrogando a si mesmo o que é uma mulher, tentando simbolizar o órgão feminino que não há, ao se identificar com o homem, na tentativa de se aproximar dessa definição que lhe escapa e que ela não consegue simbolizar: o que é uma mulher?

A mulher, portanto, tem relação com o significante desse Outro, S (A), mas ela não é o Outro, porque ele não existe nessa função, por negá-la. Estando então o Outro barrado, nada se pode dizer, logo, nada se pode dizer da mulher. Lacan então, com S (A), designa o gozo da mulher.

Se a mulher tem relação com S (A), enquanto significante desse Outro, e S (A) significa a impossibilidade de dizer toda verdade, logo “No nível desse não-todo não há senão o Outro não saber. É o Outro que faz o não-todo, justamente no que ele é a parte que de-todo-não-sabe nesse não-todo” (LACAN, 1955-56/1985, p. 133).

Num certo sentido, quando se trata da relação sexual, de fazer existir aquele com quem poderíamos realizar a relação sexual, deparamo-nos com esse Outro barrado, esse *heteros* como ausente. Inscrever-se na função fálica não deixa de ser, como mencionamos, uma forma de remediar a não existência da relação sexual: “[...] que todo sujeito como tal, já que este é o desafio desse discurso, inscreve-se na função fálica para obviar a ausência da relação sexual” (LACAN, 1972/2003, p. 458).

Esse furo que se chama Outro, que o torna ao mesmo tempo ausente e inconsistente, revela existir uma hiância irreduzível, uma hiância lógica, que Lacan designou de real, em que o ser falante, diante do desamparo da inconsistência ou da não existência do Outro, encontra, no particular do seu *sinthoma*, uma maneira própria de suprir a impossibilidade de escrever o que vem a ser a relação sexual.

Na relação sexual, a mulher só pode ocupar o seu lugar na qualidade de uma mulher, permitindo assim “[...] instituir-se no que é inscritível por não sê-lo, isto é, por permanecer hiante em relação ao que acontece com a relação sexual” (LACAN, 1971/2009, p. 133).

O fato de permanecer hiante na forma de girar em torno com o que acontece com a relação sexual, demonstra que “[...] a mulher só saiba gozar numa ausência” (LACAN, 1971-72/2012, p. 18).

Mas como a mulher poderia extrair gozo de uma ausência? Como pode ela extrair alguma coisa de uma ausência? Não poderíamos dizer, neste sentido, que a mulher experimenta esse gozo não-todo fazendo ex-sistir, de si mesmo, alguma coisa que ainda não há? Pois “[...] ex-sistir é extrair a própria sustentação somente de um exterior que não existe” (LACAN, 1971/1972, p. 131).

Vejam, o nascimento de um filho, a procriação – que um ser nasça de outro ser – não deixa de ser uma forma da mulher extrair, de si mesmo (apesar do material genético do homem), uma criança que ainda não existe. No entanto, como sabemos, esse filho só a faria existir como mãe, não dando conta do gozo da mulher.

Desse modo, não seria pertinente pensarmos que a mulher se encarregaria de passar ao ato a castração fazendo ex-sistir, de si mesma, desse vazio por uma existência negada, a própria sustentação de um exterior que não há? Não é esse gozo mais-além do falo, esse gozo ausência que faz Lacan (1972-73/1985, p. 103) se perguntar se “Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência?”.

Esse gozo que se experimenta e do qual nada se sabe nos colocaria na via da ex-sistência que, por sua vez, remeteria-nos à ex-sistência do *sinthoma*, a forma que cada um inventa para lidar com esse Outro ausente.

Ao dizer que não há Outro do Outro, Lacan fala da ex-sistência do sexo, pois existe alguma coisa da qual não podemos gozar. Diante da carência própria da relação sexual é preciso então que encontremos uma forma particular de responder ao fato da relação sexual não existir.

Segundo André (1987, p. 207/208), ali onde Freud acreditou que a demanda de uma mulher fosse a inveja do pênis, o desejo feminino por excelência, o que está em jogo nesta demanda é, na realidade, que alguma coisa advenha no lugar do significante faltoso, $S(A\bar{A})$; que uma parte de apoio lhe seja fornecida lá onde o inconsciente a deixou abandonada, ou seja: “O que uma mulher demanda é subjetivar essa parte insubjetivável de si própria que representa seu corpo”.

Sendo o outro sexo o sexo ao qual não pertenço, o outro sexo como suportado pelo *sinthoma*, como poderia a mulher responder a $S(A\bar{A})$ sem lhe obturar o sentido, permanecendo hiante, preservando assim a sua subjetividade de mulher?

Uma resposta possível, recorrendo à categoria da ex-sistência,⁴⁴ nos remete a uma observação de Lacan (1974/75, p. 77) no seminário RSI: “O nó é real **naquilo**

⁴⁴ Esta categoria, embora já estivesse em Lacan, nos seus primeiros seminários, quando fundamentava a ex-sistência do sujeito, ele fará uso dela, privilegiadamente, em RSI e no seminário O *Sinthoma*, articulando a questão do gozo, da ex-sistência do real, da necessidade ou não do quarto elo, concluindo com a ex-sistência do *sinthoma*. No que diz respeito ao processo de uma análise, da decantação do sentido na cadeia significante, busca-se chegar a um dizer que ex-sista, com função de nó, um dizer que amarraria real, simbólico e imaginário. A ex-sistência, desse modo, equivaleria a um corte radical, de marcar a descontinuidade, a ruptura das condições que antecederam ao processo de uma análise, das consequências que essa própria análise produziu. Segundo Miller (2002, p.16) “É precisamente aqui que a ex-sistência se distingue da consequência, porque a ex-sistência introduz uma descontinuidade entre o antecedente e o consequente”. No entanto, se levarmos em consideração as observações de Lacan, no seminário A identificação (1961-62/2003), sobre a necessária ex-sistência do sujeito, onde ele se propõe a se dar conta do por que é preciso que o sujeito seja representado em algum lugar como excluído desse campo, para nesse mesmo campo intervir, não poderíamos dizer que este sujeito, mesmo que não tenha passado por todo o processo de uma descontinuidade entre o antecedente e o consequente, ou seja, ali aonde se encontra somente antecedente, ele fará ex-sistir alguma coisa de si mesmo para

(grifo nosso) que ele determina como ex-sistência [...]”. Assim, poderíamos dizer que “qualquer coisa” que o nó determinasse, como ex-sistência, teria valor real. Nesse sentido, a nodulação, ex-sistindo **naquilo**, seria real, mantendo o sentido ausente, respondendo a S (A) sem lhe preencher o sentido, portanto, mantendo o nó da não relação sexual.

Dessa maneira, um nó, determinando “qualquer coisa” como ex-sistência, manteria ao mesmo tempo um gozo na ausência mesmo de gozo “[...] na ausência que não é menos gozo por ser ausência de gozo, *gozausência [jouissance]*” (LACAN, 1971-72/2012, p. 118).

Tornando um sentido ausente ou fazendo ex-sistir um sentido, através de “uma forma que não seja qualquer”, teríamos um não-todo sentido. O não-todo sentido, circunscrito por uma consistência com valor real, portadora de um furo, realizaria um gozo possível no mesmo ato em que tornaria o sentido ausente. Um gozo ausente, paradoxalmente, na ausência de gozo.

Assim, a mulher, naquilo que ela faz ex-sistir de si mesmo, permanece hiante, sustentando, de alguma forma, sua condição de mulher. Amada pelo que não é, instituindo-se no que é inscritível por não sê-lo, ela manteria, dessa maneira, o enigma que mantém aberto o nó da não relação sexual: “O que quer uma mulher?”.

Maria, em sua fantástica busca por um amor verdadeiro, querendo saber como é ser uma mulher desde pequena, de algum modo, sustenta esse enigma preservando essa ausência, o não-todo, na ausência do sobrenome paterno do filho, tentando fixar um gozo que a invade para não ser tomada toda: “Essa coisa me pega e quando eu vejo me envolvi com os homens [...]”.

Passemos então, agora, à análise do caso Maria e ao que ela pôde nos dizer, dentre outras coisas, sobre sua fantástica busca por esse amor verdadeiro, querendo saber como é ser uma mulher de verdade...

manter, minimamente, sua condição de sujeito dividido? Isso nos interessa porque, adiante, sustentaremos, na análise do caso clínico de Maria que ela, para permanecer hiante, mantinha ausente o sobrenome paterno, no registro de nascimento do filho, fazendo-o ex-sistir, uma forma de fazer o furo existir no simbólico, circunscrevendo um gozo invasivo.

4.3 Análise do caso clínico

4.3.1 Ah! Se eu perder esse filho por causa do DNA!

Freud (1920/1976, p. 207), em seu texto *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher* faz algumas considerações se devemos valorizar a síntese ou a análise na compreensão de um caso clínico, ou seja, se devemos avançar em um caso partindo de premissas inferidas da análise ou se devemos partir de seu produto final, através da cadeia de acontecimentos. E conclui: “A síntese, portanto, não é tão satisfatória quanto a análise; noutras palavras, de um conhecimento das premissas não poderíamos ter previsto a natureza do resultado”.

Assim, a partir do produto final da cadeia de acontecimentos de um caso clínico, sob transferência, perguntamo-nos se a ausência do registro paterno na certidão de nascimento do filho, enquanto uma referência vazia, foi uma forma que Maria encontrou de fazer suplência a um gozo estranho e invasivo, permanecendo hiante no que diz respeito à relação sexual.

Partindo então da hipótese de que Maria mantinha a ausência do registro paterno, na certidão de nascimento do filho, como uma maneira de civilizar um gozo estranho e invasivo, tornando-o suportável, Maria o faz para não ficar tão à mercê do Outro, “nessa coisa que me toma toda”.

Bem... Maria diz que sempre correu disso, de reconhecer a paternidade biológica do filho, assim como a sua, que ela mantinha em suspeita. Talvez a verdade biológica advinda do exame de DNA, como uma resposta cientificamente “verdadeira”, pudesse obturar o enigma que a ausência do sobrenome paterno mantinha em suspense, a questão do gozo feminino, de onde Maria, afetada por um gozo sem limite, procurava saber o que é o amor verdadeiro.

Mas, como nos ensinou a lenda grega Édipo Rei, não podemos correr do destino, senão em direção a ele. E foi através do filho que a questão *quem é o pai?* retorna na história da mãe, quando ele interroga o seu lugar de filho na ordem simbólica, querendo saber o porquê da ausência do sobrenome paterno em seu registro de nascimento. O filho, questionando essa ausência, de onde ele suportava o furo da mãe (à semelhança do caso Hans), sendo o seu caçula, Junior interroga o

que quer essa mulher aí. Não é por acaso que ele insistia para que José o reconhecesse como filho, pois ele sabia que José foi quem mais tempo namorou sua mãe.

Maria teve três oportunidades de reconhecer a paternidade para seu filho, mas ela não o fez, mantendo o sobrenome paterno do filho ausente. Recordemos: a primeira oportunidade ocorreu quando o atual marido de Maria, que cuida de Junior desde os 6 meses de idade, deseja reconhecê-lo juridicamente como filho, mas Maria não permite: “E se amanhã a gente se separa, como ficaria a situação de Junior?”.

A segunda vez envolveu toda uma história com o até então suposto pai José. E mesmo diante do resultado negativo do exame inicialmente feito de paternidade, José sugere refazer o teste num laboratório particular, pois alega que o resultado pode estar errado, mas Maria resiste, dizendo “[...] que não, que sempre correu disso”: da prova biológica da paternidade.

Paralelamente a isso, temos a versão de Junior, dos seus poucos encontros com José. Junior fica muito decepcionado com o resultado do exame, mas diz que continuaria a chamar José de pai. Ele chega a solicitar à sua mãe, em vão, que peça a José que o reconheça como filho. Que pai Junior quer que o reconheça? O padrasto se encontra ali, no cotidiano, mas isso parece não ser suficiente.

Maria, por ocasião da abertura do resultado do exame de DNA, não se dá conta – ou não pode se dar conta – de que chamara José de pai quando comentava a semelhança do jeito de falar entre ele e Junior, que prolongava e entoava a pronúncia das palavras, por exemplo, gostoooooso: “Como pode ele falar assim, se nunca esteve com o pai?”. Mas Maria esteve! Ela se encantara com o jeito de falar de José que, segundo Maria, talvez Junior tenha vindo por isso: “Talvez Junior veio porque eu achava bonito esse jeito de falar; na gravidez, eu lembrava dele”. Isto não estaria de acordo com a afirmação de Lacan (1957-58/1999) de que uma mulher pode deitar-se com um homem e ter um filho de outro, com aquele que assim desejou?

Por fim, a terceira indeterminação da paternidade sustentada por Maria se dá no momento em que Junior questiona a pensão recebida por seu irmão mais velho - “Por que eu não tenho pensão, igual ao meu irmão?”. Junior, não se contentando com as justificativas apresentadas pelos pais sobre a ausência da pensão, pergunta à sua mãe se ela sabia quem é o seu pai. Maria chega a dizer que sim, mas não

sabe onde está. E Junior o localiza no padrasto, acenando com a cabeça que ele se encontrava ali, ao seu lado. E Maria, mais uma vez, silencia-se.

O resultado do exame de DNA, excluindo a possibilidade de José ser o pai biológico de Junior, faz com que Maria realize outro exame, supondo a paternidade biológica em outro homem. Mas o resultado do exame de DNA confirma também a negatividade da paternidade. Maria comenta que Junior, na ocasião, ao tirar o sangue para realizar o exame de DNA, desmaia e fica desacordado, tem uma crise de ausência. Vendo o filho se “ausentar” e ser socorrido pela enfermeira, Maria se desespera: **“Ah! Se eu perder esse filho por causa do DNA!”**

Assim, Maria, à sua maneira, da sua forma, mantém o sobrenome paterno do filho ausente, para lidar, como ela mesma disse, com “[...] uma solidão, um vazio estranho, uma vontade de morrer, de me jogar embaixo de um carro”. Mas Maria não pode prescindir da ausência do sobrenome paterno de Junior neste momento de sua vida, ela “[...] que sempre correu disso”, de reconhecer a paternidade biológica do filho. O filho então, sem o registro paterno, sustenta Maria no mundo: “Eu não faço isso [se jogar embaixo do carro] por causa de Junior, que não tem pai, pois os outros dois filhos têm”.

A “ausência do sobrenome paterno” é um nome – à semelhança do “seminário inexistente” – e porque temos esse nome, podemos dizer que não há o sobrenome do pai, da mesma forma que podemos dizer que existe o nome “livro” pela sua ausência constatada entre os livros da estante. Não é verdade que Junior questiona a presença do sobrenome paterno no registro de nascimento dos irmãos a partir da ausência do seu? Presença e ausência, essa alternância não nos remeteria a uma articulação possível entre o campo fálico e a campo não-todo fálico?

A relação entre a contingência própria ao feminino, ao não-todo, ao que decorre logicamente do impossível, permitiria a articulação dos gozos: o fálico – o nome ‘ausência do sobrenome do pai’ – e o não-todo fálico, a ausência do registro. Nesse sentido, não poderíamos dizer que o significante “ausência do sobrenome paterno”, **naquilo** que ele habita o campo do real, ex-sistindo, permite que Maria circunscreva, mesmo que precariamente, o vazio ou o gozo estranho que a invade, impedindo que ela se lance em baixo de um carro? O nome “ausência do sobrenome paterno” não seria um significante que porta nele mesmo um furo?

Junior, por sua vez, encontrou uma maneira de interrogar seu lugar na ordem das gerações, fazendo apelo à função paterna, através de suas crises de ausência

ou por meio de seus sintomas escolares. Suas crises de ausência parecem ser uma maneira de não se manter todo caçula da mãe, fazendo furo nesse Outro materno consistente, pois Maria, diante de suas crises e de suas dificuldades escolares, angustiava-se.

Na realidade, Maria não procura o Ministério Público Estadual por causa das constantes interrogações feitas por Junior sobre a origem paterna, mas por que Junior apresentava crises de ausência, já que, numa dessas crises, Junior poderia se ausentar definitivamente da vida de Maria.

Angustiado pelas crises de ausência do filho e pelas queixas advindas da escola, Maria procura um médico que pergunta pelos antecedentes paternos. É nesse momento que as indagações de Junior ganham sentido e Maria espera que o diagnóstico médico – daí a sua busca pelo exame de DNA – revele que as crises de ausência venham do lado do suposto pai José, ainda mais que ele tinha um filho com problemas de natureza genética. Se tal diagnóstico se confirmasse, talvez uma medicação pudesse resolver as crises de Junior e, conseqüentemente, acalmar sua mãe.

Dessa maneira, o que manteve inicialmente Maria no tratamento foi o fato do analista se dispor a atender o seu filho, uma vez que havia a possibilidade dela perder seu “caçula” quando ele sofresse uma crise. Com o passar do tempo, Junior não manifestou mais interesse em comparecer aos atendimentos e Maria, por si mesma, manteve-se em análise.

Apesar de Maria estabelecer uma transferência com o analista, sustentando a continuidade de uma fala, é importante dizer que ela, até o momento em que frequentava sua análise, não apresentava uma implicação no tratamento que lhe permitisse reconhecer sua posição de gozo frente ao Outro, algumas repetições sintomáticas associadas aos seus antecedentes familiares, bem como relacionar as crises de ausência de Junior ao lugar que lhe destina como seu caçula, aquele que, sem pai, assegura-lhe um lugar no mundo. Portanto, a análise do caso clínico deve levar em conta essas particularidades.

4.3.2 O não-todo e o significante “crise de ausência”

Quando criança, Maria brincava de brincadeiras de meninos: pipa, bola de gude, subir em árvore, etc. Primeira filha e primeira neta, queixa-se por não ter convivido com meninas de sua idade na infância. Mas, por não saber ser uma mulher de verdade, vai se encontrar com as mulheres mais velhas, para aprender “coisas de mulher”, o que nos faz lembrar as relações em segredo que Dora mantinha com a Sra. K. (FREUD, 1905/1997).

De que forma Maria, querendo “saber como é ser uma mulher desde pequena”, pode “saber ser” uma mulher de verdade? Essa era a indagação que Freud se fazia quando dizia que a psicanálise não se propõe a descrever o que é uma mulher, mas compreender como é que a mulher se forma dotada de disposição bissexual.

A menina, assim como o menino, tem a mãe como primeiro objeto amoroso que, na condição de Outro primordial, através de seus cuidados, trazem a marca de um interesse particularizado, implicando o sujeito na relação com um desejo que não seja anônimo. Maria considera que “Talvez se não fosse a minha avó cuidar de mim, eu nem estaria aqui”. Assim em que medida a experiência de Maria com esse Outro primordial, ocupado privilegiadamente por sua avó, influenciou os rumos de sua feminilidade?

Podemos perceber a importância de se particularizar um desejo que não seja anônimo para Maria, quando seu marido diz ter sofrido muito por ela tê-lo traído. Esse “sofrer muito por ela”, mesmo que precariamente, particularizou algum lugar para Maria, que passou a ficar mais contida em sua “fantástica busca” por uma satisfação impossível. Mas Maria está ciente de que esta “fantástica busca”, apesar de ter diminuído, encontra-se latente, aparecendo esporadicamente quando briga com o marido em situações em que não se sente considerada.

Quando não considerada, Maria parece cair diante do olhar do Outro, esse olhar em que ela constantemente tenta se assegurar: “Eu ficava toda ali com minha avó. Eu só me sentia importante para ela. Eu não me sinto importante em lugar nenhum, não me sinto especial para ninguém...” Fora desse lugar, Maria entra em crise e se ausenta, indo satisfazer sua raiva ou buscar recuperar esse lugar nos encontros sexuais com outros homens, repetindo o mesmo comportamento de sua

mãe, a “doida” da família. Inclusive, Maria veio ao mundo devido a uma dessas crises de ausência da mãe que, no retorno, apareceu grávida.

Maria não pode se afastar dos olhares dos filhos, ela tem medo de se ausentar da vida deles, por isso se dedica quase que exclusivamente aos seus cuidados. Com Junior, sua preocupação é ainda maior: “Se eu faltar, com quem ele vai ficar? Os outros têm pai”.

No sonho com a avó, podemos notar o quanto Maria encontra-se submetida aos preceitos dela, pois no relato do sonho, no momento em que decide deixar de cuidar do avô para permanecer no Rio de Janeiro e curtir a cidade, ela se vê censurada por este Outro, sob o olhar desse Outro, não suportando ficar em falta com ele.

O “ficava toda ali”, cuidando da avó, assim como “toda ali”, na vida dos filhos e do marido, assim como se oferecia toda ao cardápio dos homens, não proporcionavam a Maria uma estabilidade por seus valores fálicos, onde ela poderia, de maneira contingente, encontrar algum limite diante da sua fantástica busca por um gozo impossível, uma maneira de remediar a não existência da relação sexual.

Esses encontros contingentes, na realidade, não davam conta de responder por sua fantástica busca. Alguma coisa não se escreve no cardápio dos homens, uma vez que a sua busca deve ser situada noutro lugar. O gozo ou o orgasmo de que falavam suas amigas encontra-se em falta.

A chegada do seu filho Junior, que não tem pai, sem o registro paterno, não seria uma maneira contingente que Maria encontrou para dar um freio em sua fantástica busca diante de um gozo em que se via a mercê? Talvez o reconhecimento da paternidade biológica de Junior, certificada pelo exame de DNA, pudesse desestabilizar essa suplência fálica, em que Maria se ancorava: “Ah! Se eu perder esse filho por causa do DNA!”.

A suplência para esse gozo não-todo, na ilusão de fazer existir o amor verdadeiro, no cardápio dos homens, na realidade, era uma forma de Maria tentar reviver a mesma relação que estabelecia com sua avó. Assim, esses encontros representam mais um movimento metonímico, e não metafórico, que não asseguram nenhuma simbolização, nenhuma suspensão com valor fálico, uma vez que o rodízio do cardápio dos homens era frequente e Maria continua querendo saber o que é o amor.

Perguntamo-nos também até que ponto esse lugar especial no olhar da avó, a caçula da avó, não se encontra relacionado com o fato de que Maria veio ocupar o lugar da filha que essa avó perdeu, ainda aos 9 meses de vida, ou seja, ocupar o lugar de uma criança morta, um “não-lugar”?

As contingências dos encontros amorosos, em que Maria esperava encontrar esse amor verdadeiro, não lhe proporcionavam uma escolha, diríamos, limite, no cardápio dos homens. E mesmo que Maria satisfizesse as exigências do amor, como nos disse Lacan, o gozo que se tem da mulher a divide, fazendo-a parceira da solidão. Estes encontros só atualizam um gozo ausente, revelando existir alguma coisa da qual Maria não podia gozar: “Essa coisa me pega e quando vejo eu já me envolvi com os homens, mas nunca consigo esse amor”.

Outra maneira que daria, à Maria, a ilusão de saber ser uma mulher de verdade e com isso saber algo sobre o gozo feminino é quando ela relata que gostaria de compreender seu desespero para ter uma menina: “Quero entender essa necessidade que eu tenho de querer desesperadamente ter uma menina”. No entanto, ela teve três meninos.

O Acidente Vascular Cerebral que acometeu a avó de Maria comprometeu sua voz, que passou a se expressar na forma de murmúrios, perdendo sua sonorização original. Isso não foi sem efeito para a vida de Maria que nos diz: “Minha avó perdeu, há sete anos, a voz de mulher e isso fez acentuar o vazio que eu sentia”. A voz da mãe e a voz de mulher... Não seria entre a mãe, toda, e a mulher, não-toda, nessa hiância irreduzível, nesse ponto de indeterminação, que Lacan designou de real, que Maria encontrava algum efeito de suspensão? O fato da avó perder sua voz de mulher, diminuindo assim essa hiância, não deixaria Maria ainda mais refém da voz da mãe?

Ao que parece, a avó de Maria é quem fez, para ela, as vezes desse Outro primordial, de quem se espera um desejo particularizado que organize as pulsões mais primitivas de uma criança. Era a avó (a - voz) quem orientava Maria na educação dos filhos, decidindo o que era certo ou errado, principalmente nas questões relativas à sexualidade. Depois que a avó perdeu a voz de mulher, Maria diz: “Hoje me sinto perdida, tenho vontade de me matar. Minha avó é como um espelho para mim, ela tem a força e motivação para fazer as coisas”.

Considerando então que foi a avó de Maria quem fez essa função de Outro primordial para ela, como Maria poderia se desvincular desse Outro e encontrar um

caminho para a feminilidade em direção ao pai, sem viver tamanha crise de ausência, se, segundo Freud (1933/1976), o principal motivo que põe fim a essa poderosa vinculação da menina com sua mãe é o encontro com a diferença sexual que a leva ao pai, marcada por uma hostilidade para com esse mesmo Outro? Em nenhum momento encontramos sinais dessa agressividade na relação que Maria estabelecia com sua avó. A agressividade aparecia quando, na relação com o Outro, Maria não se sentia considerada, sem lugar no seu olhar.

Na sua infância, a avó de Maria incentivava que ela fosse ao encontro do seu pai “biológico”, dizendo-lhe que ele era o seu pai. No entanto, as tentativas de aproximação, a pedido da avó, não sensibilizaram o pai biológico e ela, aos poucos, foi desistindo de tais investidas, comentando que, na realidade, seus verdadeiros pais foram os que a criaram. Como então a avó, que não se encontrava na posição de mulher em relação ao pai “biológico” de Maria, poderia franquear uma paternidade, diríamos, mais simbólica? É importante perguntarmos qual seria o lugar do avô de Maria nesta história, companheiro de sua avó? Ele só compareceu, até o momento de sua análise, de uma forma geral, quando ela menciona que os avós são os seus verdadeiros pais, e no momento da morte da avó.

Além da importância que tem o encontro com a castração do Outro, na determinação do curso do desenvolvimento sexual em meninos e em meninas, outro fator, não menos importante, encontra-se comprometido na história de Maria, a diferença geracional: aquela que seria sua avó torna-se sua mãe, e ela, neta, passa a ser sua filha, anulando a diferença geracional que mantém a série genealógica, o que nos faz lembrar um pouco o horror de Édipo, ao descobrir sua verdadeira origem: “Mostraste ao mundo um pai irmão dos próprios filhos, filhos-irmãos do próprio pai, esposa e mãe de um mesmo homem, as torpezas mais terríveis que alguém consiga imaginar” (SÓFOCLES, 2004, p. 91).

A experiência da castração dependeria então da articulação entre esses dois níveis: um de ordem geracional – daí porque Lacan se interessou pelas séries das gerações que se encontram na tragédia de Sófocles, Claudel, Hamlet, entre outras – e outro, que denominamos aqui de temporal, ou seja, o que se passa no encontro contingente do desejo de uma mãe na posição de mulher, por desejar para além da mãe, como mulher, como tentamos demonstrar nas relações do casal parental, no caso pequeno Hans.

E como Maria poderia articular esses dois níveis, separando-se desse Outro primordial, sua avó, que lhe é ascendente? Ela não conseguia sequer imaginar isso, quando dizia que preferia morrer primeiro que a avó, que não suportaria viver sem ela, querendo transgredir assim a ordem das gerações, em que os mais velhos se despedem da vida antes que seus descendentes.

Num diálogo com a avó, quando esta ainda se encontrava muito debilitada, Maria expressara novamente o seu medo de que a avó morresse antes dela. A avó, na ocasião, diz-lhe que “Agora não, minha filha. Você agora tem seus filhos para criar”, retificando, com essas palavras, a ordem de sucessão da série das gerações, que Maria gostaria de alterar, desejando morrer primeiro.

No caminho da feminilidade é preciso que as meninas, diferentemente dos meninos, executem duas tarefas extras, que implicam na passagem de uma posição ativa a uma posição passiva: a troca de objeto (a mãe pelo pai) e a troca de zona erógena (clitóris para a vagina). Parece que no caso de Maria, essas duas tarefas encontram-se em situações muito delicadas, uma vez que Maria está intrinsecamente ligada à sua avó, sem uma via de mediação desejável em relação ao pai. O próprio filho que ela esperou obter do pai, numa equivalência simbólica, que introduziria a menina no Complexo de Édipo, atualizando assim o ódio da menina relativo às primeiras relações com a mãe, afastando-se dela, não se manifesta em Maria. O filho é dado, por Maria, aos cuidados da avó, para que ela possa trabalhar, repetindo assim o mesmo gesto do seu nascimento, em que sua mãe, diante da crise de ausência, entrega-lhe a essa mesma avó.

O nascimento de Junior, o caçula da mãe, como dissemos, é uma maneira contingente de Maria tentar encontrar um ponto de basta em sua fantástica busca, uma suplência malograda na tentativa de simbolizar o insubjetivável do gozo feminino, não-todo. A vinda de um filho, portanto, é outra forma da mulher tentar passar ao ato a castração. Isto está de acordo com Freud (1933/1976, p. 163-64) quando ele nos diz que “[...] uma mãe pode transferir para seu filho aquela ambição que teve de suprimir em si mesma [...]”. Em Lacan (1973-74/1985, p. 49), “Para esse gozo que ela é não-toda, quer dizer, que a faz em algum lugar ausente de si mesma, ausente enquanto sujeito, ela encontrará, como rocha, esse a que será seu filho”.

Onde então poderia estar indicado para Maria um caminho possível para a feminilidade, já que era insuportável para ela imaginar que a esse Outro primordial, que encarnava em sua avó, possa faltar alguma coisa? É significativo que algo da

feminilidade dessa avó possa aparecer exatamente quando ela se encontrava morta, toda maquiada, por um outro, em seu velório. Mas Maria achou estranho, não reconhecendo esses traços de feminilidade em sua avó, pois ela não gostava de se pintar, passar batom, fazer unha, prender cabelo. Não suportando essa estranheza, Maria apaga toda maquiagem de sua avó com um pano úmido, dizendo que ela gostaria que fosse assim.

Penso que avó de Maria, apesar de todas as condições apresentadas, sinalizou alguma saída. A avó, numa das conversas com Maria, diz que sua mãe era fissurada pelo “homem do parque”. Maria comenta que tem lembranças de sua mãe frequentar esse parque, de levá-la para brincar. Ela confessa então que às vezes pensa que o “homem do parque” possa ser seu pai. Maria até perguntou a seu pai se ele era realmente o seu pai biológico, o que ele confirmou, dizendo-lhe em seguida que, se houvesse dúvida, isto seria em relação à sua irmã, o que não deixa de manter a possibilidade de Maria também não ser. Mas ela diz que é melhor deixar para lá, que é melhor não mexer com isso.

Ao tratar do reconhecimento da paternidade do filho – que ela também queria deixar para lá, dizendo que sempre “correu disso” – Maria descobre que seu sangue tem ascendência italiana, espanhola e portuguesa, estando ausente a descendência negra e índia do lado do pai, atualizando a incerteza sobre a sua própria filiação paterna, os ditos familiares sobre a sua origem.

Então, por que Maria sempre “correu disso”, de saber a verdade sobre a sua filiação? Mantendo um não saber sobre a verdade de sua origem, Maria não sustentaria também o desejo enigmático de sua mãe, a fissura pelo “homem do parque”, nomeação dada por sua avó, sinalizando algo do desejo de mulher, de sua mãe? Os significantes “Homem do parque”, “Homem da feira” (o suposto pai de Junior que Maria não tem como identificar), assim como “Alguém sem rosto” (o sonho do jovem que se encontra em um dos pedidos de reconhecimento de paternidade em anexo, caso 1), à semelhança do “Homem Mascarado”, de Wedekind, não representariam nomes que se referem a um vazio, que ex-sistem, respondendo desta maneira a $S(A)$, sem tamponar a hiância estrutural, de onde, minimamente, algo do gozo do sujeito encontraria algum bordeamento? O significante fissura não representaria a própria divisão deste sujeito, mantendo em aberto a pergunta “o que quer uma mulher?”.

CONCLUSÃO

Nossa ciência só se transmite ao articular oportunamente o particular

Lacan, 1966/1988, p. 638

Articulando oportunamente o particular do nosso caso clínico norteador da pesquisa, em que pesquisa e clínica se implicam, perguntamo-nos se a manutenção da ausência do registro paterno na certidão de nascimento do filho, ao fazer o sobrenome paterno existir, foi uma forma que Maria encontrou de fazer o furo existir no simbólico, uma maneira de fazer suplência a um gozo estranho e invasivo, permanecendo hiante no que diz respeito à relação sexual?

Diante das dificuldades de se transmitir aos operadores do Direito – em oposição à política de reconhecimento de paternidade em massa, pautada na verdade biológica do exame de DNA – a importância de se escutar cada caso em sua singularidade e para além da demanda imediata, o caso clínico que norteou esta pesquisa, nas condições aqui apresentadas e articuladas, permite-nos transmitir que uma outra cena, subjacente ao pedido de reconhecimento, revele uma trama significativa que esclarece sobre os determinantes inconscientes que mantêm a ausência do registro paterno na certidão de nascimento do filho.

Nesse sentido, a relevância desta tese, a verdade advinda da trama significativa pode, assim como em outras cenas por detrás e em outros campos de saber, servir de subsídio e orientar também os operadores do Direito em suas decisões judiciais, levando em consideração o particular de cada caso.

O avanço da teoria Lacaniana para além do assassinato do pai em Freud, para além das vicissitudes fálicas do complexo de Édipo do lado do homem, trazendo algo novo sobre a sexualidade feminina, um gozo feminino, não-todo, que revela uma impossibilidade estrutural de gozo, permite-nos pensar que o sujeito em questão neste trabalho, em suas estratégias particulares, encontra um jeito de permanecer hiante, buscando de alguma forma circunscrever sua posição de gozo, fazendo com que alguma coisa, o sobrenome paterno, habite o campo do real, existindo, fazendo existir o furo em algum elemento de indeterminação, no caso, no

registro paterno de nascimento do filho. Mas essas estratégias não são garantias de estabilização de gozo.

Esse é o caso de Maria que, fazendo ex-sistir o sobrenome paterno, faz o furo existir no simbólico, na ausência do registro paterno na certidão de nascimento do filho, uma maneira de tentar delimitar um gozo invasivo, essa “coisa” que a toma toda. No entanto, como vimos, essa estratégia inconsciente, movida pela busca de um amor verdadeiro, que poderia fazer suplência à esse gozo, a sua solidão enorme e ao seu sentimento de um vazio extremo, não permite à Maria uma forma de estabilização que diminuísse sua angústia. Maria, imersa neste gozo, o circunscreve apenas nos encontros contingentes com o objeto olhar: no cardápio dos homens, na avó, no avô, no marido e nos filhos.

Lacan (1962-63/, 2005 p. 366), no seminário a *angústia*, afirma que:

Só há superação da angústia quando o Outro é nomeado. Só existe amor por um nome, como todos sabem por experiência própria. No momento em que é pronunciado o nome daquele ou daquela a quem se dirige o amor, sabemos muito bem que esse é um limiar da maior importância.

Isto está de acordo com a experiência de Barros (2005, p. 114) quando menciona que os casos atendidos nos tribunais demonstram que as mães só consentem em perder seu poder junto aos filhos por desejar um homem ou alguma coisa para além da mãe como mulher.

Ao que parece, em nosso trabalho nesta tese, podemos dizer que Maria não tinha um nome a quem dirigir esse amor. O reconhecimento da paternidade para o filho, o amor por um nome, neste caso, dependeria que Maria circunscrevesse esse gozo estranho que a invade, liberando Junior de tapar o furo da mãe, deixando de ser o seu caçula. O reconhecimento da paternidade, então, estaria, de alguma maneira, sujeito ao fato de Maria, uma mulher, posicionar-se não-toda em relação a esse gozo. No entanto, Maria não consegue extrair um gozo disjunto desses outros. Ela se entrega toda.

Se Lacan (1962-63/, 2005 p. 197) nos diz que “Só o amor permite ao gozo condescender ao desejo”, sendo a criança a metáfora desse amor pelo pai (Lacan, 1956-57/1995, p. 248) – o que não acontece com Maria, pois Junior é mais uma metonímia do seu desejo de falo – podemos então supor que o amor, nesta função,

franquearia o reconhecimento de uma paternidade, em que o filho não seria somente da mãe.

Assim, supomos que nosso trabalho nos leva na mesma direção apontada por Lacan, pois a maioria dos casos entrevistados, em anexo, parece demonstrar essa função do amor, mesmo (ou por isso mesmo) quando os exames de DNA apresentaram resultados negativos: a mãe que diz que está inscrito em algum lugar que nasceu para ficar sozinha, ou seja, sem o amor de um homem (caso 1); a jovem que fala que ainda gosta do suposto pai e, se o filho for dele, haverá possibilidade de aproximação (caso 3); A mãe que tem o nome do suposto pai tatuado no braço (caso 4); aquela que esperava reatar o relacionamento com o suposto pai e que fica surpresa com o resultado do exame de DNA negativo, pois tinha certeza que o filho era dele, que queria que fosse dele, pois ainda gostava dele (Caso 5); A outra mãe que recusava fazer o exame de DNA porque desejava que o filho fosse de quem ela gostava, um homem casado (Caso 6); A jovem que, por vingança, não permitia o contato do suposto pai com o filho, pois ele teve um filho com outra mulher quando ainda estavam juntos (Caso 7) e por fim, aquela mãe que diz “Eu falo pra mim que eu não sei o que é gostar, não [...]. Na minha cabeça não existe amor. Na minha cabeça é assim: não arrumo ninguém que me ama” (Caso 9).

Portanto, ao finalizar este trabalho, podemos inferir que a ausência do sobrenome paterno, em cada registro de nascimento de um filho, como uma referência vazia, interroga cada um sobre a questão da origem. Junior, no caso, interroga, ou melhor, é interrogado por esta ausência. Parafraseando Machado de Assis: Quando foi o dia da criação de Junior? Ninguém me respondeu. Eis aí mais um mistério para ajuntar aos tantos deste mundo.

É, pois, desse modo, que a título de conclusão encerramos este trabalho, entendendo que os “mistérios” acerca da origem que vem ajuntar a outros tantos deste mundo revelam o caráter não – todo do saber... e o não – todo da mulher... caráter esse que nos coloca diante do querer saber *mais-ainda* a respeito do tema.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, S (Org.). **A sexualidade na aurora do século XXI**. Rio de Janeiro: Cia de Freud: CAPES, 2008.

ANDRÉ, S. **O que quer uma mulher?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

ANSERMET, F. Procriação. In: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. **Scilicet dos Nomes do Pai**. Textos preparativos para o Congresso de Roma, 13 a 17 jul. 2006. Disponível em: <www.wapol.org/pt/articulos/Template.asp>. Acesso em: 4 jun. 2012.

ASSIS, M. **Dom Casmurro**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

BROUSSE, Marie-Hélène. O que é uma mulher? **Latusa Digital**, ano 9, n. 49, jun. 2012.

BARROS, F. O. **Do direito ao pai: a paternidade no tribunal e na vida**. Belo horizonte: Del Rey, 2005.

BARROS, R. M. M. As mulheres e o mercado. **Opção Lacaniana**. Disponível em: <www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_9/As_mulheres_e_o_mercado.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2013.

BARROS, R. M. M.; MENDONÇA, L. G. S. F. Mulher perversa? **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 16, n.2, p. 218-231, jun. 2013.

CHATEL, M. M. **Mal-estar na procriação: as mulheres e a medicina de reprodução** Rio de Janeiro: Campo Semântico, 1995.

CLAUDEL, P. **O refém** (2010/1911). Tradução Antonio Carlos Braga. Vitória: Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória ES, 2010.

CLAUDEL, P. **O pão duro** (2010/1918). Tradução Antonio Carlos Braga. Vitória: Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória ES, 2010.

CLAUDEL, P. **Pai humilhado** (2010/1920). Tradução Antonio Carlos Braga. Vitória: Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória ES, 2010.

COSTA, A. M, M.; BONFIM, F. O homem e a mulher na operação com o semblante. **Revista Eletrônica do Núcleo Sephara**, v. VIII, n. 16, maio/out. 2013.

CRESPO, N. S. **Modernidade e declínio do pai**: uma abordagem psicanalítica. Vitória: Adufes, 2003.

DIDIER-WEILL, A. **Os três tempos da lei**: o mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ELIA, L. **Inconsciente e delito**: incidências da experiência da paternidade na passagem ao ato delituoso. 1995. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

ELIA, L.; BARROS, M. R. (Org.). **Estrutura e psicanálise**. Rio de Janeiro: Cia de Freud/PGPSA/IP/UERJ, 2012.

EURÍPIDES. **Medéia**. Tradução Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

FERREIRA, A. B. de H. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FONSECA, C. Paternidade brasileira na era do DNA: a certeza que pariu a dúvida. **Cuad. Antropol. Soc.**, n. 22, p. 27-51, jul./dez. 2005.

FREUD, S. Esboço de Psicanálise (1940/1938). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975. v. 23.

_____. Moisés e o monoteísmo (1937-1939). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975. v. 23.

_____. Análise terminável e interminável (1937). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975. v. 23.

_____. Feminilidade (1933/1932). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 22.

_____. Sexualidade feminina (1931). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 21.

_____. O mal-estar na civilização (1930[1929]). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 21.

FREUD, S. Dostoiévski e o parricídio (1928[1927]). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 22.

_____. O futuro de uma ilusão (1927). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 21.

_____. A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher (1920). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 18.

_____. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (1925). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 19.

_____. Um estudo autobiográfico (1925[1924]). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. O problema econômico do masoquismo (1924). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 19.

_____. A dissolução do complexo de Édipo (1924). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 19.

_____. O ego e o Id (1923). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 19.

_____. Psicologia de grupo e análise do ego (1921). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 18.

_____. Além do princípio do prazer (1920). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 18.

_____. Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais (1919). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 17.

_____. O estranho (1919). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 17.

FREUD, S. Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico (1916). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 14.

_____. Totem e tabu (1912-13). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 13.

_____. Sobre o início do tratamento (1913). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 12.

_____. Recomendações aos médicos que exercem a Psicanálise (1912). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 12.

_____. A dinâmica da transferência (1912). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 12.

_____. Análise de uma fobia em um menino de cinco anos (1909). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 10.

_____. Notas sobre um caso de neurose obsessiva (1909). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 10.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905[1901]). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1972. v. 7.

_____. A interpretação dos sonhos (1900). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1972. v. 4.

_____. Extratos dos documentos dirigidos à Fliess (1950[1892-89]). In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. 1.

GUERRA, A. M. C. **A estabilização psicótica na perspectiva borromeana: criação e suplência**, 2007. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) - Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

GUYOMARD, P. A ordem da filiação. In: ALTOÉ, Sônia (Org.). **Sujeito do direito, sujeito do desejo: direito e psicanálise**. Rio de Janeiro: Revinter, 2004.

HES, M. B. **El nombre del padre**: de la metáfora al nudo Borromeo. Buenos Aires: ACME-Agalma, 1995.

HOFFMANN, E. T. A. **O homem de areia (1817/2010)**. Rio de Janeiro: Rocco Jovens Leitores, 2010. [Coleção Novelas Imortais].

JULIEN, P. **As psicoses**: um estudo sobre a paranoia comum. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 1999.

LACAN, J. **O Seminário, livro 19**: ...ou pior [1971-1972]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

_____. **O Seminário, livro 18**: de um discurso que não fosse semblant. [1971]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. **O mito individual do neurótico** [1952]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **O Seminário, livro 16**: de um Outro ao ouro [1968-1969]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **O Seminário, livro 23**: o sintoma [1975-1976]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **A terceira** [1974]. Textos confrontados e inclusive com o da Lettres da Escola Freudiana de Paris, n. 16.

_____. **O Seminário, livro 10**: a angústia [1962-1963]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **Nomes-Do-Pai** [1963]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **O Seminário, livro 9**: A identificação [1961-1962]. Recife: Centro de Estudos Freudianos, 2003.

_____. **Outros escritos** [2001]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **O saber do psicanalista** [1971-1972]. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2000/2001.

_____. **O Seminário, livro 5**: as formações do inconsciente [1957-1958]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **Escritos** [1966]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. **O Seminário, livro 4: a relação de objeto.** [1956-1957]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. **Seminário, livro 21: Os não-tolos erram...** [1973-1974]. Tradução livre para estudo na Escola Lacaniana de Psicanálise Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Escola Lacaniana de Psicanálise, 1994.

_____. **O Seminário, livro 8: A transferência** [1960-1961]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. **O Seminário, livro 17: o avesso da Psicanálise** [1969-1970]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. **O Seminário, livro 22: R.S.I.** [1974-1975]. Tradução livre para estudo na Escola Lacaniana de Psicanálise Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 1991.

_____. **Os complexos familiares na formação do indivíduo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

_____. **O Seminário, livro 3: as psicoses.** [1955-1956]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise** (1954-55/1985). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **O Seminário, livro 20: mais, ainda** [1972-1973]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **O Seminário, livro 11: os quatros conceitos fundamentais da psicanálise** (1964/1979). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

MILLER, J. A. A ex-sistência. **Opção Lacaniana**, n. 33, jun. 2002.

_____. **Comentario de un fragmento de “El despertar de la primavera”.** Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1992.

_____. **Conferências porteñas: tomo II desde Lacan.** Buenos Aires: Paidós, 2010.

_____. **Comentario del seminario inexistente.** Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1992.

PORGE, E. **Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas.** Rio de Janeiro: Cia de Freud, 1998.

SÓFOCLES (496 OU 494-406 a.C). **A trilogia tebana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

SOLER, C. **Lacan**: o inconsciente reinventado. Rio de Janeiro: Cia. Freud, 2012.

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

THUERLER, A. L. **Em nome da mãe**: o não reconhecimento paterno no Brasil. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2009.

VALAS, P. **As dimensões do gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

APÊNDICE – Os casos

Os casos, enumerados a seguir, seguiram o seguinte critério de apresentação: inicialmente, os casos em que os exames de DNA apresentaram resultados positivos (2 casos), depois os que deram resultados negativos (8 casos) e, por fim, apenas um caso em que não foi possível saber o resultado do exame de DNA.⁴⁵

No primeiro caso: No primeiro encontro, a mãe relata como esse filho já era esperado, desde os tempos de infância, quando ela ainda brincava de boneca:

Ele é minha vida. Ele tinha que vim para mim. Eu sentia. Quando o médico falou que ainda não dava para ver o sexo, eu disse: não precisa não doutor, ele vai ser menino! Eu sentia. Já estava escrito desde criança, que eu brincava de boneca. Já falava que teria um menino e com o nome de Pedro.⁴⁶ Quero fazer dele um homem. Eu vivo para ele. Eu tenho uma obsessão por ele (Mãe).

Na verdade, ela não queria o reconhecimento. Devido aos insistentes apelos do filho para conhecer o pai, ela consentiu, apesar do seu descontentamento: “Não esperava por isso”; “Nunca queria que isso acontecesse”. O filho nada sabia sobre o pai, exceto que a mãe lhe dissera que o pai gostava de moto, objeto que o filho hoje muito aprecia. Disse que se o filho não se chamasse Pedro, ele teria o nome de seu pai, o dela, o avô materno. Ele sempre desejara ter netos, mas faleceu quando ela ainda tinha 14 anos. Tem uma filha mais nova de outro relacionamento que também não possui o nome do pai em sua certidão. Sobre a filha é importante dizer que a mãe, quando grávida, sugeriu ao companheiro o aborto, no que ele concordou prontamente. Concordando, a mãe desiste do aborto e abandona o parceiro, alegando que, se ele consentiu com isso, é sinal de que ele não daria um bom pai. Registra a filha sem ele saber, quando estava viajando. Recusa qualquer ajuda dele. Os filhos foram criados pela avó, enquanto ela trabalhava para sustentá-los. A mãe diz ainda que tem muito medo de ficar sozinha, que desenvolveu uma paranóia por

⁴⁵ Dos 12 casos escutados, 7 eram adolescentes quando ficaram grávidas. No entanto, a gravidez na adolescência nem sempre correspondia ao filho sem o registro paterno.

⁴⁶ Os nomes mencionados nos relatos dos casos são fictícios, resguardando o sigilo de cada caso.

eles crescerem. Entra em pânico só de imaginar que o filho possa se casar. E acrescenta: “Eu nasci para viver sozinha. Está escrito em algum lugar”.

O filho comenta, na entrevista psicológica, que sentiu vontade de conhecer o pai a partir de um sonho: “[...] alguém sem rosto, indiretamente falou para mim que eu tinha uma irmã”. O sonho ocorreu no período em que a mãe foi morar com os filhos, já na adolescência. Indagado sobre as razões por não procurar o pai anteriormente, argumenta: “[...] o pai é que teria que fazer isso. Já que ele não procurou, por que eu deveria saber dele?”. Falo da possibilidade do pai ter outra versão da história – “Eu nunca havia pensado nisso, que então eu gostaria de saber por que ele não me procurou!”.

O suposto pai alega que estava de passagem pela capital com destino a outra cidade. Diz que conhecera a mãe numa única noite e que nunca mais se envolveu com ela. Hoje, casado e com filhos, disse que não tinha nada para dizer, exceto se perguntar porque, depois de tanto tempo, o menino queria saber quem é o pai: “[...] o que ele quer de mim? Se vingar, me matar, etc.?”. Comenta ainda que não sabia da gravidez e que, se confirmado o DNA, ele assumiria a paternidade do jovem.⁴⁷

Depois das entrevistas, o processo de reconhecimento foi encaminhado para Ministério Público para realização do exame de DNA e, uma vez confirmado a paternidade, efetivar a regulamentação da pensão e visitas. O resultado dera positivo, no entanto, no dia da abertura do exame, a mãe esqueceu a certidão de nascimento do filho, tornando impossível registrar o sobrenome do pai naquele momento, sendo marcado outro encontro. O pai, agora sabendo da confirmação da paternidade, nunca mais voltou para registrá-lo.⁴⁸

Passaram-se alguns meses e, querendo saber se o caso tinha avançado em nome de um reconhecimento paterno, ligo para a casa da mãe. A mãe da mãe atende. Pergunto sobre sua filha, ela não está. Então pergunto pelo marido da filha e ela comenta que sua filha não teve sorte na vida com os homens: “Eu nasci para viver sozinha. Está escrito em algum lugar”, recordo as palavras da mãe, por ocasião da entrevista.

⁴⁷ Segundo a mãe, ela procurou o pai por duas vezes – na gravidez e no nascimento – e não houve receptividade. Alega que só insiste até duas vezes, desistindo em seguida, como em tudo na vida.

⁴⁸ Vários contatos foram feitos para falar com o pai, mas em vão.

No segundo caso: O resultado do exame de DNA deu positivo. Nesse caso, havia um duplo não reconhecimento paterno, na história da mãe e também na história do até então suposto pai: “Meu pai nunca me registrou”, disse a mãe. “Ele foi embora quando minha mãe estava grávida e ela foi morar na casa dos avôs paternos. Se eu fosse filha boa, ele ia aparecer, cada vitória minha é uma vitória do meu pai. Como pode alguém rejeitar uma criança tão pequenina?”. Diz que se fosse menino daria o nome do seu irmão que faleceu aos 12 anos de idade, de parada cardíaca epilética. Ela comenta ainda que a relação com a mãe não é boa. Sobre o reconhecimento, fala que a privaram disso e “Não quero que aconteça com a filha o que fizeram comigo”. Na ocasião, o suposto pai diz não estar com dúvida, mas que sua família não queria deixá-lo registrar sem o exame. Ele comenta que seu pai o registrou há pouco tempo. Ele escolheu o nome da filha com a mesma inicial de seu nome.

Os casos que se seguem, até o oitavo caso, inclusive, os resultados dos exames de DNA deram negativos.

No terceiro caso: A mãe vai morar com o suposto pai quando tinha 12 anos de idade, com o consentimento do seu pai. Aos 14 anos engravida. Já separada do parceiro, tenta registrar o filho sozinha no cartório, mas é encaminhada para o Ministério Público. Segundo a mãe, o suposto pai, na época em que estavam juntos, ficava com outra menina. Ela, para dar o troco, ficou com um amigo dele num baile. Ao voltar para casa, o suposto pai não a deixou entrar. Para não ficar na rua, volta para casa do amigo dele, fato este que gerou, quando grávida, desconfiança do suposto pai sobre a paternidade da criança.

A criança já chama o avô de pai e ela não quer isso. O avô foi diagnosticado de “doido” da cabeça, o que deixou a mãe mais aliviada: “Agora ele não pode mais tirar o filho de mim”. Reclama que seu pai trata os filhos homens como rei e ela não (ela é única filha). Queixa-se de não ter dinheiro para comprar coisas boas para o filho, pois gostaria de dar a ele as coisas que não teve. Ela dizia ainda que gostava do suposto pai e deixa entrever que, se o filho fosse do suposto pai, haveria uma possibilidade de aproximação. Mas os atos falhos ocorridos nos atendimentos parecem indicar que a ausência do pai estava anunciada: “Ele nunca negou que o filho era **meu** (queria dizer que era dele)” e “Eu tinha três **filhos** (queria dizer irmãos) homens”.

No quarto caso: A mãe morava com um rapaz desde os quinze anos de idade e teve um filho com ele. Após 5 anos de convivência, conheceu o que diz ser o suposto pai. Nas contas dos médicos – o bebê nasceu prematuro de 6 meses – o filho seria do parceiro anterior. Sua mãe, quando ela tinha 15 anos, mudou-se para a capital, com um rapaz mais novo, que ela rejeitava. É nessa ocasião que ela vai morar com o primeiro marido e diz: “Eu achei outro porto seguro, que ficaria com ele o resto da minha vida”.

A relação com sua mãe foi expressa nas seguintes palavras: “Eu não saio sem ela. Acho que se ela morrer, eu morro junto. Em tudo eu me apoio nela. Se alguma coisa acontecer na rua, corro e falo com ela”. Alega que seu pai viajava muito, pois trabalhava em empreiteira. Às vezes ficava 3 a 4 anos fora e não via os filhos crescerem: “Por isso eu era muito apegada com ela”. Hoje sua mãe encontra-se casada com outra pessoa, que a trata como filha.

No que diz respeito ao seu primeiro filho, comenta que ele chama sua mãe (que seria a avó) de mãe e ela, mãe biológica, pelo nome: “Antes era brincadeira. Hoje eu sou mãe mesmo mais madura (com o segundo filho). Antes eu tomava conta de crianças. Cheguei a cuidar de 7 crianças numa casa. Inclusive, um me chamava de mãe, já que sua mãe trabalhava todas as noites. Eu tomava conta de criança. Queria um meu. Queria um que me chamasse de mãe”.

Sobre o nome do filho, queria que fosse um nome parecido com o suposto pai, mas por birra, por ele duvidar da paternidade, colocou um nome cujas duas primeiras letras são iguais às do nome da mãe. A mãe possui uma tatuagem com o nome do suposto pai inscrita no braço.

No quinto caso: A mãe comenta que namorava com o suposto pai, mas como ele se mudou, foi distanciando o relacionamento e eles terminaram. Logo depois, ficou grávida. Ela comenta que tinha um cisto e, ao ver a barriga crescer, pensou ser um tumor e não um neném. Era doida para ser mãe, sempre foi: “Toda mulher quer ser mãe!”. O médico, quando ela ainda tinha 13 anos, falou que seria muito difícil para ela engravidar, que o cisto podia comer o neném: “Aí ia comer o menino e foi o menino que comeu o cisto”, comenta. Diz ter tido o seguinte sonho: “Uma flor em cima do cisto”. Depois descobriu que estava grávida. “Meu pai queria mais um, um menino, somos 2 filhas. Agora somos em 3”. (Aqui poderíamos dizer

que ela iguala as gerações, pois a filha que soma três não está na mesma linhagem que as irmãs, é filha dela). Ela fala que tem possibilidade de reatarem o relacionamento.

A mãe diz estar surpresa com o resultado de DNA negativo, pois tinha certeza de que era dele, pois teve mais contato com ele, uns 6 meses, e com o outro (agora suposto pai) ela só ficava. Queria que fosse dele, pois ainda gostava dele.

Logo após a abertura do exame, que dera negativo, a mãe comunica que o então suposto pai foi baleado e morreu, há duas semanas. Ele tinha 18 anos.

No sexto caso: O exame foi pedido porque as amigas da mãe diziam que a menina era a cara do ex-namorado dela. As amigas colocaram as fotos da filha com o suposto pai no facebook⁴⁹ e enviaram para ele, perguntando se ele aceitava fazer o teste de DNA. A partir daí a mãe teve um pouco de dúvida, embora alegasse saber quem é o pai. E, por causa da dúvida da comparação das fotos, a mãe solicitou o exame.

Ela perdeu a mãe quando tinha 4 anos, sendo criada pela madrasta, mulher do pai, uma vez que sua mãe era amante de seu pai. A família materna era alemã, de olhos claros e ela, morena de olhos azuis. Sua irmã, que é mais escura, foi procurar a família materna e não foi aceita. Diz ser por isso que também não procura. Casou a primeira vez quando tinha 17 anos e teve um filho. Depois morou com outro homem aproximadamente por 7 anos e teve outro filho. Comenta que se envolvera com um homem casado de quem diz ter a certeza ser o pai de sua filha. A mãe conheceu o suposto pai 10 dias depois de se envolver com esse homem casado e, mesmo sabendo da probabilidade do filho ser do suposto pai, desejava que fosse de quem ela gostava, portanto, não procurou se certificar sobre a verdade da paternidade: "Até hoje eu insistia que fosse dele (homem casado), porque gostava muito dele. Joguei para ele".

No dia da entrega do exame, que também deu negativo, ela confirma que já sabia. Hoje, a mãe convive com outro homem há quase 2 anos, que a filha chama de pai. Ele gostaria de reconhecer a menina como filha, mas ela não quer, pois não gosta dele. "E se amanhã eu me separo, como vai ser?". Diz ainda que nutre uma esperança pelo homem que acredita ser o pai da filha (homem casado), que só a viu

⁴⁹ Facebook: é uma rede social lançada em 2004 e fundada por Mark Zuckerberg, Dustin Moskovitz e Chris Hughes, estudantes da Universidade de Harvard.

uma única vez e nunca mais voltou. No entanto, a mãe tem medo de que ele reconheça a filha e a leva para junto da mulher, com quem ele hoje mora.

No sétimo caso: A mãe tinha um problema no útero, um cisto. O médico disse que ela nunca mais podia engravidar. Contudo, o médico erra o diagnóstico e ela tem um filho. A mãe comenta não fazer tanta questão do sobrenome do suposto pai, pois ele xingou a criança de vários nomes, via mensagem de texto, por telefone. Observa também não fazer questão do sobrenome de seu pai. Diz que seu pai não foi pai, pois na gravidez sugeriu o aborto. Ela foi criada pela avó materna. Quando a criança for reconhecida, comenta que não vai permitir o contato com o suposto pai, é uma vingança, pois ele teve um filho com outra quando ainda estavam juntos e foi morar com ela.

No oitavo caso: Uma jovem de 15 anos. Sua mãe é quem solicita o exame de DNA. Não sabia que estava grávida, pois achou que estava engordando. Diz que tem um namorado que está com ela desde os 7 meses de gravidez. Aos 7 anos foi morar com a avó materna, pois sua mãe suspeitava de abuso sexual do padrasto. Ela não tem o sobrenome do pai e comenta ter dúvidas sobre quem é seu pai, pois a mãe alega que ele mora numa cidade próxima. Outro homem, um vizinho, que reside perto de sua casa, alega ser seu pai e quer registrá-la. Sobre o padrasto, fala que “antes era uma coisa de pai e filha. Hoje não, ele só é meu padrasto e pronto. Não gostaria que ele a registrasse”. Verbaliza que gostaria de saber quem é seu pai, que não quer pensão, somente saber quem ele é. Pergunto se tratou isso com sua mãe e ela me diz que sim, mas as coisas não se resolvem.

Na entrevista com sua mãe, ela comenta que pediu o exame de DNA porque não queria que a filha fizesse o mesmo que ela fez, quando não a registrou com o sobrenome paterno. Ela teve sua filha quando tinha a mesma idade dela agora. Ela também não possui o registro do pai. Confirma que o verdadeiro pai da filha está numa cidade próxima e que o vizinho não é o pai. Ela trabalhava numa padaria quando conheceu o pai da filha. Diz que ele a traiu e, com raiva, pediu conta da padaria, onde ele também trabalhava, e nunca mais voltou. Fala que depois procurou o dono da padaria na intenção de pegar o endereço do suposto pai para o reconhecimento, mas não conseguiu. No seu relato, percebe-se que ela não fez questão de procurá-lo para reconhecer a filha.

No nono caso: Este caso tem uma particularidade por envolver um adolescente de 16 anos de idade, um menor em conflito com a lei, que se encontra preso no IASES- Instituto de Atendimento Socioeducativo do Espírito Santo. Este caso foi encaminhado ao Ministério Público, no contexto da política do CNJ (Conselho Nacional de Justiça), da inclusão do nome do pai na certidão de nascimento dos menores. O IASES entrou em contato com a mãe que forneceu o telefone do suposto pai. Este então compareceu para realizar o exame e a entrevista. Nesse sentido, este caso se distingue dos demais pelo fato do pedido de reconhecimento não ser voluntário, ou seja, não partiu do pai, da mãe e nem do filho, pois foi motivado por uma notificação judicial.

A mãe teve esse filho aos 15 anos de idade. Na ocasião, conheceu o suposto pai que tinha se separado da sua esposa. Quando se vê grávida, comunica ao suposto pai que diz que não vai reconhecer a criança, mas vai ajudar. Essa ajuda só acontece quando o menino tinha 7 anos, com o material escolar, mas sem a intenção de reconhecê-lo.

Sobre o filho, a mãe diz que não tinha um nome para ele. Seu nome foi sugerido pela tia. A mãe pretendia dar o menino, mas seu irmão não deixou. Esse irmão é quem vai ajudar a criá-lo. Perguntei por que teve esse filho com esse homem, já que havia se envolvido com outros anteriormente, e ela me diz: “com ele era diferente. Achava ele bonito. No meu pensamento, era coisa séria. No dele, não!”.

Depois ela teve um filho com outro homem mais velho que ela, mas ele faleceu com um tiro. Depois teve mais 2 filhos com outro homem bem mais velho que veio a falecer de velhice. Hoje tem um relacionamento de 7 anos, mas diz estar enjoada do marido. A partir daí, entre choros, confia seus sentimentos mais íntimos: “Eu falo pra mim: eu não sei o quê que é gostar não. Na minha cabeça não existe amor. Na minha cabeça é assim – não arrumo ninguém que me ama”. No final da entrevista, quando me relatava sobre o atual marido, faz o seguinte comentário: “Eu falo para o meu marido que eu não quero ninguém que me ama”.

Ela não sabe ler e nem escrever. Tentou até aprender, mas não tem paciência. Fala que tem uma ira, que já tentou se matar cortando o pulso, após uma briga com o marido. Seu pai foi internado em um hospital psiquiátrico. Ele toma

remédio e tem carteirinha de doido. Sua avó, mãe de sua mãe, faleceu no parto de sua mãe.

Diz que seu pai traía a mãe, que ele não dava alimento, que dizia que era para a mãe “dar os filhos” e que só fala com ele por obrigação. São oito filhos. Ela é penúltima (faz um ato falho ao contar se colocando como a caçula). Diz que perdera o primeiro irmão com um tiro, quando Ivo ainda era neném. Comenta que seu irmão era a paixão do pai, o único que tinha privilégio junto ao pai. O seu filho Ivo, que está preso, tem a terceira passagem pela justiça por motivos de roubo.

No décimo caso: A mãe estava se relacionando com um rapaz, eles terminaram e ela arrumou outro. Nesse ínterim, ela fica grávida e não comunica nada ao primeiro namorado diante da fala de seu pai de que não era para procurar, pois ele ajudaria a criar a criança. Pergunto por que aceitou a condição de seu pai e ela me respondeu: “Eu achava que não precisava, já que meu pai criaria. Ele daria conta”. Única filha mulher, o pai controlava muito a vida dos filhos. Ele chegava a acompanhá-la até as idas e vindas à padaria. Pergunto então porque só agora, após 6 anos, resolveu buscar o reconhecimento. Ela então comenta que, além das constantes cobranças do pai para ela voltar a trabalhar e cuidar da criança, foi o fato dela perceber que seu pai não dava conta.

Hoje tem outro filho de um ano de idade, de outro homem, que foi morto no tráfico. Atualmente mora com o irmão e está passando dificuldade financeira. Quando o marido era vivo, ele ameaçou o pai dela dizendo que iria à justiça para que a mãe tivesse livre trânsito com a filha, pois a criança morava com o avô e ele não a deixava visitar. Na verdade, a mãe diz que a filha dela chama o avô de pai e que a menina não sabe muito bem identificar seu atual irmão como irmão. A filha pergunta pelo pai, já que seu irmão perdeu o pai: “Mas você não me falou do meu pai!”. A mãe está fazendo o pedido de reconhecimento com medo do pai dela, ele não sabe que ela entrou com o pedido. Quando seu pai está em conflito com ela ou com seus irmãos, ameaça a sua mãe dizendo: “Ou eu ou eles”!

Neste caso não foi possível saber o resultado do exame de DNA, uma vez que o suposto pai, sendo casado, optou em realizar o exame em um laboratório particular e em sigilo.

No décimo primeiro caso: O pedido de reconhecimento era mais um pedido de mediação. Com três meses de namoro, ela engravida. O pai da jovem oferece uma casa para eles morarem. Depois de tudo arranjado, no dia da mudança, o suposto pai diz não estar preparado para ser pai. Ele então vai embora e arruma outra namorada que, segundo a mãe, inferniza a vida dela. Quando o filho nasce, ele tenta se aproximar da criança e a mãe dificulta. Diz estar magoada por ele não ter ajudado quando ela mais precisava. A irmã do suposto pai disse que ele devia fazer o DNA, questionando a paternidade dele. A mãe, diante da fala da irmã do suposto pai, fala que agora ele só veria o filho com a realização do exame. Ele então vai ao Ministério Público e solicita o exame. Na entrevista, questiono o motivo do pedido do exame de DNA, ou seja, se ela estava fazendo questão do exame para provar algo para a cunhada. A mãe diz que sim!

Numa nova entrevista, eles comunicam que reataram o relacionamento. A mãe comenta que tirou um peso da sua cabeça, que ela voltou a falar com a cunhada e que estão morando juntos. Ela e o suposto pai têm certeza de que o filho é do casal. O pai, por sua vez, diz ser muito orgulhoso e por isso, quando brigaram, na ocasião de terem que morar juntos, ele se afastou. Diz que ainda tem medo do pai dela pelo que aconteceu. Ela comenta que com o tempo ela mesma vai fazendo a mediação entre eles. Ele percebe e reconhece que essa atitude infantil, de ir embora quando brigam com ele, se repete em outras situações. No final da entrevista, ele solicita meu telefone. Pergunto por quê? E ele me diz se caso precisar... Por fim, desistiram do exame do DNA.